

Volumen 3

# MEMORIAS VI CONGRESO

Asociación Latinoamericana de Antropología

## DESAFÍOS EMERGENTES ANTROPOLOGÍAS DESDE AMÉRICA LATINA y EL CARIBE

- Feminismo, género y disidencias
- Racismo, xenofobia y discursos del odio
- Movimientos sociales y acción colectiva
- Derechos humanos, violencias, guerra y memoria



Asociación Latinoamericana de Antropología  
Associação Latino Americana de Antropologia

**ACTAS VI CONGRESO ALA:  
Desafíos emergentes: antropologías desde América Latina y el Caribe**

**Coordinación General:** Eduardo Restrepo

**Compilación:** Lía Ferrero

**Presidencia VI Congreso ALA:**

Lydia de Souza, Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural -AUAS

**Comité Ejecutivo**

Alhena Caicedo, Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

Annel Mejías Guiza, Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

Betty Francia, Presidenta Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS)

Cecilia Garibaldi Rivoir, Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS)

Eduardo Restrepo, Presidente Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

Fernanda Gandolfi, Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS)

Gonzalo Díaz Crovetto, Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

Javier Taks, Coordinador Comité Académico del VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (AUAS)

Lía Ferrero, Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

Lucía Abbadie, Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS)

María Noel Curbelo, Secretaria Técnica VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (AUAS)

Pablo Gatti, Tesorero VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

Ricardo A. Fagoaga, Coordinador de Comunicación del VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

**Comité Académico:**

Alejandro Garcés, Alhena Caicedo, Álvaro de Giorgi, Ana Guglielmucci, Anne Johnson, Annel Mejías Guiza, Antonio Carlos de Souza Lima, Antonio Motta, Betty Francia, Citlali Quecha Reyna, Cristina Oehmichen, Daniel Renfrew, Emilia Abin, Eduardo Álvarez Pedrosian, Eduardo Restrepo, Fernanda Olivar, Gabriela Campodónico, Gonzalo Díaz Crovetto, Jacqueline Clarac de Briceño, Javier Taks, José Basini, Juan Scuro, Julio Arias, Leticia D'Ambrosio, Lía Ferrero, Lina Berrio Palomo, Lucía Abbadie, Luisina Castelli, Lydia de Souza, María Ángela Petrizzo, Mariana Viera, Marcelo Álvarez, Marcelo Rossal, Miriam Bertran Vilà, Natalia Montealegre, Ochy Curiel, Pablo Gatti, Pablo Wright, Patricia Adriana Facina, Paris Aguilar Piña, Pilar Uriarte, Renzo Taddei, Ricardo A. Fagoaga, Rosalía Winocur, Rosamel Millaman, Rosana Guber, Santiago Alzugaray, Silvia Citro, Susana Rostagnol, Valentina Brena, Victoria Evía, Virginia García Acosta

**Comité Evaluador Libros y Revistas:**

Cecilia Garibaldi Rivoir, Fernanda Gandolfi, Mariana Viera, Paula Contreras Rojas, Virginia Manzano

**Comité Evaluador Fotografías:**

Betty Francia, Fernando Martín, Gastón Carreño

**Comité Evaluador Pósters:**

Eduardo Restrepo, Ricardo Fagoaga

**Comité Evaluador Cine Etnográfico:**

Andrea Barbosa, Antonio Zirión, Carmen Guarini, Cornelia Eckert, Gisela Canepa, Laura Cadena, María Eugenia Ulfe, Mariana Rivera, Martha-Cecilia Dietrich, Patricia Bermúdez Arboleda, Ricardo Greene

**Entidades financiadoras:** Asociación Latinoamericana de Antropología, Wenner-Gren Foundation

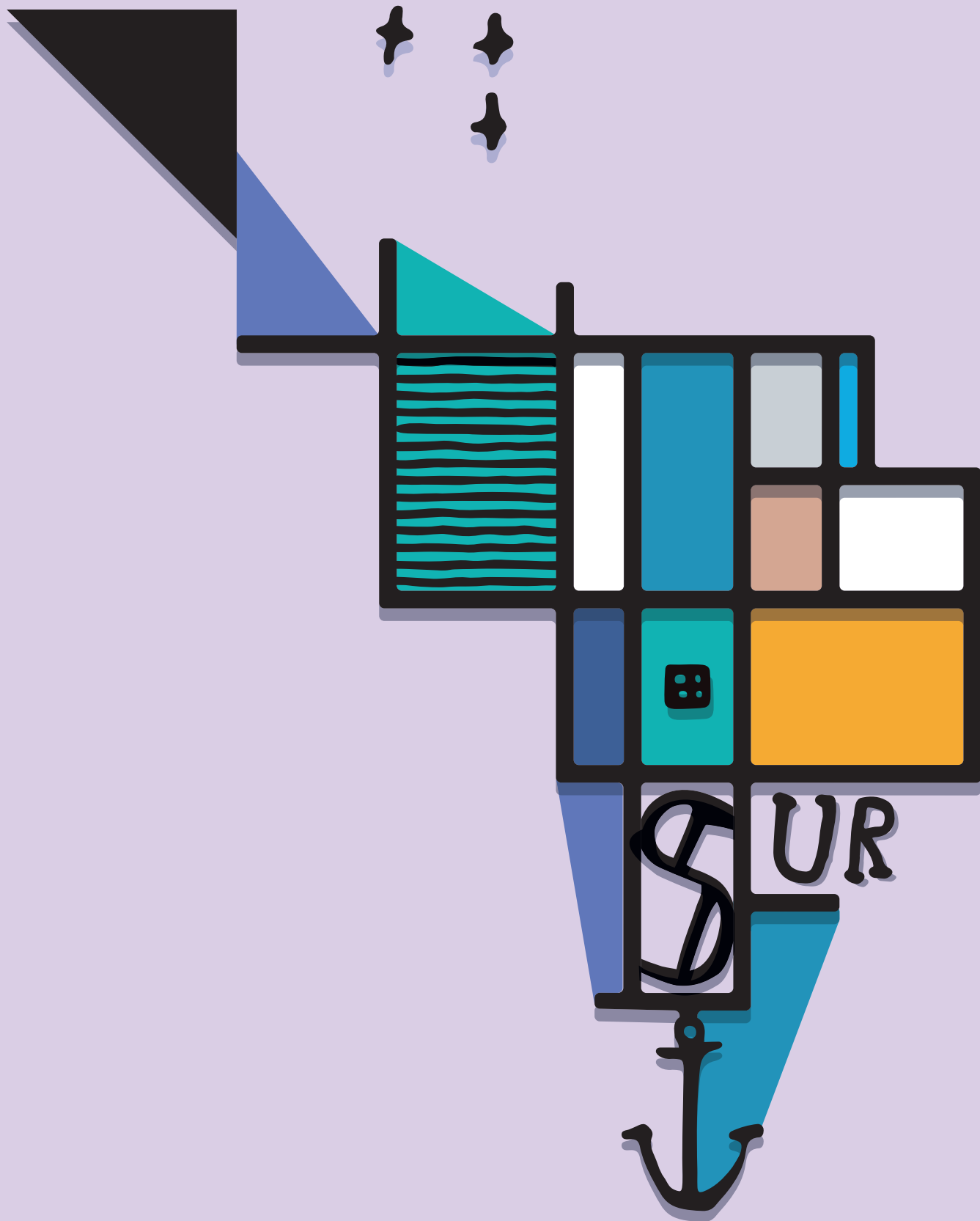
MEMORIAS  
**VI CONGRESO**

Asociación Latinoamericana de Antropología

DESAFÍOS EMERGENTES  
ANTROPOLOGÍAS DESDE AMÉRICA LATINA y EL CARIBE



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA



# MEMORIAS

# VI CONGRESO

Asociación Latinoamericana de Antropología

## DESAFÍOS EMERGENTES

ANTROPOLOGÍAS DESDE AMÉRICA LATINA y EL CARIBE

- Feminismo, género y disidencias
- Racismo, xenofobia y discursos del odio
- Movimientos sociales y acción colectiva
- Derechos humanos, violencias, guerra y memoria



Asociación Latinoamericana de Antropología  
Associação Latino Americana de Antropologia



© Memorias del VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022  
Desafíos emergentes. Antropologías desde América Latina y el Caribe

1era Edición, 2022

Volumen 3

© Asociación Latinoamericana de Antropología

Eje 6. Feminismo, género y disidencias

Eje 7. Racismo, xenofobia y discursos del odio

Eje 8. Movimientos sociales y acción colectiva

Eje 9. Derechos humanos, violencias, guerra y memoria

ISBN: 978-9915-9333-5-1

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

Fotografía de portada: [www. https://unsplash.com](https://unsplash.com)

Diseño de la colección: José Gregorio Vásquez C.

Editor general de la Colección: Lía Ferrero y Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición digital, 2022

# CONTENIDO

## EJE 6 FEMINISMO, GÉNERO Y DISIDENCIAS

### SIMPOSIO 43

#### A ANTROPOLOGIA FEMINISTA QUE SUSTENTA A FILOSOFIA DE JUDITH BUTLER p. 19

(Des)Aquendando o queer: um estudo “transviado” sobre as contribuições de Judith Butler para pesquisas brasileiras p. 21

BRUNNA FELKL DO NASCIMENTO E CLÁUDIA SAMUEL KESSLER

### SIMPOSIO 43A

#### ANTROPOLOGÍA FEMINISTA EN CLAVE DECOLONIAL Y ANTICAPITALISTA: EXPERIENCIAS

#### Y ANÁLISIS DE LAS ARTICULACIONES ENTRE ANTROPOLOGÍA Y MOVIMIENTO EN ABYA YALA p. 31

Mujeres de colores: historias femeninas afro andinas p. 33

ISABEL ARAYA MORALES Y NICOLE CHAVEZ GONZALEZ

Universidad, géneros y feminismos “Experiencias de Cátedras Libre en Argentina 2019-2020” p. 43

VICTORIA CORTE Y CARLA DI FRANCESCO

Etnografía feminista sobre la experiencia de mujeres campesinas y agricultoras en tiempos de Covid-19 Ibarra, provincia de Imbabura, Ecuador p. 53

GABRIELA CATALÁN VERDUGO

Discriminación estructural de género y su reproducción en el sistema capitalista p. 61

GIANELLA JIMENEZ

### SIMPOSIO 44

#### ANTROPOLOGÍAS FEMINISTAS ANTE LAS URGENCIAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE p. 69

Procesos de criminalización y modos de subjetivación de mujeres migrantes en Chile p. 71

NATALIA CÁRDENAS MARÍN

Pandemia, desigualdad y feminismos en México p. 81

MARY GOLDSMITH Y MARISA RUIZ-TREJO



#### SIMPOSIO 45

APORTACIONES Y DESAFÍOS DE UNA ETNOGRAFÍA FEMINISTA NO HETERONORMATIVA  
PARA EL ANÁLISIS DE LAS ECONOMÍAS SEXO-AFECTIVAS p. 91

A conflituosa relação entre a prostituição e o campo dos direitos humanos p. 93  
CARLA BEATRIZ CAMPOS

El género y la sexualidad en el estudio del comercio sexual: posibilidades  
y límites desde la mirada del investigador p. 101  
CARLOS ALFONSO LAVERDE RODRÍGUEZ

#### SIMPOSIO 46

CUANDO LAS MUJERES LLEGARON A LA POLÍTICA: RETOS Y OBSTÁCULOS EN AMÉRICA LATINA p. 113

Violencia política de género: nuevos retos p. 115  
CRISTINA VIRIDIANA ÁLVAREZ GONZÁLEZ

Mulheres Palestinas: resistência, feminismo e política p. 119  
BÁRBARA CARAMURU TELES

Gabinetona: um mandato popular, coletivo e feminista na Câmara Municipal  
de Belo Horizonte/MG – Brasil p. 127  
HELENA D' AGOSTO MIGUEL FONSECAIS E RAQUEL GARCIA GONÇALVES

Violencia política en México por razones de género (2016-2020) p. 137  
MARÍA EUGENIA GUADARRAMA OLIVERA Y MARÍA DEL ROCÍO OCHOA GARCÍA

Mulheres indígenas, ensino superior e colonialidade de gênero p. 143  
ELIZABETH RUANO-IBARRA E VICTORIA MIRANDA DA GAMA

#### SIMPOSIO 47

ETNOGRAFIA E EPISTEMOLOGIAS FEMINISTAS: E SE ASSUMIRMOS  
O CONHECIMENTO ANTROPOLÓGICO COMO SITUADO? p. 157

A escrita como metáfora da recordação: as narrativas literárias de Dina Salústio  
e Chimamanda Adichie p. 159  
CRISTINA MARIA DA SILVA

Sobre relatos e etnografias: relações incômodas entre transfeminismo/s e antropologia/s p. 171  
BRUME DEZEMBRO IAZZETTI

Pode a música ser um espaço neutro?: o gênero como componente essencial  
na produção criativa do indivíduo p. 183  
JESSICA RODRIGUES ARAUJO CUNHA





## SIMPOSIO 48

**GESTIÓN DE LOS CUERPOS: SEXUALIDADES, GÉNERO, RAZA/ETNICIDAD  
EN LAS AGENDAS INSTITUCIONALES Y LOS DESAFÍOS POLÍTICOS ACTUALES** p. 191

La precariedad y la precarización de los cuerpos en y desde el COVID-19 p. 193  
YANINA KAPLAN, CAMILA SUÁREZ, ALEJANDRA M. ZANI Y MARCELA A. PAÍS ANDRADE

Posibilidades y limitaciones de un enfoque interseccional en los proyectos culturales  
públicos destinados a mujeres, diversidades y/o disidencias en Argentina p. 203  
MARCELA A. PAÍS ANDRADE

## SIMPOSIO 49

**MATERNAGENS AQUÉM DO AMOR MATERNO:  
CONTEXTOS CRÍTICOS, VIOLÊNCIAS E ALTERNATIVAS DE CUIDADO** p. 213

Abordaje crítico de los resultados del proyecto de investigación  
“Maternajes desde una perspectiva interseccional” p. 215  
ANA GRETEL ECHAZÚ B, LUCAS PAULINO MARINHO, WALESKA MARIA LOPES FARIAS,  
NATÁLIA YOLANDA DE CARVALHO ARAÚJO E MIKAELLE THAISA DA COSTA

O direito de maternar sem violências: violência ginecoobstétrica  
e suas sequelas - dados comparados Brasil/Equador p. 225  
THAIS OLIVEIRA BRANDÃO

A vida social da maternidade em seus tempos: cuidado e intergeracionalidade p. 235  
ROSAMARIA CARNEIRO

Racismo institucional e violência obstétrica: o percurso de parir e nascer de mulheres negras p. 243  
GIOVANNA DE CARLI LOPES

Entre el encierro y el cuidado: experiencias de maternidad en una prisión de Lima p. 255  
ANA PAULA MÉNDEZ COSAMALÓN

Mulheres usuárias de drogas e seus filhos: uma análise de um duplo sequestro  
em uma perspectiva decolonial p. 265  
MARIA CRISTINA GONÇALVES VICENTIN E ISADORA SIMÕES DE SOUZA

Apoiar com cuidado: o ofício das doulas em meio às hierarquias reprodutivas no Brasil p. 277  
GIOVANA ACACIA TEMPESTA

## SIMPOSIO 50

**MATERNIDADES, PATERNIDADES Y CRIANZAS EN DISPUTA. REFLEXIONES INTERDISCIPLINARES** p. 289

“Cuidar, criar y trabajar sin morir en el intento”: experiencias de madres trabajadoras  
en los tiempos del confinamiento en España p. 291  
MAR DIESTE CAMPO, PAULA GONZÁLEZ GRANADOS Y ANA LUCÍA HERNÁNDEZ CORDERO



O tempo como transforma(dor): sobre o desejo da maternidade e seus (in) sucessos p. 299  
JULIANA BORGES DE SOUZA

#### SIMPOSIO 51

**SOCIALIZACIÓN DE LA SEXUALIDAD: IMAGINARIOS, PRÁCTICAS E IDENTIDADES SEXUALES** p. 311

El amor vence al odio: religión, activismo social y sexualidad p. 313  
PEDRO COSTA AZEVEDO

Los varones y su relación con el Virus del Papiloma Humano (VPH) p. 325  
FUENTES BARRERA LUCERO

A Bissexualidade e a pansexualidade enquanto identidades: invisibilidade e estereótipos p. 335  
DANIELI KLIDZIO E MONALISA DIAS DE SIQUEIRA

#### SIMPOSIO 52

**VIOLENCIA DE GÉNERO EN INSTITUCIONES DE EDUCACIÓN SUPERIOR LATINOAMERICANAS:  
SIGNIFICADOS, PRÁCTICAS, INTERPELACIONES Y PROPUESTAS** p. 347

Violencia de género en el ámbito universitario: tramitación del malestar y sus alcances institucionales p. 349  
NATALIA HURTADO LOBOS Y JUAN WILLIAMS KUDIN

¿De quién es el derecho?: violencia de género en la universidad en Rondônia, Brazil p. 363  
CAMILA PURUBORÁ Y GICELE SUCUPIRA

“Nunca más contarán con la comodidad de nuestro silencio”: experiencias y reflexiones del proceso activista de la colectiva feminista y estudiantil “No es Normal” p. 375  
AMALIA URIBE-GUARDIOLA

### **EJE 7 RACISMO, XENOFOBIA Y DISCURSOS DEL ODI**

#### SIMPOSIO 53

**AFRODESCENDIENTES Y MIGRANTES AFRICANOS/AS: DESENTRAÑANDO PRÁCTICAS, REPRESENTACIONES  
Y POLÍTICAS RACISTAS Y XENÓFOBAS EN PAÍSES “BLANCOS” Y/O “MESTIZOS” (SIGLOS XX-XXI)** p. 389

¿Quién cuenta como “afro”? Disputas de categorización y el reconocimiento legal de afrodescendientes en Argentina y Chile p. 391  
ANTONIA MARDONES MARSHALL

Estereotipos sobre los senegaleses y su uso del español p. 399  
NÉLIDA MURGUÍA



#### SIMPOSIO 54

ARDEN LOS OJOS. CARTOGRAFÍAS ANTROPOLÓGICAS: IMÁGENES,  
VIOLENCIA Y EMANCIPACIÓN EN LATINOAMÉRICA p. 409

Imágenes guaraníes: vida, muerte y territorio en la frontera Brasil/Paraguay p. 411

ANA LUCIA FERRAZ

(In)visibilidad en los márgenes: desplazamiento por la violencia  
desde Colombia hacia Quito, Ecuador p. 419

ANDRÉS FELIPE ORTIZ PÉREZ

Iconografía patria y desfiles de carnaval: observaciones en el pim pim de Campo Durán (Salta) p. 429

WANDA BALBÉ

Economía de la visión: los procesos sociales de acumulación, posesión, circulación  
e intercambio de imágenes escolares en dos museos de Olavarría.

El Museo Histórico Municipal (MHM) y el Lugar Olavarricense de la Memoria Pedagógica (LOMPE) p. 441

NOELIA DE ANTÓN

Walter Benjamin en el obraje pampeano: testimonio y memoria subalterna  
en la entrevista etnográfica con video p. 451

CARLOS KUZ Y CARLOS MASOTTA

Pasajes del cine a la antropología: exploraciones sonoras en la construcción de mundos p. 459

DELFINA MAGNONI

#### SIMPOSIO 55

CENTROAMÉRICA Y EL CARIBE: RACISMO Y XENOFOBIA, MIRADAS HISTÓRICAS  
Y TRAYECTOS INTERCULTURALES p. 468

La exacerbación de las ideologías nacionalistas en Ecuador basada en discursos xenofóbicos  
y de rechazo al migrante venezolano p. 469

GIANELA JIMÉNEZ LEÓN

#### SIMPOSIO 56

CONSENSOS Y DISENOS EN TORNO A LAS CATEGORÍAS RACIALES, EL RACISMO Y LA XENOFOBIA  
EN AMÉRICA LATINA p. 475

Os índios “pouco contribuíram, como elemento étnico, para a formação do piauiense”:  
Odilon Nunes e a constituição do povo piauiense p. 477

CAMILA GALAN DE PAULA

Estereotipación de otredades: una aproximación antroposemiótica para la comprensión  
del racismo y la xenofobia en contexto intercultural p. 489

JUAN ERICK CARRERA



Discurso antiimigrante e rejeição: reações discriminatórias às caravanas de migrantes centro-americanas no México em 2018. p. 501

NATHALIA VINCE ESGALHA FERNANDES

Memorias afrodescendientes y acciones afirmativas en el darién chocono: el caso de Marriaga p. 513

CAMILO RAVE COPETE

Uma revisão de literatura dos estudos sobre a identidade branca no Brasil p. 423

ESTEPHANI DE ALMEIDA VARGAS

## **EJE 8 MOVIMIENTOS SOCIALES Y ACCIÓN COLECTIVA**

### **SIMPOSIO 57**

**AÇÕES COLETIVAS, ESTRATÉGIAS DE REGULAMENTAÇÃO E DEMANDAS PELO ACESSO LEGAL À MACONHA NA AMÉRICA LATINA p. 535**

Experticias locales: la emergencia de ordenanzas municipales sobre usos medicinales de cannabis en la Argentina p. 537

ÓSCAR AGUILAR Y LUCÍA ROMERO

### **SIMPOSIO 58**

**ARTES, POLÍTICAS Y LA IMAGINACIÓN ETNOGRÁFICA p. 549**

Cruce de repertorios: colectivos de niñeces y sus formas políticas.

Un aporte desde la antropología de la imagen p. 551

GRETA WINCKLER

### **SIMPOSIO 59**

**ARTISTAS Y ACTIVISTAS: PRODUCCIÓN DE DISCURSO VISUAL EN LA PROTESTA EN AMÉRICA LATINA p. 563**

Agua y hip hop en defensa: juventudes en movimiento p. 565

DIGNA ARACELI ARGUETA DÍAZ

Alcira Soust Scaffo: una artista uruguaya en el México de los 60 y los 70 p. 575

ESTEFANÍA PAGANO ARTIGAS

### **SIMPOSIO 60**

**DE TROPELES, DESBORDES, INSURRECCIONES Y GOLPES: CULTIVANDO PENSAMIENTOS SITUADOS ANTE EL IMPASSE DE LAS MÁQUINAS REPRESENTATIVAS EN SUDAMÉRICA p. 585**

La gesta patriótica de 1920 ocultada en los libros educativos p. 587

ANÍBAL CHAJÓN FLORES



“Nos quieren sacar del agua”: investigación participativa  
con pescadores artesanales de Tacuarembó (Uruguay) p. 595  
PABLO DÍAZ ESTÉVEZ

#### SIMPOSIO 61

EXPLORACIONES SOCIO-ANTROPOLÓGICAS SOBRE LA(S) CIUDADANÍA(S) EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO p. 605

Modelos de ciudadanía y actos de ciudadanía en vivienda social mercantilizada p. 607  
ADRIANA HURTADO TARAZONA

“El no ser pobre” y la producción de ciudadanía en barrios  
de autoconstrucción consolidados en Bogotá p. 617  
SANDRA PULIDO

Recuperadores y ciudadanía: disputas colectivas por los derechos de los/as trabajadores  
de reciclado en el Área Metropolitana de Buenos Aires (2000-2020) p. 629  
VERÓNICA V. PURICELLI Y SOFÍA RODRÍGUEZ ARDAYA

Movimentos sociais e ações coletivas: um estudo sobre a luta por direitos sanitários  
em Cachoeiras de Macacu (RJ) p. 637  
SUZANA DE LEMOS FERREIRA

#### SIMPOSIO 62

LA PRODUCCIÓN DE LO COMÚN DESDE COLECTIVOS Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA p. 649

Lo común entre autogestión e institucionalidad popular: una aproximación etnográfica p. 651  
ALIOSCIA CASTRONOVO

Espacios de vida en disputas: resistencia Kaiowá y Guaraní frente a los desarrollos inmobiliarios  
en DouradosMS (Brasil) p. 661  
ELIS FERNANDA CORRADO E ALINE CASTILHO CRESPE

Entre a resistencia e a integraçao: os trabalhadores mineiros de Huanuni  
e o Governo Evo Morales p. 673  
JOALLAN CARDIM ROCHA

### EJE 9 DERECHOS HUMANOS, VIOLENCIAS, GUERRA Y MEMORIA

#### SIMPOSIO 63

ANTROPOLOGÍA DE LOS MILITARES EN AMÉRICA LATINA p. 685

Memorias y fotografías familiares: reflexiones sobre la imagen del “victimario”  
del conflicto armado interno en el Perú p. 687  
MERCEDES FIGUEROA ESPEJO



Narrativas de Cascos Azules Uruguayos en la misión de las Naciones Unidas en la República Democrática del Congo p. 691  
PAOLO GODOY

#### SIMPOSIO 64

**CONFLICTO, MATERIALIDAD Y EMOCIONES: CONTRIBUCIONES DESDE LA ANTROPOLOGÍA LATINOAMERICANA** p. 699

Género y memoria: prácticas poco visibilizadas de violencia hacia las mujeres de zonas rurales en la Provincia de Tucumán, Argentina (1975-1983) p. 701  
CONSTANZA CATTANEO Y BRUNO SALVATORE

Museo, conflicto y espacio: una antropología de la historia de procesos de memoria en Colombia p. 711  
JULIÁN CUASPA ROPAÍN

“Lo que guardan las taperas”: restos de violencia tras el desalojo de 1937 en Boquete Nahuelpan p. 719  
AYELEN FIORI

Materialidades y consumo cultural alrededor de la representación de Pablo Escobar p. 731  
JUAN CARLOS PATIÑO PRIETO

#### SIMPOSIO 65

**DES-BORDAR EL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO: APORTACIONES MÉTODO-EPISTEMOLÓGICAS DESDE EXPERIENCIAS DE INVESTIGACIÓN EN CONTEXTOS DE GUERRA** p. 741

Sentipensar con el dolor: metodologías colaborativas con mujeres que buscan a sus desaparecidos en contextos violencia extrema p. 743  
PAOLA ALEJANDRA RAMÍREZ GONZÁLEZ

Morte e desaparecimentos forçados em tempos democráticos: os massacres no sistema prisional brasileiro p. 751  
SIMONE RODRIGUES PINTO

Control social paramilitar en Guarne: una historia de terror. Aportes metodológicos al estudio de la violencia p. 761  
DANIEL VÉLEZ CUARTAS

#### SIMPOSIO 66

**INVESTIGACIONES EXTRAJUDICIALES EN CONTEXTOS (POS) TRANSICIONALES: UNA REFLEXIÓN INTERDISCIPLINAR** p. 765

Tribunal Permanente dos Povos e o caso armênio: a luta pelo reconhecimento simbólico p. 767  
MARIANA BOUJIKIAN FELIPPE



### SIMPOSIO 67

#### MEMÓRIAS SOCIAIS DAS VIOLÊNCIAS E CONFLITOS: DESIGUALDADES MÚLTIPLAS, INTERSECCIONALIDADES E TERRITORIALIDADES EM DISPUTA NAS REIVINDICAÇÕES PELOS DIREITOS FUNDAMENTAIS p. 775

Imagem, memória e esquecimento na cidade de São Paulo: evocação pela etnografia e arte dos lugares de exclusão, violência e conflitos silenciados do passado aos povos africanos escravizados p. 777

ARLETE FONSECA DE ANDRADE

### SIMPOSIO 68

#### MEMORIAS, DICTADURAS Y DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA p. 795

Manifesto do Episcopado Paranaense: nao podemos fugir a afirmacao da necessidade inadiável de reformas profundas p. 797

RIVALDO DIONIZIO CANDIDO E VALQUÍRIA ELITA RENK

As investigacoes contra os professores pela Delegacia de Ordem Política e Social do Paraná – DOPS/PR durante a ditadura militar no Brasil (1964-1985) p. 809

JÚLIA ALIOT DA COSTA ILKIU E VALQUIRIA ELITA RENK

### SIMPOSIO 69

#### MEMORIAS, ESPACIOS Y RESISTENCIAS: RECUERDO Y PROBLEMATIZACIÓN DE LA VIOLENCIA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA p. 819

Excombatientes en los museos: la resignificación del conflicto armado en Colombia p. 821

JAIRO CLAVIJO POVEDA, JUAN CAMILO OSPINA DEAZA Y VALERIA SÁNCHEZ PRIETO

Memoria social del espacio público en las favelas: una Ucronia llamada Manguinhos p. 829

CAROLINA DARDI

Representaciones sociales en torno a las conmemoraciones anuales desde la perspectiva de los “emprendedores de la memoria”: el caso de la casa El Bichicuí de la ciudad de La Plata p. 841

MARÍA CECILIA LUZ DOMÍNGUEZ

“Todos somos La Tablada”: conflictividad, legitimidad y porvenir en torno a la confluencia de múltiples memorias p. 853

MARTINA GARCÍA CORREA, ANTIA ARGUÑARENA PEREIRA, CARLOS MARÍN SUÁREZ, ALBERTO DE AUSTRIA MILLÁN, GONZALO CORREA, SUSANA TOMÉ, IGNACIO AMPUDIA DE HARO Y JESUS ARGUÑARENA BIURRUN

Memoria, conflicto y educación en el Perú: percepciones de los nuevos estudiantes universitarios p. 865

SANTIAGO ALONSO Y SANTA CRUZ ÁLVAREZ

“Passados presentes”: contramonumentos/antimonumentos no Nordeste do Brasil - memória da violência da ditadura na arte p. 873

DAVI KIERMES TAVARES







## EJE 6

# FEMINISMO, GÉNERO Y DISIDENCIAS

Este eje temático abordará diferentes propuestas, tanto de investigación como de acción política en torno a diferentes apuestas y posturas feministas, de género y disidencias sexuales y su articulación con el ejercicio antropológico.

Los estudios de género y feministas desde sus diversas posturas y corrientes sin duda han abierto nuevas perspectivas a las ciencias sociales develando las complejas relaciones sociales basadas en el sexo, género y sexualidad. Estos campos, si bien cada vez cobran más importancia en la antropología, aún son marginales, dado el sesgo androcéntrico y heteronormativo de la disciplina.

En las últimas décadas, corrientes feministas surgidas de grupos que no han tenido privilegios como son las afrolatinas y afrocaribeñas, indígenas, lesbianas, las personas trans han cuestionado el sesgo blanco, eurocéntrico y heterosexual de las teorías y propuestas hegemónicas feministas, de género, y las mismas teorías antropológicas, lo que ha permitido nuevos enfoques que consideren la interseccionalidad de sexo, género, sexualidad con raza, clase, origen nacional, geopolítica, etc., que complejizan aún más el estudio de las relaciones sociales, a la vez que permiten un abordaje más comprehensivo.

Este eje abordará diferentes líneas temáticas a través de simposios y mesas de trabajo mediante:

- Investigaciones sobre fenómenos sociales que incluyan relaciones entre sexo/género y sexualidad.
- Investigaciones que aborden la relación entre sexo/género, sexualidad con raza, clase y geopolítica, enfatizando los enfoques interseccionales.
- Investigaciones que desde una antropología feminista aborden distintos aspectos de la realidad.
- Reflexiones metodológicas desde una etnografía feminista no heteronormativa.



## SIMPOSIO 43

### A ANTROPOLOGIA FEMINISTA QUE SUSTENTA A FILOSOFIA DE JUDITH BUTLER

#### COORDINADOR

Néstor Bermúdez

O objetivo desse simpósio temático é recuperar a influência e importância de uma certa antropologia feminista nas formulações teóricas da filósofa Judith Butler. Passados 30 anos da publicação de *Gender Trouble*, livro que, entre tantas outras questões, propõe o deslocamento da centralidade que o conceito de gênero tinha até então na teoria feminista para o conceito de heteronormatividade, gostaríamos de retomar alguns dos seus pressupostos antropológicos. Assim, os problemas de pesquisa que animam esse simpósio giram em torno de pensar, investigar e discutir como antropólogas como Gayle Rubin, Mary Douglas e Marilyn Strathern, citadas com maior ou menor intensidade na obra de Butler, participam das formulações da filósofa e contribuem para que, a partir dessa antropologia feminista, seja possível elaborar outra cosmologia para as relações sociais. Serão aceitos trabalhos que retomem as principais contribuições antropológicas na obra de Butler, que discutam a articulação entre antropologia e filosofia, que proponham abordagens originais sobre as consequências e desdobramentos do deslocamento do conceito de gênero.

#### Palabras clave

Gênero, Judith Butler, heteronormatividade, antropologia feminista, filosofia feminista



# (DES)AQUENDANDO O QUEER: UM ESTUDO “TRANSVIADO” SOBRE AS CONTRIBUIÇÕES DE JUDITH BUTLER PARA PESQUISAS BRASILEIRAS

Brunna Felkl do Nascimento<sup>1</sup>  
Cláudia Samuel Kessler<sup>2</sup>

## Resumen

Este estudio se propone comprender el pensamiento queer de Judith Butler y su inserción en la investigación académica brasileña. En un principio, el pensamiento de Judith Butler se presenta a través del análisis de tres obras: “Feminismo e identidade de gênero”, de Jacilene da Silva (2018); “Teoría queer e Judith Butler”, de Sara Salih (2015) y “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade”, de Judith Butler (1990). En un segundo paso, se analizan tres de las producciones brasileñas más visitadas sobre teoría queer en la plataforma SciELO, destacando el pensamiento de Guacira Lopes Louro, Richard Miskolci y Berenice Bento. Busca comprender cómo el queer brinda al pensamiento académico brasileño una ruptura con los estándares sociales impuestos y propone nuevas formas de pensar sobre el ser, la identidad, el conocimiento y el poder.

## Palabras clave

Queer, subversión, heteronormatividad, Brasil, Judith Butler

## INTRODUÇÃO

**N**a gíria utilizada por drag queens, aquendar significa esconder/ocultar o pênis e o escroto para que o volume não chame a atenção e se aproxime mais à anatomia apresentada por pessoas que possuem vagina. Essa ação, embora possa ter várias leituras, também pode ser entendida como uma possibilidade de subverter a norma e permitir que um corpo que nasceu com uma genitália socialmente entendida como de homem, possa ser entendido/percebido/ “lido” como uma mulher.

Nesse texto a expressão (des)aquendar tem o significado de desvendar. Apresenta-se, portanto, a influência do pensamento queer em estudos produzidos e/ou publicados no Brasil, tendo como ponto de referência a teórica estadunidense Judith Butler. Sem perder de vista as atuais reflexões sobre a colonialidade do pensamento e as estruturas de saber/poder que envolvem a valorização de produções científicas do Norte Global (Rea & Amancio, 2018), lembramos que pode ser questionada a possibilidade de um “queer decolonial” (Pereira, 2015). Em termos de organização do nosso artigo, inicialmente apresentamos o

1 brunnafelkl22@gmail.com - Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Brasil.

2 jornalista24h@hotmail.com - Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Brasil.



pensamento de Butler a partir de comentadores, e posteriormente, analisamos os três artigos brasileiros mais acessados pela comunidade acadêmica brasileira, conforme a base de dados Scielo.

Antes de entendermos o pensamento de Judith Butler, é importante contextualizar que a Teoria Queer surge nos anos 1990, em universidades estadunidenses de elite. Embora Butler seja vista como principal expoente, é importante também ressaltar as contribuições trazidas pelo pensamento da poeta lésbica e chicana Glória Anzaldúa<sup>3</sup>, bem como da estadunidense Eve Sedgwick<sup>4</sup>. Para compreender gênero a partir de Butler, há alguns elementos que devem ser considerados, tais como uma política anti-normalização/ antiessencialista e o pensamento pósestruturalista, que abalam as bases da metafísica ocidental e questionam os binarismos (dentre eles, o binarismo de gênero, baseado no masculino versus feminino). Parte-se, portanto, do pressuposto de que o corpo e o sexo são construções sociais existentes em meio a jogos de poder e de saber, e tem-se como regra a rejeição de universalismos e o questionamento da persistente reprodução social da heterossexualidade compulsória.

O queer, como bem informa Spargo (2017), é um termo que se opõe ao normal. Por falta de uma tradução mais clara, preferimos ficar com a ideia de “transviado”, trazida por Bento (2016). O queer fala sobre sexo, gênero e desejo sexual, mas não apenas disso. O queer, no Brasil ainda é uma terminologia recente, que aflora mais a partir do século XXI e suscita diversas dúvidas, principalmente em termos de tradução, podendo servir-lhe a ideia de “não-rotulação”. Seu teor político em um espaço acadêmico gera diversos questionamentos, tendo em vista as estruturas rígidas e baseadas em normativas que regulam a produção de pensamento.

Conforme Alós (2020), apesar de queer ter sido inicialmente empregada como insulto<sup>5</sup>, a expressão foi reapropriada por ativistas e utilizada como estratégia de resistência e subversão.

O queer não é, nem se pretende, uma identidade. Como lugar de articulação teórica, como espaço epistêmico de produção de conhecimentos politicamente situados, o queer é um lugar de crítica, um ponto de vista, um locus epistemológico para se pensar questões de corpo, sexo, gênero e sexualidade (Alós, 2020, p. 7, grifos do autor).

Neste sentido, é importante ressaltar que a norma social costuma estigmatizar e marginalizar aqueles e aquelas que não se enquadram nos padrões sociais predeterminados, tais como as pessoas pertencentes à sigla LGBTI+, mas não apenas elas. As formas para romper com os conceitos tradicionais de gênero possuem sua potência amplificada pelo estudo da “teoria da performatividade” (que se refere ao ato performativo e aos atos de fala, do filósofo britânico John Langshaw Austin). Performatividade é um conceito frequentemente mal entendido e confundido com performance, com a ideia de escolha (sem focar na inteligibilidade identitária). As formas subversivas de ser e de se apresentar em sociedade nem sempre são inteligíveis e é a partir daí que

3 “Judith Butler, escrevendo sobre feminismo e transformação social, entende a mediação tradutória de Anzaldúa (sempre cruzando mundos e identidades – chicana, mexicana, lésbica, americana, acadêmica, pobre, escritora, militante) como uma prática de questionamento de nossas certezas epistemológicas buscando a abertura para outras formas de conhecimento e de humanidade. Como enfatiza Butler, Anzaldúa nos mostra que “é somente através de existirmos no modo da tradução, constante tradução, que teremos alguma chance de produzir um entendimento multicultural das mulheres ou, de fato, da sociedade” (Costa, & Ávila, 2005, p. 695)

4 Teórica estadunidense falecida em 2009. Alguns dos seus principais textos são “Between Men” (de 1985, em que mobilizada pela teoria de Foucault ela argumenta que sexualidade e desejo são construções sociais) e “A epistemologia do armário” (publicado em português em 2007 pela revista Cadernos Pagu).

5 De acordo com Alós (2020, p. 3, grifos do autor) “Em especial ao longo do século XX, a expressão *hey you, queer!* torna-se um insulto particularmente ultrajante. Mobilizado pelos discursos de ódio de caráter homofóbico direcionados a gays, lésbicas, travestis e transexuais, o termo teria o peso que os termos ‘puta’, ‘bicha’, ‘viado’ e ‘sapatão’ (ou os termos *rosquete*, *maricón* e *marimacha*, em espanhol) teriam quando mobilizados de maneira a ‘ofender’”.



encontramos rupturas, tensões e questionamentos. Questiona-se portanto, uma visão natural e binária do gênero e salientam-se os “sujeitos em processo”.

Ao abordarmos os Estudos Queer no Brasil, é imprescindível fazer menção à pioneira produção intelectual: a pesquisadora brasileira Guacira Lopes Louro; bem como se deve mencionar outros teóricos brasileiros, tais como Richard Miskolci e Berenice Bento. Estes autores serão abordados na segunda parte deste artigo. Ao longo do texto, pretendemos apresentar o pensamento queer de Judith Butler, bem como algumas produções brasileiras importantes e relacionadas a essa temática.

### TEORIA QUEER: O PENSAMENTO DE JUDITH BUTLER

A escrita de Judith Butler pode ser percebida com um “estilo difícil” ou “opaco” (Spargo, 2017, p. 44). Entretanto, seu pensamento provoca um repensar de categorias já bastante discutidas e relacionadas a gênero e sexualidade. Uma das suas principais características é a constante repetição e revisão de seus próprios argumentos, por vezes sem permitir fechamentos ou conclusões, o que Salih chama de uma “abertura interpretativa”, intencionalmente utilizada por Butler em seus textos (Salih, 2015, p. 28).

Para apresentar o pensamento queer de Butler, optamos por separar o estudo em três momentos.

Primeiro será analisado “Feminismo e identidade de gênero: considerações com base no pensamento de Judith Butler”, livro publicado em 2018 por Jacilene Silva. Em um segundo momento será analisada a obra “Teoria queer e Judith Butler”, livro publicado em 2015 por Sara Salih. Busca-se também, como contraponto, trazer um pouco da escrita de Butler em “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade”, publicado em 1990.

A partir da obra Feminismo e identidade de gênero, publicado por Jacilene Silva em 2018, entende-se que o século XXI inaugura não apenas um novo tempo no calendário greco-romano, mas também parece inaugurar aquilo que se poderia chamar de “a quarta onda do feminismo”. Essa quarta onda estaria permeada de um ativismo cibernético, o qual instiga a participação não apenas de mulheres, mas também de homens, em favor da equidade de gêneros.

É importante aqui ressaltar que categorias como gênero, corpo, sexo e sexualidade são construções socioculturais existentes em meio a jogos de poder. É preciso salientar que estas categorias são responsáveis pela imposição de certos padrões, tais como os de masculinidade e feminilidade, ou ainda, homossexualidade e heterossexualidade. Para existir, é necessário um certo enquadramento à norma. Esse enquadramento pode ser desejável para algumas pessoas, mas extremamente desconfortável para outras. Quebrar com as normas pode ser essencial para alguns sujeitos, bem como pode apresentar-se como a única opção possível para experimentar, mesmo que minimamente, alguma sensação de liberdade.

A partir da leitura de Silva (2018), entende-se, portanto, que a identidade do sujeito é também uma construção social. Papéis sociais são atos culturalmente informados e não se limitam a desígnios biológicos. De certa forma, remeter à cultura a questão de gênero torna o argumento mais abstrato para pessoas que preferem sustentar um pensamento essencialista, no qual a identidade de gênero e inclusive os papéis sociais estariam ligados primeiramente a padrões biológicos, empregados como parâmetro para definir as tarefas e as posturas que poderiam ser consideradas adequadas para homens e mulheres.

Conforme Silva (2018), Judith Butler questiona padrões tradicionais de gênero, limitados a uma oposição binária que exclui a multiplicidade de formas de viver no mundo. Butler critica os estereótipos



de gênero, bem como a polarização entre “masculino” e “feminino”. Fica claro em seu argumento que padrões socialmente impostos estigmatizam, marginalizam e discriminam minorias que não se enquadram às imposições. É importante perceber que isso tende a reverberar na reprodução de ambientes androcêntricos, misóginos e homofóbicos.

Conforme Silva (2018), o pensamento queer procura desconstruir e desnaturalizar a concepção tradicional de identidade de gênero. Silva (2018), a partir de Judith Butler, informa que o gênero não é um elemento inerente ao ser, é uma ficção construída social e culturalmente. “Sendo o gênero uma ficção social que diferencia - e hierarquiza - homens e mulheres, é um erro afirmar que o feminismo tem como objetivo a igualdade entre os gêneros, afinal, o gênero é justamente uma diferença entre os sexos, inventada” (Silva, 2018, n. p.). Entretanto, cabe ressaltar que não apenas o gênero é construído, mas também o sexo. Butler (2003) compreende que até mesmo o caráter imutável do sexo pode ser contestado, deste modo, o próprio construto sexo aparece como tão culturalmente construído quanto o gênero. Sexo e gênero não podem ser considerados como elementos pré-discursivos. Explicamos, sabe-se que o corpo é uma materialidade biológica, mas Butler rejeita o essencialismo e entende que categorias como “homem” e “mulher” são construídas discursivamente e organizadas a partir da matriz heterossexual.

Não há significado para o corpo que não seja construído em meio à socialização e sem a expressão a partir do uso da linguagem. Não há uma coerência “natural” entre o sexo/corpo e o gênero. Deve-se entender que a aparência serve como suporte e, para determinar expectativas sobre as pessoas, entretanto, não há um completo encaixe de cada pessoa nessas categorias (Silva, 2018). Portanto, ao ser instituído pela estilização do corpo, o gênero deve ser entendido como o modo cotidiano por meio do qual gestos corporais e encenações de todos os tipos constituem a ilusão de um “eu” generificado.

Silva (2018) argumenta que é utópica a coerência entre biologia e gênero, bem como a continuidade do ser como estável, único, centralizado. O pensamento queer alerta para os jogos de verdade na produção daquilo que é socialmente considerado anormal ou patológico, bem como a imposição de uma norma de inteligibilidade. Neste sentido, é importante ressaltar que os padrões adotados para a classificação de indivíduos não emanam da natureza, pois são construções sociais que procuram categorizar e padronizar sujeitos e comportamentos.

O pensamento queer defende um desmonte radical do padrão atual de identidade de gênero, defende o desmonte da bipolarização do gênero e dos papéis sociais impostos aos sujeitos, porque tais padrões não contemplam a realidade, ao contrário, a mascaram. Entende ser necessário ultrapassar o binarismo, pois “masculino” e “feminino” são categorias utilizadas para definir as identidades de gênero, mas não compreendem a singularidade humana em sua totalidade. Silva (2018) cita como exemplo as hijras, na Índia, que devido à colonização britânica sofreram com uma lei imposta em 1987, que as obrigou a se prostituir e mendigar para sobreviver. Seu exemplo auxilia a perceber o impacto de conhecimentos que servem para a reprodução de parâmetros brancos, eurocêntricos e colonizadores.

Continuamos nossa análise por Judith Butler e a teoria queer, livro publicado em 2015 pela professora britânica Sara Salih, no qual explica que Butler pretende compreender o modo de construção das identidades e os processos pelos quais os sujeitos incorporam identidades sexualizadas e generificadas. Conforme ressalta Salih (2015), o estilo de Butler possui como característica marcante as perguntas, sem nem sempre fornecer respostas às indagações realizadas em tom provocativo. Ainda sobre as características da escrita de Butler, pode-se dizer que:





Em maior ou menor grau, todos os seus livros levantam questões sobre a formação da identidade e da subjetividade, descrevendo os processos pelos quais nos tornamos sujeitos ao assumir as identidades sexuadas/ 'generificadas'/racializadas que são construídas para nós (e, em certa medida, por nós) no interior das estruturas de poder existentes. Butler está empenhada em questionar continuamente 'o sujeito', indagando através de que processos os sujeitos vêm a existir, através de que meios são construídos e como essas construções são bem-sucedidas (ou não). O 'sujeito' de Butler não é um indivíduo, mas uma estrutura linguística em formação (Salih, 2015, p. 43).

O pensamento queer, portanto, pretende desestabilizar a noção de sujeito tradicional, constantemente adequado a normas de heterossexualidade compulsória e de monogamia (Salih, 2015). O queer denota instabilidade, contrariedade e multiplicidade e propõe uma desconstrução do sujeito moderno, universal e estável. Ressalta-se, portanto, que a identidade é construída por meio da linguagem e do discurso. Sexo e gênero são efeitos - e não causas - de instituições, códigos, costumes e discursos.

O gênero é a contínua estilização do corpo, uma soma de dados repetidos ou reestruturados no interior de um quadro regulatório, que impõe limites - por meio de sanções e tabus sociais.

“Mas o ‘corpo’ é em si mesmo uma construção, assim como o é a miríade de ‘corpos’ que constitui o domínio dos sujeitos com marcas de gênero” (Butler, 2003, p. 27). Identidades são contínuos processos de reconstrução que acontecem sempre por meio da socialização - tendo a linguagem como elemento central. Não há gênero ou identidade que preceda a linguagem. Para a Teoria Queer, portanto, a linguagem e o discurso são elementos essenciais.

Salih (2015) reforça o questionamento de Butler em “Problemas de gênero” sobre a (in)existência da categoria “sujeito”. Butler entende que “mulher” ou “mulheres” são identidades construídas a partir da performatividade e talvez as distinções masculino/feminino não consigam ser assim tão bem delimitadas o quanto se pressupõe. Conforme Salih (2015), ser mulher ou ser homem se refere à repetição de atos e não existe um ator anterior aos atos realizados pelos sujeitos. É a partir do ato que o “performer” se cria. Dessa forma: Seria gênero um conjunto de relações ou uma marca da diferença linguística e biológica? Butler inclina-se a entender gênero enquanto um processo, um devir. Gênero, portanto, está sempre acontecendo (e se re-fazendo).

Quando aborda a ordem compulsória do sexo/gênero/desejo, Butler mostra que a distinção entre sexo e gênero aparece para questionar o que conhecemos como determinismo biológico - que compreende que fenômenos como a desigualdade entre homens e mulheres é uma consequência da biologia. O sexo aparenta ser imutável em termos biológicos, enquanto o gênero seria culturalmente construído; e aí restam as dúvidas: “E o que é, afinal? o ‘sexo’? É ele natural, anatômico, cromossômico ou hormonal, e como deve a crítica feminista avaliar os discursos científicos que alegam estabelecer tais ‘fatos’ para nós?” (Butler, 2003, p. 25). Para responder sobre o que é o sexo, Butler utiliza-se do pensamento de Luce Igaray e Simone de Beauvoir. Butler (2003) ressalta que sexo não se trata apenas de atributos essenciais. E o gênero, o que é?

O gênero, argumenta Butler, não é uma extensão conceitual ou cultural do sexo cromossômico/biológico (leitura feminista consagrada), mas uma prática discursiva em andamento, atualmente estruturada em torno do conceito de heterossexualidade como norma das relações humanas (Spargo, 2017, p. 42).

O gênero é compreendido como significados culturais impostos ou dispostos em corpos sexuados. Mesmo que o sexo aparente ser não problematicamente binário em sua morfologia e constituição, não há razão para compreender que haja apenas dois gêneros (Butler, 2003). Quando o status construído do gênero



é teorizado como radicalmente independente do corpo, o próprio gênero pode ser compreendido como instável, mutável e contraditório.

A identidade de gênero é dinâmica, plural, social e culturalmente construída e desconstruída em meio a jogos de poder. As tensões costumeiramente afloram devido ao reforço de um pensamento hegemônico, o qual compreende que a identidade emerge da biologia. Dessa forma, nos perguntamos: será que não há local disponível, sem ser a margem, para a subversão? Como tensionar com argumentos que defendem a identidade ocidental contemporânea como estável, única e centrada?

## A PRODUÇÃO QUEER NO BRASIL

Para dar conta de alguns importantes autores, esta seção se restringe a analisar três das produções mais acessadas no site acadêmico Scielo no Brasil. Para isto, na busca avançada, selecionamos todos os índices e utilizamos a palavra-chave “queer”, em coleção selecionamos “Brasil” e ordenamos por “acessos - mais acessados primeiro”. Entre os textos analisados se encontram os de Guacira Lopes Louro, Richard Miskolci e Berenice Bento. Não podemos deixar de mencionar que existem outros importantes trabalhos relacionados ao pensamento queer, tais como o de Leandro Colling (2015), Larissa Pelúcio (2014), entre outros. Entretanto, ressaltamos que os trabalhos destes últimos autores não constam em nossa análise.

Em um artigo publicado em 2001, Guacira Louro torna-se pioneira em relação aos estudos queer na área da Educação no Brasil, buscando modos de proporcionar uma pedagogia e um currículo diferenciado e atento às questões de gênero e sexualidade. Louro (2001) realiza importantes questionamentos sobre o queer em ambientes normatizados:

Como um movimento que se remete ao estranho e ao excêntrico pode se articular com a Educação, tradicionalmente o espaço da normalização e do ajustamento? (...) Como romper com binarismos e pensar a sexualidade, os gêneros e os corpos de uma forma plural, múltipla e cambiante? Como traduzir a teoria queer para a prática pedagógica? (Louro, 2001, p. 550).

A Teoria Queer apresenta um modo não tradicional de pensar a cultura, o conhecimento, o poder e a educação. Propõe desconstruir o processo pelo qual certos sujeitos são entendidos como normais - como os heterossexuais - e outros são marginalizados. O queer questiona os modos convencionais de pensar e de conhecer (Louro, 2012). Uma pedagogia e um currículo queer se dão em meio a atos de subversão e provocação ao que está socialmente instituído, por meio da desnaturalização de oposições binárias - masculino/feminino, heterossexual/homossexual -, desconstruindo regras e imposições socioculturais sobre gênero e identidades. A proposta pedagógica queer sugere o questionamento, a descentração e a incerteza como estratégias para pensar qualquer dimensão da existência.

Louro (2012) entende que os estudos feministas, gays, lésbicos e queer perturbam os paradigmas consagrados. Conforme Louro (2012, p. 364), o queer é “subversivo, provocador, instável e desobediente”, e por isso causa desconforto em ambientes repletos de normas, tais como o escolar e o acadêmico. A incerteza, o improvisado e o movimento são importantes. “Há que arriscar, experimentar, ousar” (Louro, 2012, p. 368).

Por meio da desconstrução das normas e lógicas socioculturais, muda-se o modo de conceber o conhecimento, dando ênfase aos saberes que são historicamente recusados. Louro (2012, p. 365) complementa: “Desafiando o monopólio masculino, heterossexual e branco da Ciência, da Educação, das Artes ou da Lei,



as chamadas minorias se afirmam e se autorizam a falar sobre sexualidade, gênero, cultura”. Reforçam-se, portanto, as demandas por reconhecimento e visibilidade por sujeitos que não se ajustam às normas de gênero.

Em *A teoria queer e a questão das diferenças*, publicado em 2007, Richard Miskolci demonstra o quanto a Teoria Queer proporciona um questionamento sobre concepções clássicas de sujeito, identidade, agência e identificação. Miskolci (2007) informa também que a precursora do termo Teoria Queer é a docente italiana Teresa de Lauretis e essa corrente teórica provém da união dos Estudos Culturais norte-americanos com o pós-estruturalismo francês. “Surgida a partir dos Estudos Culturais, portanto fora dos departamentos de sociologia e antropologia, a Teoria Queer já tendia a priorizar a análise de obras artísticas e midiáticas” (Miskolci, 2007, p. 6). A Teoria Queer pode ser compreendida como integrante de um conjunto de saberes que questionam os discursos hegemônicos ocidentais, principalmente colocando em xeque as coerências e estabilidades.

Para Miskolci (2007), a ordem social tem em sua estrutura um dinamismo dual de homossexualidade e heterossexualidade, mas de um modo em que a heterossexualidade é priorizada por meio de um dispositivo que a torna compulsória e naturalizada. Conclui que a ordem social tem como essência a heteronormatividade. A heteronormatividade se mostra por meio de demandas e obrigações sociais que a apresentam como natural e como importante fundamento da sociedade.

Deste modo, os estudos queer proporcionam uma análise da heteronormatividade, dando ênfase à homofobia que se materializa por meio de mecanismos de controle e interdição das relações sexuais e amorosas entre pessoas do mesmo sexo. O queer prioriza a análise por meio da desconstrução de produtos culturais, por um modo estratégico que demonstra a centralidade da (hetero)sexualidade na contemporaneidade. Do mesmo modo, a Teoria Queer dá ênfase aos processos sociais que classificam, hierarquizam e normalizam certos padrões de comportamento (Miskolci, 2007).

Conforme Miskolci (2014), um dos possíveis significados do queer pode ser “estranho”, “anormal”, terminologias que abrangem pessoas que sofrem com processos sociais que as rotulam e as colocam em posição de subordinação. Miskolci (2014) considera que as ciências sociais e humanas construíram-se mediante conceitos heteronormativos. Para Miskolci (2014), o tabu do incesto, quotidianamente usado pela sociologia e antropologia (nesta última tendo como expoente o estruturalista francês Claude Lévi-Strauss), mascara a proibição histórica da homossexualidade, perseguindo o desejo homoerótico e colocando a heterossexualidade como natural e inquestionável. O pensamento queer emerge com um caráter “(...) não-normalizador, uma teoria social não-heterossexista e que, portanto, reconhece a sexualidade como um dos eixos centrais das relações de poder em nossa sociedade” (Miskolci, 2014, p. 17). Entende que a heterossexualidade como criação cultural e política constantemente reforçada.

Por fim, no artigo de 2011, intitulado *Na escola se aprende que a diferença faz a diferença*, a teórica brasileira Berenice Bento (2011) analisa os corpos que escapam ao processo de produção de gêneros. A autora denuncia a regulação do gênero que busca criar uma suposta estabilidade/ unidade entre corpo, gênero e sexualidade.

As formas idealizadas dos gêneros geram hierarquia e exclusão. Os regimes de verdades estipulam que determinadas expressões relacionadas com o gênero são falsas, enquanto outras são verdadeiras e originais, condenando a uma morte em vida, exilando em si mesmo os sujeitos que não se ajustam às idealizações. Os gêneros inteligíveis obedecem à seguinte lógica: vagina–mulher–feminilidade versus pênis–homem–masculinidade. A heterossexualidade daria coerência às diferenças binárias entre os gêneros (Bento, 2011, p. 553).



Nesse artigo, Bento (2011) questiona como as questões de gênero e normalidade são construídas dentro de instituições sociais, tais como a escola. Bento (2011) entende que somos submetidos(as) a uma pedagogia dos gêneros que possui como referência a heterossexualidade, havendo a imposição daquilo que ela chama de “heteroterrorismo”, que incentiva ou inibe comportamentos que devem ser seguidos no cotidiano. A partir do gênero que é publicamente expressado (a partir de “sinais exteriores, postos em ação”) regula-se também as práticas sexuais (da esfera privada), na tentativa de manter as normas de gênero estáveis.

Bento (2011) compreende que as identidades hegemônicas são constantemente reforçadas a partir da reprodução das normas de gênero. Sujeitos que não se adequam são excluídos de categorias como “humano” e “normal”, sendo postos à margem e expostos à vulnerabilidade, a violências, tornados abjetos. Dessa forma, Bento (2011) confere visibilidade aos indivíduos que transitam entre os gêneros, que operam a subversão da norma social. O que ela nos mostra é que estas normas sociais são naturalizadas e hierarquizam os sujeitos, propiciando que aqueles(as) que não se enquadram sofram com a estigmatização.

Bento (2011, p. 558) entende que: “Embora saibamos que os discursos religiosos sobre as condutas de gênero e as práticas sexuais continuem atuando nas subjetividades e produzindo julgamento, no espaço escolar, no entanto, é mais ‘fácil’ utilizar os discursos médicos para legitimar a violência”. Os discursos ligados ao pecado foram deslocados para o discurso sobre normalidade. Enquanto o sistema de gênero permanece baseado em parâmetros biológicos, dando ênfase na genitália, legitima-se a violência ao diferente, presente em discursos que entendem a diferença como patologia. A busca por uma cura é um desses sintomas, demonstrando que a sociedade acredita que os “desajustes” podem ser corrigidos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

De maneira sucinta, ao longo deste artigo apresentamos alguns dos mais importantes teóricos e teóricas que abordam as questões relativas ao pensamento queer no Brasil. Ao enfocarmos no conhecimento trazido por Judith Butler, apresentamos algumas contribuições relativas ao questionamento da norma. Dentre os teóricos e teóricas, trouxemos o artigo científico de Louro (2001), que propõe um currículo e uma pedagogia queer, por meio da desnaturalização da identidade de gênero e da problematização das categorias universais e estáveis. Já Richard Miskolci (2007) propõe à sociologia uma intersecção com os estudos queer e demonstra que o método de desconstrução pode ajudar sociólogos(as) a compreenderem melhor os efeitos da socialização. Na mesma medida, Berenice Bento mostra como os sujeitos operam rupturas com as normas sociais e desconstroem conceitos naturalizados de gênero e identidade. Bento (2011) propõe repensar sobre sujeitos/corpos abjetos e expõe que os sujeitos classificados como “divergentes sexuais e de gênero” são reiteradamente colocados no lugar da “anormalidade” e da “patologia”.

O queer, como se pôde perceber ao longo do texto, visa desestabilizar as ordens instituídas, tanto em relação a gênero e sexualidade quanto em relação à produção de conhecimento. Entretanto, cabe sempre atentarmos que a Teoria Queer, tanto como produção do Norte Global como por desconsiderar aspectos relativos à historicidade de povos do Sul Global, deve ser entendida de maneira crítica, tanto por sua origem quanto por seus efeitos.

Conforme pontua Spargo (2017, p. 49), é possível que as posturas transgressivas do queer tenham se tornado um “acessório de moda”, por subestimarem as realidades da opressão. Ainda, é possível que a teoria produzida por Butler sofra críticas por enfraquecer o sujeito do feminismo. Entretanto, o que é a Sociologia (e o campo acadêmico), se não um esporte de combate, como diria Bourdieu? O queer é uma das possíveis



ferramentas para uma transgressão, mas e como subverter academicamente em meio a tantas regras e normas? E como negar os jogos de poder existentes na produção de conhecimento? Embora o queer demonstre um potente arcabouço teórico para realizar questionamentos, novas investigações talvez venham a mostrar que o próprio queer ainda tem muito ainda para (des)aquecer.

## REFERÊNCIAS

- Alós, Anselmo P. (2020). “Traduzir o queer: uma opção viável?”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 28 (2).
- Bento, B. (2016). Queer o quê? Ativismo e estudos transviados. *Cult*, São Paulo, 19 (6), 20-24.
- Bento, Berenice. (2011). Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. *Revista Estudos Feministas*, 19(2), 549-559.
- Butler, J. (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Colling, Leandro. (2015). *Que os outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer*. Salvador: EDUFBA.
- Costa, Claudia de Lima, & Ávila, Eliana. (2005). Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença”. *Revista Estudos Feministas*, 13(3), 691-703.
- Louro, Guacira Lopes. (2012). Os estudos queer e a educação no Brasil: articulações, tensões, resistências. *Contemporânea*, 2 (2), 363-369.
- Louro, G. L. (2001). Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. *Revista Estudos Feministas*, 9(2), 541-553.
- Miskolci, Richard. (2014). Estranhando as ciências sociais: notas introdutórias sobre a teoria queer. *Revista Florestan*, 1 (2), 8-25.
- Miskolci, R. (2007). A teoria queer e a questão das diferenças: por uma analítica da normalização. Congresso de leitura do Brasil, 16, 1-19.
- Pelúcio, Larissa. (2014). Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? *Revista Periódicus*, 1 (1), 1-24.
- Pereira, Pedro Paulo Gomes. (2015). Queer decolonial: quando as teorias viajam. *Contemporânea*, 5 (2), 411-437.
- Rea, C. A.; Amancio, I. M. S. (2018). Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Colour e trânsitos para o Sul. *Cadernos Pagu*, 53, 1-38.
- Salih, S. (2015). *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica Ed.
- Silva, Jacilene Maria. (2018) *Feminismo e identidade de gênero: considerações sobre o pensamento de Judith Butler*. Recife: Independently published.
- Spargo, T. (2017). *Foucault e a teoria queer: seguido de Ágape e êxtase: orientações pós seculares*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.





## SIMPOSIO 43A

# ANTROPOLOGÍA FEMINISTA EN CLAVE DECOLONIAL Y ANTICAPITALISTA: EXPERIENCIAS Y ANÁLISIS DE LAS ARTICULACIONES ENTRE ANTROPOLOGÍA Y MOVIMIENTO EN ABYA YALA

## COORDINADORES

Areli Escobar, Tatiana Araya Toro y Paula Santana

El Simposio pretende generar un espacio propicio para intercambiar experiencias de investigación, acción y reflexión sobre las articulaciones entre la antropología y la construcción de movimiento feminista y de mujeres en Abya Yala. Nos interesa discutir críticamente el aporte de la antropología feminista a la desnaturalización de las desigualdades sustentadas en el determinismo biológico y el etnocentrismo, para dar lugar a formas de vida, cosmovisiones, prácticas y representaciones no universales ni occidentalizadas, sino situadas y locales. Este simposio pretende dar continuidad y profundizar el análisis colectivo que realizamos en el último congreso chileno de antropología realizado en enero de 2019, en el cual se presentaron interesantes aportes y reflexiones epistemológicas desde experiencias del movimiento feminista y de mujeres en los ámbitos estudiantil, urbano y comunitario, entre otros.

Nos interesa debatir con compañeros de otros países de Abya Yala los principales puntos críticos surgidos de ese encuentro, sobre la relación entre movimiento social -específicamente el de mujeres y el movimiento feminista- y la antropología, en el complejo escenario actual de la región, con escenarios históricos como los que está viviendo Chile, cuyo pueblo está tomando conciencia de los daños generados por 30 años de políticas neoliberales.

Entre los puntos críticos de esta relación destacamos la conflictiva relación entre academia y movimiento social, la institucionalización del género, la relación con los actores sociales como un otro/a, la autonomía y la radicalidad. Se cuestiona también el colonialismo presente en los feminismos y en la antropología, para dar cabida a otros modos de construir movimiento político de mujeres. Nos interesa también la reflexión epistemológica acerca de otras formas de construir conocimiento, más allá del paradigma de la modernidad.

## Palabras clave

Antropología, feminismos, mujeres, decolonialidad, AbyaYala





# MUJERES DE COLORES; HISTORIAS FEMENINAS AFRO ANDINAS

Isabel Araya Morales<sup>1</sup>  
Nicole Chavez Gonzalez<sup>2</sup>

## Resumen

La presente ponencia recorre las voces y reflexiones de nueve mujeres que, a través de sus oficios desarrollados en la ciudad de Arica, reivindican saberes indígenas y afros que caracterizan el legado multicultural de la XV Región de Arica y Parinacota, Chile. A través de sus relatos se reivindican conocimientos y acciones que las transforman en importantes cultoras de sus pueblos, gracias a sus roles como dirigentas, artesanas, parteras, cocineras, yerbateras y profesoras, desde donde cada una lucha por la reivindicación sociocultural, territorial y política de sus comunidades.

El abordaje metodológico utilizado durante la investigación colaborativa, participativa y reflexiva entre las investigadoras y las protagonistas, se orientó en incluir la perspectiva de género, a su vez que desmonopolizar la mirada analítica que desvincula el pensar de las comunidades desde la academia. En este sentido, como producto de la investigación se realizaron historias de vidas, donde cada mujer colaboró en la elaboración y estructuración de sus propias biografías, exponiendo y reflexionando sobre sucesos que ocurrieron a lo largo de su existencia. Además desarrollaron escritos propios sobre temas relevantes y significativos en sus historias, materializados desde diferentes formas de narración.

Desde sus voces femeninas, por medio de sus historias y sus escritos propios, se relatan distintas vivencias biográficas y reflexiones significativas. Las múltiples experiencias dan cuenta de la singularidad de sus trayectorias vitales, en el camino de ser mujeres, indígenas, afrodescendientes y cultoras de las memorias de sus pueblos. La producción de conocimientos desde las miradas femeninas aymara, quechua, afros y atacameñas, emerge como una característica de esta metodología y sirve como base para construir pensamientos no coloniales. A su vez, el destacar sus aportes desde sus propias palabras no sólo ayuda al reconocimiento de sus roles como cultoras, sino también a procesos de empoderamiento femenino que las cruzan tanto individual como colectivamente.

## Palabras clave

Mujeres, identidad, afrodescendiente, indígena, Estado

1 (UTA, Chile) - isabel.araya.morales@gmail.com

2 (UAH, Chile) - nicolechg88@gmail.com



## INTRODUCCIÓN

Agradecemos a todas las mujeres que escuchan, traspasan y construyen memorias y sabidurías de sus ancestras, trascendiendo el legado de los pueblos. Gracias a cada una de las protagonistas; mujeres empoderadas que con su accionar construyen voces y luchas femeninas del desierto.

Esta ponencia recorre las voces de mujeres que a través de sus oficios desarrollados en la ciudad de Arica, reivindican saberes aymara, quechua y afrodescendientes que caracterizan el legado multicultural de la región. Sus conocimientos y acciones las han transformado en importantes cultoras de sus pueblos, y desde sus roles como dirigentas, artesanas, parteras, cocineras, yerbateras y profesoras, cada una lucha por la reivindicación sociocultural, territorial y política de sus comunidades.

A continuación se exponen historias de vidas y escritos de nueve mujeres cultoras: Aurelia, partera intercultural aymara; Adela, profesora de lengua y cultura aymara; Haylén, dirigenta y activista quechua; María Trujillo, yerbatera quechua; Milene, dirigenta feminista afrodescendiente; María Elena, dirigenta rural afro; Carolina, investigadora de Tumbe; Hermanas Laras, dirigentas y cocineras afros; María Velásquez, artesana afro-atacameña. Se presentan testimonios biográficos que evidencian trayectorias de vida de sujetas activas en el traspaso de memorias ancestrales, junto a *escritos propios femeniles*, donde a través de sus escritos abordan sus roles como mujeres afros e indígenas en la sociedad actual. Con el fin de visibilizar su historia, herencia y cultura, las siguientes narraciones aportan a la producción de conocimiento sobre problemáticas de género y etnia desde miradas afroandinas, representando un trazo dentro de miles de relatos de mujeres del norte del país.

## CARACTERIZACIÓN LOCAL

La ciudad de Arica -capital de la XV región de Arica y Parinacota-, está ubicada al extremo norte del territorio nacional. Limita al norte con Perú, al sur con la región de Tarapacá, en su lado este con Bolivia y al oeste con el Océano Pacífico. Posee una superficie de 16.898,6 km<sup>2</sup> la cual corresponde a un 1,24% de la totalidad del territorio nacional. Su geografía está compuesta por cuatro elementos: Costa, Cordillera de la costa, Depresión intermedia y Cordillera de los Andes. El desierto de Atacama caracteriza su clima desértico.

La población total regional es de 221.364 personas; el 92% se concentra en el área urbana –principalmente Arica-, existiendo mayor presencia de mujeres en esta última. Actualmente el 23,3% se define en la región como aymara, el 0,68% quechua y el 4,7% afrodescendiente (INE, 2013), transformando a Arica en un espacio multicultural donde confluyen diferentes cosmovisiones. Las mujeres aquí presentes habitan actualmente en Arica, pero son originarias de diversas localidades del norte del país; sus múltiples identidades territoriales aportan al mosaico cultural de la ciudad. Entre ellas destacan las primeras regiones: XV Región de Arica y Parinacota: Arica, valle de Azapa, Belén y Guallatire; I región de Tarapacá: Macaya y II región de Antofagasta: Chiu Chiu (Araya, 2016; Chávez, 2015).

## CONTEXTO HISTÓRICO

En la zona norte se han gestado culturas que poseen miles de años de antigüedad. Los registros arqueológicos abarcan desde los primeros cazadores recolectores de la cultura Chinchorro<sup>3</sup>, hasta la transición de

3 Grupo que se estableció en la costa hacia el 8.000 a.C que se caracteriza por sus complejos ritos funerarios debido a la momificación de sus muertos.



pueblos agrícolas y ganaderos que poblaron los diferentes pisos ecológicos del sector. Cada cultura desarrolló costumbres y creencias asociadas al territorio habitado, formando el legado andino que es parte de la sociedad indígena actual.

La invasión europea durante la conquista y colonia, provocó múltiples cambios en el mundo indígena; imposición del castellano, sincretismos entre creencias andinas y católicas, usurpación de tierras, modificación de modos y medios de producción, trabajos forzados, entre otros. Además en este período son traídas poblaciones negras esclavizadas para trabajar en la minería de Potosí, y luego en la agricultura de caña de azúcar, algodón y olivo en valles; ambos lucrativos negocios de la corona. Los negros habitaron los valles de Azapa y Lluta principalmente, generando allí usos, prácticas y creencias propias. A fines de esta época, estas tierras se configuran como un espacio multiétnico compuesto por poblaciones indígenas, negras, blancas, europeas, asiáticas y mestizas.

Con la conformación de los Estado-nación, la región pasa a ser parte del Perú y sus habitantes se convierten en “ciudadanos” de una nación supuestamente homogénea (González, 2004). Sin embargo, a fines del siglo XIX, la Guerra del Pacífico<sup>4</sup> modifica nuevamente los límites y la respectiva área de interés geopolítico -rico en guano y salitre- pasa a jurisdicción chilena. Las tierras de Arica y Tacna quedan a la espera de un plebiscito que consultaría a sus habitantes sobre la nación a la cual deseaban pertenecer<sup>5</sup>.

El Estado chileno inicia con ello una política que tiene como fin consolidar su soberanía sobre la población peruana: la “chilenización” (Alarcón, Araya y Chávez, 2017). Durante la fase de 1884 a 1929, la población peruana -entre ellos indígenas y afrodescendientes- sufrió maltratos, asesinatos, persecuciones, exilios e imposición de aparatos simbólicos (ejército, escuelas, intendencias, etc), con la convicción de desarraigar lo peruano e imponer una identidad nacional chilena. Para afros e indígenas, este período trajo como consecuencia la negación, invisibilización y discriminación de sus particularidades (Espinosa, 2015; Díaz et al., 2013).

## MOVIMIENTO INDÍGENA Y AFRODESCENDIENTE

Durante siglos continuó el silenciamiento étnico, no obstante en la década de los 90’ nacen con fuerza movimientos indígenas que apuntan hacia el reconocimiento de la interculturalidad. A su vez, surgen críticas contra el legado colonial, la globalización, modernidad, el sistema económico neoliberal y el poderío de aparatos institucionales en nuestras sociedades.

En este contexto el Estado de Chile crea en 1993 la Ley Indígena N°19.253, donde se reconoce el “pluralismo cultural” y con ello la existencia de diferentes identidades étnicas en el país, entre ellas: Kawashkar, Yámana, Mapuche, Rapa Nui, Atacameños, Diaguitas, Collas, Quechua y Aymara. Más tarde, en el año 2000 se realiza en Santiago la “Conferencia Preparatoria de las Américas Contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia”<sup>6</sup>; una instancia donde por primera vez grupos del norte de Chile -Arica y valle de Azapa- proclaman públicamente ser parte de la diáspora africana. De este modo, surge un movimiento que busca

4 Conflicto armado (1879-1883) entre Chile y la alianza de Bolivia y Perú.

5 El plebiscito nunca se llevó a cabo. En 1929, los Estados decidieron de común acuerdo dejar Arica para Chile y Tacna para Perú.

6 Se trata de una plataforma para la “Conferencia de las Naciones Unidas Contra el Racismo, la Discriminación y la Xenofobia” realizada por ONU el año 2001 en Durban, Sudáfrica.



visibilizar la identidad y cultura negra negada a nivel nacional, reivindicando el concepto afrodescendiente<sup>7</sup>. Ambos movimientos orientan sus demandas hacia el reconocimiento de sus identidades y derechos asociados (sociales, culturales, económicos y territoriales), destacando el legado de sus memorias y saberes como parte esencial de este contexto.

## INCIDENCIAS FEMENINAS

La herencia de creencias y costumbres afro-andinas en la región se manifiestan en la música, danza, gastronomía, sistemas económicos, festividades, educación, lenguas, medicina y otras formas de organización social. En un contexto de modernidad y capitalismo, estos espacios son “de lucha”, por cuanto (re)producen el patrimonio cultural de los pueblos, donde las mujeres son agentes activas y esenciales (Chávez, 2015)

Ellas han sido fundamentales en el desarrollo de las sociedades, no sólo cumpliendo el rol de forjadoras de nuevas generaciones junto al fortalecimiento de los núcleos familiares, sino también como creadoras, portadoras y transmisoras de conocimientos desde sus comunidades. En el mundo indígena y afrodescendiente, la mujer posee un rol preponderante en la continuidad de las costumbres, historia y saberes, así también como en la creación de espacios interculturales, velando por demandas colectivas y el buen vivir de sus pueblos.

Asimismo, las mujeres traen consigo múltiples identidades que se superponen: agricultoras, campesinas, pastoras, yerbateras, artesanas, parteras, activistas, profesoras, feministas, esposas, hijas, madres, etc. De este modo, van dejado sus legados en el ámbito de la salud, política, educación, música, culinario, entre otros. En pos de visibilizar sus patrimonios, destacamos los papeles activos y de lucha que por medio de acciones y estrategias tienen estas mujeres. La presente ponencia pretende valorar sus saberes y roles para ir avanzando en procesos de concientización, superando relaciones de discriminación y sexismo insertas en nuestra sociedad.

## METODOLOGÍA

Nuestra propuesta consistió en desarrollar desde la antropología una investigación enfocada en metodologías colaborativas, participativas y reflexivas, teniendo como eje incluir la perspectiva de género. En este sentido, en primer lugar se realizaron historias de vidas<sup>8</sup>; técnica narrativa subjetiva donde la persona elabora una biografía de su vida, exponiendo y reflexionando sobre sucesos que ocurrieron a lo largo de su existencia. A su vez, desarrollaron escritos propios sobre temas relevantes y significativos en sus biografías, desde diferentes formas de narración.

Las historias biográficas y los escritos aquí contenidos otorgan la posibilidad de adentrarse en trayectorias de vidas desde las palabras de sus propias protagonistas. La construcción de sus historias representa no sólo una instancia para exponer hechos, sino también la posibilidad de realizar profundas reflexiones, críticas e incluso denuncias colectivas. Estos procesos fueron profundizados a través de escritos colaborativos, donde cada una ahondó en temas que las han marcado: herencia y valoración de sus saberes, oficios y conocimientos, críticas hacia sistemas patriarcales y capitalistas, puesta en valor de la figura materna y el matriarcado, relación con el territorio y demandas colectivas de sus comunidades, entre otros. Cada tema fue decantado respecto

7 Según el mismo movimiento, el término surge como un concepto jurídico político para negociar con los Estados. Ellos se autoreconocen como: “negros/as”, “afrochilenos/as”, “afroarriqueños/as”, “afrozapeños/as”, “azapeños/as netos/as”, “morenos/as”, “chimberos/as”, entre otros.

8 Cada mujer colaboró en la elaboración y estructuración de sus historias de vidas, como parte de una investigación comprometida.



a sus propias vivencias, así como también su estructura y soportes de expresión; narración, poesía y guías. La producción de conocimientos desde las miradas femeninas aymara, quechua, afros y atacameñas, emerge como una característica de esta metodología y sirve como base para construir pensamientos no coloniales. A su vez, el destacar sus aportes desde sus propias palabras no sólo ayuda al reconocimiento de sus roles como cultoras, sino también a procesos de empoderamiento femenino que las cruzan tanto individual como colectivamente. Consideramos que destacar las voces desde las propias protagonistas aporta a deconstruir saberes colonizados y a construir desde las memorias colectivas de mujeres y sus pueblos.

Las metodologías colaborativas representan herramientas políticas y epistemológicas orientadas a la transformación social (Bustamante, 2015), pues las producciones de conocimientos se generan de manera colectiva y horizontal, sobre el ejercicio de incorporar diferentes voces y desmonopolizar la mirada de él o la investigadora (Rappaport, 2007). Entendemos la antropología colaborativa como un espacio donde el conocimiento es generado en conjunto, y por tanto surge y se lleva adelante desde y para las comunidades. Desde esta línea, al utilizar metodologías orientadas a la colaboración, el enfoque feminista apunta a difuminar la relación vertical entre investigadora y comunidades (Biglia, 2015) y las tensiones entre la producción de conocimiento académica y las comunidades participes. Desde una perspectiva feminista, sugerimos que los métodos colaborativos aportan a pensar la investigación desde la intersección entre género, clase, raza/etnicidad, y permiten potenciar una mirada interseccional (Hill Collins, 1998).

Dueña de la vida, dueña de la muerte  
 Dueña del principio y de la eternidad  
 Mujer sabia y obra concluida  
 Mujer dueña del lenguaje oculto  
 Mujer dueña de los tiempos  
 Blanca Estela Colop Alvarado, maya k'iche

El recorrido por esta ponencia invita a conocer los saberes y roles de diferentes mujeres, como parte del amplio legado cultural y político que tienen los pueblos indígenas y afrodescendientes del norte del país. Las protagonistas poseen en sus trayectorias puntos en común que tornan sus experiencias personales en historias colectivas. Sean aymara, quechua, afrodescendientes y/o atacameñas, ellas manifiestan desde sus propias voces como son sujetas activas en la construcción y valoración de conocimientos, tradiciones y costumbres de sus comunidades, lo que las convierte en importantes cultoras de sus pueblos.

Sus demandas ante la sociedad y el Estado se han orientado hacia el reconocimiento de su identidad, de sus derechos y particularidades pues aún persiste un contexto que les invisibiliza, niega y segrega. En primer lugar, la adscripción étnica genera una situación desventajosa, a la que se suma el ser mujer, pues existe una discriminación institucionalizada contra el género femenino<sup>9</sup>. Desde sus discursos y la movilización de sus acciones, emergen críticas hacia procesos políticos, económicos, sociales y culturales que les afectan. No obstante, cada una de ellas crean estrategias para luchar y organizarse a través de diferentes mecanismos de resistencia, empoderándose de sus procesos individuales/colectivos que ponen en cuestión las normas de las sociedades capitalistas, coloniales y patriarcales.

9 Los estudios de género han dado cuenta que existe una construcción social, cultural, histórica y simbólica de las diferencias sexuales.



## MECANISMOS DE RESISTENCIA

Las presentes trayectorias destacan la incidencia de un grupo heterogéneo de mujeres en distintos ámbitos. A su vez, existen diferentes mecanismos de resistencia respecto a ser portadoras y transmisoras de la memoria de sus pueblos, al igual que en las movilizaciones a favor de su etnia y género. En un contexto que niega e invisibiliza las historias de comunidades indígenas y afros, y en especial el de las mujeres, ellas generan estrategias y tácticas para nivelar su posición subordinada hacia una más favorable.

### Transmisión del conocimiento

A través de las experiencias biográficas afro-andinas, es posible apreciar el preponderante rol que cumple la figura femenina en la producción y reproducción del traspaso de conocimientos de sus culturas. Ellas heredan saberes de sus abuelas, madres, tías o con quienes han construido relaciones y memorias de retroalimentación.

El linaje femenino se presenta como medio de transmisión de las culturas a través de la herencia. Existe una *memoria genealógica* que surge desde la conexión con lo femenino y la figura materna, que deviene en una relación importante donde se crean diálogos familiares y de comunidad. A su vez, cada una de ellas transmite en diferentes espacios la memoria heredada. Ello se evidencia en acciones y labores cotidianas que ejecutan en la actualidad y que continúan traspasando a sus descendientes o a quienes muestran interés en aprender, ya sea en; talleres artesanales de rescate patrimonial de totora, exposiciones y charlas sobre hierbas tradicionales medicinales, actividades de rescate de la cultura afrochimbera, transferencia de conocimientos sobre partería, difusión del Tumbe como baile afrodescendiente, lucha por la vivienda, trabajo con niños por medio de la enseñanza escolar, intervenciones de lucha política feminista en las calles, en agrupaciones y en organismos, entre otras.

Todas poseen una importante presencia en espacios públicos donde sobresalen sus papeles en diferentes organizaciones políticas y culturales. Además, algunas ejecutan labores sindicalistas y activistas, irrumpiendo como mujeres en la lucha de sus derechos. Por medio de sus diferentes acciones las presentes cultoras demuestran ser sujetas políticas empoderadas en la transformación social.

### Conexión con el territorio

El territorio es una parte esencial que define las identidades y luchas de las presentes; se trata del espacio donde ellas -o bien sus familias-, nacieron, se criaron y vivenciaron experiencias y costumbres, creando con ello profundos lazos de pertenencia. Se trata de lugares de orígenes significativos en sus biografías asociados a la ciudad, al valle o al altiplano.

Todas ellas poseen una amplia sabiduría ligadas al espacio habitado y su biodiversidad, tales como; herbolaria y medicina tradicional, ubicación de los recursos naturales, lugares de pastoreo para sus animales, ciclos ecológicos del lugar, entre otros conocimientos que sirven a sus quehaceres. En este sentido, ante conflictos asociados, la lucha por la defensa del territorio y el buen vivir son temas centrales en sus historias, existiendo desde sus cosmovisiones una relación respetuosa y de equilibrio con la naturaleza y la forma de habitar en ella.

Algunas han migrado desde sus localidades hasta Arica, otras nacieron en la misma ciudad por ser hijas de padres migrantes. En contextos de empobrecimiento de las áreas rurales y crecimiento de los centros



urbanos, en ambos casos la causa de movilidad se debe por falta de acceso a educación, salud y trabajo. Desde la acción concreta de continuar y/o reivindicar sus culturas, en sus discursos existe el deseo de luchar por y retornar a sus territorios, re-encontrándose con sus raíces que forman parte de la construcción de una identidad territorial.

### El rescate de la lengua

Otro elemento que destaca en este colectivo es la lucha por el rescate y revalorización de lenguas originarias, en un contexto que históricamente las deslegitima. Relaciones basadas en la discriminación, negación y subordinación generaron que algunas de las mujeres dejaran de hablar su idioma, o simplemente no lo aprendieran, dejando de traspasarse la palabra de sus comunidades. A pesar de los sistemas patriarcales y coloniales que les silencian como posiciones subalternas, ellas han movilizad acciones que apuntan al rescate de la memoria oral, en el camino de aprender, reivindicar y transmitir sus lenguas maternas.

### Orgullo femenino

Por último, sobresale el énfasis en el orgullo que sienten de ser afros e indígenas y más aún: mujeres. Esto nos habla de una resignificación de sus etnias y de una manera de diferenciarse del resto de la población femenina, recalcando la importancia de la pertenencia histórica a sus pueblos, superando con ello discriminaciones raciales y de género. La mayoría de ellas señala haber transitado por etapas de ignorancia y negación respecto a un conocimiento certero sobre su identidad, algunas lo perdieron pues sus padres lo negaban, otras sintieron confusión al ser catalogadas de aymara siendo quechua, algunas adquirieron y se sintieron identificadas con otras identidades aunque no fuesen propias. Todas pasaron por un proceso de “descubrir, sentir o despertar” de su identidad, que apela a un acto político de resistencia y de transformación.

Además sienten orgullo de su condición como sujetas independientes, activas, madres, profesionales, trabajadoras. Así, rompen con los parámetros de la ideología patriarcal y la deconstruyen diariamente como parte de una población femenina descendientes de negras e indígenas. Mediante esto dan un nuevo significado a la feminidad y construyen nuevas maneras de ser “mujeres”, transformando las escalas de valores negativas y desvalorizadas en positivas y valorizadas.

### Cruce de historias

Las voces aquí presentes, han permitido dar cuenta no sólo de sus historias de vidas y experiencias significativas asociadas a ellas, sino también de cómo han sido construidas y forjadas a través del tiempo. Sus trayectorias manifiestan la diversidad cultural presente en Arica, y exponen procesos históricos que han trastocado sus biografías directa o indirectamente.

Para las mujeres afrodescendientes, la época colonial representa un hito en el devenir de sus comunidades. A través de sus relatos existe conocimiento sobre la esclavitud, especialmente del rol y labores de las negras esclavas. Incluso se apropian del lenguaje al decir “fuimos” como parte de su propia historia. A pesar de la lejanía temporal, funciona como un modo de reivindicar un pasado esclavista.

Por otro lado, el periodo de “chilenización” posee un cruce horizontal en todas las biografías. Las experiencias en torno a este tiempo son múltiples; situaciones de discriminación, pérdida del lenguaje materno y adopción del castellano, ocultación de costumbres y tradiciones ligadas a sus pueblos o exilios y separaciones



familiares, categorización de sus identidades, entre otras, pero lo cierto es que para todas este proceso se caracteriza por su extrema violencia emparejada a la pérdida de referentes culturales (Artal, 2012).

Sin embargo, desde sus acciones, reflexiones y roles, las mujeres aquí presentes no se limitan a una visión victimizante sobre sus posiciones, y muy por el contrario generan de ella fuertes demandas de reivindicación social, étnica y de género.

### PROYECCIONES Y DEMANDAS

A raíz de sus experiencias de vidas, una de las demandas que emerge con más fuerza entre las presentes es la libertad de autodefinirse desde sus propias significaciones, criticando aquellos proyectos homogeneizantes que han categorizado sus identidades y generando clasificaciones externas al margen de sus contextos.

La autoidentificación para estas mujeres es la contrarespuesta a estructuras colonizadoras que han desposeído a los pueblos de su autodeterminación, negándoles el derecho a definirse desde sus propios elementos culturales.

En este proceso, el reconocimiento de la historicidad de sus comunidades se torna trascendental. Difundir y poner en valor la memoria genera la apropiación de su propia historia, a su vez, sus acciones y roles develan sujetas activas en su construcción. Relatar y resignificar desde sus propias miradas releva el papel negado e invisibilizado de las mujeres en el transcurso del tiempo, tanto afro como indígena.

A través del autorreconocimiento y autoidentificación de estas mujeres, vemos la existencia de un acervo femenino importante tanto en lo socio-cultural como en las organizaciones políticas. En Chile se han creado leyes y marcos jurídicos en pos de los derechos de las comunidades y territorios. En el 2009, el Convenio n°169 de la OIT fue firmado y ratificado por el país. En este se instala el tema de la auto-identificación o auto-reconocimiento de los pueblos indígenas, sin embargo, no es aplicado fielmente.

Después de veinte años de lucha de las organizaciones afroariqueñas, en 2019 se promulga la ley 21.151, que reconoce legalmente al pueblo tribal afrodescendiente chileno.

### REFERENCIAS CITADAS

- Alarcón, J., Araya, I., & Chávez, N. (2017). *Identidad negra en tiempos de chilenización. Memorias de abuelos y abuelas afrodescendientes de Arica y el Valle de Azapa*. Santiago: Consejo Nacional de Cultura y las Artes.
- Araya, I. (2016). *Identidad afrodescendiente en el Valle de Azapa, XV región: una aproximación desde la economía desarrollada en el territorio*. (Tesis de Licenciatura), Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- Artal, N. (2012). Á(f)rica: Relatos y memorias afrodescendientes en Arica tras la chilenización y el conflicto entre Perú y Chile (1883-1929). *Aletheia*, 2(4). 1-16.
- Biglia, B. (2015). Avances dilemas y retos de la epistemología feminista en la investigación social. En I. Mendieta, M. Lúxan, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion & J. Azpiazu (Eds.), *Otras formas de (re)conocer* (pp.21-44). Bilbao: UPV, Heogo, SIMReF.
- Bustamante, M. (2015). Investigar colectivamente para conocer y transformar. En X. Leyva, J. Alonso, R. Hernández, A. Escobar, A. Köhler, A. Cumes, et al. *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras. Tomo III* (pp. 105-124). Argentina: CLACSO.
- Chávez, N. (2015). *Mujeres afrodescendientes chilenas, raíces africanas en el Valle de Azapa y Arica*. (Tesis de Licenciatura), Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.





- Díaz, A., Galdames, L. & Ruz, R. (Eds.). (2013). *Y llegaron con cadenas. La población afrodescendientes en la historia de Arica y Tarapacá*. Arica: Universidad de Tarapacá.
- Espinosa, M. P. (2015). Afrochilenos en Arica: Identidad, organización y territorio. *Antropologías del Sur*, 2(3), 175-190.
- González, G. M. (2004). *El Dios Cautivo: Las ligas patrióticas en la chilenización compulsiva de Tarapacá (1910-1922)*. Santiago: LOM.
- Hill Collins, P. (1998). La política del pensamiento feminista negro. En M. Navarro. (Comp.), *¿Qué son los estudios de mujeres?* (pp. 253-312). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Instituto Nacional de Estadísticas de Chile (2013). *Encuesta de Caracterización Afrodescendiente*. Santiago: INE.
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista colombiana de antropología*, 43, 197-229.





# UNIVERSIDAD, GÉNEROS Y FEMINISMOS: "EXPERIENCIAS DE CÁTEDRAS LIBRE EN ARGENTINA 2019-2020"<sup>1</sup>

Victoria Corte<sup>2</sup>  
Carla Di Francesco<sup>3</sup>

## Resumen

A partir del 2015 y del Movimiento #NiUnaMenos en Argentina, las problemáticas de géneros llevadas adelante por los diversos Feminismos, impactaron en las agendas políticas de los diferentes niveles educativos, alcanzando también a las Universidades. Este hito en la historia de los movimientos de Mujeres ha otorgado mayor visibilidad a las demandas, bajo el grito de: "Ni Una Menos, Vivas Nos Queremos". En este sentido, tanto los debates en torno al lenguaje inclusivo y la ampliación de Derechos de los cuerpos de las Mujeres y personas gestantes por la Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE) -en adelante ILE-, como la violencia hacia las Mujeres, son ejes que se vieron impactados en las Universidades. De allí que en esta ponencia nos proponemos reflexionar acerca de las virtudes y limitaciones de dos Cátedras Libres desarrolladas durante el 2019 y 2020, en dos ciudades intermedias de la provincia de Buenos Aires (Olavarría y Bahía Blanca); que surgieron al calor de la emergencia popular femenina. Partimos de la perspectiva histórica, a través del surgimiento de las Cátedras Libres como práctica educativa surgida de las resistencias populares (1918) preocupadas por decolonizar las universidades, y que en la Argentina, se produce en los mismos años que la primer despenalización parcial del aborto (1921). No obstante, las decisiones de las personas sobre sus cuerpos (realización de una IVE o elección de una orientación sexual no heteronormada), continúan dependiendo -un siglo después- de las instituciones colonial/modernas de los Estados-nación: la justicia y el ámbito político público-masculino. Luego, aplicamos la autoetnografía para referenciar dos experiencias de Cátedras Libres situadas (ya que como militantes feministas nos vemos involucradas en las mismas), donde visualizamos cómo los movimientos sociales logran introducir sus demandas en el ámbito educativo y continúan la resistencia en los ámbitos de la justicia y la política.

## Palabras clave

Universidad, feminismos, cátedras libres, movimientos sociales, autoetnografía

1 Investigación realizada en el marco del I V Congreso Asociación Latinoamericana de Antropología. Desafíos Emergentes: Antropologías desde América Latina y el Caribe, Montevideo, Uruguay 23 al 28 de noviembre 2020.

2 (UNS) - Argentina victoriacorte@gmail.com

3 (FACSO-UNICEN) - Argentina difrancescocarlam@gmail.com



## INTRODUCCIÓN

En la presente ponencia, nos proponemos abordar los procesos socioculturales que posibilitaron la emergencia de Cátedras Libres -en adelante CL- en Universidades Nacionales vinculadas a problemáticas de Géneros y Feminismos. Para ello, recuperaremos como antecedente y hecho histórico el primer #NiUnaMenos en Argentina (2015), para comprender las coyunturas políticas a partir de las cuales las autarquías de las Universidades se vieron tensionadas. Como miembros de la comunidad universitaria, hemos observado diferentes tracciones producidas en torno a una serie de legislaciones vinculadas a la ampliación de DDHH en los niveles educativos del Estado; aunque *sin efecto* en el nivel superior universitario (debido justamente a la autarquía de este complejo institucional). Sin embargo, cabe destacar una demanda recurrente en el nivel superior, en torno a la incorporación e implementación de la Ley Nacional de Educación Sexual Integral<sup>4</sup> -en adelante ESI-, para fortalecer la formación docente y técnico profesional.

A partir de esta coyuntura, nos proponemos abordar los vínculos entre movimientos sociales de Mujeres, Disidencias Organizadas y las Universidades, donde los primeros han logrado instalar las problemáticas de Géneros y Feminismos, tras no conseguir avances en la justicia ni el ámbito político vinculado. Para ello, realizamos primero un recorrido histórico a nivel Nacional, vinculado al surgimiento de las CL en Argentina, advirtiendo una sincronía histórica entre: CL (1918) y la primera Ley de ILE (1921). Luego de este contexto histórico amplio, nos centraremos en las realidades actuales de la policía. de Bs.As. reconociendo los cambios legislativos en materia de ampliación de DDHH, como la aprobación de la Ley ESI, -parteaguas legislativo- que brinda un antes y un después en términos de problemáticas de Géneros y Feminismos en las Universidades. La ESI, será posteriormente acompañada por la sanción de los diferentes marcos legislativos de avanzada en el país.<sup>5</sup>

Cabe destacar, que de las veintitrés Universidades Nacionales y Públicas de la pcia de Bs.As.<sup>6</sup> (en todo el territorio nacional se contabilizan 57 Universidades Nacionales), realizamos registro etnográfico y autoetnográfico en: la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (FACSO-UNICEN, Olavarría) y en la Universidad Nacional del Sur (UNS, Bahía Blanca). Las Cátedras Libres -de reciente formación-, las entendemos como espacios de construcción de saberes colectivos/comunitarios, en las que se prioriza la horizontalidad política desde las Perspectivas de Géneros y el Enfoque de DDHH. Con participación de diferentes organizaciones de la sociedad civil (OSC) como: Colectivos sociales y organizaciones de base comunitarias, con problemáticas propias. De estas articulaciones, resulta pertinente e interesante recuperar las experiencias de trabajo e intervención de las CL, ya que configuran agendas propias para dialogar, debatir y sensibilizar problemáticas a nivel micropolítico, a los fines de propiciar y promover procesos de deconstrucción individual y social.

4 Ley Nacional 26.150 ESI, 2006. Disponible en: <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/ley26150-58ad9d8c6494a.pdf>

5 La Interrupción Legal del Embarazo ( ILE), es el aborto legal en Argentina desde 1921, promulgada para embarazos con las siguientes determinación de causales: retraso mental, riesgo de vida o violación de la persona gestante. De acuerdo con el artículo 86 del código Penal, ratificado por la Corte Suprema de Justicia de la Nación en el fallo FAL de 2012.

6 Universidades Nacionales en Pcia de Bs.As: Universidad Nacional de la Plata, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Universidad Nacional del Noroeste de la Provincia de Buenos Aires, Universidad Nacional del Oeste de la Provincia de Buenos Aires, Universidad Nacional del Sur, Universidad Nacional de la Matanza, Universidad Nacional de San Andrés, Universidad Nacional de Luján, Universidad Nacional de Tres de Febrero, Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad Nacional de Lanús, Universidad Nacional de Quilmes, Universidad Nacional de Moreno, Universidad Nacional de General Sarmiento, Universidad Nacional de Avellaneda, Universidad Nacional de General San Martín, Universidad Nacional Arturo Jauretche, Universidad Nacional de José C. Paz, Universidad Nacional de Lomas de Zamora, Universidad Nacional Almirante Guillermo Brown, Universidad Nacional de Hurlingham, Universidad Nacional de San Antonio de Areco, Universidad Nacional Raúl Scalabrini Ortiz. Fuente: Consejo Interuniversitario Nacional (CIN), actualizado al año 2016.



## ¿UNA TRADICIÓN DE CÁTEDRAS LIBRES VINCULADAS A LOS DDHH?

A principios del siglo XX, estudiantes de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), impulsaron un movimiento sociopolítico que repudió el autoritarismo y verticalismo en la toma de decisiones estructurales de las Universidades. La revuelta estudiantil cordobesa, promovió una serie de transformaciones políticas-ideológicas que respondieron a demandas concretas del claustro estudiantil (Biagini, 2012). En marzo de 1918, los estudiantes reclamaron: Representación Estudiantil y Docente, Actualización de los Planes de Estudio, Cogobierno Estudiantil, Autonomía, Concursos Públicos, Libertad de Cátedras, impactando rápidamente en otras universidades del país y de la Región Latinoamericana. En junio de 1918, se produjeron cambios estructurales en la Universidad, pero éstos seguían excluyendo a los estudiantes del co-gobierno. Así, se declaró la huelga y a través de la Federación Universitaria de Córdoba, se difundió el ‘Manifiesto Liminar’<sup>7</sup> en el que sostuvieron: [...] La autoridad en un hogar de estudiantes, no se ejercita mandando, sino sugiriendo y amando: Enseñando. [...] La juventud universitaria de Córdoba, por intermedio de su Federación, saluda a los compañeros de la América toda y les incita a colaborar en la obra de libertad que inicia.

La Reforma Universitaria de 1918<sup>8</sup>, inauguró un hito tanto en la Historia de nuestras Universidades como en la Región Latinoamericana, ya que promovió la democratización de las Universidades, incorporando en los estatutos principios fundamentales como: Autonomía Universitaria, Cogobierno, Extensión Universitaria, Acceso por: Concursos y Periodicidad de las Cátedras, Libertad de Cátedra -Cátedra paralela y Cátedras Libres, Gratuidad y Acceso Masivo, Vinculación de Docencia e Investigación, Inserción en la Sociedad y Rol de la Universidad, Solidaridad Latinoamericana e Internacional, Unidad Obrero-Estudiantil.

Dichos principios buscaban: “garantizar que en la Universidad se encuentren presentes todas las corrientes del pensamiento y las tendencias de carácter científico y social - sin censuras ni prejuicios de ningún tipo-”. Y recuperando específicamente lo consensuado en torno al principio de las CL, se establece: “el derecho de todo intelectual, científico, o artista, con idoneidad suficiente, a tener una cátedra para difundir su conocimiento”. En el manifiesto, se piensa a las CL como una necesidad individual, mientras que a lo largo de todo un siglo, vemos que las CL se han desarrollado a partir de constructos colectivos vinculados a DDHH.

En paralelo, en esas primeras décadas del siglo XX, en el país se venía desarrollando un proyecto sanitario autoritario, que desde los organismos nacionales de salud, intentaban ampliar la incidencia estatal sobre la población. En un contexto de obligatoriedad de la vacuna antivariólica (de 1886), se produjo el debate en torno a la intervención estatal sobre los cuerpos a pesar de las voluntades individuales (Di Liscia, 2011). Hacia 1921, se producía la segunda reforma del Código, en la cual se despenaliza parcialmente la IVE ante determinadas causales. Respecto a este hecho histórico, desde *La Campaña*<sup>9</sup> se señala, que esta primer despenalización parcial del aborto, fue movilizada por ideologías eugenesicas y de limpieza de las razas, que así lograban disminuir la cantidad de nacidos/as de personas idiotas o dementes. Incluso, teniendo en cuenta el contexto médico de la época, vemos cómo son los cuerpos de las Mujeres, los primeros sujetos al proceso de medicalización estatal, objeto *natural* de su intervención. (Diario de Campo, Catedra Libre por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito, UNS-Bahía Blanca, 10 de octubre de 2019).

7 “Manifiesto Liminar” es el Documento Base del Movimiento Estudiantil que sentó las bases de la Reforma Universitaria Argentina. Disponible en: <https://www.unc.edu.ar/sobre-la-unc/manifiesto-liminar>

8 Reforma Universitaria Argentina. Promovida por Movimientos Estudiantiles/Juveniles que desafiaron los dogmas universitarios; fue un hecho incipiente al Mayo Francés, sucedidos en la década de los ‘60.

9 Recientemente la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, logró la adhesión del Protocolo ILE en Ciudad Autónoma de Bs.As. Argentina, (16 de julio, 2020). Disponible en: <http://www.abortolegal.com.ar/logramos-la-adhesion-al-protocolo-ile-en-caba/>



Por otro lado, como señala Micaela Nari, la reforma de 1921, aumentó las penas a las personas que realizaban abortos (2004: 193) ya que, en este período se comenzaba a consolidar el rol político de la maternidad orientado hacia la productividad y la necesidad de poblar los territorios del Estado-nación. Para Nari, el producto final de esta politización de la maternidad fue la identificación “exclusiva y excluyente” de la Mujer-madre. Exclusiva a los cuerpos gestantes y excluyente debido a que esta condición limita a las Mujeres en una diversidad de actividades: ocio, trabajo asalariado, estudios, militancia, entre otros. Esto nos permite situar el inicio de la identificación entre las Mujeres con su capacidad reproductiva, perdiendo “estatus de individuo, derechos naturales, civiles y políticos” (Nari, 2004: 142). Nos permite situar el inicio legal y penal de un sistema de sexo/género, que ya había sido introducido por el orden colonial/moderno, con la característica de la mirada biologicista sobre los cuerpos y con la institucionalización del matrimonio heterosexual como cláusula esencial de los Estados-nación. (Rubin, 1975).

Un siglo después y con algunas modificaciones en el Código Penal, el aborto sigue penalizado en la Argentina. Desde La Campaña, se reconoce en la crisis política-económica del 2001, un momento de quiebre en relación al esquema sexo-género patriarcal predominante en la sociedad. Como explican las históricas de La Campaña, en las asambleas populares surgidas al calor de la crisis del 2001, las feministas ponen sobre la mesa las cuestiones de género, como una de las variables a repensar -en ese repensarlo todo- que fue el 2001. Esta introducción del Feminismo en la agenda política, venía gestándose desde los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM) -iniciados en 1985- los cuales posibilitaron la creación de la La Campaña en 2003. Ya que ese año, la comisión organizadora del ENM de Rosario, decidió agregar la mesa: “Estrategias para el Aborto Legal, Seguro y Gratuito”, de esta forma, se aseguraba que la mesa estuviera concurrida por personas que se disponían a pensar estrategias para su legalidad y evitar el debate “aborto si, aborto no”, que se desarrollaba año tras año, en la tradicional mesa “Mujeres, anticoncepción y aborto”. De la nueva mesa creada, surge la triple consigna: Educación Sexual para Decidir, Anticonceptivos para No Abortar, Aborto Legal para No Morir, vigente hasta la actualidad. En el año 2004, se realizó en Capital Federal el Primer ENM por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito. Y, finalmente en 2005, se hace la primer presentación en el Congreso del Proyecto por el Aborto LSyG, que salió rechazada por catorce veces consecutivas.

Las tradicionales luchadoras del Aborto LSyG, proponen que son estos avances del movimiento social, los que permitieron la sanción de la Ley de ESI en 2006. Del registro que ha elaborado ‘La Campaña’, acerca de estos espacios en toda la Argentina, encontramos que desde el 2017 hasta 2020, se han habilitado treinta y un (31) espacios universitarios que abordan la temática, entre ellos: CL o Abiertas (16), Seminarios de Posgrado, Optativos o Libres (8), Materia Obligatoria (1), Materias optativas (4), Programas (1) y Grupo de Estudios (1). En cuanto a la distribución geográfica, 11 de estos espacios se concentran en la provincia de Buenos Aires, 6 en Capital Federal y 13 en el resto del país.<sup>10</sup> De los debates registrados a través de la autoetnografía, encontramos una clara postura política, gestada desde estos antecedentes históricos, que parte de considerar a las IVEs no como un problema o drama, sino como una decisión parte de un proyecto de vida más amplio (el de la persona gestante), por eso es que en términos de representaciones sociales, queda pendiente retirar a las IVEs del Código Penal. (Registro de campo, debates dentro de la Red de Docentes por el Derecho a decidir -Regional Buenos Aires, 29 de septiembre de 2020).

Hemos registrado que la creación de CL en temáticas de ESI, Sexualidades, Violencias, Aborto, DDHH, entre otros, responden a la necesidad de construir espacios de articulación de saberes que permitan transversalizar las Perspectivas de Géneros y DDHH con diversos sectores de la sociedad, a la vez que se proponen

<sup>10</sup> Los datos presentados, son “parciales” ya que se corresponden con la información introducida y relevada por militantes de La Campaña. Consideramos que los datos reales son superiores.



como objetivo principal; sensibilizar y capacitar al personal de las universidades, ya que, en estos ámbitos se desempeñan funciones públicas con una importante legitimidad social. El primer #NiUnaMenos<sup>11</sup> en Argentina, condensó diferentes e históricas demandas de los movimientos de Mujeres y Disidencias Sexuales, con la particularidad, de que en esta ocasión se logró el impacto en las agendas públicas, con la consecuente toma de protagonismo en diversos ámbitos, niveles institucionales, calles, redes sociales y medios de comunicación. Se visibilizó la presencia de variables interseccionales: edades, géneros, etnias y clases sociales que dan cuenta de cómo las diferentes violencias machistas son ejercidas -principalmente- hacia las Mujeres y las Disidencias Sexuales. En este sentido, Eleonor Faur plantea que: “existen distintas perspectivas de aproximación al concepto de género, algunas enfatizan en la dimensión simbólica que cada cultura elabora sobre la diferencia sexual; otras subrayan la desigualdad de poder presente sistemáticamente en esta construcción cultural”. (2018: 2).

### ESTADO DE SITUACIÓN DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES

Según los datos publicados por el Observatorio Nacional de Crímenes de Odio LGTB, la policía. de Bs.As. - región geográfica más densamente pobladas del país-, se consolidó como la jurisdicción que registra, a nivel nacional, las más altas tasas de discriminaciones, estigmas, violencias sexuales y de géneros, teniendo la más alta estadística de femicidios, transfemicidios y travesticidios<sup>10</sup>. La problemática de violencia familiar y de géneros, no responden únicamente a las violencias individuales ejercidas hacia las víctimas, sino a los desamparos y quiebres reflejados en los tejidos sociales, familiares y morales de los 135 municipios de la provincia respecto al: “Abordaje, Prevención y Erradicación de las Violencias Basadas en Géneros”. A pesar de las dificultades identificadas, se implementaron políticas públicas vinculadas a las problemáticas de las violencias, como por ej: la Mesa Provincial contra la violencia familiar<sup>11</sup>, organismo de articulación interinstitucional que desarrolla lineamientos político- técnicos rectores para la prevención y atención de la violencia, para: ‘lograr un trabajo articulado entre las diferentes instancias institucionales con el objeto de analizar, diseñar, planear, evaluar e implementar acciones específicas en relación al abordaje y la prevención de la violencia de género en un territorio determinado’.

La Cámara de Senadores y Diputados de la Nación, debatió y rechazó el ‘Proyecto de Ley IVE’ desde el 2006 hasta el 2018. Aunque este último año, el hecho le otorgó relevancia a la efectiva aplicabilidad de la ESI, potenciando la propuesta de modificación del Art. N° 5 de la ESI -sobre el ideario institucional- ante lo cual, ciertos sectores políticos-religiosos respondieron con la consigna: Con mis hijos no te metas, posicionándose a favor de la “educación sexual” y en contra del ‘Proyecto de Ley IVE’ y agregando que la ESI es ideología de género. Entendemos que dichos discursos no sólo vulneran los DDHH de les estudiantes a recibir ESI, sino que directa e indirectamente propician representaciones y prácticas estigmatizantes, discriminatorias y violentas hacia las Mujeres y las Disidencias Sexuales, entre otras poblaciones vulneradas. El movimiento Con mis hijos no te metas, reciente en argentina, registra antecedentes de movimientos sociales que se sucedieron principalmente en España en los ‘90, en concordancia con la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (El Cairo, 1994) y la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995); a partir de las cuales el discurso de ideología de género tomó potencia, frente al reconocimiento y la ampliación de DDHH de las Mujeres.

11 #NiUnaMenos, visibilizó violencias machistas ejercidas hacia las Mujeres y Disidencias Sexuales (2015).



Debemos destacar que, en las últimas décadas, los movimientos de Mujeres y Disidencias Sexuales, han logrado tensionar las formas relacionales, volcando sus trabajos y experiencias sociales en la construcción de nuevos modos de construir ciudadanía desde el amplio marco de DDHH, reflejados en las siguientes legislaciones: Ley 25.673/02 de Creación del Programa Nacional de SSyPR; Ley 26.150/06 Programa de ESI; Ley 26.485/09 de Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales; Ley 26.618/10 de Reforma Civil - de Matrimonio Igualitario-; Ley 26.743/12 de Identidad de Género; Ley 14.783/16<sup>12</sup> de Cupo Laboral Travesti-Trans (Pcia de Bs.As), su Decreto Reglamentario 1.473/19; Ley Micaela 27.488/19 de capacitación obligatoria en género para las personas que integran los tres poderes del estado; el Decreto 45/20 y el reciente Decreto Nacional 721/20 (entre otras). En relación a lo anterior, Dora Barrancos (2014), ha mencionado: “el rasgo común que todavía caracteriza a una enorme proporción de los colectivos, es a favor de los DDHH de las Mujeres”.

### EXPERIENCIAS SITUADAS DE CÁTEDRAS LIBRES EN PCIA DE BUENOS AIRES

Cátedra Libre: “Sexualidades, Géneros y DDHH. Una Promoción de Políticas Institucionales de Cuidado” (FACSO-UNICEN, Olavarría)<sup>13</sup>

La CL, emerge como iniciativa del Programa de Extensión Universitaria CheSida<sup>14</sup>, radicado en la Secretaría de Extensión, Bienestar y Transferencia de la Facultad de Ciencias Sociales (FACSO-UNICEN). Desde sus inicios en 2002, ha logrado instituir un Programa de trabajo de la Red Bonaerense de Personas Viviendo con Vih-sida (Delegación Olavarría), potenciando el trabajo realizado de manera ininterrumpida, desde un enfoque interdisciplinario que logró múltiples articulaciones con OSC. La vinculación con FACSO, potenció la consolidación de un espacio de producción de saberes e intervenciones en dos campos de conocimiento prioritario: Educación y Salud. El trabajo sostenido y la experiencia social acumulada por CheSida, promovieron el diseño y la planificación de diversas actividades políticas, como: Charlas de Prevención y Promoción de la Salud, Encuentros Nacionales-Regionales y Locales para diagramar respuestas adecuadas al Vih desde las OSC; Talleres de ESI; Asesorías Técnicas; Capacitaciones a Profesionales de la Salud<sup>15</sup> y de la Educación; Jornadas Institucionales de ESI, como “Diversxs e Iguales<sup>16</sup>”; Encuentros Regionales-Locales de Diversidad Sexual, Creación de Instrumentos de Relevamiento, etc. A los fines de avanzar en materia legislativa a nivel local, se han mantenido reuniones con OSC y decisores políticos obteniendo impactos

12 El informe semestral 2020, detalla: “durante los primeros seis meses de 2020, se registraron 69 crímenes de odio [...]. Del total [...] el 78% de los casos corresponden a mujeres trans (travestis, transexuales y transgéneros); en segundo lugar con el 16% se encuentran los varones gays cis; en tercer lugar con el 4% de los casos le siguen las lesbianas; y por último con el 2%; los varones trans” [...] en cuanto a la distribución geográfica [...], el porcentaje más alto -35%- ocurrieron en la pcia. de Bs.As [...]”. Disponible en: [http://www.falgbt.org/ultimo-informe/?utm\\_campaign=informe-del-observatorio-nacional-de-crimes-de-odio-lgbt&utm\\_medium=email&utm\\_source=acumbamail](http://www.falgbt.org/ultimo-informe/?utm_campaign=informe-del-observatorio-nacional-de-crimes-de-odio-lgbt&utm_medium=email&utm_source=acumbamail)

13 Mesa Provincial contra la violencia familiar (2007). Disponible en: [https://www.mpba.gov.ar/files/documents/Mesa\\_Provincial\\_Intersectorial\\_contra\\_la\\_Violencia\\_Familiar.pdf](https://www.mpba.gov.ar/files/documents/Mesa_Provincial_Intersectorial_contra_la_Violencia_Familiar.pdf)

14 Ley 14.783/16 de Cupo Laboral Travesti-Trans para Pcia de Bs.As, su Decreto Regl. 1.473/19 y el reciente Decreto Nac. 721/20, promueven igualdad de oportunidades en el empleo público, estableciendo reservas de puestos de trabajo a personas travestis, transexuales y transgénero que reúnan las condiciones de idoneidad para los cargos a cubrir.

15 Proyecto de C.L: “Sexualidades, Géneros y DDHH”, aprobado por RES. CA. N° 123/19 (Facso-Unicen). Disponible en: <https://www.soc.unicen.edu.ar/index.php/noticias/3636-catedra-libre-sexualidades-genero-y-derechos-humanosun-aporte-a-la-promocion-de-politicas-institucionales-de-cuidado>

16 Programa CHESIDA, fundado por: Lic. Claudia, A. Lajud, Carlos Rodríguez y Lic. Marcelo Zelarrayán. Nació formalmente el 28 de junio de 2002 por RES. CA. N° 087/02 (Facso-Unicen); han sido fundadores de la Red Bonaerense de Personas Viviendo con Vih.





significativos en términos de incidencia política, mediante Ordenanza Municipal N° 3.365/10<sup>17</sup> que creó el PMSSyR, -y su posterior modificación Ordenanza N° 4.343/18; posteriormente se propuso un Proyecto de Ordenanza de *Cupo Laboral Travesti- Trans*<sup>18</sup> (2018). La CL, surge como un Proyecto de trabajo colaborativo interinstitucional e intersectorial que desarrolla propuestas de interacción y discusión entre la Universidad y la Sociedad Civil, a los fines de promover la Formación, Extensión, Capacitación e Investigación sobre Políticas de Cuidado Institucional en torno a: ESI, Sexualidades, Salud Integral, Diversidades, Políticas Públicas de Cuidado-Micro Políticas de Cuidado, desde las Perspectivas de Géneros y DDHH. A continuación, presentaremos algunas acciones y experiencias que devinieron en la construcción y en el proceso de planificación y diseño de la CL. La apertura inaugural de la CL contó con la especial participación de la Dra en Filosofía Esther Díaz<sup>19</sup>, convocando a más de 700 personas. Posteriormente, se realizó la Jornada de Capacitación Docente: “La ESI en la formación de formadores: Una propuesta de formación continua con impacto en la formación docente inicial”. Se ingresó al Centro Cerrado “Lugones” -en Azul, localidad cercana, con el objetivo de desarrollar talleres con jóvenes sobre: SSyR y ESI en el marco de las actividades de la CL y el curso “La Educación Sexual Integral (ESI) en Contextos por fuera de la Educación Formal<sup>20</sup>”. Se participó en la jornada: “Toda Educación es Sexual. La ESI como estrategia de Cambio Institucional<sup>21</sup>” -en la ciudad de Tandil-.

A inicios del actual ciclo lectivo 2020, la CL acompañó la declaración de la Emergencia por Violencia de Género<sup>22</sup>, a partir de dos femicidios sucedidos en nuestra comunidad. Luego de la declaración nacional de Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio (ASPO), se suspendieron las actividades programadas, debido al actual contexto de COVID 19, por lo que se adoptó la modalidad de trabajo virtual. De esta forma, se desarrolló el Conversatorio: “Mi cuerpo No es mío. Cuidados, Control y Derechos en tiempos de pandemia<sup>23</sup>” y las Charlas virtuales: “Marguerite Duras: Experimentación, Deseo y Sexualidad<sup>24</sup>”. Actualmente, la CL integra la Alianza Federal I=I de Ushuaia a la Quiaca, a los fines de difundir el mensaje: Indetectable es Intransmisible ‘I=I’ para reducir la discriminación y el estigma en PVVIH, como en la población en general.

17 Proyecto “Capacitación y Sensibilización en Diversidad Sexual para Equipos del Sistema Público de Salud Municipal”, presentado y aprobado por la Mesa Local Contra la Violencia Familiar y de Género de Olavarría y realizado por: CheSida, junto a la Asociación de Profesionales de la Salud de Olavarría (APRO), el PMSSyR y la Colectiva de la Diversidad Sexual ‘L a Navarro’, y la Sociedad de Ginecología y Obstetricia de la Provincia de Buenos Aires (SOGBA).

18 Jornadas “Diversxs e Iguales”, organizadas por CheSida, junto a la Dirección de Psicología Comunitaria y Pedagogía Social, Inspectores/as de Gestión Pública y Privada del nivel secundario, Inspectores Areales -miembros del Equipo Distrital de Infancias y Adolescencias (EDIA), durante 2015, 2016, 2017 y 2018.

19 Informe de situación sobre Derechos Sexuales y Reproductivos. Diagnóstico participativo desarrollado por los Equipos CheSida y PPEM de la Facso-Unicen en 2015, Disponible en: <https://es.scribd.com/document/316934179/Derechos-Sexuales-y-Reproductivos-Informe-de-situacion>

20 Proyecto de Ordenanza de Cupo Laboral Travesti- Trans, para legislar a nivel Local, la Ley Provincial N° 14.783 reconocida como “ Amancay Diana Sacayán”. Presentado por: Carlos Rodríguez (Asesor del Programa CHESIDA y Coordinador de la Cátedra Libre), Isaías, Betencurt (Activista y referente de: ‘La Navarro’) y la Dra. Gabriela Álvarez Morello (Abogada de Nuevo encuentro, Olavarría); actualmente en tratamiento.

21 Conferencia de apertura: “Devenir Mujer, Subjetivación, Sexualidad y Poder”. 9 de Octubre, 2019. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=CORJG6q1cH4&t=7s>

22 “La ESI en Contextos por fuera de la Educación Formal”, Organizado por FLACSO y UNFPA, 2019

23 “Toda Educación es Sexual”, panel integrado por: Lic. Claudia Lajud (Facso-Unicen), Lic. Matías Álvarez (Ci.Soc – Unicen) y la Dra. Gisela Giamberardino- Coordinadora del Programa de Abordaje Integral contra violencias y discriminación por razones de género (Unicen). Organizado por: Comisión de Educación de la Mesa Intersectorial contra la Violencia Familiar y de Género de Tandil, Bs.As; dirigida a Docentes y Directivos de Instituciones de Formación Docente de Tandil, 2019.

24 Declaración de Emergencia por Violencia de Género en Olavarría, Bs.As, Argentina. 31/01/2020. Disponible en: <https://elresaltador.com.ar/olavarría-se-declaro-en-emergencia-por-violencia-de-genero/>



Se trabaja en el Proyecto: “Como un pájaro libre” dirigido a personas travesti, trans detenidas en la UP N°2 de Sierra Chica; así como en la elaboración del Proyecto de Cupo Laboral Travesti-Trans, para promover el acceso de la Comunidad a la Educación Media y Superior en la UNICEN. A mediados de noviembre se desarrollará el Conversatorio: “La Lengua de las Mariposas<sup>25</sup>”, para visibilizar y sensibilizar en torno a las necesidades y las experiencias positivas de la comunidad travesti - trans.

### Cátedra Libre: por el derecho al aborto legal, seguro y gratuito y de educación sexual integral (UNS- Bahía Blanca)

En Bahía Blanca, en 2020 realizamos la 3ª edición de la Catedra Libre por el Derecho al Aborto LGyS (Departamento de Ciencias de la Salud) y la 2ª edición de la Cátedra Libre de ESI (Departamento de Humanidades). Ambas cátedras surgen del trabajo conjunto entre agrupaciones estudiantiles y de compañeras de La Campaña. Una de las características de la CL de ESI, es que no cuenta con el aval de la UNS, este fue solicitado en una de las reuniones del Consejo Académico del Departamento de Humanidades (2019), pero salió rechazado. Esta es la principal diferencia entre ambas CL. No obstante, la CL ESI se lleva adelante con Docentes y Estudiantes del Departamento de Humanidades pero sin respaldo ni certificados de ningún tipo. Esta situación nos indujo a reflexionar acerca de las limitaciones que surgen desde la Academia, con un rechazo hacia la puesta en práctica de la Ley y el avance de la perspectiva de ampliación de DDHH, incluso por parte de personas que se muestran de acuerdo con ella. En términos personales, como docente que incorporó temas de género y feminismos en las materias que imparto, fui invitada a participar del proyecto por la apertura de un Centro Interdisciplinario de Estudios sobre Género y Feminismos (CIEGeF) en 2020. Las acciones que anteceden a este proyecto son: en 2017, la creación de un Protocolo de Género, en 2018 una serie de reuniones de trabajo, en 2019 la apertura de un espacio artístico dentro del Departamento de Humanidades destinado a exposiciones artísticas de Mujeres. Cabe resaltar que en el documento a ser elevado para su tratamiento, se mencionan vínculos con colectivos sociales, ya que este grupo de trabajo aunado hasta ahora como Observatorio de Género, dió aval académico a una serie de actividades callejeras (como por ej. las acciones llevadas adelante hacia el VII Encuentro de Artistas y Agrupaciones por la No Violencia hacia las Mujeres y Niñas) pero no avaló el proyecto de Cátedra libre de ESI, propuesto por sectores militantes, dentro de la Universidad.

Entre los encuentros de la CL, que se sistematizaron una vez al mes, encontramos invitadas del movimiento de Mujeres Originarias por el Buen Vivir y del movimiento Afrodescendiente, quienes brindaron el particularismo histórico de las experiencias de estos sectores en el contexto colonial/moderno. Desde las comunidades indígenas, se habló del acceso a la medicina ancestral como otro DDHH postergado de las comunidades, entre ellos, sus prácticas de aborto y el reconocimiento de la variedad de géneros presentes en su cultura, en la etapa previa a la intrusión colonial moderna (Segato, 2013). Respecto a la línea de pensamiento de Sandra Chagas, líder mujer afrodescendiente argentina, nos quedamos con el posicionamiento político de llamarse “Mujeres Negras o Afrodescendientes” para hacer frente a la afroargentinidad negada. Al igual que las comunidades indígenas, denuncian la práctica del desmembramiento familiar, como uno de los genocidios cometidos por el Estado para con sus pueblos. Y de allí, el antecedente histórico, de que la práctica del aborto llevada adelante por Mujeres negras esclavizadas, se construyó como posicionamiento político, ante la negativa de las Mujeres de dejar hijos esclavos para sus patronos, de dejar hijos en un “mundo en el que no iban a ser considerados personas”. (Registro de campo, 24 de junio de 2020). Esto sucedía tanto antes de la

25 “Mi cuerpo No es mío”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=WZ8Pk3NX8qU&t=179s>



sanción de Libertad de vientres del año 1813 como después, ya que, como señala Chagas, “tardó en suceder”. Encontramos así, un primer antecedente en el Estado-nación, en el que la maternidad femenina y su descendencia, queda sujeta a las vicisitudes políticas masculinas, aun cuando se cuenta con el amparo legislativo.

En cuanto a la forma de la CL, uno de los elementos que estuvo presente desde el inicio, fue la reflexión en torno a *cómo* desarrollar la transmisión de conocimientos, reconociendo en el formato académico una relación jerárquica entre el educando/a-educador/a y un predominio de la racionalidad por las demás formas de comprensión del mundo. De esta forma, se han articulado en las diferentes conferencias un espacio para la producción artística colectiva (en 2019) e individual (en 2020, dado el contexto de pandemia). Entre estas actividades, encontramos ejercicios de respiración al comienzo de los encuentros, prácticas de puesta en situación propias del Teatro del Oprimido, análisis de fotografías, producción de poemas, videos y escenas, representativas de las temáticas de género y feminismos.

En la edición de 2019 (presencial), la cantidad de participantes comenzó con unas 70 personas y finalizó con unas 30. En la edición de 2020 (modalidad completamente virtual), hemos logrado una participación estable de unas 35 personas a la CL. La disminución de participantes nos llevó a reflexionar en torno al carácter disruptivo generado entre las Universidades y la población. Ya que, gran cantidad de personas que conforman desde el 2015 la Marea Verde, son personas que no incorporan a la Universidad como parte de su horizonte cotidiano, generando un círculo cerrado que continuamente deja afuera a una cantidad de población -que sí participa de actividades callejeras pero no, de actividades dentro de la Universidad. En ese sentido, la CL de ESI, se gesta con un público dedicado a la Docencia o Estudiantes de profesorado, habiendo perdido al público más joven. De los debates sucedidos entre la CL y el entramado político en el que articula, también apareció el disgusto surgido desde La Campaña Bahía Blanca ante el hecho de que su logo aparezca al lado de una agrupación estudiantil con filiación política establecida (Registro de campo, junio de 2019 y marzo de 2020). Al interior de la CL, sucedió un debate “reglamentista”, dado por la pretensión de coaccionar a Docentes que no “cumplen la Ley de ESI”.

## COMENTARIOS FINALES

A partir del recorrido histórico planteado, señalamos que la creación de CL fue una conquista social que tiene injerencias hasta el día de hoy en materia de DDHH. Mientras que, la reproducción humana quedó incluida en la esfera judicial, política-masculina del Estado desde su creación, la primer despenalización parcial de la práctica del aborto y de decisión sobre los cuerpos, fue producida desde las élites dominantes y tuvo como efecto profundizar la matriz sexos/géneros como matriz cultural que identifica a la Mujer-madre y/o Mujer-familia. Desde las resistencias, el registro de las CL, nos mostró el caso de las Mujeres negras esclavizadas, que desde hace dos siglos, desarrollan la maternidad como parte de una decisión política respecto del mundo que se espera para les hijes. Este hallazgo es uno de los que se pretende profundizar, en tanto antecedente político generado desde las resistencias y que tiene continuidad hasta hoy, desde nuevas apropiaciones. Por otra parte, la experiencia en Olavarría, nos muestra como CheSida se ha constituido como un espacio de referencia para el asesoramiento en la definición de políticas públicas locales, sobre todo en los ámbitos de convergencia con los sectores y personas en situación de DDHH vulnerados. Estas observaciones nos permiten advertir que los mayores alcances de las CL continúan en el plano de los vínculos con el territorio y los movimientos sociales.



La perspectiva vinculada a la ampliación de DDHH, surge primero desde los colectivos sociales y recién después ingresa al ámbito Académico-Universitario. Es decir que, los Colectivo de Mujeres y Disidencias Sexuales, han logrado poner sus demandas al mismo tiempo en las instituciones políticas como en las instituciones educativas. Hemos observado que las estructuras Universitarias (Consejos, Asambleas, entre otras) continúan perpetuando perspectivas partidistas, antes que potenciar una real renovación bajo las perspectivas plurales que proponen los feminismos. Retomando lo trabajado en el Simposio de Temuco, podemos concluir que, las experiencias situadas de CL, constatan la idea de que el movimiento feminista en Argentina -al igual que en Chile-, ha sido colonizado por las tensiones políticas partidistas y cuando ingresan en la Universidad, quedan cruzadas por el punitivismo legal.

Finalmente, debemos mencionar que la perspectiva autoetnográfica nos ha permitido ampliar miradas en torno a las tracciones mencionadas entre las Universidades, los movimientos sociales y organizaciones de base comunitaria respecto a la imperiosa necesidad de incorporar tanto en las prácticas profesionales, como en las cotidianas las perspectivas de Géneros y DDHH; a los fines de comprender y construir relaciones armónicas, de tipo plural y respetuosas de la diversidad. Es por ello, que se han integrado y combinado los registros de campo con la sistematización de actividades desarrolladas por las CL, a los fines de compartir las experiencias que como etnógrafas/ investigadoras hemos visualizado en y desde las comunidades universitarias; así como en y desde los movimientos amplios de Mujeres, Feministas y Disidentes con ‘actos políticos, socialmente justos y conscientes’ del contexto sociocultural que nos acontece (Ellis, Adams y Bochner, 2015).

## REFERENCIAS CITADAS

- Barrancos, Dora. 2014. “Los caminos del feminismo en la Argentina: historia y derivas en Revista Voces en el Fénix” en: *La revista del Plan Fénix*, año 5, número 32, marzo.
- Biagini, Hugo. 2012. *La contracultura juvenil. De la Emancipación a los indignados*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Di Liscia, María Silvia. 2010. “Marcados en la piel: vacunación y viruela en la Argentina (1870-1910)” en: *Ciencia & Saúde Coletiva*, 16(2): 409-422.
- Ellis, Carolyn, Adams, Tony E. y Bochner, Arthur, P. 2019. “Autoetnografía, un panorama”. En: Silvia M. Bénard Calva (selectora de textos) *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*. México: UAA-COLSAN.
- Faur, Eleonor. 2003. *Escrito en el Cuerpo. Género y Derechos Humanos en la Adolescencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Nari, Marcela. 2004. *Políticas de Maternidad y Maternalismo Político. Buenos Aires, 1890-1940*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Rubin, Gayle. 1975. “El tráfico de mujeres. Hacia una economía política del sexo” en: *Nueva Antropología*, noviembre, año/vol VIII, n° 030, México.
- Segato, Rita. 2013. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.



# ETNOGRAFÍA FEMINISTA SOBRE LA EXPERIENCIA DE MUJERES CAMPESINAS Y AGRICULTORAS EN TIEMPOS DE COVID-19: IBARRA, PROVINCIA DE IMBABURA, ECUADOR

Gabriela Catalán Verdugo<sup>1</sup>

## Resumen

La ponencia es una reflexión metodológica sobre las implicancias que tiene investigar en tiempo de pandemia. Mi investigación consistió en el análisis de experiencias de un grupo de mujeres indígenas, mestizas y campesinas partícipes de la Asociación Kurikancha “Plaza de la Vida”, considerando específicamente los efectos que tuvo la pandemia de COVID -19 en su trabajo reproductivo y de cuidado y en su poder de negociación. Esta organización congrega a productoras/es agroecológicas/os de la provincia de Imbabura, al norte del Ecuador. En términos metodológicos, los efectos analizados fueron en un principio registrados a través de un proceso etnográfico feminista in situ de once meses, que luego dada las condiciones de la emergencia sanitaria y el no poder retornar a la provincia, se transformó en un ejercicio etnográfico virtual. La investigación ha buscado posicionar las experiencias personales de este grupo de mujeres, como relevante al ser reflejo de las relaciones y desigualdades de género que se expresan en espacios rurales y que se agudizan en tiempos de crisis, porque lo personal es político.

Estos elementos hacen parte de una perspectiva etnográfica feminista, la cual establece una serie de criterios éticos y críticos a la hora de realizar una investigación, los cuales serán discutidos en torno a mi propia experiencia como investigadora y también respecto a las vicisitudes que trajo consigo la pandemia.

## INTRODUCCIÓN

La pandemia de Covid – 19 es consecuencia del desequilibrio ecosistémicos que ha generado el modo de producción capitalista depredador que confronta los intereses del capital con la sostenibilidad de la vida humana y no humana e “ignora los límites físicos del planeta y desprecia todos los tiempos que se necesitan para la reproducción social cotidiana” (Santillana 2020). Además, la emergencia sanitaria global puso en evidencia y profundizó la crisis de los cuidados, lo que ha sido denunciado en innumerables ocasiones y desde múltiples espacios por la economía feminista y economías alternativas.

En este escenario pandémico, quienes se vieron más perjudicadas fueron las mujeres, en las que recae el trabajo reproductivo y la responsabilidad del cuidado. Esto se debe a que la división sexual del trabajo ha feminizado las labores reproductivas y la esfera doméstica, privatizando el cuidado, lo que se ha exacerbado al ser llamadas/os a quedarse en casa como principal medida de bioseguridad contra el coronavirus.

<sup>1</sup> g.catalanverdugo@gmail.com - Maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – FLACSO Sede Ecuador Chile.



En un país como Ecuador, en donde el 70% de los alimentos provienen de la agricultura familiar campesina (Flores, 2020), las mujeres rurales han asumido un rol protagónico en la soberanía alimentaria de sus familias y comunidades. Son las mujeres las que se han quedado en los territorios rurales dando continuidad a la producción agrícola, en respuesta a la alta migración masculina a zonas urbanas en búsqueda de fuentes de trabajo asalariado. Esta responsabilidad que han tenido que asumir las mujeres ha aumentado en un contexto en donde el fortalecimiento del sistema inmunológico es fundamental para prevenir el contagio del virus y apalea sus efectos en la salud.

En ese sentido, es posible reconocer que el incremento de la preocupación por la salud y la alimentación sana son aspectos que aumentaron las labores de cuidado que involucra la producción de alimentos frescos. Esto ocasionó una intensificación del trabajo en las huertas y chacras, que, en algunos casos, incluyó la participación de esposos e hijas/os y miembros de la comunidad.

La pandemia y sus efectos en la vida cotidiana cambiaron la dinámicas familiares, comunitarias y organizacionales, transformando también la vida de las mujeres campesinas. La intención de la investigación que alimenta esta ponencia fue precisamente relevar las experiencias de un grupo de mujeres indígenas, mestizas y campesinas, que hacen parte de la Asociación Kurikancha “Plaza de la Vida”, para comprender cómo la pandemia afectó sus vidas y su trabajo.

Específicamente, el estudio tenía por objetivo en primera instancia indagar en cómo la participación de las socias de la organización ha incidido en su vida familiar y comunitaria, específicamente en la valoración que sus familias le dan al trabajo reproductivo y de cuidado que ellas realizan; los cambios en el poder de negociación y en su empoderamiento. Esto cambia al presentarse la pandemia, y tomo la decisión de investigar los efectos de la emergencia sanitaria global en el trabajo reproductivo y de cuidado y en el poder de negociación de las mujeres que hacen parte de la Asociación Kurikancha. Organización que trabaja la economía solidaria a través del comercio justo y el consumo responsable de productos agroecológicos, y que está conformada por mujeres y hombres indígenas, mestizas/os y campesinas/os de los cantones de Ibarra, Otavalo, Urcuquí, Cotachachi y Pimampiro de la provincia de Imbabura, en la Sierra Norte de Ecuador.

En términos metodológicos el proceso de la investigación consideró dos momentos: once meses de trabajo etnográfico en campo que incluyó visitas, conversaciones, entrevistas, acompañamiento, celebraciones, reuniones de coordinación, etc.; y cinco meses de trabajo etnográfico virtual. La pandemia me impidió dar continuidad a la convivencia presencial que tenía con las compañeras de la organización, por el cierre de las comunidades y las restricciones de movilidad entre provincias.

Desde la formulación de la investigación, mi perspectiva metodológica fue la etnografía feminista dado que buscada pensar la participación de las socias de Kurikancha problematizando las relaciones de género que se construyen y se reproducen en un espacio de economía solidaria. Desde lo propuesto por la economía feminista, mi paraguas teórico principal, hay un constante crítica a las desigualdades de género que se reproducen en organizaciones de economía alternativa, al no considerar las diversas formas de violencias a las que se enfrentan las mujeres; las diferencias en la tomas de decisiones y en los cargos de poder que ocupan respecto a los hombres; la doble o triple carga de trabajo que involucra ser parte activa de una organización sin una distribución equitativa de las tareas de cuidado al interior de los espacios familiares y comunitarios, etc.

Con los cambios en la investigación que produjo la pandemia, trasladando el espacio de investigación a lo virtual, se mantuvo la perspectiva etnográfica feminista. Lo etnográfico se comprende como el estar allí, estar presente para observar y tratar de comprender un cierto fenómeno social. Al trasladar los espacios de interacción a lo virtual para mi fue muy complejo continuar pensando a la etnografía como la perspectiva



metodológica. Es por ello, que, en este escrito busco reflexionar sobre las complejidades que involucró la distancia y el receso de la interacción cotidiana presencial, el proceso de adaptación a lo virtual y las contribuciones que tuvo para mi trabajo el compartir de once meses previos.

En ese sentido, presentaré en primera instancia una reflexión metodológica sobre mi propio trabajo investigativo, realizando un ejercicio autocrítico desde una perspectiva feminista. Para luego, discutir sobre las implicancias de la etnografía feminista en la virtualidad y sus aportes en tiempos de pandemia.

## REFLEXIÓN METODOLÓGICA

La investigación fue pensada como cualitativa y se basó en el método de estudio de casos para conocer a profundidad las experiencias de mujeres indígenas, mestizas y campesinas partícipes de la Asociación Kurikancha “Plaza de la Vida”. En un principio quise analizar desde una perspectiva de género, los efectos que esta participación tiene en las vidas de las mujeres y en las dinámica familiares y comunitarias de las que son parte, considerando que lo personal también debe ser pensado como político en la ESS y en la agroecología.

Esto se modificó al momento de comenzar la pandemia por las dificultades que involucró el no poder regresar a la Comunidad San Vicente en San Antonio de Ibarra de la provincia de Imbabura al norte de Ecuador, lugar donde vivía desde febrero. Los objetivos de la investigación cambiaron, pasando a analizar los efectos de la pandemia de COVID – 19 en el trabajo reproductivo y de cuidado, y en el poder de negociación de las mujeres socias de Kurikancha.

Las preguntas que guiaron la investigación fueron las siguientes: ¿cómo cambiaron las dinámicas de cuidado? ¿existe una reconfiguración de los cuidados o, por el contrario, se promueve su sobrefeminización? ¿qué efectos trajo consigo el retorno de los hombres a sus espacios familiares? ¿cuáles son los efectos que la pandemia produjo en el poder de negociación de las mujeres? ¿cuáles son los vínculos entre la organización social del cuidado y el poder de negociación de mujeres en contextos rurales y campesinos? ¿se colectivizó el cuidado al interior de los espacios familiares, comunitarios y en la organización? ¿cómo desde una organización agroecológica y de economía social y solidaria (ESS) se promueven estrategias de cuidado desde la alimentación y la salud? etc.

Desde la formulación del estudio definí mi perspectiva etnográfica como feminista, la cual “se caracteriza por documentar cómo las experiencias que viven las personas están atravesadas por el género y otras categorías relevantes, tales como la raza, la sexualidad o la clase” (Pérez 2014, 4). Esto responde a inquietudes personales que devienen de mi definición como feminista.

Antes de comprender en qué consiste la perspectiva etnográfica feminista es prioritario precisar qué es la etnografía. Respecto a esto, James Clifford (1991) dice que es un “fenómeno interdisciplinario que permite acercarnos a las diversas dimensiones de la acción humana, que abarca una infinidad de campos que van desde las descripciones y análisis históricos, los estudios sobre la función de la cultura en la vida cotidiana y demás” (Clifford, 1991: 156). El principal aporte de la etnografía para Patricio Guerrero (2002), es entender la realidad, los procesos y fenómenos sociales desde la perspectiva de las lógicas y racionalidades de los propios actores sociales.

La perspectiva etnográfica feminista, en ese sentido, proporciona una nueva dimensión al método etnográfico, considerando cómo los sujetos, los fenómenos culturales y procesos sociales están cruzados por las relaciones de género. A lo que se suman otras “categorías relevantes, tales como la raza, la sexualidad o la



clase” (Pérez, 2014: 4), que se articulan a adscripciones de género y que definen la situación social de determinados grupos (Castañera, 2010).

Para Martha Castañeda (2010), la etnografía feminista ofrece

un andamiaje conceptual de la teoría de género en el que las experiencias de las mujeres, junto con la develación de lo femenino, está en el centro de la reflexión que conduce la observación, [colocando] en el centro de la elaboración epistemológica a la reflexión en torno la ubicación de las mujeres y lo femenino en una cultura particular (Castañeda, 2010: 221).

Asimismo, la etnografía feminista se diferencia de otras etnografías por problematizar la posición de las mujeres, considerándolas más que informantes y poner el acento en la identificación, análisis e interpretación de las orientaciones, “contenidos y sesgos de género que las colocan a ellas, a los varones y a otras categorías sociales genéricas en posiciones diferenciadas que, en la mayoría de los casos, atañen a la desigualdad entre unas y otros” (Castañeda, 2010: 221).

En un contexto en donde las investigaciones pasan del estar allí, de la presencia a la distancia y a la virtualidad, es importante reflexionar sobre las implicancias que en tiempos de parálisis relacional y exacerbación de crisis de los cuidados y sostenibilidad de la vida tiene la etnografía feminista. Este punto será tratado en la siguiente sección, abordando las contribuciones y desafíos de la etnografía feminista virtual.

Respecto a mi investigación, para cumplir con los plazos y exigencias que impone la academia tuve que recurrir a otros medios no tradicionales para hacer el levantamiento de información respectivo. Lo que me llevó a realizar entrevistas por la plataforma ZOOM, WhatsApp y llamadas telefónicas, previa autorización y consentimiento. A lo que se suma, los datos registrados desde marzo de 2019 en adelante en mis notas de campo y en entrevistas presenciales previas.

Es relevante aclarar en este punto, que mi trabajo no se ha diferenciado de la mayoría de los estudios académicos, a pesar de las buenas intenciones, de querer relevar experiencias, sentires y visiones del mundo, las cuales son interpretadas desde la economía feminista. Soy yo quien se coloca los lentes de esta perspectiva teórica para analizar sus experiencias, sus dichos y sus acciones. Soy yo quien escribe, una joven mestiza, extranjera, ciudadana, que por primera vez tomó un azadón y trabajó la tierra en febrero de este año viviendo en la comunidad San Vicente.

He realizado algunas acciones que son éticamente necesarias, como el dejar en claro desde un principio mis intenciones académicas, al momento de conocerlas el 28 de marzo de 2019 en el Seminario Internacional “Desafíos de la economía solidaria y comunitaria” de la Universidad Central del Ecuador, y al ser invitada al día siguiente a la celebración de su primer año como organización, realizada en tiempos de Mushuk Nina<sup>2</sup> en la ciudad de Ibarra. También les presenté mi propuesta de investigación en febrero de 2020. Me he comprometido a devolver la información registrada, presentar los resultados del estudio y generar un documento en el que se narre su proceso organizativo que comenzó en el año 2006. Esto último será concretado prontamente.

Durante los once meses previos a la pandemia, estuve presente en múltiples instancias compartiendo con las compañeras de la Asociación. Participé en sus días de feria los fines de semana; en las mingas; en las ceremonias para celebrar los cuatro Raymis<sup>3</sup>; en las jornadas de trueque; en las reuniones y actividades

2 El Mushuk Nina es una celebración andina correspondiente al equinoccio de primavera. El 21 de marzo es el momento de mayor cercanía del sol a la tierra, especialmente sobre la franja ecuatorial.

3 Los cuatro Raymis: Mushuk Nina, Inti Raymi, Koya Raymi y Kapak Raymi, son festividades del calendario andino que corresponden a los solsticios y equinoccios que determinan los tiempos agrícolas.





organizadas por el Movimiento de Economía Social y Solidaria del Ecuador (MESSE), del cual hacen parte. Además, tuve la oportunidad de acompañarlas en un proceso de defensa de la agricultura familiar campesina, cuando el municipio de Ibarra amenazaba con la construcción de un mercado mayorista sobre fincas agrícolas de cincuenta y tres familias del sector Los Soles en San Antonio de Ibarra. Fui testigo de muchas de sus acciones y luchas.

Esto no lo digo para vanagloriarme, sino para evidenciar lo importante que fue para mi compartir con ellas en esas instancias. Fueron espacios en el que las pude conocer, en el que ellas me conocieron a mí, y en los que se establecieron relaciones de amistad y cariño. Fui cuidada por ellas a través de sus consejos, de sus infusiones de hierbas medicinales y el regalo de alimentos que obtienen al ‘hacer parir la tierra’<sup>4</sup>.

Para mis objetivos académicos al ser una estudiante de maestría, el haber compartido con ellas casi un año antes de la pandemia fue fundamental, dado que me permitió contar con su apoyo para continuar con la tesis. El realizar entrevistas y entablar conversaciones por medios virtuales pudo acortar las distancias físicas. Esto me permite reconocer que la vincularidad y la reciprocidad son pilares esenciales en una investigación.

De igual manera, es importante mencionar que durante los meses de pandemia recibí ayuda en levantamiento de información. Una amiga que vive en la zona en la que estaba realizando mi trabajo de campo y que, además, conoce de cerca a las compañeras del Kurikancha, me ayudó con la realización de algunas entrevistas. Esto me ha permitido abarcar otras experiencias y sentires a los que no me había podido aproximar. A su vez, esto demuestra el carácter colaborativo del investigar, que en mi caso dejó de ser un proceso solitario, pude nutrirme de otras observaciones y comprensiones a pesar de la distancia.

Desde una perspectiva metodológica feminista el reconocimiento de la importancia de la vincularidad, la reciprocidad y la colaboración es vital, porque la relación entre la academia y las/os mal llamados objetos de investigación, se ha caracterizado por ser extractivistas y sin responsabilidad ética. Asimismo, esta forma de investigar niega en quienes son parte de una investigación su capacidad de crear conocimiento, de ser sujetos epistémicos.

La investigación feminista ha cuestionado el quehacer del investigador/a abstracto, neutral, positivista, que separa la generación de conocimiento de la emoción y la afectividad, y lo personal de lo político, lo personal de lo teórico (Gregorio Gil, 2014). A su vez, crítica la poca reflexión sobre las implicancias de nuestro trabajo como sujetas/os generizadas/os y el presentarnos como investigadoras/es ausentes de nuestra propia experiencia etnográfica.

Estos mismos cuestionamientos han servido para deslegitimar a la investigación feminista y catalogarla de poco académica, al franquear “la supuesta línea divisoria entre una relación distante – neutral y una relación personal – afectiva” (Gregorio Gil, 2014: 300). El involucrarse más allá de lo disciplinar y la develación de las relaciones saber – poder en la construcción de conocimiento han sido frecuentemente puestas en entredicho.

Lo anterior, es una invitación a hacer un ejercicio autocrítico de nuestro propio quehacer como investigadoras/es, reconociendo las relaciones de poder – saber que reproducimos al momento de plantear una investigación y llevar a cabo. Es necesario ir más allá del nombrarse y definir el lugar de enunciación y el posicionamiento político, sin descartar el aporte ético epistemológico que esto tiene.

4 Esta es una expresión de la socia R.M



## ETNOGRAFÍA FEMINISTA VIRTUAL

Investigar en tiempos de pandemia se ha vuelto una labor compleja, sobre todo cuando la práctica del estar allí en el proceso de comprensión de un fenómeno social como ejercicio etnográfico, cambia a modo virtual. Con el distanciamiento social y la cuarentena las relaciones sociales comenzaron a estar mediadas por medios virtuales y digitales. El teletrabajo y la teleducación son las nuevas formas de llevar a cabo aquellas actividades en las que se interactuaba cara a cara con otras/os. Y es el espacio privado doméstico en donde la vida comienza a transcurrir de manera más intensa, al volcar a su interior la vida productiva y pública.

En este contexto, mi investigación tuvo que adaptarse a las nuevas condiciones de parálisis relacional. Con el encierro y la imposibilidad de trasladarme desde Quito a la provincia de Imbabura, recurrí a medio virtuales para realizar entrevistar y entablar conversaciones con las compañeras de la Asociación Kurikancha. Estos encuentros virtuales tuvieron por objetivo indagar en los efectos que la pandemia tuvo en el trabajo reproductivo y de cuidado y en el poder de negociación. Ambas temáticas son relevantes de estudiar en un momento histórico en el que los cuidados y la sostenibilidad de la vida están en crisis. Lo que, a su vez, modifica de manera específica la vida de las mujeres, al profundizarse las desigualdades respecto a la distribución del cuidado.

Plantear un proceso etnográfico virtual y a distancia no es sencillo, sobre todo cuando la formación en antropología ha carecido de otras comprensiones y alcances de la etnografía no tradicional. La cual requiere de “una redefinición de sus conceptos y la adaptación de sus principios básicos al estudio de las relaciones sociales mediadas por las tecnologías digitales, principalmente representadas por internet” (Mosquera, 2008: 533).

El desafío de pensar una etnografía virtual parte del reconocimiento de que, por un lado, en la virtualidad, como otra dimensión de la vida cotidiana, también se construyen relaciones interpersonales. Y por otro, los dispositivos digitales median y transforman las prácticas de los sujetos, demandando nuevos enfoques metodológicos para su investigación (Mosquera, 2008).

La etnografía feminista no queda ausente de estas redefiniciones, por el contrario, es importante pensar los alcances de esta perspectiva metodológica en un escenario en el que la virtualidad es la orden del día. Esta herramienta va mucho más allá de la realización de conversaciones y entrevistas por ZOOM o WhatsApp, considera otros elementos relevantes, tales como el acceso y la apropiación de medios digitales diferenciados por género. Esto es un aspecto para considerar cuando se trabaja con mujeres rurales, en un contexto en donde apenas dos de cada diez habitantes cuentan con internet, un servicio básico y ahora vital (Daza, 2020).

Las brechas digitales entre hombres y mujeres son abismantes, este es un aspecto que incide fuertemente en el poder de negociación de las mujeres. Considerando la experiencia de las compañeras de la Asociación Kurikancha, hay quienes cuentan con un buen manejo de redes sociales y uso de plataformas para reuniones virtuales. Esto les ha permitido ser parte de varios Webinar transmitidos por Facebook de organizaciones campesinas, centro de investigación y universidades.

Estas apariciones y participación en dichos espacios les han permitido profundizar reflexiones entretendidas al interior de la organización y con otros actores locales y nacionales. El ser voceras, caras visibles de su proceso organizativo, le ha llevado a participar de otras instancias internacionales, tales como los cursos de formación del Fondo Ibercocina, proyecto obtenido recientemente para mejorar la infraestructura del área gastronómica del Kurikancha y generar material didáctico sobre la importancia en la salud de la alimentación y producción agroecológica en tiempos de pandemia.



Las aproximaciones virtuales con quienes hacen parte de la organización no hubieran sido posibles sin el trabajo presencial previo, en el cual se fortalecieron confianzas y relaciones de apoyo mutuo. Esto devela, como se mencionó anteriormente, que la vinculación en base a la presencia constante y al compartir, aunado a la reciprocidad, son dos elementos esenciales que alimentan las interacciones a distancia, mediadas por una pantalla de computadora o celular.

La etnografía en ese sentido, desde una perspectiva feminista y en condiciones virtuales debe considerar la multiplicidad de espacios de interacción y las relaciones de género que cruzan dichas interacciones. A su vez, debe contemplar las desigualdades estructurales que cruzan la experiencia digital y sus alcances. Vemos que hay una experiencia diferencia entre hombres y mujeres, y esto se profundiza aún más cuando la procedencia es urbana o rural. También incide el nivel de escolaridad y de ingresos económicos, entre otros múltiples aspectos.

Asimismo, las temáticas tratadas y discutidas en espacios virtuales alimentan ciertas reflexiones antes no desarrolladas. Desde el inicio de la pandemia, esto se ha sido evidente respecto al tema de los cuidados, el que se ha tratado en múltiples foros y conversatorios. De igual manera, el poner el acento en las experiencias diferenciadas por género y la participación de lideresas y actores de diversos territorios, ha permitido la visibilización otras realidades.

Estos aspectos y muchos otros deben ser pensados a la hora de plantear investigaciones desde la virtualidad. El aporte del feminismo es claro a la hora de querer visibilizar experiencias en primera persona, porque lo personal puede ser político y también teórico. En esta dirección mi trabajo investigativo ha intentado ser un espacio en el que se visibilicen otros voces y experiencias, al indagar en la vida cotidiana desde una perspectiva de género, problematizando la organización en torno al cuidado y los cambios en el poder de negociación. Ambas temáticas están relacionadas a la politización del espacio doméstico, reflexión necesaria en tiempos en los que somos llamadas/os a cuidar de nuestra salud y la de otras/os quedándonos en casa.

## REFERENCIAS CITADAS

- Castañeda, M. (2010). Etnografía feminista. En *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Colección Debate y Reflexión. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México
- Clifford, J. (1991). Alegorías sobre la etnografía. En *Retóricas de la antropología*. James Clifford y George E. Marcus. Ediciones Júcar. Pp. 151-182.
- Daza, E. (2020). Revalorando al campesino. En Suplemento Informativo de La Jornada Número 151”. 19 de abril de 2020.
- Flores, M. (2020). *La crisis sanitaria en el campo: entre la escasez y la abundancia*. El Centro de Etnografía Interdisciplinaria – Kaleidos.
- Gregorio Gil, Carmen. (2014). Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista. En *Revista de Antropología Iberoamericana*. Volumen 9 Número 3, 2014. Pp. 297 – 322. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red. ISSN: 1695-9752
- Guerrero, P. (2002). Guía Etnográfica: Sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas. Ediciones Abya-Yala, Quito-Ecuador.
- Mosquera, M. (2020). De la Etnografía antropológica a la Etnografía virtual. Estudio de las relaciones sociales mediadas por Internet. Fermentum. *Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, vol. 18, núm. 53, 2008, pp. 532-549 Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela.



- Pérez, P. (2014). Aportaciones desde el feminismo y la etnografía feminista a los análisis urbanos. Congreso Internacional Contested Cities Eje 1 Artículo n° 1-517.
- Santillana, A. (2020). Experiencias del cuidado y economías feministas. Tercer Foro Desde la Raíz del Observatorio del Cambio Rural OCARU. 19 de junio de 2020. Video 1h02m47s <https://www.facebook.com/402869399799588/videos/561265537885141>



# DISCRIMINACIÓN ESTRUCTURAL DE GÉNERO Y SU REPRODUCCIÓN EN EL SISTEMA CAPITALISTA

Gianella Jiménez León<sup>1</sup>

## Resumen

Este corto ensayo se desarrolla en base a tres apartados. Primero, la evolución histórica de las distintas perspectivas de Género en la Cooperación Internacional al Desarrollo (CID) de forma que se hace una síntesis de las perspectivas de Género y un recuento de cómo se concebía a la mujer desde los distintos enfoques de Desarrollo que surgieron en los 60 hasta teorías y marcos aún más críticos como los de Silvia Federici y Lourdes Benería. Segundo, se analiza las desigualdades estructurales a las que somos sometidas como mujeres y los roles socialmente asignados sobre nuestros cuerpos como: la reproducción, el trabajo de cuidados, trabajos no remunerados que han sido incuestionado y naturalizados y que indudablemente son la gran ganancia del capitalismo exacerbado del siglo XXI. Finalmente, se expone la triada: género, globalización y desarrollo; que desde el enfoque feminista responden a relaciones de poder. Se evidencia la necesidad de enfoques posestructuralistas como el feminismo que cuestiona las aristas del desarrollo implementadas en los países en vías de desarrollo, especialmente en América Latina, que se han centrado en la reproducción del capital, profundizando las exclusiones de género y la pobreza mayoritariamente.

## Palabras clave

Mujer, globalización, patriarcado, desigualdades

## Abstract

This short essay is based on three sections. First, the historical evolution of the different perspectives of Gender in International Development Cooperation (IDC) in a way that makes a synthesis of the perspectives of Gender and an account of how women were conceived from the different approaches to Development that emerged in the 60s to even more critical theories and frameworks such as those of Silvia Federici and Lourdes Benería. Second, it analyzes the structural inequalities to which we are subjected as women and the roles socially assigned to our bodies such as: reproduction, care work, unpaid jobs that have been unquestioned and naturalized and that are undoubtedly the great gain of the exacerbated capitalism of the 21st century. Finally, the triad is exposed: gender, globalization and development; that from the feminist approach respond to power relations. The need for post-structuralist approaches such as feminism, which questions the edges of development implemented in developing countries, especially in Latin America, which have focused on the reproduction of capital, deepening gender exclusions and poverty, is evident.

## Keywords

Women, globalization, patriarchy, inequalities

<sup>1</sup> gxjimenez@flacso.edu.ec - Economista y maestrante(c) en Relaciones Internacionales Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador.



## INTRODUCCIÓN

Las perspectivas de género en la Cooperación al Desarrollo mantuvieron una excesiva confianza en el mercado, incapacidad para cuestionarse el patriarcado, el sistema económico capitalista, así como la aceptación de la mujer a un rol pasivo como la asignación de las mujeres a un rol de cuidados y reproductivo. En su evolución pasa a tener un rol productivo en el mercado que duplica las cargas laborales y que omitió esta realidad, además no llegó a involucrar a los hombres en el cuestionamiento de los roles de género, los cuales también han sido víctimas del sistema capitalista. El fin del Mujeres en Desarrollo (MED) significó el cambio al enfoque de Género en Desarrollo (GED) en la cooperación al Desarrollo, sin embargo la perspectiva de género también ha venido siendo analizada desde los ecofeminismos y la teoría crítica marxistas.

El siguiente ensayo pretende abordar de forma crítica los roles socialmente asignados a las mujeres como la reproducción, el trabajo de cuidados, trabajos que ha sido incuestionados, naturalizados como un atributo femenino, algo merecedor, e innegable donde el sistema capitalista ha sido el gran ganador de estos procesos el cual acumula y amplía las desigualdades reduciendo a las mujeres e invisibilizando el trabajo de la mujeres, y es que acorde al Banco Mundial “a las mujeres solo se les reconocen apenas tres cuartas partes de los derechos legales de los que gozan los hombres a nivel mundial” (Banco Mundial, 2019).

De igual forma, se expone la triada género, globalización y desarrollo conceptos que desde el enfoque feminista responden a relaciones de poder. El feminismo cuestiona las aristas del desarrollo implementadas en los países en vías de desarrollo, especialmente en América Latina, que se han centrado en la reproducción del capital, profundizando las exclusiones de género y la pobreza mayoritariamente. Por lo tanto, el nuevo enfoque de la cooperación internacional debe basarse en un nuevo desarrollo enfocado en capacidades humanas, con conciencia ecológica y social que tenga como objetivo proveer un espacio seguro para las próximas generaciones; articulado bajo deliberaciones políticas entre mujeres de distintas razas y clases sociales generadoras de diálogos y consensos ante las diferencias.

## PERSPECTIVA DE GÉNERO EN LA COOPERACIÓN INTERNACIONAL AL DESARROLLO

La Cooperación al Desarrollo tiene que ver con las desigualdades de un sistema global y la globalización del mercado neoliberal que ha puesto a las mujeres en condiciones de mayor desigualdad y pobreza. A continuación, el presente ensayo empezará realizando una breve síntesis sobre los enfoques de la cooperación con perspectiva de género que surgen desde los años 60.

1.- El Enfoque de Bienestar se centra en las mujeres en términos de su rol reproductivo donde el trabajo de cuidados es su rol más importante y la mujer es vista como sujeto pasivo del desarrollo. Las críticas a este enfoque hacen referencia a la subordinación de las mujeres.

2.- Mujeres en Desarrollo (MED) incorpora la satisfacción de las necesidades básicas como elemento fundamental para lograr el desarrollo, y las mujeres podrían participar activamente en los procesos de desarrollo mediante roles productivos y reproductivos.

Incorpora las siguientes versiones:

2.1. Igualdad de oportunidades propone la reducción de la desigualdad entre hombres y mujeres, especialmente en la división sexual del trabajo y unificar las nociones de desarrollo e igualdad. Sin embargo,



las críticas giran en torno a la excesiva fe en el mercado y la solución de los problemas de las mujeres a la integración en el mismo.

2.2. El enfoque de antipobreza parte que la desigualdad es económica y tiene como premisa que la desigualdad es fruto de la pobreza, el no acceso a la tierra, a capitales y a la discriminación sexual laboral. Por lo tanto, las mujeres deben tener acceso al empleo y a los recursos productivos, se llevan a cabo, sobre todo, proyectos y programas de los llamados de “generación de ingresos”, donde nuevamente se deposita la confianza en el mercado. Además, se sobrecargan las jornadas laborales de las mujeres partiendo de la idea errónea de que las mujeres tienen mucho tiempo libre si se dedican solo al trabajo reproductivo.

2.3 El enfoque de Eficiencia nace en los años 80, con la crisis de la deuda externa y los ajustes propagados por el Fondo Monetario y el Banco Mundial donde el énfasis cambia de la mujer hacia a la consecución de los objetivos de desarrollo mediante un trabajo de la mujer voluntario o comunitario pero que será gratuito.

3.- Género en el Desarrollo (GED): surge en los años 80 desde las organizaciones de mujeres del Sur y se institucionaliza en la Conferencia de Beijing de 1995 que incorpora una estrategia fundamental: *el empoderamiento*. Bajo este enfoque se reconoce el hecho de “que mujeres y hombres juegan roles diferentes en la sociedad, y ocupan posiciones diferentes y tienen, por lo tanto, diferentes necesidades” (De la Cruz 2008, p. 274).

En síntesis, para resumir el enfoque de la perspectiva de Género en la Cooperación al Desarrollo diremos que el enfoque del MED fallo por la excesiva confianza en el mercado, incapacidad para cuestionarse el patriarcado, el sistema económico capitalista, así como la asignación a la mujer a un rol de cuidados, reproductivo, y pasa de un rol reproductivo a uno productivo en el mercado que duplica las cargas laborales y que no llego a involucrar a los hombres en el cuestionamiento de los roles de género. El fin del MED significo el cambio al enfoque de Género en Desarrollo, sin embargo la perspectiva de género también ha venido siendo analizada desde los ecofeminismos y la teoría critica marxistas constituyendo marcos teóricos aún más amplios de análisis.

## DESIGUALDADES ESTRUCTURALES Y TRABAJO DE MUJERES

### Mujer, cuerpo, y trabajo doméstico

Silvia Federeci hace un recuento sobre el rol de las mujeres sobre sus cuerpos con el advenimiento de la sociedad capitalista y patriarcal, las cuales excluyeron y criminalizaron el control de la mujer sobre su cuerpo e incluso sobre el parto “reducidas a un papel pasivo en el parto, mientras que los médicos hombres comenzaron a ser considerados como los verdaderos dadores de vida” (2014, p.137) y donde los úteros de las mujeres se constituyó en un territorio “territorio político, controlados por los hombres y el Estado: la procreación fue directamente puesta al servicio de la acumulación capitalista” (2013, 139).

En Alemania, por ejemplo la cruzada pro-natalista alcanzó tal punto “que las mujeres eran castigadas si no hacían suficiente esfuerzo durante el parto o mostraban poco entusiasmo por sus vástagos”. (Rublack, 1996, p. 92). A las mujeres no solo se nos impuso la maternidad, el trabajo de cuidados, el trabajo doméstico, el trabajo no asalariado, además nos lo vendieron esta idea como el discurso “más grande de amor” y un atributo femenino, normal y natural, un trabajo de cuidado que se volvió incuestionable, propio de la mujer, de lo natural, algo merecedor, e inevitable por lo cual debíamos sentirnos agradecidas, forjándose de esta



forma el más grande invento del capitalismo con la denegación del trabajo doméstico asalariado. El gran acierto del capitalismo es asegurarse de su reproducción e invisibilizar los medios por los cuales lo logra, en las palabras de Silvia Federici:

[...] debemos admitir que el capital ha tenido mucho éxito escondiendo nuestro trabajo. Ha creado una obra maestra a expensas de las mujeres. Mediante la denegación del salario para el trabajo doméstico y su transformación en un acto de amor, el capital ha matado dos pájaros de un tiro. Primero ha obtenido una cantidad increíble de trabajo casi gratuito y se ha asegurado de que las mujeres, lejos de rebelarse contra ello, busquen obtenerlo como si fuese lo mejor de la vida. Al mismo tiempo ha disciplinado al trabajador masculino al hacer que su mujer dependa de su trabajo y de su salario (Federici 2004, p. 38).

El gran logro del capitalismo es crear a una mujer para “servir al trabajador masculino, física, emocional y sexualmente” (Hidalgo, 2018,7). Es tanto el hecho de que en España en 1953, se publicó “Guía para la buena esposa” publicada por Pilar Primo de Rivera, líder del partido Falange Española, quien se caracterizó por su trabajo del ideal femenino de sumisión al hombre. Dicha guía consistía en 11 reglas para mantener a tu marido feliz. “sé la esposa que él siempre soñó”, “Ten lista la cena. Prepara su plato favorito”, “Sé dulce e interesante, una de tus obligaciones es distraerlo”, “Arregla tu casa, debe lucir impecable”, “Minimiza el ruido”, “Prepara a los niños”, “Hazlo sentir en el paraíso”, “Procura verte feliz” “Escúchalo”, “Ponte en sus zapatos” “No te quejes, no lo satures con tus problemas insignificantes”. Todos estos puntos que en realidad cosifican y anulan toda identidad de la mujer a una “cosa” en un sistema patriarcal que fue implantado bajo autoritarismo, y la desigualdad.

Entonces, cuando las mujeres reclamamos por un trabajo asalariado, por la lucha sobre nuestros cuerpos, por la elección de la maternidad se rompen toda expectativa sobre nosotras que un sistema patriarcal-capitalista nos implantó. Esto, no quiere decir en sí que el trabajo asalariado sea la solución, pero sí es un primer reconocimiento de un trabajo invisibilizado por siglos hacia nuestras madres, abuelas, nuestras hijas y de nosotras mismas, y en un segundo momento reivindica el trabajo asalariado doméstico para rechazarlo si así se lo decide.

Históricamente la dependencia de la mujer al hombre ha estado dada por la asignación a la mujer a un rol de cuidados y reproductivo no asalariado, donde las mujeres enfrentan su vejez con menos recursos y bienes que los hombres. En la mayoría de países donde las pensiones jubilatorias se cuantifican en función del ingreso y los años trabajados, son las mujeres la mayoría de excluidas porque en su edad productiva emplearon su tiempo en labores no asalariados. Actualmente “la inserción laboral de las mujeres se ubica alrededor de 26 puntos porcentuales por debajo de los hombres” (Hidalgo, 2018, p. 4). También, ONU mujeres reconoce que a pesar de los avances, la región continúa rezagada en materia de igualdad de género “en la tasa de acceso y participación laboral, de ingresos propios y salarial, la brecha persiste incluso cuando las mujeres alcanzaron mejores niveles educativos” (ONU, 2017).

Por consiguiente, y siguiendo a Federice, necesitamos una transformación y una división social y sexual del trabajo que reconozca a la mujer como sujeta de derechos y activa en los procesos de desarrollo y que desnaturalice el trabajo doméstico que no es un trabajo por amor.

### Globalización, capitalismo y patriarcado

Actualmente, la globalización se considera como un proceso multidimensional fundamentalmente económico, responde a la expansión de la cultura occidentalista y no conoce de fronteras. En las economías en vías de desarrollo; la globalización profundizó las desigualdades y feminizó la pobreza generando un





desarrollo en proporciones desiguales. Dentro de este contexto, se establece la relación de subordinación y de exclusión social; donde si bien se ha incrementado la participación de las mujeres en los mercados laborales con trabajos remunerados; ellas no han dejado a un lado sus actividades no remuneradas, especialmente el trabajo doméstico y las mujeres siguen ganando menos por el mismo trabajo (Anker y Hein, 1986).

Benería (2006) establece que históricamente las mujeres se han concentrado en tres actividades no remuneradas: en economías de subsistencia, el trabajo doméstico y el voluntariado. Aunque las dimensiones globalizadoras crean espacios de inserción de las mujeres al trabajo remunerado, continúa evidenciándose diferencias de género en la oferta laboral y la asignación monetaria. Además, si tenemos en cuenta los diferentes estudios realizados en cuanto a la clase social explotada en las diferentes aristas del desarrollo económico; las mujeres por su concepción de “sexo débil” otorgada desde el patriarcado han sido excluidas de los medios de producción y se les asignó cumplir con su papel en la reproducción de la fuerza del trabajo; rol que por supuesto no le otorga ningún reconocimiento social.

Las mujeres han soportado explotación de clase, género, raza, donde la explotación y desigual de género es multidimensional asociada a la migración, el trabajo de cuidados, bajas tasas de educación, fenómenos migratorios. En las sociedades patriarcales las mujeres deben regirse a los roles asignados, lo cual se agudiza en tiempos de crisis, y se profundiza la explotación de las mujeres mediante el trabajo formal, informal y el doméstico. La discriminación de las mujeres en el mercado laboral genera mano de obra barata en actividades de agricultura y trabajos de manufactura. La globalización profundiza desigualdades sociales entre hombre y mujeres, la emigración de las mujeres de los países periféricos hacia los industrializados las obliga a tomar empleos en condiciones precarias como los trabajos domésticos o ser víctimas de explotación sexual. Incluso el propio desarrollo tecnológico ha conllevado a reducir la mano de obra en ciertas funciones.

A pesar de las promesas de la globalización y del capitalismo se han acrecentado las desigualdades y exclusiones de las mujeres en el mercado laboral con ello la feminización de la pobreza o la irrelevancia de las habilidades de las mujeres en los espacios laborales anclan su condición de género a las de clase social, porque incluso aquellas que han recibido los “beneficios” del desarrollo económico lo hacen en base a intensas horas de trabajo y no tienen acceso al pleno uso de sus derechos económicos, sociales etc.

Entonces, la globalización, “fortalece las tendencias actuales del patrón de poder moderno-colonial-patriarcal, profundiza la explotación capitalista y de muchas maneras legítima y normaliza ese orden, al presentarlo como la expresión de la modernidad, ante la cual oponerse es querer detener el progreso humano” (Valdivieso, 2005, p.35). A la vez que esta realidad se construye con un discurso legitimador hegemónico.

Al hablar de la triada género, globalización y desarrollo se evidencian las disparidades entre hombres y mujeres; la feminización de la pobreza implica que existe un porcentaje creciente de mujeres en situación de pobreza en relación con los hombres a nivel mundial situación que se agrava cuando se vinculan a los espacios laborales en desventaja al tomarse en cuenta la categoría de género y sobre todo cuando entran en juego las subcategorías raza y clase social.

El capitalismo patriarcal excluye a las mujeres en función de su etnia o clase social principalmente en los países en desarrollo, fomentando la explotación y la mano de obra barata. De ahí que la globalización se conciba como un proceso de exclusión social, sexual y laboral, esto ha generado que el feminismo también juegue un rol dentro de los movimientos antiglobalización. Las agrupaciones feministas contra la globalización se vuelven evidentes con las políticas de la ONU principalmente por la década de los noventa (Perea, 2014), entonces empezaron a crearse espacios y foros internacionales con la participación de las mujeres. Sin embargo, a pesar de ciertos avances en acuerdos y conferencias internacionales; el contrataque de la globa-



lización neoliberal impide transformar las realidades de exclusión social que afecta mayoritariamente a las mujeres.

Por lo otro lado, para entender la participación de las mujeres en los procesos del desarrollo, parte de la comprensión del rol reproductivo y las implicaciones para vincularse a la vida económica. Benería y Sen (1983) establecen la importancia de diferenciar entre reproducción biológica de la fuerza del trabajo y social. “El rol y ubicación de la mujer en el proceso de desarrollo está en gran medida condicionado por su papel primario en la esfera reproductiva” (1983, p. 15). Las mujeres están subordinadas a cumplir una doble jornada, con el cuidado familiar y la realización de actividades remuneradas, para contribuir al sostenimiento del hogar y de las estructuras del sistema patriarcal.

A pesar de la resistencia feminista contra la globalización, las dinámicas capitalistas mantienen exclusiones en base al género, a esto se suma la poca participación de las mujeres en actividades de liderazgos contra la globalización para la reducción de patrones patriarcales.

## CONCLUSIONES

La cooperación para el Desarrollo en el enfoque del MED otorgaba un papel importante a los mercados, a los cuidados, al rol reproductivo y productivo de la Mujer. Mientras que el GED propicia una visión de género que cuestiona el patriarcado, el capitalismo y los roles de género. Sin embargo, en pleno siglo XXI aunque han existido avances en leyes, y avances en derechos aún existen grandes saldos que cubrir donde no se están destinando recursos ni económicos ni de otro tipo.

Este trabajo pretende visibilizar la reproducción, los cuidados y el trabajo doméstico han perpetuado las desigualdades femeninas y las han maquillado de “amor” dándole un género femenino, en un sistema capitalista patriarcal que se ha adueñado de los cuerpos y que ha gozado de grandes ganancias y que no ha sido diseñado para que hombres y mujeres concilien producción y reproducción. Si bien, en la actualidad las mujeres gozan de cierta autonomía al integrarse al trabajo remunerado, existe un nuevo patriarcado en el que las mujeres deben ser dos cosas: productoras y reproductoras al mismo tiempo, una espiral que acaba consumiendo toda la vida de las mujeres.

La globalización androcéntrica profundiza la desigualdad, feminiza la pobreza y genera un desarrollo desigual mayoritariamente en los países con economías en desarrollo. A través de la utilización de un discurso hegemónico legitima las exclusiones de género; las sociedades patriarcales capitalistas se configuran y reconfiguran a través de supuestos estructurales. La globalización neoliberal profundiza las desigualdades sociales con los programas de ajuste estructural; con la reducción del presupuesto del gasto social surgen problemáticas que afectan mayoritariamente a las mujeres: como la inmigración, ausencia de seguridad social o de cualquier otro servicio básico para vivir en condiciones humanas.

Las mujeres han sido conceptualizadas como débiles y sumisas por el sistema capitalista, explotadas en las diversas aristas del desarrollo económico y destinadas a la reproducción de la fuerza del trabajo. Desde el enfoque del feminismo, analizar los problemas de la mujer en el tercer mundo, debe integrar la producción y la acumulación para generar acciones que conlleven a reducir la pobreza y la exclusión.



## REFERENCIAS CITADAS

- Anker, Richard y Catherine Hein. (1986). *Sex Inequalities in Urban Employment in the Third World*, Nueva York: St. Martin's Press.
- Benería, Lourdes. (2006). Conferencia sobre Trabajo familiar, globalización y desarrollo humano, Posgrado en Ciencias del Desarrollo, CIDES-UMSA, 23 de abril de 2006.
- \_\_\_\_\_. (1998). "Karl Polanyi, la Construcción Del Mercado Global y la diferencia de Género" no. 71: 81-101.
- Banco Mundial. (2019). A pesar de los avances, las mujeres enfrentan dificultades en el ámbito de los derechos laborales. Disponible en: <https://www.bancomundial.org/es/news/press-release/2019/02/27/despitgains-women-face-set-backs-in-legal-rights-affecting-work>
- Federici, Silvia. (2004). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Autonomedia.
- \_\_\_\_\_. (2013). *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de sueños.
- De la Cruz Isabel. (2008). *El largo camino a la igualdad. Cuestiones de género y desarrollo en Desarrollo y cooperación: un análisis crítico*. Valencia. Tirant Lo Blanch
- ONU Mujeres. 2017. *El progreso de las mujeres en América Latina y el Caribe. Transformar las economías para realizar derechos*. Clayton. Disponible online: <http://www.eligered.org/wp-content/uploads/2017/06/UNW16017>
- Perea, Ozerin. 2014. "El Papel del Feminismo en el movimiento antiglobalización: contribuciones y desafíos / The Role of Feminism in the Antiglobalization Movement: Contributions and Challenges." *Revista CIDOB D'Afers Internacionals* 105: 67-88. <http://www.jstor.org/stable/24364567>.
- Rublack, Ulinka. 1996. Pregnancy, Childbirth and the Female Body in Early Modern Germany, Past and Present, núm. 150, febrero, pp. 84-110. Saffioti, Heleieth. 1987. *The virile power* (San Pablo: Moderna).





## SIMPOSIO 44

# ANTROPOLOGÍAS FEMINISTAS ANTE LAS URGENCIAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

## COORDINADORES

Mary Goldsmith y Marisa Gisele Ruiz Trejo

Desde los años ochenta del siglo pasado, distintos países de América Latina han vivido los embates de las políticas neoliberales que han perjudicado los derechos laborales de las trabajadoras, han generado acciones represivas contra los derechos reproductivos y han agudizado la violencia y las desigualdades sociales; hemos pasado de las dictaduras en el Cono Sur y en Centroamérica en los años setenta y ochenta, a vivir bajo los regímenes de la derecha y ultraderecha latinoamericana, con escasos cambios, entre dictaduras y democracias neoliberales que no han transformado las lógicas patriarcales y han dado continuidad a proyectos extractivistas, de despojo y desposesión de las comunidades indígenas, campesinas, pobres, migrantes, afrodescendientes y disidentes sexuales. Los gobiernos populares machistas no han estado ajenos a estas prácticas, pero ameritan un análisis particular. Por eso, en este simposio reflexionaremos trasfronteriza, intergeneracional y espacial/interregionalmente sobre las urgencias y los problemas contemporáneos que aquejan a las mujeres, lesbianas, indígenas, negras, pobres y migrantes, ubicando la manera en que nuestras subjetividades y posiciones, sexualidad, color de piel, origen, clase y intereses políticos afectan nuestras maneras de analizar y accionar ante las emergencias actuales.

### Palabras clave

Neoliberalismo patriarcal, política del estado, violencia, movilizaciones feministas, interseccionalidad



# PROCESOS DE CRIMINALIZACIÓN Y MODOS DE SUBJETIVACIÓN DE MUJERES MIGRANTES EN CHILE

Natalia Cárdenas Marín<sup>1</sup>

## Resumen

El encarcelamiento masivo constituye un fenómeno complejo que opera a través de una multiplicidad de agentes, instituciones y tramas discursivas que constantemente lo tensionan, lo justifican y lo significan. En el contexto actual de constantes flujos migratorios, la criminalización se vuelve una estrategia de control que pretende limitar y determinar el tipo de migración deseada en función de las necesidades del neoliberalismo y su orden de seguridad, proceso que se conjuga con las demás formas de segregación y expulsión social.

En el caso de las mujeres, el género se constituye como uno de los múltiples ejes articuladores del ejercicio del poder punitivo del Estado, de tal manera que los controles estatales se fusionan con otros mecanismos estructurales de control social (Espinoza, 2005). El anterior panorama constituye un reto para ser pensado desde los feminismos, ya que cuando se analizan las políticas criminales, al relacionar el fenómeno migratorio y el rol que cumple el derecho en el mantenimiento del sistema género el panorama se complejiza, pues precisamente la presencia de mujeres migrantes en estas instituciones de carácter total (Garland, 2005) tensiona las políticas del Estado – nación que tienden a la homogenización y al aplanamiento de las identidades.

La presente ponencia busca aportar a la comprensión de los procesos de criminalización de mujeres migrantes en Chile, articulando categorías analíticas que permitan indagar por las políticas punitivas del Estado, instancias que están conformadas por prácticas y discursos en donde el poder punitivo abstrae y desmaterializa a la persona, descontextualiza su trayectoria y omite la larga cadena de violencias interseccionales de las cuales han sido sujetas con anterioridad.

## Palabras clave

Migración, género, procesos de criminalización, interseccionalidad

## INTRODUCCIÓN

La masividad del encarcelamiento es parte de un proceso complejo que se presenta con el debilitamiento del sector social del Estado, mientras de manera paralela se produce la ampliación de la esfera penal, contexto en el cual la gestión de problemas sociales se realiza por medio del poder punitivo (Wacquant, 2004). En una

<sup>1</sup> nataliacardenasmarin@gmail.com - Doctorado en Estudios Interculturales Universidad Católica de Temuco Becaria Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo Chile.



sociedad en donde las tasas elevadas del delito se visualizan como un hecho social normal (Garland, 2005), ciertas colectividades sobre las cuales se inscriben elementos que “amenazan” son criminalizadas de manera particular. No obstante, “no sólo las normas del derecho penal se forman y aplican selectivamente, reflejando las relaciones de desigualdad existentes, sino que el derecho penal ejerce también una función activa, de reproducción y de producción, respecto a las relaciones de desigualdad” (Baratta, 2004, p. 173).

Así, la criminalización que recae en sujetos y colectivos sexuados, racializados y precarizados se operativiza a través de una multiplicidad de agentes, instituciones y tramas discursivas que constantemente lo tensionan, lo justifican y lo significan. Teniendo en cuenta lo anterior, la configuración del “delito” comprende tanto la iniciativa estatal, como las dinámicas relacionales que al interior del entramado social configuran y legitiman los procesos de criminalización. Precisamente es en este ámbito en donde se generan adaptaciones prácticas, controles sociales cotidianos y una suerte de experiencia colectiva del delito que determina su relevancia cultural y le otorgan la base social necesaria a las políticas criminales (Garland, 2005).

Así, constantemente se estructuran elementos ideológicos, prácticos y discursivos que se despliegan para dar forma a la criminalización, de tal manera que tanto la respuesta estatal, como las percepciones y adaptaciones sociales entorno al delito, son dos ámbitos que se retroalimentan mutuamente. Lo anterior permite comprender que ciertas nociones vinculadas con el crimen, la violencia, el miedo y la seguridad no brotan de manera espontánea de la realidad (Wacquant, 2004), por el contrario, se inscriben al interior de discursos y prácticas que reproducen las estructuras de dominación en el campo criminológico.

Particularmente en el caso de las mujeres, los mandatos sociales que operan como parte de la construcción sexo-género se encuentran también presentes en los procesos de criminalización. Así, a la condena penal se le añade una condena moral por no cumplir con los roles sociales asignados (Almeda & Di Nella, 2017; Antony, 2007; Maqueda, 2014). El género, entonces, se constituye como uno de los múltiples ejes articuladores del ejercicio del poder punitivo del Estado, de tal manera que los controles estatales se fusionan con otros mecanismos estructurales de control social que recaen sobre las mujeres en otros ámbitos de socialización (Espinoza, 2005).

Ahora bien, en el actual contexto de constantes flujos migratorios, los Estados establecen políticas de restricción y de control de la migración a partir de medidas penales y administrativas que, junto con discursos y las prácticas de discriminación cotidianas, convierten al migrante en un sujeto indeseable (Monclús, 2005; Thayer, 2016). A partir de la construcción de la migración como amenaza interna en Chile (Navarrete, 2019), la criminalización se vuelve una estrategia de control que pretende limitar y determinar el tipo de migración deseada en función de las necesidades del neoliberalismo y su orden de seguridad (Vite, 2006), proceso que se conjuga con las demás formas de exclusión y expulsión social que se construyen a partir de categorías raciales, étnicas, de clase, de género (Stang & Stefoni, 2016).

Así, cuando se analizan las políticas criminales, al relacionar el fenómeno migratorio y el rol que cumple el derecho en el mantenimiento del sistema género el panorama se complejiza, pues precisamente la presencia de mujeres migrantes en estas instituciones de carácter total tensiona las políticas criminales del Estado – nación que tienden a la homogenización y al aplanamiento de las identidades. Teniendo en cuenta lo anterior, el análisis de la criminalización como proceso implica comprender las estructuras y jerarquías raciales, sexuales, de clase, nacionales, etc. que operan configurando los mecanismos y formas que adopta el control penal Estatal.

En este contexto, los pensamientos feministas permiten indagar por las políticas punitivas del Estado y, de manera particular, por los procesos de criminalización secundaria de mujeres migrantes en el sur de Chile,





comprendiendo por tales la acción punitiva concreta que realizan las agencias del sistema penal para aplicar las leyes (Zaffaroni et al., 2002). Así, la riqueza del pensamiento feminista que problematiza, entre otras cosas, la construcción y configuración de las subjetividades, los lugares de enunciación, los múltiples ejes de poder que convergen y las dominaciones que se ejercen a partir de constructos sociales como el género, la clase social y la raza; nos permiten visualizar que más allá del análisis de la ley en términos abstractos, resulta necesario enfocarse en su aplicación, pues es precisamente durante la criminalización secundaria en donde se acentúa la selectividad del derecho penal y en donde tienen presencia sus efectos estigmatizantes (Baratta, 2004; Pavarini, 2002).

## FEMINISMO(S) Y DERECHO PENAL

Una de las características de los estudios que refieren a mujeres en conflicto con la ley penal es precisamente su interdisciplinariedad, lo cual ha otorgado un margen más amplio de estudio que permite tener en cuenta las particularidades sociales y culturales del delito femenino y de sus consecuencias. Al respecto debemos señalar, primero, que el análisis de los procesos de criminalización de mujeres migrantes debe considerar el contexto histórico y social en el que se enmarca. En el caso de Chile, el recrudescimiento del neoliberalismo con el consecuente eco respecto las políticas criminales y los flujos migratorios caracterizados por la regionalización del desplazamiento, constituyen marcos de referencia que deben ser considerados. Y segundo, es necesario distinguir entre las teorías creadas para explicar la criminalidad femenina y las prácticas de criminalización, es decir, entre las razones por las cuales las mujeres delinquen y las razones por las cuales son encarceladas (Torres, 2008).

Teniendo en cuenta lo anterior, los aportes de la Criminología Feminista constituyen un corpus amplio y variado que permite comprender cómo la perspectiva de género “se revela esencial para explicar y comprende la naturaleza y las consecuencias de las políticas penales y de control social dirigidas a “todos”” (Pitch, 2010, p. 450). Asimismo, advierten que el género como elemento de análisis, no puede ser dissociado de otras categorías o marcas sociales como la clase social, la raza, la condición migratoria, entre otros, como ejes que atraviesan de manera conjunta la aplicación de las leyes penales.

En Latinoamérica en la década de los 90 comienza a cuestionarse de manera sistemática el género como elemento articulador de la criminalidad femenina, teniendo en cuenta que los roles y modelos de conductas objeto del derecho penal tienen un carácter social y culturalmente situado. Escritos como los de Lola Aniyar de Castro (1986), Marcela Lagarde (1990), María de la Luz Lima (1991), Katya Salazar y Rosa Mavila (1991), Rosa del Olmo (1992, 1998), Virginia Ayllon (1993), Alda Facio y Rosalía Camacho (1993), Zaffaroni (1993), Carmen Antony (1995) y Elena Azaola (1996), constituyen hitos fundamentales al interior de este campo de investigación que permiten comprender:

1. Las críticas a la criminología tradicional encargada de crear y difundir estereotipos sobre las mujeres transgresoras sin considerar la estructura patriarcal al interior de la cual se insertan los delitos, y
2. Cómo el poder punitivo del Estado castiga de manera más severa y diferenciada a las mujeres, lo cual se expresa en el aumento del porcentaje de encarcelamiento, los tipos de delitos perseguidos, las sanciones, las condiciones intrapenitenciarias y las políticas de reinserción social.

La Criminología Feminista parte reconociendo la existencia de una estructura que legitima las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres, la cual opera a través de la violencia y en diversas escalas sociales, y permea el poder punitivo del Estado. Teniendo en cuenta, por tanto, el carácter contextual y relacional del



delito, la Criminología Feminista se concentra en develar que las estructuras de exclusión que afecta socialmente a las mujeres también inciden en los procesos de criminalización (Antony, 2017).

Así, en el caso de las mujeres, el tratamiento selectivo del derecho penal que opera en función de elementos como la clase social y la raza recae, además, respecto aquellas que no se ajustan a los roles patriarcales socialmente asignados. El género se constituye como uno de los múltiples ejes articuladores del ejercicio del poder punitivo del Estado, de tal manera que los controles estatales se fusionan con otros mecanismos estructurales de control social (Espinoza, 2005).

De esta manera, las criminólogas feministas “comprenden la intervención penal como una de las facetas del control ejercido sobre las mujeres, una instancia en que se reproducen e intensifican las condiciones de opresión mediante la imposición de un padrón de normalidad” (Espinoza, 2005, p. 17). El poder punitivo del Estado, entonces, se vincula con mandatos morales que no son más que la configuración del poder patriarcal, legitimando el orden social jerárquico (Antony, 1995; Segato, 2010). En ese orden de ideas, se argumenta que además de contener y perpetuar, simbólicamente, roles, paradigmas y modelos de conducta (Mavila, 1993, p. 51), “[l]as circunstancias y significados del delito [y del castigo] son diferentes y están determinados también por el género” (Lagarde, 1990, p. 648).

## DISCURSO JURÍDICO Y PODER

Estudiar el ejercicio de los sistemas racistas, clasistas y patriarcales durante los procesos de criminalización secundaria, implica comprender al derecho desde una perspectiva amplia, como función social que excede la normativa jurídica (Costa, 2011). Lo anterior no ha sido tarea sencilla, teniendo en cuenta que aún quedan rezagos de la tradición jurídica positivista que se ha limitado al análisis de la norma, por considerarla el verdadero derecho, dificultando una articulación con otras disciplinas y saberes que permitan una comprensión más amplia sobre la influencia del derecho en la vida de las mujeres.

En este sentido, el positivismo ha construido la idea de que el sistema jurídico constituye un ente autónomo y autosuficiente que no remite a elementos extrajurídicos, una “teoría pura del derecho” (Kelsen, 1934) centrada en los componentes formales de manera aislada a los componentes históricos, sociales, culturales y económicos (Giménez, 1989). El planteamiento de que el derecho es un conjunto de prácticas normativas emanadas de manera objetiva y racional por el soberano, como lo señala Alicia Ruiz (1988, 2013), produce la desaparición de la relación poder/derecho, borra las marcas de la ideología y con ello termina por desaparecer toda posibilidad de vínculo con lo social.

Así, el sentido lógico formal según la cual tras el incumplimiento de una norma se aplica determinada sanción, desconoce que el significado y sentido otorgado a la conducta está determinado por las relaciones de dominación en cierto momento y lugar (Birgin, 2000; Ruiz, 2003). Teniendo en cuenta lo anterior, el derecho, más allá de la normatividad, debe ser comprendido como discurso social y practica social, como lenguaje con propiedades operativas autorizado por el Estado y, por lo tanto, legitimador de poder (Birgin, 2000; Facio, 1999; Ruiz, 1988, 2018). Como discurso del orden (Marí, 1986), emplea una multiplicidad de mecanismos de legitimación, de control y de disciplina que, además de hacerlo ver como necesario, asegura su eficacia. Su forma y estructura se presenta como racional, ordenada, coherente; y su producción como autosuficiente y autorregulado (Ruiz, 2003, 2013). Gracias a ello se absolutizan las conductas, los mandatos legales pareciesen ser irrefutables, y las características que se le atribuyen a los sujetos jurídicos son consentidas sin mayor cuestionamiento.



Pensar entonces el discurso jurídico como poder, implica otorgarle una perspectiva relacional al derecho, lo cual permite el reconocimiento de las experiencias cotidianas de las mujeres, de la multiplicidad de identidades y de las dimensiones de opresión y resistencia (como se cita en Facio, 1999). De esta manera, analizando simultáneamente derecho, discurso y poder, podemos comprender que a pesar de derogarse las normas discriminatorias e incluso promulgarse normas protectoras de las mujeres, el discurso jurídico consolida imaginarios colectivos que conducen a que el derecho continúe siendo patriarcal (Facio, 1999; Ruiz, 2000).

Por ello, más allá del estudio de la norma en términos formales, es necesario dirigirse al análisis de sus condiciones sociales de producción y de la práctica legal cotidiana, lo cual permite comprender cómo el derecho es patriarcal más allá de la norma (Facio, 1999). Ahora bien, los contextos de producción de las leyes penales, los procesos judiciales a los que da lugar y su culminación en una sentencia, constituyen espacios en donde se materializa el entramado discursivo a partir del cual, en función de la sanción de la norma, se construye lo bueno y lo malo, se etiquetan a los sujetos, se asignan mandatos, se impone una realidad objetivada, se instituyen subjetividades. La ritualidad particular del derecho penal, que excluye a quienes no lo tienen aprehendido y sublima a quienes están autorizados para proferirlo, su potencial simbólico y la anulación de derechos básicos a la que conduce, lo configuran como un discurso jurídico de características particulares (y peligrosas).

En consecuencia, pensar en el derecho penal implica presuponer una cierta interpretación de qué es la criminalidad, la cual no puede ser pensada sin considerar el papel constitutivo que cumple el discurso jurídico y las concepciones de lo social, de lo jurídico, de lo político que envuelve (Ruiz, 1988). Así, los roles y estereotipos que se reproducen y recrean son una manifestación de violencia institucional (Bodelón, 2014), que no se crean autónomamente en el discurso jurídico, por el contrario, hacen parte de un entramado aún más amplio de discursos sociales y, por lo tanto, su contenido refleja y reproduce las relaciones de poder que se producen en la esfera social.

Teniendo en cuenta lo anterior, el género como dominación, como un conjunto de ideas, representaciones, prácticas y prescripciones sociales construidos a partir de la diferencia sexual (Lamas, 1994, 2000, 2002), también impregna el fenómeno jurídico. Así, el control y la coacción del derecho operan en función de marcos sociales más amplios que establecen intersubjetividades jerarquizadas. La comprensión, entonces, no como un conjunto de normas objetivas y neutrales, sino como discurso social permite tener nuevas partidas epistemológicas: En vez de preguntar “¿Cómo puede el derecho trascender el género”, es más fructífero preguntar: “Cómo opera el género dentro del derecho, y cómo opera el derecho para producir el género” (Smart, 2000, p. 40).

### CONSTRUCCIÓN DEL “SUJETO JURÍDICO”

Si comprendemos el derecho como discurso y poder, podemos observar entonces que el derecho está constituido por prácticas y relaciones que producen a los sujetos, en interacciones variables con los demás y consigo mismx. De suerte que “el sujeto jurídico”, supone un proceso complejo de abstracción y de asignación de sentido a los individuos y a las conductas, en torno a un mandato de “deber ser” que se encuentra en lo jurídico y en lo social. De dicha asignación de sentido depende la posición social que se le asigna en ambos espacios. Así, la legitimidad que posee el discurso jurídico le permite elaborar interpelaciones, prescribir lo que corresponde o no y calificar conductas, operando como un mecanismo de institución de la subjetividad (Costa, 2010).



En el caso de las mujeres, éstas son apropiadas por el derecho ya sea como sujeta de tutela y protección, o como sujeta que debe ser controlada por el poder coercitivo del Estado. En ambos casos se presentan interpelaciones que reafirman los roles respecto la sexualidad y la familia, de las articulaciones de éstas depende lo que “la mujer sea” para sí misma y para los demás (Ruiz, 2000). Teniendo en cuenta lo anterior, el derecho actúa como una “tecnología del género” (De Lauretis, 1987, 1999), es decir, como un proceso de producción de identidades fijas (Bodelón, 1998; Smart, 2000).

En el caso del derecho penal, este proceso construye el sujeto criminal, el sujeto víctima y, además, establece los sujetos que están habilitados para hablar. Respecto a las personas en conflicto con la ley penal, que el atributo de “desviante” o de “criminal”, involucra la efectividad del proceso de criminalidad secundaria, las formas informales que adopta el control social y las formas que la marginalidad que asumen los proyectos hegemónicos de control y vigilancia. En este caso, el sujeto del derecho, libre, autónomo y propietario, creado para ocultar las violencias implícitas en el discurso jurídico (Ruiz, 1988), es invertido. La coacción y la fuerza se explicitan: es ahora el sujeto criminal, apoderado y despojado de cualquier capacidad de ser autorreferencial. Siguiendo a Baratta (2000):

“En *Outsider*, un famoso libro de Becker (1963), éste escribía que “desviante” es una persona a la cual se le ha atribuido esa etiqueta con éxito. “Con éxito” quiere decir que el etiquetamiento ha influido en forma estable sobre el status y la identidad social de ese individuo” (Baratta, 2000, p. 113).

Ahora bien, respecto la figura “víctima”, existe un desplazamiento del concepto de “opresión” al concepto de “victimización”, redefiniendo las experiencias de las mujeres y diluyendo las significaciones sociales y políticas estructurales en un problema de daño individual (Bodelón, 1998). En este desplazamiento se producen dos fenómenos. Por una parte, el proceso penal supone de la víctima determinadas actitudes o características (Bodelón, 1998). Por otra parte, ubica a la mujer agredida en determinada posición, en el de protección paternal (Núñez, 2011).

Finalmente, la conformación de los operadores jurídicos (jueces, defensores, fiscales), constituye parte de la regla básica de formación del discurso, la cual delimita quiénes están autorizados para hablar y para determinar el sentido de “lo jurídico” a partir de una doble ficción: hacer ver dicha autorización como si proviniera únicamente del propio discurso jurídico; y aparentar que su efecto significativo es únicamente producir normas (Ruiz, 1988, 2009). Esta elite legal (Smart, 2000) es la única habilitada para negociar y representar las reglas del proceso penal, otorgándosele la legitimidad necesaria para que sus actuaciones produzcan efectos materiales y simbólicos a diversas escalas sociales de manera eficiente.

Con ello, esto es, comprendiendo las subjetividades que se conforman durante los procesos de criminalización, es posible vislumbrar las formas adquiere la intervención penal sobre las mujeres. En este caso, el control y disciplinamiento recaen sobre aquellos tópicos de ejercicio patriarcal como la conducta sexual y las funciones domésticas; y se vincula con otros proyectos hegemónicos del siglo XXI, como el de la creación de un modelo social y económico (Bergalli & Bodelón, 1992).

## CONCLUSIONES

La presente ponencia tuvo por objetivo otorgar elementos teóricos que contribuyan a la comprensión de los procesos de criminalización de mujeres migrantes en Chile, articulando categorías analíticas que permitan indagar por las políticas punitivas del Estado. En este sentido develar las estructuras de poder que operan en



el sistema de justicia y sistema penitenciario chileno constituyen enormes retos epistemológicos que deben ser emprendidos. Así, tener en consideración los aportes de la Criminología Feminista, visualizar al derecho como discurso y práctica social que excede la norma formal, visualizar los procesos de subjetivación a los que da a lugar la criminalización estatal, permite avanzar en la comprensión de la construcción discursiva de “lo criminal” y, por lo tanto, acceder a cómo se ejerce el poder.

En este caso se debe considerar, entonces, la efectividad del proceso de criminalidad secundaria, las formas informales que adopta el control social y las formas que la marginalidad que asumen los proyectos hegemónicos de control y vigilancia en nuestro contexto latinoamericano, en donde el género, la clase social, y la raza, como constructos sociales, se articulan para determinar la posición social en la que se ubican a las mujeres migrantes. Las migraciones, como fenómeno vinculado a las dinámicas propias de la globalización, el capitalismo mundial y las brechas existentes entre el Norte-Sur, ya sean forzadas o voluntarias, se encuentran enmarcadas al interior de los márgenes otorgados por los constructos sociales que definen el sentido de las experiencias simultáneas de “lo transnacional”. Así, los nexos entre las dimensiones y dispositivos económicos, políticos y culturales que se producen en torno a lo fronterizo constituyen marcas que se inscriben en los migrantes incidiendo en la perpetuación de desigualdades.

En términos investigativos, avanzar en el análisis de las sentencias judiciales, de las narrativas de mujeres migrantes en situación de cárcel y de los discursos de agentes judiciales y penitenciarios, permite identificar la existencia de las dimensiones sociales, económicas, políticas y culturales que inciden en las construcciones materiales y simbólicas de las personas migrantes judicializadas. Al respecto, es necesario señalar que partir desde un enfoque epistemológico feminista no implica únicamente tener en cuenta el contexto particular de criminalización, también involucra una apuesta por promover una ética en la investigación que involucre el respeto por una lógica de cuidado y el reconocimiento de las relaciones de poder que también se presentan entre la investigadora y las personas con las que se desarrolla el trabajo. Ello involucra relevar la diversidad de saberes y reconocer las intersubjetividades que se presentan (Goldsmith, 2002; Harding, 2002), de tal manera que las subjetivaciones producidas, así como los efectos, apropiaciones y negociaciones, se vinculan tanto con la experiencia de judicialización y posterior encarcelamiento, como con el propio proceso investigativo.

## REFERENCIAS CITADAS

- Almeda Samaranch, E., & Di Nella, D. (2017). Mujeres y cárceles en América Latina. Perspectivas críticas y feministas. *Papers. Revista de Sociologia*, 102(2), 183.  
<https://doi.org/10.5565/rev/papers.2335>
- Aniyar de Castro, L. (1986). La delincuencia femenina en Venezuela: Ideología de la diversidad y la marginalidad. En L. Aniyar de Castro (Ed.), *La realidad contra los mitos: Reflexiones críticas en Criminología*. Universidad de Zulia.
- Antony, C. (1995). Feminismo y criminología. *Capítulo Criminológico*, 23(2), 445-456.
- Antony, C. (2007). Mujeres invisibles: Las cárceles femeninas en América Latina. *Nueva Sociedad*, 208, 73-85.
- Antony, C. (2017). *Hacia una criminología feminista: Violencia, androcentrismo, justicia y derechos humanos*. UNDAV Ediciones, Universidad Nacional de Avellaneda, Punto de Encuentro.
- Ayllon, V. (1993). La mujer delincuente y privada de la libertad ante el sistema de administración de justicia. En R. Camacho & A. Facio (Eds.), *Sobre patriarcas, jerarcas, patrones y otros varones. Una mirada de género sensitiva del Derecho* (1ra ed., pp. 159-170). Programa Mujer, Justicia y Género ILANUD.
- Azaola, E. (1996). *El delito de ser mujer: Hombres y mujeres homicidas en la ciudad de México: historias de vida*. Plaza y Valdes.



- Baratta, A. (2000). El paradigma de género desde la cuestión criminal hacia la cuestión humana. En A. E. C. Ruiz (Ed.), *La identidad femenina y el discurso jurídico* (pp. 99-134). Biblos.
- Baratta, A. (2004). *Criminología crítica y crítica del derecho penal: Introducción a la sociología jurídico-penal*. Siglo XXI Editores.
- Bergalli, R., & Bodelón, E. (1992). La cuestión de las mujeres y el derecho penal simbólico. *Anuario de filosofía del derecho*, IX, 43-73.
- Birgin, H. (2000). Prólogo. En H. Birgin (Ed.), *Las trampas del poder punitivo. El Género del Derecho Penal* (pp. 9-19). Biblos.
- Bodelón, E. (1998). El cuestionamiento de la eficacia del derecho en relación a la protección de los intereses de las mujeres. *Delito y Sociedad: revista de ciencias sociales*, 11-12, 125-137.
- Bodelón, E. (2014). Violencia institucional y violencia de género. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 48, 131-155.
- Costa, M. (2010). El debate igualdad/diferencia en los feminismos jurídicos. *Feminismos*, 15, 235-252. <https://doi.org/10.14198/fem.2010.15.12>
- Costa, M. (2011). Críticas del derecho y feminismos jurídicos. *Feminismos del siglo XX: desde Kate Millett hasta los debates actuales*, 13-17.
- De Lauretis, T. (1987). *Technologies of gender: Essays on theory, film, and fiction*. Indiana University Press.
- De Lauretis, T. (1999). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Horas y Horas.
- Del Olmo, R. (1992). Drogas y criminalización de la mujer. En R. Del Olmo (Ed.), *¿Prohibir o domesticar?: Políticas de drogas en América Latina* (pp. 39-47). Nueva Sociedad.
- Del Olmo, R. (1998). Teorías sobre la criminalidad femenina. En R. Del Olmo (Ed.), *Criminalidad y criminalización de la mujer en la región andina* (pp. 19-34). Nueva Sociedad.
- Espinoza, O. (2005). Mujeres enfrentadas con el sistema punitivo. *Pena y Estado*, 6(6), 15-33.
- Facio, A. (1999). Hacia otra teoría crítica del Derecho. En L. Fries & A. Facio (Eds.), *Género y Derecho* (pp. 15-44). American University Washington Collee of law, LOM Ediciones, La Morada.
- Facio, A., & Camacho, R. (1993). En busca de las mujeres perdidas o una aproximación crítica a la criminología. En R. Camacho & A. Facio (Eds.), *Sobre patriarcas, jefes, patronos y otros varones. Una mirada de género sensitiva del Derecho* (1ra ed., pp. 101-128). Programa Mujer, Justicia y Género ILANUD.
- Garland, D. (2005). *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea*. Gedisa.
- Gendarmería de Chile. (2008). *Compendio Estadístico Penitenciario*. Gendarmería de Chile.
- Gendarmería de Chile. (2018). *Compendio Estadístico Penitenciario*. Gendarmería de Chile.
- Giménez, G. (1989). *Poder, estado y discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Goldsmith, M. (2002). Feminismo e investigación social. Nadando en aguas revueltas. En E. Bartra (Ed.), *Debates en torno a una metodología feminista* (pp. 35-62). Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de género ;
- Harding, S. (2002). ¿Existe un método feminista? En E. Bartra (Ed.), *Debates en torno a una metodología feminista* (pp. 9-34). Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de género
- Lagarde, M. (1990). *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas* (1ra ed.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamas, M. (1994). Cuerpo: Diferencia sexual y género. *Debate Feminista*, 10, 3-31.
- Lamas, M. (2000). Género, diferencias de sexo y diferencia sexual. En A. E. C. Ruiz (Ed.), *Indentidad femenina y discurso jurídico* (pp. 65-84). Biblos.
- Lamas, M. (2002). *Cuerpo: Diferencia sexual y género*. Tauros.
- Lima, M. de la L. (1991). *Criminalidad femenina, teorías y reacción social*. Porrúa.
- Maqueda Abreu, M. L. (2014). *Razones y sinrazones para una criminología feminista*. Dykinson S.L.
- Marí, E. (1986). Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden. *Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho*, 3, 93-112.



- Mavila, R. (1993). Mujer y Derecho Penal: De lo prohibido y lo sugerido. En R. Camacho & A. Facio (Eds.), *Sobre patriarcas, jerarcas, patrones y otros varones. Una mirada de género sensitiva del Derecho* (1ra ed., pp. 45-66). Programa Mujer, Justicia y Género ILANUD.
- Monclús, M. (2005). *La gestión penal de la inmigración. El recurso al sistema penal para el control de los flujos migratorios* [Doctoral]. Universidad de Barcelona.
- Navarrete, B. (2019). La inmigración en la agenda de seguridad en Chile. Las nuevas amenazas en los libros de la defensa nacional. *Estudios internacionales (Santiago)*, 51(193), 37-63.
- Núñez, L. (2011). Contribución a la crítica del feminismo punitivo. En M. G. Huacuz (Ed.), *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica* (pp. 173-195). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pavarini, M. (2002). *Control y dominación. Teorías criminológicas burguesas y proyecto hegemónico* (1ra Ed). Siglo XXI.
- Pitch, T. (2010). Sexo y género de y en el derecho: El deminismo jurídico. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 44, 435-459.
- Ruiz, A. E. C. (1988). *La criminalidad: Forma de la exclusión y la censura en el discurso jurídico*. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/juridicas/article/view/16906/16374>
- Ruiz, A. E. C. (2000). De las mujeres y el derecho. En A. E. C. Ruiz (Ed.), *Identidad femenina y discurso jurídico* (pp. 9-24). Biblos.
- Ruiz, A. E. C. (2003). El derecho como discurso y como juego. *Revista Juridica Universidad Interamericana de Puerto Rico*, 5.
- Ruiz, A. E. C. (2009). Cuestiones acerca de las mujeres y el derecho. En J. Salgado, R. Ávila, & L. Valladares (Eds.), *El género en el derecho. Ensayos críticos* (pp. 155-121). Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- Ruiz, A. E. C. (2013). *Teoría crítica del Derecho y cuestiones de género* (Vol. 6). Suprema Corte de Justicia de la Nación; Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación; Instituto Electoral del Distrito Federal.
- Ruiz, A. E. C. (2018). La interpretación judicial como vía de inclusión social y de ampliación democrática. En A. Ramón & P. Bergallo (Eds.), *La reproducción en cuestión. Investigaciones y argumentos jurídicos sobre el aborto* (pp. 23-36). Eudeba.
- Salazar, K., & Mavila, R. (1991). *Mujer y Criminología. Aspectos feministas sobre las teorías criminológicas clásicas*. Encuentro del Grupo de Criminología Crítica, Santa Cruz.
- Sandoval, R. (2019). *Encarcelamiento y Tráfico de drogas: Un estudio desde la condición de mujeres extranjeras latinoamericanas en Antofagasta* [Magister]. Universidade Federal de Juiz de Fora.
- Segato, R. L. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (2a ed). Prometeo Libros.
- Smart, C. (2000). La teoría feminista y el discurso jurídico. En H. Birgin (Ed.), *El derecho en el género y el género en el derecho* (pp. 31-72). Biblos.
- Stang, F., & Stefoni, C. (2016). La microfísica de las fronteras. Criminalización, racialización y expulsabilidad de los migrantes colombianos en Antofagasta, Chile. *ASTROLABIO*, 17, 42-80.
- Torres, A. (2008). *Drogas, cárcel y género en Ecuador* (1ra ed.). Abya Ayala y Flacso.
- Vite, M. Á. (2006). La Criminalización de la Inmigración. *CIMEXUS*, 1(1), 95-109.
- Wacquant, L. (2004). *Las cárceles de la miseria*. Manantial.
- Zaffaroni, E. (1993). La mujer y el poder punitivo. En *Sobre patriarcas, jerarcas, patrones y otros varones. Una mirada de género sensitiva del Derecho* (1ra ed., pp. 89-99). Programa Mujer, Justicia y Género ILANUD.
- Zaffaroni, E., Alagia, A., & Slokar, A. (2002). *Derecho penal: Parte general* (2. ed). EDIAR.







# PANDEMIA, DESIGUALDAD Y FEMINISMOS EN MÉXICO

Mary Goldsmith<sup>1</sup>  
Marisa Ruiz-Trejo<sup>2</sup>

## Resumen

En tiempos de COVID, las mujeres están en el centro de esta crisis, en primera línea. Son mujeres de todos los orígenes raciales y étnicos, mujeres pobres, mujeres trans, mujeres que trabajan en servicios, empaacan, limpian, cocinan y mujeres trans. Por eso en esta ponencia, analizaremos cuáles han sido algunas de las acciones gubernamentales que se han tomado en México ante el momento actual de pandemia que no es una crisis nueva actual, sino una emergencia de tiempo atrás que se agravó con el desastre de la pandemia. ¿Cuáles han sido los avances ante una política de supuesta igualdad que anula a las mujeres, principalmente indígenas y afrodescendientes, que despolitiza los feminismos, una política de educación que limita las posibilidades de investigación y una política de desarrollo que promueve megaproyectos y proyectos extractivistas? ¿Cómo superar los obstáculos ante recortes presupuestales brutales que afectan directamente los proyectos de salud para las mujeres, violencia contra las mujeres y las condiciones laborales? ¿Qué estrategias han desarrollado algunos grupos de mujeres y feministas para responder ante estas urgencias? Utilizaremos las herramientas de las antropologías feministas para reflexionar sobre las dificultades en un gobierno que niega el neoliberalismo, pero que da continuidad a proyectos sexistas, de despojo y desposesión y extractivistas.

## Palabras clave

Desigualdad, política del estado, política neoliberal, antropología feminista

## INTRODUCCIÓN

Los feminismos han planteado históricamente cuestionamientos radicales a la desigualdad, la explotación, la crisis económica, la violencia contra las mujeres y contra otras diversidades, y han desarrollado una capacidad de respuesta ante las urgencias. La emergencia de la crisis de Covid-19 ha sido otra más de las situaciones en las que los grupos de mujeres y de feministas diversas han creado diversas estrategias para salir adelante y han actuado muchas veces de manera mucho más efectiva que los gobiernos.

La crisis pandémica y el virus nos ha revelado de manera más evidente la desigualdad y la injusticia producida por lógicas histórico-estructurales que en el caso de México se han combinado con “dos guerras:

1 marygoldsmith@gmail.com - Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

2 marisaruitrejo@unach.mx - Universidad Autónoma de Chiapas, México.



la guerra contra las mujeres y la guerra contra las drogas”. Así mientras para algunas mujeres las calles no han sido espacios seguros, para otras las casas tampoco lo han sido.

Al inicio de la pandemia del Covid-19, en México se instaló el #QuedateEnCasa, como un mandato de distanciamiento social para prevenir la propagación del virus, pero sobre todo como un intento de “manejar” la propagación para evitar que se colapsara el sistema de salud pública. Este mandato en gran medida sólo pudo ser acatado por quienes tuvieron las condiciones laborales para hacerlo, las clases medias y ricas. Está anclado en la noción de que los hogares son un refugio de los peligros de los espacios públicos. Hace caso omiso de que los hogares históricamente han sido sitio de alto riesgo para las mujeres. La violación sexual, la violencia de género, el feminicidio y la explotación laboral son problemas que se han repetido constantemente en las unidades domésticas, en el ámbito de las relaciones interfamiliares y de lo íntimo.

Debido a que las mujeres mayoritariamente siguen haciéndose cargo de los trabajos de cuidado y de los trabajos del hogar, y son quienes experimentan mayores niveles de violencia sexual, racista, clasista, etc., ellas son quienes han estado en la primera línea de poblaciones afectadas durante la pandemia. Mujeres de todos los orígenes étnicos y raciales, mujeres indígenas, afrodescendientes, lesbianas, mujeres trans pobres, trabajadoras del hogar y de servicios, limpiadoras, cocineras, cuidadoras, trabajadoras sexuales y muchas otras que viven al día sin contrato; madres de desaparecidas, víctimas de feminicidios, violencia sexual y de género, jóvenes, migrantes en situación irregular, desplazadas, personas en situación de cárcel y calle, quienes se han enfrentado al coronavirus sin la posibilidad de quedarse en casa.

Por eso, en esta ponencia, nos preguntamos ¿cuáles han sido algunas de las respuestas que las *mujeres y feministas diversas*<sup>3</sup> han brindado a la pandemia y a la desigualdad? Nos enfocaremos en cómo la crisis ha afectado a las trabajadoras del hogar, a las mujeres indígenas y afrodescendientes, así como a las poblaciones diversas, pero también en la manera en que las organizaciones de trabajadoras del hogar, mujeres indígenas y colectivas feministas en distintas partes de México han desarrollado estrategias para dar respuesta a la emergencia. El objetivo será analizar las estrategias que distintas organizaciones como el Centro de Apoyo y Capacitación para Empleadas del Hogar (CACEH), el Sindicato Nacional de Trabajadores y Trabajadoras del Hogar (Sinactraho), las Casas de la Mujer Indígena y Afromexicanas (Cami) y la Asamblea Feminista de San Cristóbal de las Casas Chiapas, han cultivado su capacidad de dar respuesta ante la urgencia, y las formas en que las organizaciones actuaron ante la crisis del coronavirus.

## NEOLIBERALISMO COMO TECNOLOGÍA DE GOBIERNO

En esta ponencia, retomamos los aportes de Aiwha Ong (2006), antropóloga feminista, especialista en estudios críticos de la globalización y del trabajo. Particularmente nos interesa su propuesta teórico-conceptual desarrollada en el libro “Neoliberalismo como excepción” en la que plantea cómo el neoliberalismo ha sido históricamente entendido como una doctrina económica en la que el estado es limitado por la lógica del mercado y el capitalismo depredador que afecta principalmente a los países del sur-global, y también tiene sus propias excepciones.

No obstante, la propuesta de Aiwha Ong (2006) es alternativa ya que analiza el neoliberalismo como una tecnología de gobierno (tecnologías de poder), que es extraordinariamente maleable y que se adoptan

3 La redacción es a propósito para señalar que existen mujeres indígenas, afrodescendientes, trabajadoras y mujeres diversas que no se identifican como feministas pero que aportan mucho a los debates y aprendizajes feministas. Por otro lado, existen feministas lesbianas, no binarias, trans y otras disidencias sexuales y de género que no se consideran mujeres.



de diferentes maneras por diferentes regímenes, ya sean autoritarios, democráticos o comunistas, y que promueven que los análisis de mercado penetren en la vida cotidiana de las personas.

Según Ong (2006), esta tecnología de gobierno ha reconfigurado las relaciones entre gobernantes y gobernados, poder y conocimiento, soberanía y territorialidad, y actúa como una tecnología de la subjetividad, al tiempo, que también llega a desarrollarse como una tecnología de la sujeción.

En ese sentido, consideramos que la propuesta de Ong (2006) nos ayuda a comprender el contexto actual de México, donde si bien hay un discurso gubernamental con un discurso “progresista” y de derechos humanos contra el neoliberalismo, se desarrollan políticas de privatización que afectan principalmente a las mujeres indígenas, lesbianas, personas trans, trabajadoras del hogar y de calle, migrantes, etc. Por ejemplo, en la presentación del Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024 se menciona<sup>4</sup>:

propugnamos un modelo de desarrollo respetuoso de los habitantes y del hábitat, equitativo, orientado a subsanar y no a agudizar las desigualdades, defender la diversidad cultural y el ambiente natural, sensible a las modalidades y singularidades económicas regionales y locales y consciente de las necesidades de los habitantes futuros del país, a quienes no podemos heredar un territorio en ruinas.

Y en el PND, se comprometen también a prevenir de manera especial la violencia de género. En ese sentido, subrayan:

Se trabajará en disuadir a los autores de conductas delictivas de su reincidencia mediante intervenciones restaurativas, orientadas a su protección, resocialización y a la reparación del daño cometido a las víctimas. Se pondrá especial énfasis en el combate a los crímenes que causan mayor exasperación social como los delitos sexuales, la violencia de género en todas sus expresiones, la desaparición forzada, el secuestro y el asalto en transporte público.

El mismo documento del Programa Nacional de Desarrollo se define como un problema fundamental: “La desigualdad de género, la discriminación y la exclusión de grupos de la población por diversos motivos”. Así proponen “Impulsar la construcción de ciudadanía, desde la perspectiva de género y de derechos humanos, como fundamento para el ejercicio y exigencia de sus derechos y cumplimiento de sus obligaciones, así como para fomentar la participación de la ciudadanía a la gobernabilidad democrática”.

No obstante, en la práctica se fomentan proyectos económicos encaminados sobre todo a posicionar a México como fuerza competitiva en la economía mundial capitalista. Se privilegia estos proyectos antes de los derechos humanos laborales de las y los trabajadores, de las mujeres víctimas de violencia de género y feminicidio, transfeminicidio, racismo, etc. Durante los últimos ocho meses, hemos visto cómo la crisis sanitaria ha afectado terriblemente a los pueblos indígenas quienes han sido expuestos a la desigualdad en la atención médica por falta de centros de salud, personal capacitado, medicamentos, etc. para poder atender y contener el virus.

Ante esta situación los grupos de trabajadoras del hogar, integrantes de las casas de la mujer indígena, así como organizaciones feministas han intentando dar respuesta a la crisis del coronavirus, a veces de manera mucho más efectiva que el gobierno de la 4T. En nuestras observaciones y participaciones, consideramos que ellas han desarrollado estrategias de “respons-habilidad”. Donna Haraway (2019) se refiere a este concepto como aquella:

<sup>4</sup> Plan Nacional del Desarrollo 2019-2024, Secretaría de Gobernación, México, publicado en la Gaceta Parlamentaria, año XXII, núm. 5266-XVIII, 30 de abril de 2019.



responsabilidad en y para los mundos que requiere el cultivo de habilidades de respuesta viral, llevando significados y materiales de diferentes tipos para infectar procesos y prácticas que aún podrían encender epidemias de recuperación de múltiples especies y tal vez incluso florecer en tierra en tiempos ordinarios (2019: 114).

En ese sentido, en este trabajo queremos destacar las utopías y los proyectos esperanzadores que algunos grupos y organizaciones han desarrollado durante estos meses de crisis viral, para plantear otras posibilidades de reaccionar y responder ante las urgencias. No obstante, a continuación expondremos brevemente algunos de los pasos que hemos dado para desarrollar este trabajo, porque el proceso es muy importante en nuestras elaboraciones.

### METODOLOGÍA PARA INVESTIGAR DESDE LOS ESPACIOS ORGANIZATIVOS EN EL CONTEXTO DE PANDEMIA

El proceso para realizar esta investigación ha implicado distintas acciones. Primero, como antropólogas feministas, hemos participado en las acciones de movimientos de trabajadoras del hogar, feministas, antirracistas y cuir, durante la crisis actual, nos han hecho pensar en distintas expresiones de respuesta ante las urgencias durante los casi ocho meses que llevamos de pandemia. Las nuevas tecnologías cobran suma importancia en este contexto, ya que todo está mediado por este tipo de tecnologías, si bien, es una cuestión donde se observan las diferencias y las desigualdades en el acceso, pero a la vez se aminoran otras desigualdades para la gente que están en distintos espacios del país.

Por eso, para desarrollar esta ponencia, ha sido necesario rastrear información en distintos sitios digitales, como participar en webinars o en grupos de whatsapp con las personas con quienes colaboramos. Esto ha hecho más evidente nuestra presencia que cuando estamos en un pueblo o espacio urbano. Este proceso no ha revelado con mayor evidencia las diferencias en nuestro entorno, el acceso a recursos como la tecnología y la manera en que ocupan el espacio los cuerpos durante las múltiples sesiones de Zoom. Nuestra presencia se queda a veces registrada y captada en el tiempo.

Por otro lado, cada vez más se observa la participación de las personas con las que aen la investigaciones, pero desde otras prácticas muy distintas a la construcción hegemónica de conocimiento. Muchas de ellas hacen investigación y entrevistas sobre sí mismas o sobre sus propias comunidades, lo que nos hace repensar nuestros propios sesgos y relaciones de poder. Por último, es importante señalar que la participación en los grupos feministas también nos hace repensar los trabajos histórico antropológicos que nos interesan sobre la historia de las mujeres y de las feministas en las Ciencias Sociales, ya que se hace evidente que como antropólogas feministas tenemos prácticas que contribuyen a la transformación social.

### RESPONS-HABILIDAD: CAPACIDAD DE RESPUESTA ANTE LAS URGENCIAS

A continuación presentamos tres casos en los que hemos observado estrategias de “respons-habilidad” ante las urgencias: el trabajo del hogar remunerado (SINACTRAHO y CACEH); los proyectos de salud y de prevención y atención de violencia contra las mujeres (Casas de la Mujer Índigena, Cami), y la habilidad de responder ante una desigual gestión del virus (Asamblea Feminista de San Cristóbal de las Casas, Chiapas).



## Trabajadoras del hogar remuneradas

Entre 2018 y 2020, se dieron avances positivos en el reconocimiento formal de los derechos laborales de las personas trabajadoras del hogar; estos fueron producto de una lucha larga de organizaciones de trabajadoras del hogar<sup>5</sup> y sus aliadxs que encontraron un terreno relativamente fértil para sus demandas en el gobierno morenista y en el congreso donde las mujeres ocuparon la mayoría de los curules.

Sin embargo, poco se había hecho para implementar dichas reformas; había resistencias a firmar un contrato o a registrar a las trabajadoras del hogar en el proyecto piloto del régimen obligatorio del Instituto Mexicano de Seguro Social. En marzo 2020, de acuerdo con la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo en el país había casi 2.4 millones de personas trabajadoras del hogar (casi el 90% mujeres; éstas representan alrededor del 11% del total de mujeres ocupadas), de estas, el 50% percibía hasta un salario mínimo, y otro 38% entre uno y dos salarios mínimos; solo el 30% tenía alguna prestación laboral y el 1.6% un contrato por escrito. Esto varía por entidad federativa: el estado de Chiapas tiende a tener las peores condiciones en el país, con salarios aún más bajos y relaciones coloniales más pronunciadas.

El clasismo, el individualismo y el colonialismo mostraron su cara monstruosa/ingrata en la medida que se cundió el pánico frente a qué hacer con respecto a los trabajos de los cuidados, las necesidades de las y los empleadores y las trabajadoras del hogar remuneradas. Se hizo evidente tanto la falta de un plan nacional de cuidados y como la conceptualización aun de las trabajadoras del hogar como ciudadanas de segunda categoría. Hubo despidos, “descansos” sin pago y rebajas en salario o días de contratación. Hubo redefiniciones unilaterales en los términos del trabajo: para conservar su fuente de ingresos, algunas trabajadoras tuvieron que aceptar condiciones que se asemejan a esclavitud, con jornadas más extensas, tareas adicionales y sin salida.

A finales de junio, el gobierno federal declaró que las trabajadoras del hogar deberían regresar a sus labores (y en caso de la Ciudad de México), siguiendo un protocolo rudimentario en lo cual se le recomienda al/la empleadora proporcionar careta, mascarilla y guantes a la trabajadora para su traslado en transporte público, y a la trabajadora de extremar las medidas de higiene (uso de alcohol en gel, lavado de manos, cambio de ropa) y a ambas partes a mantener la sana distancia.

Para julio, alrededor de 30% (732,820) de las trabajadoras del hogar habían perdido sus empleos (INEGI, Encuesta Nacional de Ocupación Telefónica). En vista de que las trabajadoras del hogar no tienen acceso al seguro del desempleo y muchas son jefas de familia que “viven al día”, estas circunstancias son de urgencia.

Responsabilidades: durante la pandemia, el gobierno federal siguió promoviendo el programa piloto del IMSS para las personas trabajadoras del hogar; funciona una mesa de trabajo con representantes de la sociedad civil con este fin. A partir de mayo, el IMSS ofreció créditos a la palabra (por 25 mil pesos, pagables a tres años) a las trabajadoras inscritas en el programa piloto. Alrededor de unas 4 mil trabajadoras recibieron dichos préstamos, una pequeña minoría de las trabajadoras que enfrentan la crisis de la pandemia.

Se difundió de manera limitada en los medios la obligación de respetar los derechos laborales y los términos de contratación durante la pandemia. Sólo el gobierno de la Ciudad de México era ligeramente más proactivo frente a la problemática de las trabajadoras del hogar; a partir de la gestión de CACEH, brindó seguro de desempleo de manera temporal a número de trabajadoras.

5 La SCJN reconoció el derecho a las trabajadoras del hogar al régimen obligatorio del seguro social <Suprema Corte de Justicia de la Nación, Extracto del Amparo Directo 9/2018, Dirección General de Derechos Humanos, México>, a través de reformas a la Ley Federal del Trabajo y la Ley del Seguro Social casi se equiparan sus derechos con los de personas ocupadas en otras actividades, y se ratificó el Convenio 189 de la OIT.



La sociedad civil, sobre todo organizaciones de las propias trabajadoras del hogar, han llevado la delantera en responder a esta crisis. Sus acciones se concentran en dos campos: atención inmediata a sus necesidades de sobrevivencia y la defensa de sus derechos humanos laborales no sólo en el contexto de la pandemia, sino con miras al futuro. El teléfono de CACEH opera como un hotline, que responde a las múltiples inquietudes de las trabajadoras: pérdida de trabajo, falta de ingreso, violación de derechos, discriminación, desesperación.

Procura despensas y seguro de desempleo para las trabajadoras del hogar, les asesora en la negociación con sus empleadoras y en la defensa de sus derechos y ofrece escucha y esperanza. Marcelina Bautista, fundadora de CACEH (2000), impulsó al equipo de Alfonso Cuarón a elaborar un spot, regalado a su vez a las trabajadoras y el gobierno. Sinactraho a lo largo de estos meses ha distribuido despensas aportadas por la solidaridad internacional (FITH), proporcionado asesoría legal, organizado espacios virtuales de contención y capacitación y llevado a cabo una encuesta virtual entre las trabajadoras del hogar sobre sus experiencias durante la pandemia. También Nosotrxs, una aliada de CACEH y Sinactraho, Hogar Justo Hogar, un grupo de empleadorxs progresistas y el Instituto de Liderazgo Simone De Beauvoir han colaborado con Sinactraho y CACEH en estas y otras acciones, incluyendo la campaña internacional #CUIDA A QUIEN TE CUIDA.

### Asamblea Feminista de San Cristóbal de las Casas

Al extremo sur del país, la pandemia muestra la precariedad de las mujeres indígenas, en particular a las trabajadoras del hogar, mujeres tsotsiles y tseltales de los Altos de Chiapas, cuyas familias migraron a San Cristóbal de las Casas, y quienes desde muy jóvenes fueron empleadas en casas para realizar las tareas más fundamentales de la vida como barrer, trapear, lavar los trastes, cocinar, limpiar, cuidar, etc. Muchas de ellas han enfrentado desempleo y una agudización de sus propias responsabilidades familiares durante la pandemia. Algunas de ellas participan en la Asamblea Feminista un espacio seguro de solidaridad.

Desde febrero 2020, la asamblea Feminista de San Cristóbal de las Casas (AFSC), Chiapas, espacio autónomo, independiente y autogestivo, que surgió en abril de 2019, se organizó en distintas comisiones, a manera de red de apoyo desde la diversidad de feminismos antirracistas. La ASFC se organizó con el fin de repartir despensas a mujeres indígenas, afrodescendientes, mujeres con hijxs, familias con niñxs, lesbianas y personas trans pobres, trabajadoras del hogar, personas con trabajos de calle, personas que viven al día, trabajadorxs sexuales, personas encarceladas, etc.

La ASFC, que actualmente está integrada por 25 feministas (cis y trans), se creó con el fin de articular a feministas que participan en diversas luchas en la ciudad en contra de la violencia sexual, el acoso, el feminicidio, el transfeminicidio, el racismo, la violencia económica, las desapariciones, así como otros problemas que aquejan a las mujeres, feministas y cuerpos diversos en la ciudad de San Cristóbal. No obstante, debido a la urgencia con la que había que reaccionar ante la pandemia, la ASFC hizo un esfuerzo organizativo singular para demostrar su capacidad de respuesta ante la emergencia.

De esta manera, en los primeros meses, se registró el reparto de 543 despensas, y hasta septiembre se calcula que se entregó el doble de despensas, procurando que los productos fueran saludables, variados y priorizados, comprados en mercados locales. Las despensas contenían harina, maseca, frijoles, lentejas, chayotes, jabón de ropa, jabón de trastes, leche, papa, atún, sopa, shampoo, papel de baño, arroz, camotes, jamaica, toallas sanitarias, pañales, comida para perros y pollos, entre otros. También se compartió información sobre las medidas de protección ante el covid 19, y se imprimieron algunos folletos en español, tsotsil y tseltal. Este fue otro tipo de acción que cultivó la capacidad de responder ante la urgencia.



**ASAMBLEA FEMINISTA SCLC**

## ANTE LA CONTINGENCIA CAUSADA POR LA COVID-19

Creamos una red de apoyo desde la diversidad de feminismos antirracistas, en la que ponemos en el centro la vida

---

**Del 30 de marzo hasta el 3 de junio de 2020**

**543**  
daspensas han sido entregadas

... beneficiando a mujeres indígenas y afrodescendientes, niñas, adultes mayores, lesbianas y personas trans pobres, trabajadores del hogar, personas con trabajos de calle, trabajadoras sexuales y personas encarceladas en Chiapas

**para**

**386**  
personas

---

Los viveres incluyen una canasta básica con masa para tortillas, café, alimentos en lata, productos de higiene personal, medicamentos en casos necesarios y detergentes, entre otras cosas.

Incluyendo alimento para perritos y getitas

---

**Todo gracias a las donaciones provenientes de Chiapas, México y el extranjero**

---

**¡TU TAMBIÉN PODRÍAS AYUDARNOS!**

compartiendo esta infografía, donando en especie o económicamente a:

Asamblea Feminista SCLC

asambleafeminista.sclc@gmail.com

Clabe interbancaria  
014180605528404017  
No. de cuenta 60552840401

### ¡URGENTE LIBERACIÓN PRESUPUESTO! SITUACIÓN QUE ENFRENTAN LAS CASAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS ANTE LAS MEDIDAS DE AJUSTE PRESUPUESTAL APLICADAS AL INPI

CAMI	MUJERES ATENDIDAS DURANTE LA CONTINGENCIA	HASTA CUANDO PUEDEN OPERAR SIN FINANCIAMIENTO
Acatapoc, Guerrero	8	Dos semanas
Tolimán, Querétaro	100	Un mes
Nelys Palomo, Guerrero	28	Un mes
Naaxwiin, Matías Romero	26	Ya no se puede sostener
Chalchihuitlan, Chiapas	332	No pueden esperar porque están atendiendo muchos partos
Ometepac, Guerrero	1	Cerró
Pátzcuaro, Michoacán	100	Ya no se puede sostener
Zitácuaro, Michoacán	30	Ya no se puede sostener
La Paloma, Sonora	6	Un mes
Zihuaikail, Monterrey	11	Ya no se puede sostener
Zongolica, Veracruz	35	Ya no se puede sostener
San Quintín, Baja California	0	Ya no se puede sostener
Donaji, Tijuana	60	Ya no se puede sostener
Zihuaichikahuac, Guerrero	5	Ya no se puede sostener
Huejutla, Hidalgo	72	Un mes
Sihó, Yucatán	85	Un mes
San Mateo del Mar, Oaxaca	212	Ya no se puede sostener

Diseño: Contacto: rednacionalcamis@hotmail.com

Ilustración 2. Flyer de la Res de Casas de la Mujer Indígena en protesta contra la Reducción del Presupuesto

### Casas de la Mujer Indígena y Afromexicana (CAMI)

En mayo 2020, a un par de meses del comienzo de la pandemia, el gobierno de la 4T anunció un recorte de 75% al presupuesto del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), lo que afectó directamente a las Casas de Mujeres Indígenas y Afromexicanas (Cami), dependientes del INPI. Las 34 Cami, conformadas en



2003, instaladas en territorios nahuatl, mayo, me'phaa, purepecha, maya, totonaco, tsotsil, hñähñú, ayuujk, ikoots, mazahua, y ñu saavi, han sido proyectos de salud sexual y reproductiva, y en contra de la violencia de género, creados y manejados exclusivamente por mujeres indígenas y afrodescendientes. Durante el confinamiento, la violencia de género y la violencia contra las mujeres se ha agudizado y si a eso agregamos que se recortó el presupuesto a las casas que dan atención y previenen la violencia de género contra las mujeres indígenas y afromexicanas, esto las deja en una situación de indefensión. Paralelamente, se promueven los Imegaproyectos como el “Tren Maya”, así como aeropuertos, represas y centrales hidroeléctricas, y es a í en donde observamos, siguiendo la propuesta de Ong (2006), cuáles son las estrategias gubernamentales que se buscan al eliminar determinados programas o proyectos sociales, ya que el interés está centrado en la producción y la acumulación de capital.

Por otro lado, es importante resaltar las declaraciones que Andrés Manuel López Obrador hizo, en las que minimiza la importancia de violencia de género como un problema nacional generalizado (Hernández, 2020). En el caso de las comunidades indígenas, este tipo de violencias se articulan con el racismo estructural y la pobreza (Hernández, 2020). Por eso, en un comunicado del 25 de mayo de 2020 la Red Nacional de Casas de la Mujer Indígena y Afromexicana declararon que es necesario asegurar:

la garantía del derecho a la vida y la seguridad de todas las mujeres, por lo que nos preocupa no tener certeza sobre los recursos que el Estado mexicano está orientando a prevenir y atender las violencias contra las mujeres y las niñas.... Las OCS reconocemos que estamos en tiempos difíciles, pero nos preocupa el criterio con el que el gobierno de la República está priorizando el ejercicio de los derechos presupuestales. Por ejemplo, en el decreto publicado el 23 de abril [...], se incluye la construcción del Tren Maya y de la refinería de Dos Bocas, mientras no existe claridad sobre los recursos para atender la violencia contra las mujeres, problema que ha sido reconocido como una pandemia por las Naciones Unidas.

A pesar de los recortes, las compañeras de las Camis buscaron la manera de continuar con la atención a las personas, utilizando la medicina natural tradicional para hacer frente a los casos de enfermos, desarrollando otras nociones de sanación, cuidados y acompañamientos que relacionan cuerpo-mente, así como creando redes de terapeutas solidarias para atención psicológica a víctimas de violencia de género en varias partes de México. Las políticas de apoyo mutuo y las políticas de cuidado que desarrollaron durante la pandemia, nos revelan que existen otras maneras no estadocéntricas de pensar la política.

## CONCLUSIONES: LAS POLÍTICAS Y LAS PRÁCTICAS PERFORMATIVAS PARA PENSAR OTROS MUNDOS POSIBLES

En este trabajo, los trueques no explicitados que existen todos los días, así como distintas prácticas solidarias y sororales, nos demuestran la capacidad de respuesta que se cultiva todos los días ante las urgencias. Hasta aquí hemos visto cómo las casas y los hogares no han sido lugares seguros para muchas personas durante la pandemia. Para eso se necesita un espacio propio, que sí es de privilegio, o un *espacio seguro* construido colectivamente como lo llama Patricia Hill Collins (1990: 100); CACEH, Sinactraho, las CAMI y la Asamblea Feminista de San Cristobal de las Casas son ejemplos de estos espacios seguros.

En México, mientras las tecnologías de gobierno neoliberales han generado prácticas que contradicen el discurso de igualdad y de derechos humanos, los feminicidios, las desapariciones y la violencia de género han seguido en aumento. Esto produjo que recientemente, en septiembre de 2020, un grupo de madres y familiares de víctimas de feminicidio y de desaparición tomaran las instalaciones de la Comisión de Derechos





Humanos (CNDH), para denunciar las dificultades para acudir a denunciar, para acceder a la justicia, así como para demandar programas de gobierno que atiendan este tipo de problemas. La toma de la CNDH puso en evidencia las dos guerras por las que atraviesa actualmente México: por un lado, la guerra contra las drogas, activada por grupos paramilitares (nombrados equivocadamente como “crimen organizado”), quienes generan un contexto que resulta cómplice con los estados que producen necropolíticas, y por otro, una guerra contra las mujeres, articulada por el capitalismo anti-droga, que produce feminicidio, violencia, desapariciones, persecución a defensoras de derechos humanos, comunitarios, de la tierra, y de los territorios.

Tal como hemos visto en esta ponencia, la gestión política de la 4T tiene muchas cuestiones que repensar en relación a su respuesta ante la pandemia y ante la desigualdad y en general. Los problemas de falta de atención médica y la alta tasa de letalidad en las comunidades indígenas, la falta de atención a las trabajadoras del hogar, la ausencia de un Plan Nacional de Cuidados, así como el incremento de la violencia de género, han producido que las personas organizadas busquen formas de pensar en otros mundos posibles.

En esta ponencia, hemos revisado modelos desde los que podemos gestionar otros compromisos para que cambie rápidamente la situación de emergencia. Desde los grupos organizados, y desde las comunidades, se puede pensar en otros modelos no-capitalistas, que llenan de esperanza el virus, para que mute rápidamente. ¿No será esta es una oportunidad para ensayar otras formas de vida que nos abran un camino, no para no volver a la “normalidad” desigual e injusta, sino para construir una vida más prometedora? Los ensayos que observamos en esta ponencia de las mujeres y de feministas diversas, son respuestas espontáneas que recogen sus conocimientos, tradiciones y saberes, y que pueden alimentar la construcción de otro tipo de mundos futuros.

## REFERENCIAS CITADAS

- Collins, Patricia Hill (1990) *Black Feminist thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman, 1990.
- Haraway, Donna (2016) *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press.
- Hernández, Aida (2020) Casas de la Mujer indígena: recortes a proyectos que salvan vidas. La Jornada. 8 de mayo. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2020/05/08/opinion/018a1pol>
- Ong, Aiwaha (2006) *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham: NC Duke University Press.





## SIMPOSIO 45

# APORTACIONES Y DESAFÍOS DE UNA ETNOGRAFÍA FEMINISTA NO HETERONORMATIVA PARA EL ANÁLISIS DE LAS ECONOMÍAS SEXO-AFECTIVAS

## COORDINADORES

Luz Jiménez Portilla y Luisa Maria Cardona Aristizabal

Una aproximación etnográfica al estudio de las economías sexo-afectivas aporta elementos que permiten conocer no sólo cómo se producen estas economías en contextos histórico-políticos específicos, sino de qué manera se ha producido conocimiento científico tomando en cuenta los significados que elaboran los distintos actores que participan en el desarrollo de éstas, principalmente las personas que se dedican al comercio sexual. Al tener en cuenta el entramado de experiencias que suceden en los contextos en donde se desarrollan las economías sexo-afectivas, complejizamos su abordaje desde una mirada feminista interseccional y no heteronormativa que permite identificar la diversidad de intercambios sexo-económicos que existen actualmente y problematizar otras miradas feministas que plantean generalizaciones totalizadoras sobre los mercados sexuales.

A partir de nuestras experiencias de investigación etnográfica consideramos urgente proponer una mirada crítica desde el feminismo interseccional/ no heteronormado al estudio de las economías sexo-afectivas, reconociendo la violencia epistemológica que cierto feminismo académico ha ejercido sobre las trabajadoras sexuales (cis y trans) al excluir sus experiencias o minimizando su validez en la producción de conocimiento. El feminismo interseccional nos da herramientas para complejizar el estudio de las economías sexo-afectivas desde sus muchas causales, específicamente en el contexto latinoamericano, que incluyen además del género, preguntas sobre la clase, la raza, las identidades no binarias del género y las orientaciones sexuales.

Así, el ejercicio de una etnografía feminista, interseccional y no heteronormativa en nuestras investigaciones nos ha permitido identificar que la comprensión sobre las economías sexo-afectivas aún es parcial, y que es necesario privilegiar las voces y experiencias de las personas involucradas en ellas, dejando atrás los posicionamientos paternalistas y mostrando que es un tema con muchos más matices de los que se han querido visibilizar en el discurso hegemónico

### Palabras clave

Etnografía feminista no heteronormativa, economías sexo-afectivas, mercados sexuales, feminismo interseccional, comercio sexual



# A CONFLITUOSA RELAÇÃO ENTRE A PROSTITUIÇÃO E O CAMPO DOS DIREITOS HUMANOS

Carla Beatriz Campos <sup>1</sup>

## Resumo

A pesquisa em andamento tem como objetivo compreender o processo de construção de uma agenda de direitos sexuais para prostitutas, a partir da realização de pesquisa de campo em um serviço de saúde especializado em DSTs/Aids que atenda essa população. O presente texto representa um esforço inicial de compreender a relação conflituosa entre a prostituição e o campo dos direitos humanos. Para tanto, discorreremos sobre a emergência dos direitos humanos, abordando algumas das categorias que surgem no seu interior, especialmente a categoria da vítima. Em seguida, retomamos modos como o movimento feminista apreendeu a prostituição ao longo das últimas décadas, e as posições dicotômicas que surgem sobre ela. Por fim, traremos alguns dados preliminares da pesquisa de campo que ajudem a pensar as questões colocadas.

## Palavras chave

Prostituição, direitos humanos, direitos sexuais, vítima, imaginário social

## Resumen

La investigación en curso tiene como objetivo comprender el proceso de construcción de una agenda de derechos sexuales para las prostitutas, a partir de la realización de investigaciones de campo en un servicio de salud especializado en ETS/SIDA que atiende a esta población. Este texto representa un esfuerzo inicial por comprender la relación conflictiva entre la prostitución y el campo de los derechos humanos. Para ello, discutimos el surgimiento de los derechos humanos, abordando algunas de las categorías que surgen dentro de él, especialmente la categoría de víctima. Luego, volvemos a las formas en que el movimiento feminista se ha apoderado de la prostitución en las últimas décadas y las posiciones dicotómicas que surgen al respecto. Finalmente, traeremos algunos datos preliminares de la investigación de campo que ayudarán a pensar en las preguntas planteadas.

## Palabras clave

Prostitución, derechos humanos, derechos sexuales, víctima, imaginario social

---

<sup>1</sup> carla.beatriz.2304@gmail.com - Universidade Federal de São Paulo.



## INTRODUÇÃO

O texto a ser apresentado a seguir faz parte da pesquisa de mestrado em andamento, cujo objetivo é compreender o processo de construção e implementação de uma agenda de direitos sexuais para prostitutas. A partir da realização de pesquisa etnográfica em um serviço de saúde especializado em DST/HIV na cidade de São Paulo (Brasil), busca-se acompanhar a rotina de atendimento a prostitutas e a relação que elas estabelecem com os profissionais de saúde do local, a fim de refletir questões relativas ao debate sobre direitos sexuais para esta população.

O que trazemos aqui são algumas reflexões iniciais acerca da relação (muitas vezes conflituosa) entre a prostituição e os direitos humanos, em especial os direitos sexuais. Para tanto, discorreremos sobre a emergência e a trajetória percorrida pelo campo de defesa dos direitos humanos e algumas das categorias que surgem no seu interior e compõem sua retórica, especialmente a categoria da “vítima”. Em seguida, faremos uma breve retomada sobre os modos como o movimento feminista apreendeu a prostituição ao longo das últimas décadas, e as posições dicotômicas que surgem sobre ela. Por fim, traremos alguns dados preliminares da pesquisa de campo, iniciada em setembro de 2020, que ajudem a pensar as questões colocadas.

O objetivo é refletir o imaginário sobre a prostituição que é formado nestes meios, como esse é frequentemente associado às ideias de vulnerabilidade e marginalidade, e como contribui para percepções vitimizantes sobre a mulher prostituta. A partir daí, pode-se questionar quais são os problemas e limitações de se pensar a prostituição e outras formas de trabalho sexual sob este viés, atentando-se, sobretudo, para os dados etnográficos obtidos.

## DIREITOS HUMANOS – UMA BREVE RETOMADA

Entender e discutir os direitos humanos, como eles emergem e como se tornam relevantes no cenário político internacional, requer que voltemos ao período do pós Segunda Guerra Mundial. Ainda que os seus primórdios remontem à revolução francesa, a noção de direitos ascende e ganha força na esfera pública global no século XX, tendo o holocausto como evento matriz para a sua difusão. A comoção que se cria em torno das atrocidades do holocausto permite que haja o reconhecimento público da violência que nele ocorreu (Sarti, 2014), embora tal movimento se torne expressivo apenas décadas após o final da guerra (Judt, 2007). É a partir da experiência traumática decorrida deste evento que passam a ser debatidas respostas e formas de reparação para o problema da violência de Estado, e, posteriormente, para outras formas de violência. A reivindicação de direitos emerge, pois, como uma resposta ao problema da violência.

Os direitos humanos representam, portanto, o nascer de uma nova sensibilidade sobre a violência (Gatti & Martinez, 2017), sobre o sofrimento e sobre a própria noção de sujeito que surge na contemporaneidade, e são reivindicados como forma de reordenar um mundo pósviolência. A plataforma dos direitos humanos dará então origem à criação de novos sujeitos, práticas e categorias no interior das sociedades civis, dos novos movimentos sociais que nelas surgem, e nas políticas de Estado.

Ao longo das décadas seguintes, o discurso de direitos passa a voltar-se também para outras questões além da violência de Estado, abrangendo temáticas da vida cotidiana e dirigindo-se a grupos sociais e populações historicamente marginalizados. A partir da segunda metade do século XX é notório o florescimento de movimentos identitários, cujas pautas centram-se na reivindicação de cidadania e direitos para grupos tidos como politicamente minoritários, como mulheres, negros, e pessoas não heterossexuais. No



interior destes movimentos, o discurso de direitos humanos passa a ser articulado de novas maneiras, levantando novas problemáticas que incidem sobre a própria noção de sujeito de direitos. Em decorrência disso, passam a ser elaboradas novas categorias de direitos, como os direitos sexuais.

Tendo em vista que a noção de direitos sexuais será posteriormente articulada com a temática da prostituição, cabe aqui uma breve conceituação. Os direitos sexuais começam a ser pensados a partir dos questionamentos trazidos pelo movimento feminista sobre a sexualidade e a sua relação com a dimensão do poder, juntamente às reflexões trazidas pelos movimentos gay e lésbico (Ávila, 2003). Provenientes da noção de direitos reprodutivos, que advogam pela autonomia na vida reprodutiva, os direitos sexuais representam o exercício autônomo da sexualidade, sem sofrer violência ou discriminação, e contando com o amparo de políticas públicas. A concepção de tais direitos indica, portanto, a entrada e a percepção da “sexualidade e reprodução como dimensões da cidadania e conseqüentemente da vida democrática” (Idem, p.466). Destes direitos, por sua vez, decorre a criação de um sujeito ético, que corresponde aos seus ideais, “um ser racional e consciente que sabe o que faz, como um ser livre que decide e escolhe o que faz, e como um ser responsável que responde pelo que faz” (Chauí, 1998 apud Ávila, 2003, p.466).

### A EMERGÊNCIA DA FIGURA DA VÍTIMA

Como afirmado anteriormente, a plataforma dos direitos humanos possibilita a criação de novos sujeitos, práticas e categorias no seu interior. A nova sensibilidade que a noção de direitos revela em relação à violência, os valores de cidadania que a constitui, e as questões sociais que ganham visibilidade a partir dela contribui para a formação destas novas categorias, que serão mobilizadas para dar visibilidade a questões sociais, reivindicar direitos e políticas de reparação. Um exemplo disto é a categoria da “vítima”.

A figura da vítima emerge no campo dos direitos humanos representando a materialização da violência na figura do indivíduo (Wieviorka, 2005). Assim, a vítima na contemporaneidade representa o sujeito que resulta da violência, e é originária de uma nova sensibilidade coletiva, que olha para os indivíduos passíveis de sofrerem violência em suas múltiplas formas. Neste sentido, a vítima torna-se sujeito porque sofre. “Son sujetos que lo son porque sufren y que por eso ocupan el centro de los espacios político, mediático, judicial” (Gatti & Martinez, 2017, p.3). Ela representa também o desenvolvimento de um modo próprio de falar, testemunhar e performar a dor. A vítima é, portanto, pensada como uma forma de conferir reconhecimento social ao sofrimento, e como uma forma de legitimação de demandas sociais, e em torno da qual se desenha políticas públicas (Sarti, 2011).

A partir das reivindicações de movimentos sociais de cunho identitário, e especialmente a partir da perspectiva de gênero trazida pelo movimento feminista, o problema da violência se torna pauta também na área da saúde, passando a ser discutida no registro dos direitos sexuais e reprodutivos. No seu interior, bem como na área do direito, começam a ser produzidas concepções de vítimas, baseadas na construção prévia de grupos sociais, tidos como mais vulneráveis à violência. Tais grupos, recortados por marcadores de gênero e idade, passaram a ser percebidos como:

“[...] vítimas potenciais e detentores do direito a uma assistência específica, delimitando, assim, a abrangência do atendimento. A contrapartida dessa definição da violência – e da assistência que lhe é devida – é a desconsideração dessa vulnerabilidade em outros grupos sociais, quando não reconhecidos previamente como passíveis de sofrer atos violentos” (Sarti, 2011, p. 2).



Na medida em que incidem sobre políticas de Estado e na opinião pública, os direitos humanos se constituem não apenas em uma plataforma política, mas antes em um produtor de subjetividades, o que ocasiona também na criação de um sujeito específico: o sujeito de direitos (Ávila, 2003; Carrara, 2015). Esta subjetividade, por sua vez, não deixa de estar circunscrita no campo da moralidade, de modo que seja apropriada a interpretação dos direitos humanos enquanto um campo ético/moral (Foucault, 1984). Desta forma, a figura contemporânea da vítima corresponde à produção de um sujeito formado a partir deste campo. Ela é dotada de uma subjetividade que lhe é própria, e que se caracteriza pelo sofrimento e pela reivindicação de cidadania.

Não obstante, a maneira como a figura da vítima é construída e evocada, especialmente pelos movimentos identitários, incorre em alguns riscos. Há, por exemplo, o risco de essencializar identidades, ou de excluir identidades não reconhecidas como vítimas prováveis. Tal risco, por sua vez, ocasiona no possível apagamento da tensão entre particular e universal, eludindo a complexa dimensão relacional da violência.

Contudo, a principal crítica à reivindicação de direitos pela via da vitimização diz respeito ao fato de que esta atribui aos indivíduos uma posição de inerente passividade, invisibilizando sua agência no interior das relações sociais. Este é um dos paradoxos ao qual Gatti e Martinez (2017) se referem e sobre o qual os estudos de gênero também já se dedicaram. Estes últimos criticam a vitimização da mulher na medida em que ela simplifica as relações entre os gêneros, resumindo-a ao arquétipo da dominação masculina (Sarti, 2011). Essa problemática assume contornos bem definidos quando se discute a inserção da prostituição no discurso de direitos.

### A PROSTITUIÇÃO ENTRE TIPOS IDEAIS: A SUBVERSIVA E A VÍTIMA

A prostituição ocupa um lugar de total desacordo no campo dos direitos humanos, sobretudo na reivindicação de direitos sexuais (Miller 2009 apud Olivar, 2012), e é frequentemente tratada a partir de posições estanques, ou relegada à não discussão. São notórios no interior deste campo os discursos antiprostituição, influenciados por leituras essencialistas sobre a sexualidade e a opressão de gênero. Discursos esses que acabam por ter peso também nas agendas governamentais dos Estados. Nestes, a prostituição tende a ser abordada a partir da negatividade lógica e política (Rago, 1991). Contudo, para compreender melhor os debates que se voltam não apenas para a prostituição, mas também para os outros mercados sexuais<sup>2</sup>, é necessário retomar as diferentes posições presentes nos discursos de direitos, e, sobretudo, no pensamento feminista, tanto no âmbito acadêmico como na esfera pública. Tais posições articulam perspectivas distintas acerca da sexualidade (Piscitelli, 2005, 2006).

As discussões feministas sobre a prostituição se iniciam no contexto internacional, e sobretudo norte-americano, a partir das chamadas “sex wars” (ou batalhas do sexo) que se desenvolvem a partir da década de 1980, nas quais a prostituição e a pornografia ocupam um espaço central. Se até meados da década de 1970 havia um consenso no movimento feminista sobre o que caracterizava a violência de gênero (entendida como resultado direto do falocentrismo e patriarcalismo), a partir da década seguinte, e como reação à retomada

2 Piscitelli (2005) usa o termo “mercados sexuais” para abranger a diversidade de identidades e práticas que se articulam em torno de trocas sexuais comerciais, que vão além das formas tradicionais de prostituição. Ademais, o termo “mercados sexuais” enfatiza a criação de redes de contatos, inclusive transnacionais, e a demanda que há pelo consumo desse tipo de serviço, retirando o foco único da figura da pessoa que trabalha com sexo, e especialmente a figura da prostituta.





de uma moral conservadora na arena política, diferentes grupos feministas passam a se dividir em posições antagônicas sobre os significados associados à sexualidade.

Uma das posições se caracteriza pelo entendimento da sexualidade enquanto fonte da opressão patriarcal e elemento de objetificação e subjugação das mulheres, através da qual o movimento de liberação sexual é percebido como mera extensão dos privilégios masculinos. Nessa posição é notória a formação de uma retórica anti-pornografia. Já a outra posição, pertencente à tradição feminista de defesa da liberdade sexual, propõe uma crítica às restrições do comportamento sexual das mulheres, e por isso entende a sexualidade como uma arma para a liberação feminina, com o potencial de ser mobilizada como fonte de prazer e poder na vida das mulheres (Gregori, 2003; Piscitelli, 2005, 2006; Rubin, 2017).

Tais posições, por sua vez, não apenas centraram-se em torno da prostituição, como também tiveram grande influência sobre a percepção da mesma. Como afirma Piscitelli, “nessas discussões a prostituta ocupou tanto o lugar da escrava sexual como o do agente mais subversivo dentro de uma ordem sexista” (2005, p.13). Dessa forma, se dentro da tendência mais liberal a figura da prostituta era frequentemente construída como símbolo da autonomia sexual e como uma ameaça à ordem sexual patriarcal, nas correntes entendidas como “antisexo”:

“[...] a vinculação das mulheres com o sexo é percebida como a raiz de sua opressão e abuso. Assim, a prostituição é vista como caso extremo do exercício abusivo do sexo, portanto, quem oferece serviços sexuais é percebida como inerentemente vítima de violência. Nessa visão, a prostituta é um objeto sexual, um ser passivo e carente de poder” (Idem, p.13).

Há, contudo, uma terceira posição que adentra o debate feminista, e que passa a pensar o sexo como um terreno de disputa, sem delimitar posições fixas de poder e gênero. Ainda que esta posição reconheça a existência de uma ordem sexual sexista, esta não é vista como inteiramente determinante. Ao contrário, se reconhece na posição da prostituta “um espaço de agência no qual se faz um uso ativo da ordem sexual existente” (Ibidem, p. 14). A partir da década de 1990, começam a surgir novos estudos feitos em parceria com trabalhadoras sexuais, e setores da academia passam a se aproximar de movimentos de prostitutas, que, especialmente no caso brasileiro, atuam no sentido de contestar as perspectivas vitimizantes acerca da prostituição<sup>3</sup> (Corrêa & Olivar, 2014; Moraes, 2020).

A despeito desta última posição, Piscitelli observa que a discussão sobre a prostituição nos meios feministas muitas vezes se baseia em “tipos ideais” acerca da sexualidade feminina, e, sobretudo, da imagem da prostituta. Deste modo, enquanto as realidades de inserção no comércio sexual são as mais variadas, a retórica feminista é povoada por figuras estanques da prostituta, seja como heroína ou como vítima (2005, p. 14). A reflexão sobre esses arquétipos, por sua vez, evidencia como a prostituição é pensada a partir dos imaginários que se formam sobre ela.

## UM RELATO DE CAMPO

A fim de continuar refletindo a formação de imaginários sobre a prostituição e como eles influem na discussão sobre direitos, trazemos a seguir um relato acerca da pesquisa de campo em andamento<sup>4</sup>, com alguns

3 Vale mencionar que os debates em torno das “sex wars” chegam ao Brasil com maior força a partir da década de 1990, no âmbito da discussão sobre a aplicação de leis internacionais de tráfico humano. (Corrêa & Olivar, 2014; Piscitelli, 2006).

4 As negociações com a instituição escolhida para a realização da pesquisa tiveram início no final de 2019. Após o período de quarentena, em virtude da pandemia do coronavírus, a entrada em campo se deu em setembro de 2020, com previsão para término em janeiro de 2021.



dos dados iniciais obtidos. Como dito anteriormente, o objetivo da pesquisa é investigar o atendimento a prostitutas em um serviço de saúde sexual. A instituição escolhida para tanto é especializada na temática de DST/HIV, pertence à Secretaria de Estado de Saúde de São Paulo (Brasil), e se divide em diferentes frentes, entre elas: planejamento e implementação de políticas públicas para o estado de São Paulo, centro de pesquisa em saúde pública, e atendimento ambulatorial em DST/HIV. Os espaços do ambulatório foram os elegidos para a realização da etnografia, atentando-se para as dinâmicas presentes neles e as relações entre os profissionais da saúde e as pacientes.

Uma das grandes questões que surgiu do campo, desde a primeira reunião de negociação com as dirigentes da instituição, foi sobre qual seria o público-alvo escolhido para a pesquisa. As responsáveis de pesquisa do local desde o início mostraram preocupação em delimitar um perfil específico de prostituta a ser abordado na pesquisa. Segundo elas, mulheres cisgêneras<sup>5</sup>, mulheres transsexuais/travestis, e homens apresentam características muito distintas entre si, de modo que talvez não fosse possível abranger todas elas em um único trabalho. Elas também se mostravam mais interessadas em focar nas mulheres cis, já que, segundo elas, já havia alguns projetos de pesquisa em andamento na instituição focado nas mulheres trans<sup>6</sup>.

Contudo, a diferenciação entre mulheres cisgêneras e transsexuais não se tratava apenas de uma questão metodológica, mas representava antes a perspectiva das profissionais sobre o ambulatório, o perfil de seus pacientes, e, as suas visões sobre a prostituição. Isso fica claro ainda nas primeiras reuniões, em falas como: “as mulheres trans, às vezes você já percebe que são prostitutas”, enquanto “as mulheres do sexo feminino apresentam maior grau de escolaridade, aparecem arrumadas, bem vestidas... ai você só vai saber [que elas são prostitutas] quando se identificam como tal”, “você vê, parecem mulheres como qualquer outra”, “elas mesmas falam para os médicos que fazem programa...muitas vezes sem vergonha nem nada”<sup>7</sup>. Aqui aparece a ideia das mulheres trans serem mais facilmente reconhecidas como prostitutas, enquanto as cis aparentam ser como qualquer outra mulher.

Essa diferenciação aparece também já nos primeiros dias de observação no ambulatório.

Segundo alguns dos profissionais, algumas mulheres que chegam ao serviço não aparentam ser prostitutas: “às vezes chega uma mulher bem vestida, arrumada, você pensa que é apenas uma mulher empoderada vindo fazer seus exames, e quando você vê, ela faz programas”, enquanto “algumas mulheres se percebe que é prostituta pelo jeito de se vestir, falar, se percebe... mas esse pode ser um julgamento de valor meu”. Uma palavra frequentemente utilizada pelas profissionais foi a palavra “normal”, para se referir às mulheres cisgêneras. Em consonância com as falas expostas acima, foi comum ouvir as profissionais mencionarem como algumas das mulheres cis que apareciam no serviço aparentavam ser “mulheres normais”.

Ao perguntar a um dos psicólogos do serviço qual a diferença entre a mulheres cis e trans, esse responde: “Entre as mulheres hétero você dificilmente vai achar baixíssima renda, até que vem algumas de Indianópolis<sup>8</sup>”. E afirma que as mulheres cis que chegam ao serviço não são tão pobres. Segundo ele, as mulheres de baixíssima renda estão na região da Luz (bairro de São Paulo). Entre as trans parece haver mais pobreza:

5 Por “cisgênera” se entende a mulher que não é transsexual (ou trans), e que tem o sexo biológico feminino. A nomenclatura, por sua vez, pode ser abreviada para o termo “cis”.

6 Por parte da pesquisadora, desde a concepção do projeto de pesquisa, o único recorte feito foi de gênero, delimitando a pesquisa a mulheres em geral. Nenhuma outra especificação foi feita, visando de modo estratégico compreender que público o serviço em questão receberia.

7 As citações apresentadas aqui não são exatas, e foram retiradas das anotações do diário de campo.

8 Indianópolis é uma avenida localizada na zona sul de São Paulo, sendo reconhecida como um tradicional ponto de prostituição feminina na cidade.



“[elas] vêm dos rincões da zona leste, da zona sul”. Outra psicóloga afirma: “as mulheres [cis] você vê que ainda escolhem....as trans não escolhem esse trabalho”.

A partir destas falas, é possível pontuar alguns questionamentos, como: qual a diferença entre as mulheres que “aparentam” ser prostitutas das mulheres que parecem “normais”? Como isso se articula à diferença entre mulheres cisgêneras e transsexuais? Como isso se relaciona a questões de classe e pobreza? Essas questões podem ser respondidas se refletirmos os imaginários sobre a prostituição e sobre a figura da mulher prostituta que atravessam as falas dos profissionais de saúde.

Se, como discutido anteriormente, o debate sobre a prostituição nos movimentos feministas e de direitos humanos é pautado por imagens construídas acerca da figura da prostituta, ou tipos ideais sobre a mesma, é importante observar a percepção que os profissionais de saúde do serviço em questão têm das mulheres que chegam nele. Os dados preliminares mostrados acima sugerem que há neste espaço um imaginário da prostituição ligado às ideias de pobreza, marginalidade e vulnerabilidade, mais facilmente relacionáveis às mulheres transsexuais (ainda que a questão da transexualidade requeira uma análise mais aprofundada). Assim, quando uma mulher cisgênera, que pareça uma “mulher normal”, é identificada como bem vestida, bem instruída e articulada se define como prostituta, há uma quebra de expectativa com o imaginário construído sobre a figura da prostituta. Neste imaginário social a prostituição não pertence à esfera da “normalidade”, mas ao submundo e à pobreza.

## CONCLUSÃO

Pensar a questão de direitos, e especialmente os direitos sexuais, para prostitutas requer que se reflita como o discurso dos direitos humanos foi construído, a partir dos valores e categorias que foram historicamente mobilizados em sua retórica. Uma vez que os direitos humanos nascem como uma resposta à violência de Estado, e se consolidam como uma plataforma de denúncia às diversas formas de violência e sofrimento humano, há uma tendência de se pensar direitos frequentemente como um contraponto à violação. Do mesmo modo, uma vez que a categoria da vítima foi construída como instrumento de reivindicação de direitos, há o risco de que o sujeito de direitos seja pensado partindo do pressuposto de sua passividade, e não de sua agência, como apontam Gatti & Martinez (2017).

Por conseguinte, compreender as formas pelas quais os direitos humanos foram historicamente constituídos nos ajuda a refletir o porquê a prostituição se torna um tema tão controverso no interior deles, sobretudo no movimento feminista. Ainda que haja muitas divergências no pensamento feminista sobre a prostituição, é notório perceber o quão difundidas são as percepções vitimizantes sobre ela. Ora, se a retórica feminista parte do entendimento de que a mulher é vítima de opressão em um mundo patriarcal, e atua no sentido de denunciar as múltiplas formas de violência de gênero contra ela, é compreensível que a prostituição se torne facilmente apreendida dentro desta chave, constituindo-se em um símbolo da violência machista. Contudo, como alerta Piscitelli (2005,2006), os debates feministas não deixam de ser calcados em tipos ideais (ou seja, arquétipos) sobre a figura da prostituta, que muitas vezes não são suficientes para abranger a diversidade de práticas e identidades presentes no universo da prostituição e das demais formas de comércio sexual.

Por fim, os dados preliminares trazidos da pesquisa etnográfica nos permitem refletir como essas discussões e esses imaginários que são formados sobre a prostituição chegam em realidades sociais específicas, e nas instâncias de efetivação de direitos e políticas públicas voltadas a essa população. Assim, pensar direitos para prostitutas significa fundamentalmente pensar os imaginários sociais que se formam sobre elas.



## REFERÊNCIAS

- Ávila, Maria Betânia. (2003). Direitos sexuais e reprodutivos: desafios para as políticas de saúde. *Cadernos de Saúde Pública*, 19(Suppl. 2), S465-S469.
- Carrara, Sérgio. (2015). Moralidades, Racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. *Mana*, 21(2), 323-345.
- Correa, Sonia & Olivar, José Miguel Nieto. (2014). The politics of prostitution in Brazil between "state neutrality" and "feminist troubles". Murthy, Laxmi e SESHU Meena Saraswathi. *The Business of Sex*.
- Foucault, Michel. (1984). *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres*. Graal.
- Gatti, Gabriel; Martinez, María. (2017) Presentación. El ciudadano-víctima. Notas para iniciar un debate. *Revista de Estudios Sociales*, n. 59, p. 8-13.
- Gregori, Maria Filomena. (2003). Relações de violência e erotismo. *Cadernos Pagu*, (20), 87-120.
- Judt, Tony. (2007). *Pós-guerra. Uma história da Europa desde 1945*. Objetiva (Rio de Janeiro)
- Moraes, Aparecida Fonseca. (2020). Gabriela Leite e mudanças nas práticas discursivas sobre prostituição no Brasil. *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), 33(70), 254-279. Epub June 08, 2020. <https://dx.doi.org/10.1590/s2178-14942020000200003>
- Olivar, José Miguel Nieto. (2012) Prostituição feminina e direitos sexuais... diálogos possíveis? *Sex., Salud Soc.* (Rio J.), n. 11, p. 88-121.
- Piscitelli, Adriana. (2005). Apresentação: gênero no mercado do sexo. *Cadernos Pagu*, (25), 7-23.
- Piscitelli, A. (2007). Sujeição ou subversão: migrantes brasileiras na indústria do sexo na Espanha. *Revista História & Perspectivas*, 1(35).
- Rago, Margareth. (1991) *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. Editora Paz e Terra S/A.
- Rubin, Gayle. (2017). *Pensando o Sexo: Por uma teoria radical da política da sexualidade*. *Políticas do Sexo*. Ubu Editora.
- Sarti, Cynthia. (2011). A vítima como figura contemporânea. *Cadernos CRH*, vol. 24, nº 61, p. 51-61,
- Sarti, Cynthia. (2014). A construção de figuras da violência: a vítima, a testemunha. *Horizontes Antropológicos*, vol. 20, n. 42, p. 77-105
- Wieviorka, Michel. (2005). *La violence*. Hachettes Littératures, Chapitre 3: "L'emergence des victimes". p. 81-108.



# EL GÉNERO Y LA SEXUALIDAD EN EL ESTUDIO DEL COMERCIO SEXUAL: POSIBILIDADES Y LÍMITES DESDE LA MIRADA DEL INVESTIGADOR

Carlos Alfonso Laverde Rodríguez<sup>1</sup>

## Resumen

Después de haber realizado durante ocho meses trabajo de investigación con trabajadoras sexuales organizadas en una zona de tolerancia en Bogotá, planteo a partir de mi experiencia etnográfica una reflexión sobre la forma en la que, desde la posición del sujeto que investiga, se vinculan diferentes aspectos como el género y la sexualidad, tanto en las posibilidades de acceso al campo, como de las restricciones y sesgos que impone una mirada situada en el análisis y construcción del análisis del objeto de estudio.

## Palabras clave

Trabajo sexual, etnografía, género, sexualidad

## INTRODUCCIÓN

Mi reflexión se inscribe en el campo de investigaciones sobre comercio sexual, el cual ha aumentado de forma significativa en las últimas décadas y que, como lo ha señalado Ronald Weitzer (2005), se ha convertido en uno de los temas de estudio en las ciencias sociales que con mayor intensidad ha estado expuesto a la contaminación ideológica, en particular por el agudo debate de las consideradas *sex wars*, situación que ha promovido la anulación en múltiples investigaciones de la rigurosidad científica y metodológica para dar paso a agendas políticas.

Por tanto, con el ánimo de aportar en esta clase de reflexiones, particularmente en el ámbito metodológico, el objetivo general de este texto apunta a reconocer las posibilidades y limitaciones del género y la sexualidad de quien investiga en el debatido campo del comercio sexual. Siguiendo la línea de Newton (1993), este texto es una apuesta reflexiva y situada desde el punto de vista del investigador el cual está inmerso en relaciones de poder que se distribuyen de forma desigual en el proceso de investigación.

Planteo que el rol de investigador dentro una población tiene consecuencias lejos de una idea de objetividad científica, en el sentido que lo considera Guber (2015) al sostener que, dimensiones como el género, la clase social y afiliación política o alguna organización son parte del conocimiento *vis-a-vis* con la población.

Expongo una reflexión desde mi lugar de enunciación (hombre de clase media y universitario) desde el que se produce la interpretación del objeto de estudio. Planteo igualmente algunas implicaciones de la

---

<sup>1</sup> smials1@gmail.com Universidad La Gran Colombia, Colombia.



situación social en la que la presencia de quien investiga influye en la población como parte del proceso de reflexividad que plantean Bourdieu y Wacquant (2005) para adelantar los procesos de investigación.

Esta tarea de reflexión se suma a diversos planteamientos metodológicos que se han realizado en el campo del estudio del comercio sexual (Boynton, 2002; Shaver, 2005; Agustín, 2005; Sanders, 2006; Weitzer, 2009, 2013; Morcillo, 2010; Lamas, 2017, entre otros), aportes que han permitido crear una comunidad académica relacionada con el estudio del comercio sexual. Tal como lo anunciaba Laura Agustín en el 2005 en su artículo titulado *New Research Directions: The Cultural Study of Commercial*, y que coincide con lo que Ronald Weitzer (2019) denominó el éxito de la cruzada moral, la cual nació en Estados Unidos hace veinte años con la intensificación de procesos de estigmatización y criminalización de quienes se desempeñan en el trabajo sexual al confundir su actividad con trata de personas.

Es así, que, con el creciente número de reflexiones e investigaciones con relación al quehacer de la investigación en el comercio sexual, se amplía cada vez más la posibilidad de, cómo lo afirmó Bourdieu (2002), hacer sociología de las prácticas sociológicas. Tarea necesaria que invita a repensar las relaciones de poder presentes en el trabajo de campo y sus implicaciones en la investigación social.

En este sentido, el proceso de investigar el comercio sexual realizado por mujeres me ha llevado a realizar un proceso constante de reflexión y vigilancia epistemológica. Reflexión ineludible por las implicaciones éticas y alcances mismos de la investigación en un trabajo estigmatizado que vincula la sexualidad con el plano económico.

En primer lugar, describo algunas limitaciones en la entrada al campo, en particular por las disputas entre organizaciones. En segundo lugar, expongo la forma en la que la sexualidad interviene en la investigación del comercio sexual. Posterior a ello señalo algunas consideraciones éticas que considero pertinentes para el acceso al campo; y finalmente, planteo algunas conclusiones.

## LA ENTRADA AL CAMPO

Alexandra Murphy (2003) señaló como al acercarse al mundo del striptease, en una situación propia de un lugar en el que se realizan estas prácticas, se vio involucrada a tal punto que dejó de ser espectadora para convertirse en parte de este. Esta fue la ventana de posibilidad que le permitió entrar al mundo del comercio sexual como investigadora.

Aunque en mi caso, la presencia en el campo se estableció en el marco de actividades de una organización de trabajadoras sexuales que lucha por reivindicar sus derechos laborales. La estrategia de dejar de ser un investigador que observa para convertirme en un aliado fue estratégica porque me abrió la posibilidad de estar en la vida cotidiana de las mujeres en la organización y no ser un simple espectador al margen de la actividad.

El primer contacto con un grupo de trabajadoras sexuales lo tuve en el 2008, año en el que comencé a realizar indagaciones preliminares sobre el comercio sexual en la ciudad de Bogotá. En este periodo dicté talleres que eran conocidos entre las trabajadoras sexuales como “El código de policía”<sup>2</sup>.

Es importante resaltar que en este barrio se ha concentrado la actividad del comercio sexual desde la década de los cuarenta del siglo XX (Martínez, 2002) y, entrado el siglo XXI, se ha focalizado la normati-

2 Los talleres se dictaban de forma obligatoria según las disposiciones del Acuerdo Distrital 079 de 2003 de Bogotá.



vidad de las organizaciones del Distrito y de la sociedad civil que han tenido como objeto la atención de la población trabajadora sexual.

En la entrada al campo, en oposición a las imágenes mentales que tenía constituidas por la escasa información académica y los muchos prejuicios, escuchar a estas mujeres me permitió entenderlas como plurales y diversas, con historias cargadas de heterogeneidad y complejidad.

Aunque se ampliara mi mirada y reconociera más diversidad sobre el trabajo de estas mujeres, considero que, igualmente en el sentido contrario, la mirada que tenían algunas mujeres hacia mí estaba atravesada por el contexto y mi rol de género. El desarrollar los talleres en el marco de una actividad institucional me posicionó como un posible funcionario. Sin duda la asistencia de estas mujeres a los talleres no se realizaba en un ambiente de empatía, lo cual dificultaba la confianza y por tanto existía prevención al hablar o a tener restricciones para no revelar la identidad personal<sup>3</sup>.

En este mismo periodo logré contactar a Fidelia Suárez, una líder de las trabajadoras sexuales que en ese momento iniciaba la consolidación de su organización Asmubuli en Bogotá, y la cual ya formaba parte de la Red de Trabajadoras Sexuales de América Latina y el Caribe -RedTraSex. Fidelia comenzó a tocar puertas en Bogotá, pues venía de Ipiales, una ciudad al extremo sur del país, y su causa aun no lograba tener el reconocimiento que tendría tiempo después.

Fidelia era la representante de un puñado de sus compañeras que se organizaron con el objetivo de ser ellas quienes hablaran y representaran por sí mismas frente a las instituciones del Estado. Llamó poderosamente mi atención el que manejara un discurso en el que se autodenominara como trabajadora sexual y buscara el reconocimiento de derechos laborales en un momento en el que, en la ciudad, por lo menos en las instituciones distritales, se hablaba de mujeres en situación de prostitución porque, como según se me informó, en la SDIS la prostitución era una situación transitoria y nunca una decisión permanente.

El conocer a Fidelia, quien negaba estas afirmaciones y quien incluso buscaba poder realizar su trabajo en condiciones dignas, sin duda impactó mi mirada. Mi posición en el primer encuentro con Fidelia se daba desde otro punto: era un estudiante universitario interesado en conocer más sobre su actividad. La entrada al campo se daba de una forma diferente porque no surgía desde la institucionalidad oficial, lugar de desconfianza para las trabajadoras sexuales. Este primer acercamiento al campo marcó las primeras dificultades que considero están atravesadas por el género y la sexualidad, aunque también, por circunstancias que muchas veces responden al contexto.

Investigaciones como las realizadas por Shaver (2005) han señalado algunas recomendaciones para ingresar y obtener la confianza en este tipo de investigaciones. Shaver (2005) relató que su ingreso al campo se realizó en tres etapas: la primera que denominó la entrada, la segunda pasear en la zona y, por último, la salida. Sin embargo, a diferencia de esta postura, considero que el proceso no siempre está marcado por un tránsito lineal, sino que hay diferentes posturas y momentos de quien investiga de acuerdo con su posición y relación con las trabajadoras sexuales.

En mi caso, acceder al campo fue particularmente complejo debido a que no tenía ningún “portero” que me permitiera la entrada al campo. Mi primera aproximación fue mediante correo electrónico. Le escribí a Fidelia quien, en ese momento, contestó de forma rápida porque coincidió su necesidad de comenzar a

3 Durante los talleres realizados en 2008 las trabajadoras sexuales expresaron su temor a que con su asistencia y participación en estas actividades de la SDIS sus datos fueran usados para ser identificadas con su actividad, lo que podría causar el ser descubiertas por sus familias o, en algunos casos, negarles la posibilidad de salir del país por dicho antecedente laboral que asociaban con algo ilegal.



tejer redes y contactos en Bogotá y, como me lo comentaría tiempo después, el que estuviera vinculado a una universidad le interesaba en parte por sus acciones políticas a futuro.

Al acercarme a Fidelia logré conocer a muchas otras compañeras e incluso me permitió adquirir un mayor nivel de confianza en un menor tiempo con nuevas trabajadoras sexuales; sin embargo, no en todos los casos el portero abre puertas, puede cerrarlas. El enfrentamiento entre organizaciones hizo que, al tener una vinculación con Fidelia, en algunas ocasiones mi presencia fuera sospechosa. La disputa alrededor del comercio sexual está igualmente presente en las otras organizaciones en las que los señalamientos van de ida y vuelta. Estar asociado a una determinada organización es tomar una posición y abrir brechas de desconfianza con las demás.

Así, el trabajo de obtener la confianza no solo depende de estar de un determinado “lado”, sino además de demostrar a la organización que quien investiga es útil para sus objetivos. En mi caso, la forma de aportar fue realizar actividades de apoyo. Durante el periodo de campo, a cambio de la información, en una de las organizaciones me solicitaron realizar tareas administrativas, sistematizar información y hacer un acompañamiento a reuniones con instituciones, en su mayoría gubernamentales. Este proceso implicó ir diariamente a transcribir encuestas, digitar peticiones y acompañarlas a reuniones.

Este acercamiento me permitió estar de cerca en las tareas diarias de la organización, y acompañar a las trabajadoras sexuales en sus vidas cotidianas. Tener esta cercanía me ubicaba en otra posición mediada por la confianza y por la disolución de temores respecto a mi papel en el campo.

Sin embargo, a pesar de lograr el acceso al campo, el acompañar a esta organización me ubicó en un polo de los enfrentamientos que entre organizaciones relacionadas con el comercio sexual en la ciudad. Estas pugnas están enraizadas en dos discusiones centrales: La posición política respecto al comercio sexual y, el acceso a los recursos y espacios de las instituciones del Estado como de organizaciones no gubernamentales.

## LA SEXUALIDAD EN EL CAMPO DE INVESTIGACIÓN

En una de las primeras actividades para preparar mi trabajo de campo asistí a una reunión en la “Casa de todas” en enero del 2016, espacio destinado por la Secretaría de la Mujer en Bogotá para atender a la población de trabajadoras sexuales. La reunión fue convocada por la Secretaría de Gobierno y tenía como objetivo desarrollar un taller sobre derechos humanos. Las asistentes al taller sumaban alrededor de 40 mujeres trabajadoras sexuales, más 4 funcionarias de la Secretaría de Gobierno. Este era un escenario compuesto esencialmente por mujeres.

Con la intención de integrarme de la forma menos llamativa posible al grupo de mujeres, lo cual en si ya era una dificultad al ser el único hombre en el lugar, me senté en medio de las asistentes al taller y no en el lugar destinado para los conferencistas, en donde me invitaron a ubicarme. Pensé que si me sentaba junto a las trabajadoras sexuales podría tener un acceso privilegiado a los comentarios de “voz baja”, desprevenidos, sobre lo que pensaban acerca de los temas relacionados en el taller.

Me senté junto a una mujer de aproximadamente 35 años, con quien había tenido la oportunidad de hablar y de crear una relación de confianza en la “Casa de todas” en visitas previas. Esta mujer tenía una hija de aproximadamente 18 años, quien asistía igualmente al taller y se ubicó en seguida de su madre. Al iniciar el taller, comenzó a hablarme de variados temas, menos los relacionados con la actividad programada. En un momento dado pidió mi opinión acerca de lo pertinente de comprar tacones altos para su trabajo.





Hasta ese momento y con la intención de no cerrar el diálogo continué la conversación con el menor volumen de voz, intentando, en la medida en que lo permitía la situación, no interrumpir el taller que se adelantaba. La mujer continuó hablando sobre sus tacones y su hija cercana a la conversación también realizaba comentarios al respecto. Llegó un momento en el que la mujer sacó su celular y consultó a su hija si consideraba conveniente mostrarme un video en el dispositivo. Según mencionó, quería mostrarme los tacones que aparecían en el video que tenía guardado, sin embargo, me pareció extraño que la hija se revelara renuente a que yo viera el video y sospeché de inmediato de su contenido. Sin importar el desacuerdo que manifestó su hija, extendió su celular para mostrármelo. En el video grabado con el mismo celular, se veía a la mujer bailando en una habitación. En el video aparecía la mujer quitándose la poca ropa que para ese momento ya tenía.

Me sobresalté y entendí de inmediato la molestia de la hija, quien más que molesta se mostraba apenada y se fue a otro lugar del salón tan pronto comenzó el video. En ese momento me sentí incómodo con la situación y le pedí amablemente que lo quitara ya que no acababa de entender la intención de la mujer al mostrarme dicho contenido, pues había causado la molestia de su hija, y los tacones de los cuales me hablaba apenas si aparecían.

Claramente el contexto me ubicó en los límites de una pretendida objetividad científica la cual se diluía, esta situación me hizo reflexionar sobre la forma en la que me percibía esta mujer y sobre mi reacción ¿por qué no terminé de ver el video? Claramente lo alejé por su contenido sexual que me alertó, pero ¿cómo o en qué podría afectarme? Por otra parte ¿Cuál era la intención de esta mujer al mostrarme un video erótico suyo en un escenario institucional al que yo le asigné cierta “neutralidad”?, ¿cómo intervino en esta situación el que yo fuera un hombre que investiga a mujeres que trabajan sexualmente?

Este contexto de inmediato me hacía reflexionar sobre la imposibilidad de pensar una investigación sin tener en cuenta la forma en la que opera metodológicamente la sexualidad y el género en una investigación en la que justo estas dos categorías están en el centro de la discusión. De manera contundente esta situación puso ante mí la necesidad de reflexionar sobre las implicaciones que tiene la posición social del investigador en ambientes en los que la sexualidad está latente. Pero en particular, mi situación, como hombre clase media que realiza una investigación con mujeres trabajadoras sexuales.

Comprendí que mi experiencia en el campo se situaba en el de las reflexiones realizadas desde la década de los setenta por diversas antropólogas que hicieron visible en las ciencias sociales que la pretendida objetividad de la metodología positivista no tenía lugar en el marco de interacciones y relaciones de poder ineludibles en el trabajo de campo. Antropólogas como Newton (1993) o Conaway (1986) pusieron de relieve las situaciones a las que se tenían que enfrentar para “neutralizar” la sexualidad y el género ante sus informantes.

En el caso de Conaway (1986) su trabajo de campo la obligó a usar ropa que habitualmente no empleaba para evitar enviar ideas equivocadas hacia sus informantes con relación a su sexualidad. Así mismo lo hizo evidente de forma más reciente Tinat (2014) quien al realizar su trabajo de campo con jóvenes del municipio Patambán, Michoacán, describió cómo las prácticas de los hombres de dicho municipio la exponían a ser considerada como una mujer a la cual seducir a pesar de las negativas de la antropóloga de aceptar ciertas formas de baile sexualizadas, relación compleja con los informantes que implicó un esfuerzo adicional para evitar perder el rapport con la comunidad.

Hay otros casos mucho más extremos como el relatado por Ross (2014), quien narró que en el trabajo de campo vivió experiencias de violencia sexual que la condujeron a tomar una serie de comportamientos defensivos y que interfirieron en la forma canónica de la metodología de la investigación social.



A diferencia de relatos de violencia sexual en el trabajo de campo como los mostrados por Ross (2014) mi situación se deslizaba en otros rumbos. Pero a pesar de situar mi experiencia en este campo, mi relación al ser hombre entre un grupo de trabajadoras sexuales cambia por completo el panorama.

El que la mujer que estaba sentada a mi lado me mostrara el video de un baile suyo no me hacía sentir vulnerable, aunque quizá si apenado por la situación ¿cómo sostener el rol de investigador cuando mi ser hombre se antepone? ¿cómo retornar a una relación de distanciamiento sin romper las relaciones de confianza con esta informante clave?

Sin duda, ser hombre en un ambiente predominantemente femenino me otorgó una serie de posibilidades que no hubiera obtenido si la investigación fuera realizada por una mujer, como por ejemplo la posibilidad de entrar a los burdeles sin generar ninguna clase de suspicacia al pasar por un cliente más, o el moverme en la zona sin pensar demasiado en una forma de vestir particular, era un cliente más que se movía por las calles del barrio.

Sin embargo, mi propia condición de hombre generó limitaciones en algunos momentos al eventualmente ser considerado como un potencial cliente. De acuerdo con las narrativas de algunas trabajadoras sexuales, las cuales obtuve mucho tiempo después de haber comenzado el trabajo de campo, en mi primer acercamiento para muchas de ellas yo representaba un estudiante universitario joven, con propósitos no claros del todo para ellas.

Para algunas, como me lo contarían en el último periodo de campo, en esas primeras entrevistas que eran pactadas en cafeterías no tenían claro el propósito de los encuentros. A pesar de que telefónicamente hubiera explicado el motivo del encuentro, esperaban a que en algún momento yo solicitara algún servicio sexual. Existía de parte de ellas cierta incertidumbre que se iría atenuando con el tiempo en el campo, lo cual retrasó en un primer momento la recolección de información.

Así, ser hombre que investiga a trabajadoras sexuales supone la posibilidad de saltar en cualquier momento del rol de investigador a cliente. Es una posibilidad manifiesta en una situación en la que, si se parte de las representaciones tradicionales de género, el hombre siempre está dispuesto a tener sexo, y la trabajadora sexual está dispuesta a ofrecer su sexualidad. En esta fórmula, el salto del rol de quien investiga a quien paga por servicios sexuales, o de quien es entrevistada pasa a quien está trabajando, crea una sospecha latente en todo el proceso de investigación.

Estas y otras situaciones me alertaron sobre el matiz sexual manifiesto en el campo del comercio sexual y las limitaciones y componentes éticos que se deben mantener en esta clase de investigación. Estas situaciones me hicieron reflexionar sobre dos aspectos que metodológicamente deben ser tenidos en cuenta para el estudio del comercio sexual: 1. El reconocimiento de la posición social de quien investiga; 2. Las repercusiones que tiene en el investigador.

La situación mencionada del video con aquella mujer en la “Casa de todas”, me permitió pensar en una dicotomía respecto a la clase de relación que se desarrolla en el trabajo de campo. La mujer llamaba la atención no solo a un “investigador” sino además existía posiblemente un objetivo de establecer una interacción con un hombre heterosexual quien admiraría sus atributos corporales.

Si el objetivo de esta mujer fue intimidarme<sup>4</sup>, crear algún tipo de contacto que deviniera en algún encuentro sexual o simplemente por ser una forma de interacción que es habitual en el medio del trabajo

4 De acuerdo con la experiencia de trabajo de campo encuentro que es habitual una actitud de algunas mujeres trabajadoras sexuales hacia los hombres de forma hiper-sexualizada. Es una forma de interacción en la que trabajadoras sexuales logran intimidar a hombres, sean clientes



sexual, me despertó la necesidad de reflexionar sobre la posición de un hombre que investiga en contextos de comercio sexual femenino.

Sin duda, no es posible esperar una relación objetivada en la que no esté presente un componente erótico. La situación en la que me puso la mujer con el video confrontó mi papel de investigador al exponerme a un contenido erótico que podría resultar atractivo, aunque fuera en un contexto totalmente diferente al del comercio sexual.

Lo anterior me dejó claro que la posición social de hombre también crea implicaciones en términos de la investigación. Por mi parte, considero que la situación en la que me percibieron las mujeres como hombre de clase media e incluso, estudiante universitario, tuvo ciertas posibilidades y facilidades de acceso al campo, de la misma manera que tuvo algunas limitaciones que son pertinentes señalar.

Al ser un hombre que se mueve en el medio del comercio sexual, el acceso al campo puede facilitarse. Por ejemplo, en recorridos por la zona donde trabajan sexualmente estas mujeres, se puede pasar como un cliente y esto facilita la observación de los escenarios con la naturalidad social dispuesta en las dinámicas del comercio sexual. Sin embargo, la misma condición de hombre también asigna un rol como un potencial cliente, lo cual tiene consecuencias que pueden derivar en la limitación al acceso a determinada información.

Es habitual en el comercio sexual como lo manifiesta Morcillo (2010) que, las trabajadoras sexuales manejen cierta clase de estrategias “psicológicas” con los clientes para ofrecer sus servicios, lo que produce una limitación en la conversación fluida en cuanto a una fortuita diferencia de objetivos con el investigador que puede llegar a ser percibido como cliente.

Por ejemplo, la conversación con la trabajadora sexual que mantenía en el taller quedó limitada en el momento en que mostró el video donde quedaba expuesto su cuerpo. Esta acción, ya fuera una técnica de seducción o existiera la genuina intención de que detallara sus tacones, me situó en una posición que limitó los objetivos de acceso a la información.

En el sentido que lo plantea Thomas y Williams (2016) considero que, en la investigación social, y mucho más en temas que abiertamente exponen contenidos eróticos como el comercio sexual, es necesario que exista un mayor proceso de reflexividad sobre los deseos sexuales percibidos y sentidos. La presencia latente de la sexualidad no es un obstáculo, pero si es necesario discutir cómo interfiere en la investigación.

Es aún ineludible pensar como el género y la sexualidad no solo irrumpen el campo sino también en el proceso de la investigación, desde la formulación, las intenciones y motivaciones que llevan a un problema y no otro, así como también la construcción metodológica, las elecciones de técnicas, y la forma en la que se interpretan los resultados. Sin duda, en todo el proceso de investigación la presencia del investigador está latente e interviene de formas más o menos explícitas que es necesario poner a prueba y reflexionar.

Además de los alcances en el proceso de la investigación de la presencia y reconocimiento de la sexualidad de quien investiga, así como de quienes participan en este proceso, quiero resaltar que, en el caso particular del estudio del comercio sexual, la presencia de la sexualidad no solo está presente en el espacio de la investigación, sino además tiene implicaciones para el investigador.

---

o incluso funcionarios de entidades, por medio de guiños, contacto físico insinuante o conversaciones de doble sentido. La apropiación que hacen algunas de las trabajadoras sexuales de un lenguaje y uso del cuerpo, particularmente erotizado, se debe posiblemente a una manera de usar esto a su favor en un contexto de relaciones heteronormadas.



Poco se ha hablado de los alcances que tiene el estudio de temáticas como el comercio sexual en la situación social de los investigadores, sin embargo, es mucho lo que falta por explorar. Al respecto una interesante reflexión la realizó Hammond & Kingston (2014), quienes afirmaron que el estigma del trabajo sexual, entendido desde la propuesta de Goffman (1970), tiene la posibilidad de extenderse a los investigadores en su campo profesional al dictaminar incluso la relevancia de su tema como algo inapropiado o carente de validez científica.

El trabajo de campo en este contexto y especialmente realizado por investigadores hombres implica, como lo afirma Morcillo (2010), que en algunos casos las personas cercanas resten importancia al proceso de investigación y se considere incluso que el investigador no realiza trabajo de campo, sino que asiste a actividades de entretenimiento para adultos. Se puede considerar en el contexto del investigador que, no se va a trabajo de campo, sino que su intención es “ir de putas”, como una forma de menospreciar la rigurosidad del trabajo de investigación.

Esta connotación que se puede percibir al realizar trabajo de campo por parte de las personas cercanas al investigador, pero incluso de manera más sutil en el ámbito académico, pone en cuestionamiento la seriedad y rigurosidad de las investigaciones sobre el comercio sexual y crea un efecto extendido del estigma de este trabajo hacia los investigadores e investigadoras.

En algunos casos, dado lo polémico que puede resultar el tema y las posiciones encontradas en el debate sobre el comercio sexual, las instituciones académicas pueden preferir no apoyar estas líneas de investigación y sugerir el análisis de otras problemáticas que sean menos conflictivas y “poco serias”.

### CONSIDERACIONES ÉTICAS EN EL ESTUDIO DEL COMERCIO SEXUAL

El trabajo sexual, por ser una actividad estigmatizada, hace que el control de la información juegue un papel primordial. Establecer una relación de confianza puede resultar complejo si la informante no tiene la plena seguridad que sus datos se mantendrán a salvo y serán totalmente confidenciales.

El miedo a ser descubiertas o que se ponga en peligro su identidad limita el acceso a la información. Datos como el lugar de trabajo, su nombre o incluso algunas situaciones, son información que genera temor en las informantes al sentir que pueden ser descubiertas. Esta situación produce que en algunos casos las mujeres se muestren reacias al hablar con naturalidad sobre las experiencias relacionadas con el trabajo sexual debido a que existe un temor generalizado a la filtración de información íntima y su destino.

En este punto es necesario plantear la importante presencia del componente ético que debe tener el investigador, en particular cuando estudia el comercio sexual. Como lo ha señalado Shaver (2005) debe existir un respeto por la dignidad humana que se establezca desde la confidencialidad tanto de las observaciones de los lugares como de las personas entrevistadas, porque el rol del investigador en el comercio sexual tiene implicaciones no solo en la forma en la que se construye el conocimiento sino en las consecuencias del uso de esta información para quienes participan en la investigación.

Frente a los aspectos éticos Gayet (2011) realizó una reflexión desde los estudios a población con VIH y planteó cinco interrogantes que se deben realizar en ese campo de investigación, solo retomo dos que resultan pertinentes para el caso del comercio sexual:

1. ¿Cómo decidir entre la necesidad de que el participante se identifique en el consentimiento informado y respetar su anonimato porque pertenece a poblaciones perseguidas, discriminadas o estigmatizadas?



2. ¿Qué tan libre y voluntaria es la colaboración cuando se otorgan estímulos económicos por participar en la investigación? (Gayet, 2011, 492).

La primera pregunta es un principio elemental para el estudio del comercio sexual. Uno de los grandes problemas que afrontan estas mujeres es el temor a ser descubiertas por sus familias, parejas, vecinos y cualquier persona que haga parte de la red social más cercana, razón por la cual, a menos que pidan lo contrario, el material que se recoge en el campo se tiene que mantener en total clandestinidad y se debe, en caso de ser necesario, usar el seudónimo que considera la propia entrevistada.

En algunos casos las trabajadoras sexuales por estar organizadas, como lo manifestaron algunas mujeres, prefieren decir su nombre de pila pues la declaración de su identidad hace parte de la acción política del reconocimiento del trabajo sexual, sin que esto suceda en todos los casos.

El segundo aspecto relacionado con la presencia de recursos económicos como estímulo para la participación en la investigación es un aspecto relevante que se debe reflexionar. Según plantea Gayet (2011) en sus estudios relacionados con trabajadoras sexuales es conveniente pagar o entregar algún recurso económico por el tiempo que es ofrecido en la investigación y se paga a las trabajadoras sexuales por dicho tiempo que no está dedicando al trabajo. Según la autora esta situación cambia y es necesario cuestionar cuando las personas que participan no tienen dinero para comer, pues es borroso el límite que marca la participación libre y voluntaria.

El componente económico sin embargo para el caso de las trabajadoras sexuales que participan en las actividades de organizaciones es relativo debido a que la colaboración de las mujeres en actividades como entrevistas hace parte de los objetivos de visibilidad de la organización<sup>5</sup> y por tanto no deben ser remunerados.

Sumado a lo anterior, siguiendo el planteamiento de Tinat (2014), dar algún tipo de incentivo económico a las y los informantes, permite crear un aliciente para que las entrevistas o trabajo en grupos de discusión se convierta en un escenario en el que se acceda a recursos económicos y es posible, incluso, que la información deje de ser fidedigna, razón por la cual, como decisión metodológica, se eliminó la posibilidad de dar alguna clase de recurso económico a la contraprestación por la información.

Sin embargo, considero pertinente señalar que en el transcurso del acompañamiento a las organizaciones y de las entrevistas identifiqué relevante el que las mujeres participaron de formas más activa cuando se compartieron alimentos. El espacio para tomar un alimento ofrecido, sin que se perfile como el intercambio por su tiempo, resultó una estrategia eficiente que permitió compartir de forma informal y más cercana con las mujeres.

## CONCLUSIONES

Reconocer la presencia los roles que juega el investigador en el campo del estudio del comercio sexual no es un obstáculo para la investigación social; sin embargo, reconocer las limitaciones, incluso las ventajas de los diferentes matices que implica el género y la sexualidad son necesarias para construir un conocimiento situado que ponga en discusión los hallazgos y resultados de las investigaciones.

5 Al terminar las entrevistas realizadas en Asmubuli en enero de 2016, la líder Fidelia Suarez preguntó si en algún momento alguna compañera había solicitado alguna clase de ayuda económica. Según Fidelia este tipo de aportes económicos a las integrantes no era conveniente debido a que algunas mujeres podrían asumir que todas las actividades realizadas en la organización requerirían de alguna contraprestación y podría generar conflictos al interior.



Como bien lo han señalado Thomas y Williams (2016) la auto reflexión de las prácticas de investigación en relación con el posicionamiento de la sexualidad permite identificar, cuestionar y reflexionar la forma en la que nuestros propios deseos sexuales interfieren en todo el proceso de indagación, que van desde la elección del objeto de investigación, el enfoque metodológico, las conclusiones y resultados.

En mi experiencia de estudio del comercio sexual, considerar de forma ex ante, así como durante el proceso, las implicaciones y limitaciones de la sexualidad y el erotismo que está latente en todo momento, es esencial para comprender no solo las dinámicas propias del comercio sexual, sino además la forma en la que se investiga, las razones, los enfoques y sus limitaciones. Como bien lo recordará Foucault (2007) la sexualidad es el secreto que es indispensable descubrir, porque, aunque reducido y silenciado, es el límite de todo discurso que revela más en lo que esconde que en lo que hace evidente.

Es por tanto necesario continuar a futuro en reflexiones que planteen las intersecciones entre metodología, sexualidad y ética de la investigación, en particular en el campo de estudio del comercio sexual, el cual ha estado expuesto a una guerra ideológica que ha impedido repensar la complejidad de las expresiones contemporáneas de los mercados sexuales.

## REFERENCIAS

- Agustín, L. M. (2005). *New Research Directions: The Cultural Study of Commercial Sex. Sexualities*, 8(5), 618–631.
- Bourdieu, P. (2002). *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Boynton, P. (2002). “Life on the streets: the experiences of community researchers in a study of prostitution”. En *Journal of Community & Applied Social Psychology*, Vol.12, Núm. 1 pp. 1–12.
- Guber, R. (2014). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. México: Siglo veintiuno editores.
- Hammersley, M., Atkinson, P. (1994). *Etnografía: métodos de investigación*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI editores.
- Lamas. (2017). *El fulgor de la noche. El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México*. México: Editorial Oceano.
- Martínez, A. (2002). “De la moral pública a la vida privada, 1820-1920”. En *Placer, Dinero y Pecado. Historia de la prostitución en Colombia*. Bogotá: Ediciones Aguilar.
- Morcillo, S. (2010). “¿Ir de putas? Reflexiones en torno a las dimensiones sexuales de la investigación”. *Revista Kula. Antropólogos Del Atlántico Sur*.
- Murphy, A. (2003). “The dialectical gaze. Exploring the Subject-Object Tension in the Performances of Women Who Strip”. En *Journal of Contemporary Ethnography*, Vol. 32, Núm. 3, pp. 305-335.
- Newton, E. (1993). “My Best Informant's Dress: The Erotic Equation in Fieldwork”. En *Cultural Anthropology*, Vol. 8, Núm. 1, Pp. 3-23.
- Ross, K. (2014). ““No Sir, She Was Not a Fool in the Field”: Gendered Risks and Sexual Violence in Immersed Cross-Cultural Fieldwork”. En *The Professional Geographer*, Vol. 67, Núm. 2, pp. 180–186.
- Sanders, T. (2006). Sexing Up the Subject: Methodological Nuances in Researching the Female Sex Industry. *Sexualities*, Vol 9, Núm.4, pp. 449–468.
- Shaver, F. M. (2005). “Sex Work Research”. En *Journal of Interpersonal Violence*, Vol. 20, Núm (3), pp. 296–319.
- Thomas, J., Williams, D. “Getting off on sex research: A methodological commentary on the sexual desires of sex researchers”. En *Sexualities*, Vol. 19. Pp 83-97.
- Tinat, K. (2014) “Jóvenes en Nochevieja: Una observación participante de Patamban, Michoacán”. En *Nueva Antropología*, vol.27, Núm.80, pp.151-177.
- Weitzer, R. (2005). “Flawed Theory and Method in Studies of Prostitution” En *Violence against women*, Vol. 11, Núm. 7, pp. 934-949.



- Weitzer, R. (2009). "Sociology of Sex Work". En *Annual Review of Sociology*, Vol. 35, Núm 1, pp. 213–234.
- Weitzer, R. (2013). Researching Sex Work in the Twenty-First Century. En *Contemporary Sociology*, Vol. 42, Núm. 5, pp. 713-722.
- Weitzer, R. (2019). "The Campaign Against Sex Work in the United States: A Successful Moral Crusade" En *Sexuality Research and Social Policy*. <https://doi.org/10.1007/s13178-019-00404-1>







## SIMPOSIO 46

### CUANDO LAS MUJERES LLEGARON A LA POLÍTICA: RETOS Y OBSTÁCULOS EN AMÉRICA LATINA

#### COORDINADORES

Lizeth Pérez Cárdenas, Liudmila Morales Alfonso y Ricardo Fagoaga

La incorporación de las mujeres a los espacios de toma de decisiones representa un proceso complejo, en el cual los movimientos feministas y/o de mujeres, así como las políticas públicas y acciones concretas sobre la participación política han sido claves para subsanar la subrepresentación política de estas a lo largo de la región. Si bien los números comienzan a dibujar nuevos escenarios para las mujeres en los espacios políticos, los retos y sobre todo los obstáculos continúan emergiendo, lo cual da cuenta de culturas políticas profundamente sexistas y racistas. Ello ha tenido como resultado el incremento de conductas que violentan los derechos políticos de las mujeres en detrimento del desarrollo de las democracias nacionales.

El objetivo de este simposio es poner en diálogo las diferentes experiencias de participación política de las mujeres en América Latina, con particular énfasis en las expresiones de violencia política por razones de género que las activistas, candidatas y/o tomadoras de decisiones en el ejecutivo y legislativo enfrentan en los espacios nacionales y locales. Nos interesa problematizar dichas expresiones desde una mirada crítica de género, que dé cuenta no solo de los avances cuantitativos, sino también de los avances y retos sustantivos que tienen las mujeres que participan políticamente en América Latina, a partir de reflexiones antropológicas sobre las posibilidades del concepto y de análisis situados en casos de diferentes países de la región.

#### Palabras clave

Participación política, violencia política, representación, mujeres, Estado



# VIOLENCIA POLÍTICA DE GÉNERO: NUEVOS RETOS

Cristina Viridiana Álvarez González<sup>1</sup>

## Resumen

Una mujer en un municipio de Bolivia fue electa como concejala en 2010 y durante los siguientes dos años sufrió acoso, amenazas y un sinnúmero de limitaciones para ejercer su cargo; Juana Quispe, interpuso diversos amparos y pese a esto fue asesinada. Posteriormente en dicho país, fue aprobada la ley 243 contra el acoso y la violencia política hacia las mujeres. Rosa Pérez Pérez, electa como presidente municipal en 2015 en San Pedro Chenalhó, Chiapas, México recibió amenazas y presión, finalmente fue obligada a firmar su renuncia. Los estereotipos de género juegan un papel crucial en la violencia política contra las mujeres por razón de género, pues son estos los que, de manera predeterminada, hacen pensar que el hacer política corresponde de manera exclusiva a los hombres. Es por eso que después de una larga lucha social e histórica por la protección de los derechos político-electorales y la brecha de género -en la política-, esta se ha venido acortando. Sin embargo, de manera paradójica en la medida que se ha generado este avance, también ha aumentado la violencia hacia las mujeres que participan en la vida pública.

## Palabras clave

Estereotipos de género, política, violencia, mujeres en la vida pública

Los patrones culturales totalmente definidos han estado predeterminados entre por hombres y mujeres y consecuentemente, han provocado que hasta hace poco fue imposible concebir la idea de que las mujeres pudieran participar en las cuestiones públicas, que este fuera reconocido y que además, conllevará responsabilidad y liderazgo.

Los estereotipos de género juegan un papel central, pues limitan la actividad que cada uno va a desempeñar, es por eso que se piensa que el ejercicio de los cargos públicos o el “hacer política” corresponde de forma exclusiva a los hombres, por ser los únicos que pueden ser competitivos y con altos grados académicos, algo que para lo cual, aparentemente, las mujeres no están preparadas. Adicionalmente, se pueden presentar otros factores como lo son las malas prácticas de los partidos políticos y en muchas ocasiones, una falta de legislación adecuada.

La violencia hacia las mujeres que participan en política es en mal que afecta a todas las sociedades. La lucha de las mujeres desde la Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana -en el siglo XVIII-, hasta los diversos movimientos de los últimos años han logrado que la agenda de la paridad sea de las principales en diversos países, representan grandes avances sin embargo, estos han venido acompañados de una

<sup>1</sup> viiryag@hotmail.com - Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. México.



ola de violencia, discriminación y desigualdad. Por lo que aún quedan varios cuestionamientos: ¿Por qué de los principales cuestionamientos para mujeres en campaña son su vida privada y su maternidad?, ¿Igualdad sustantiva o igualdad formal?

En México, se han realizado diversas reformas en materia de género. En 2002<sup>2</sup> se establecieron las llamadas cuotas de género con un porcentaje de 70-30, mientras que en 2008 otro más de 40-60 y aunque se percibe fácil, algunas de estas modificaciones anteriores, en ocasiones se plantearon como meras sugerencias o recomendaciones para los partidos políticos.

Posteriormente en 2014, se logró obtener un 50-50 para el caso de registro de candidaturas, así como también estableció que las y los suplentes tendrían que ser del mismo género, es decir una aproximación a la paridad, tal como lo establece el artículo 41, Base I de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM). No obstante, el cumplimiento a las estas obligaciones han tenido reticencias no solo al interior de partidos políticos que entre otras han traído malas prácticas y fraudes a la ley, sino también con la sociedad y por lo tanto una ola de violencia hacia las mujeres que participan en el ámbito público. Por su parte el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) ha emitido diversos criterios, en los que sin legislación -hasta ese momento- se exploraba un poco sobre este tipo de conductas, de los casos más relevantes son: Caso *Juanitas*, *Rosa Pérez Pérez*, *Blanca Alcalá*, *Yolanda Pedroza Reyes*, entre otras.

Al respecto, uno de los criterios más importantes del TEPJF ha sido la jurisprudencia 21/2018<sup>3</sup>, misma que marca una pauta en la materia, al establecer cinco elementos para definir la Violencia Política por razón de género a saber: I. Que suceda en el marco del ejercicio de derechos político-electorales; II. Que sea perpetrado por el Estado o sus agentes, por superiores jerárquicos, colegas de trabajo, partidos políticos o representantes de los mismos; medios de comunicación y sus integrantes, un particular y/o un grupo de personas; III. Que sea simbólico, verbal, patrimonial, económico, físico, sexual y/o psicológico; IV. Que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el ejercicio de los derechos políticoelectorales y V. Que se base en elementos de género.

En este sentido, Etellekt por ejemplo, señala que en el proceso electoral anterior -2017-2018- se registraron alrededor de 106 casos nuevos de violencia contra las mujeres en política. Cabe mencionar, que de 2015 a la fecha la Fiscalía Especializada en Delitos Electorales había encuadrado estas conductas en algunos otros que sí se encontraban en la ley.

La reforma del 13 de abril de 2020<sup>4</sup> viene a modificar, entre otras, la ley General de Acceso de las Mujeres a una vida libre de violencia, la ley General de Partidos Políticos, así como la ley General en Materia de Delitos Electorales. Dicha reforma, señala fundamentalmente: a) El reconocimiento de la Violencia Política de Género como delito; b) establecimiento de medidas cautelares; c) medidas de no repetición y d) medidas de reparación integral de la víctima.

Resulta interesante analizar en un primer momento la conceptualización de esta conducta ya que, considero, resulta relevante contar con una definición que permita identificarla con facilidad. En este sentido, el artículo 20 Bis de la ley General en Materia de Delitos Electorales, esencialmente señala: “toda acción u omisión, incluida la tolerancia, basada en elementos de género y ejercida dentro de la esfera pública o privada, que tenga por objeto o resultado limitar, anular o menoscabar el ejercicio efectivo de los derechos políticos y

2 Diario oficial de la Federación, disponible en: [https://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=730128&fecha=24/06/2002](https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=730128&fecha=24/06/2002)

3 Jurisprudencia 21/2018 del TEPJF, disponible en: <https://www.te.gob.mx/IUSEapp/tesisjur.aspx?idtesis=21/2018&tpoBusqueda=A&csWord=>

4 Diario oficial de la Federación, disponible en: [http://dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=5591565&fecha=13/04/2020](http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5591565&fecha=13/04/2020)



electorales de una o varias mujeres, el acceso al pleno ejercicio de las atribuciones inherentes a su cargo, labor o actividad, el libre desarrollo de la función pública, la toma de decisiones, la libertad de organización, así como el acceso y ejercicio a las prerrogativas, tratándose de precandidaturas, candidaturas, funciones o cargos públicos del mismo tipo”.

De la misma forma se incluyen medidas cautelares donde se establece: realizar análisis de riesgo y seguridad, retirar la campaña violenta contra la víctima y hacer públicas las razones así como ordenar la suspensión del cargo a la persona agresora. Asimismo, las medidas de reparación integral, tal como son: indemnización, disculpa pública, restitución inmediata así como medidas de no repetición. Con lo anterior, se busca que los actores políticos que en su caso se encuentren responsables, reciban sanciones equiparables a sus conductas, mismas que logren inhibir acciones futuras, abonando a la erradicación de malas prácticas.

Este bloque de criterios también trae como novedad la resolución SUP-REC-91/2020 del TEPJF donde la Sala Superior ordena al Instituto Nacional Electoral (INE) crear una lista nacional que contenga los nombres de que hubieran incurrido en Violencia Política de Género de cara a las próximas elecciones.

El empoderamiento femenino no es nuevo, pero en los últimos años ha aumentado de manera considerable, el reto para los diferentes países no solo versa sobre la tipificación de dicha violencia, sino también sobre la actuación de las mujeres en puestos de ejecución y toma de decisiones. La erradicación de la violencia contra la mujer, implica la liberación de estereotipos. Esto traerá como consecuencia que se pueda hablar se certeza, legitimidad y acceso a la justicia y entonces de una sociedad democrática en donde las mujeres se sientan satisfechas de serlo y ejerzan en libertad su propia identidad





# MULHERES PALESTINAS: RESISTÊNCIA, FEMINISMO E POLÍTICA

Bárbara Caramuru Teles<sup>1</sup>

## Resumen

Este trabajo es parte del proyecto de tesis en curso, que tiene como tema las formas de las palestinidadas que se presentan en América Latina, más específicamente en las ciudades de Santiago de Chile y Florianópolis, Brasil. Las palestinidadas se revelan a través de nociones de identidad, organizaciones sociales y políticas locales y relaciones entre las sociedades de acogida y los palestinos. En este sentido, propongo analizar dimensiones de esta reunión y sus implicaciones para el reconocimiento de la identidad palestina. Concretamente en este artículo trabajaré con una situación etnográfica de Manifestaciones locales y mujeres palestinas. “Israel es un macho violador”, “La resistência palestina es mujer y esta furiosa”, “La lucha contra el sionismo es feminista”, “Contra la apropiación y colonización de los cuerpos y la tierra”, frases como estas estuvieron presentes en las protestas que tuvo lugar en Santiago, el 8 de marzo de 2019. Nuevamente se izaron banderas feministas el 6 de diciembre de 2019, cuando un grupo de feministas palestinas realizó una protesta frente a la embajada de Israel en la ciudad de Santiago, coreando el himno feminista con el lema “Israel es um macho violador”. La actuación feminista fue conocida en las manifestaciones por derechos sociales y cambios de gobierno en Chile, en el mismo año. La letra del himno popularmente conocido como “El violador eres tu” es una crítica al patriarcado, violencia contra la mujer, feminicidio, represión y violencia de género del Estado, policías (pacos y carabineros), jueces y hasta el presidente (Piñera). Vestidas de negro, con un kuffiyeh blanco y negro atado a la cabeza, un grupo de mujeres, en su mayoría palestinas, pero también chilenas seguidoras de la Causa Palestina, miembros de la organización política Unión General de Estudiantes Palestina, UGEP, interpretó el himno cantado en árabe. Concentrándome en construcción de la identidad a través de la alteridad, en este trabajo problematizaré esta manifestación, así como algunas formas por las cuales las palestinidadas se presentan en diferentes localizaciones, tomando como punto de partida las trayectorias de los sujetos para comprender la producción y operacionalidad de las identidades y gradientes de alteridad que revelan estas categorías.

## Palabras clave

Mujeres, Palestina, América Latina, política

---

<sup>1</sup> Doutoranda na Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC. Mestra em Antropologia pela Universidade Federal do Paraná, UFPR. Historiadora pela mesma instituição. Autora da dissertação: “*La tierra palestina es más cara que el oro*”: narrativas palestinas em disputa. Atualmente dedica-se à pesquisa sobre as trajetórias palestinas na América Latina, processos de auto-reconhecimento identitário palestino e a (re)organização política palestina no Brasil e Chile. b.caramuru@gmail.com



## Resumo

Este trabalho faz parte do projeto de tese, em andamento, que tem como tema as formas de palestidades apresentadas América Latina, mais especificamente das cidades de Santiago, no Chile, e de Florianópolis, Brasil, que se revelam através de noções de pertencimento identitário, das organizações sociais e políticas locais e nas relações entre as sociedades de acolhida e os palestinos. Nesse sentido, proponho analisar dimensões desse encontro e suas implicações nos processos de reconhecimento identitário palestino. Especificamente nesse artigo trabalharei com uma situação etnográfica de Manifestações locais e das mulheres palestinas. “Israel es un macho violador”, “La resistencia palestina es mujer y esta furiosa”, “La lucha contra el sionismo es feminista”, “Contra la apropiación y colonización de los cuerpos y la tierra”, frases como estas estavam presentes nos protestos que aconteceram em Santiago, em 8 março de 2019. Novamente, as bandeiras feministas foram levantadas no dia 06 de dezembro de 2019, quando um grupo de feministas palestinas realizou um protesto em frente à embaixada de Israel na cidade de Santiago, entoando o “hino feminista” sobre o grito de ordem “*Israel es un macho violador*”. A performance feminista ficou conhecida nas manifestações por direitos sociais e mudanças governamentais no Chile, no mesmo ano. A letra do hino conhecido popularmente como “*El violador eres tú*” é uma crítica ao patriarcado, violência contra a mulher, feminicídio, a repressão e violência de gênero do Estado, da polícia (pacos e carabineros), juízes e inclusive do presidente (Piñera). Vestidas de preto, usando um *kuffiyeh* preto e branco amarrado na cabeça, um grupo de mulheres, de maioria palestina, mas também chilenas adeptas da Causa Palestina, membras da organização política intitulada *Union General de Estudiantes Palestinos*, UGEP, realizaram a performance do hino cantado em árabe. Focando na construção da identidade pela alteridade, neste trabalho problematizarei esta manifestação, bem como algumas formas como as palestidades se apresentam em diferentes localidades, tomando como ponto de partida as trajetórias dos sujeitos para compreender a produção e operacionalidade dos gradientes de identidades e alteridades que revelam tais categorias.

## Palavras chave

Mulheres Palestinas, feminismo, América Latina, política

### MANIFESTAÇÕES LOCAIS E AS MULHERES PALESTINAS: “ISRAEL ES UN MACHO VIOLADOR”

Os movimentos de palestinos que acionam a *Causa Palestina* a partir da América Latina tem como uma de suas principais pedras de toque a denúncia da ocupação colonial israelense, no plano da cultura, do território, da economia e da política. Seu objetivo é consolidar-se como uma potência frente ao colonialismo sionista na Palestina a partir de alianças políticas com movimentos sociais, organizações do terceiro setor, mídia e suas agendas políticas locais. Compartilho, neste ensaio, da preocupação epistemológica dos estudos pós-coloniais e decoloniais no reconhecimento da diferença entre a colonização da América Latina e da Palestina<sup>2</sup>, e, conseqüentemente, na formação de suas agendas políticas.

No Chile, esses movimentos, se articulam como anticoloniais, mas com notáveis diferenças internas: Por meio de etnografia realizada em Santiago, 2015/2016 e 2020, com a comunidade palestina do Chile, destacam-se movimentos políticos que se aproximam de uma postura anticolonialismo, entre eles, um protesto de jovens mulheres palestinas na embaixada israelense. Ainda que, parte da comunidade palestina chilena reitere

2 Entendendo que o modelo de colonização da Palestina embora tenha sofrido mudanças significativas.





certa lógica orientalista, afirmando a consolidação desta comunidade como grupo economicamente próspero e “civilizado” em relação a outras comunidades árabes, narrativas decoloniais também se encontram presentes.

Analisando de perto as alianças das mulheres palestinas em Santiago do Chile, observamos a aproximação deste grupo com pautas das mulheres mapuches apoiando a intenção de romper com a colonialidade e estruturas de opressão locais. Ainda que se pretendem plurais, os conceitos de “mulher”, ou ainda, “mulheres” seguidas de seus respectivos lugares de pertença, “mapuche” ou “palestinas”, juntas sob uma categoria ainda mais ampla “latino-americanas” não dá conta de descrever sua totalidade, embora saliente que tais categorias são acionadas pelos grupos feministas em questão. Ainda que, para efeito político, se autodenominem dessa forma, trabalham com a noção interseccional de “dupla opressão”<sup>3</sup>. Essa noção descreve uma opressão que se desdobra em outras vias de opressão, ou seja, é cruzada também por noções de classe, e, neste caso, etnia e nacionalidade.

De forma similar ao intercruzamento de vias de opressão proposto por Crenshaw (1989), que articula raça, gênero e classe, a *dupla opressão*, refere-se à dúplici estrutura de opressão em que mulheres palestinas estão inseridas, segundo uma das interlocutoras, a organizadora do protesto analisado a seguir, estas mulheres estariam submetidas tanto à opressão da *sociedade patriarcal* (estrutura machista predominante na sociedade) quanto ao regime colonialista israelense na Palestina.<sup>4</sup>

Desta forma, compartilhando de noções da “colonialidade do poder” expressa na teoria decolonial de Anibal Quijano (2005), objetivo discutir estas manifestações locais após o fim do período mandatário britânico, em virtude da ocupação sionista segue sob dominação militar, domínio e exploração israelense, que pretende instalar-se, mas não de forma a submeter e dominar, como no modelo clássico europeu, franco-britânico, de dominação direta ou indireta, mas por outro lado pretende expropriar e expulsar palestinos, promovendo uma “limpeza étnica” (PAPPÉ, 2006) e a ocupação do espaço público por essas mulheres palestinas.

O foco deste ensaio serão as integrantes e colaboradoras da organização União de Estudantes Palestinos (UGEP). Os slogans, “*A resistência palestina é mulher e está furiosa*”, “*A luta contra o sionismo é feminista*”, “*Contra a apropriação e colonização dos corpos e da terra*”, estavam presentes nos protestos que aconteceram em Santiago, em 8 de março de 2019. As mesmas bandeiras foram levantadas no dia 6 de dezembro, quando um grupo de feministas palestinas realizou um protesto em frente à embaixada de Israel na cidade de Santiago, entoando o *hino feminista*<sup>5</sup> sob o grito de ordem “*Israel é um macho violador*”. A performance feminista ficou conhecida nas manifestações por direitos sociais e mudanças governamentais no Chile, no mesmo ano.

O “*hino*”, como o intitulam, foi criado por um coletivo feminista chamado “*Las Tesis*”, segundo vídeo “*Quem são Las Tesis*”, o coletivo feminista por trás de “*El violador eres tú?*” publicado e produzido no Youtube pela mídia Diário do Comércio:

Criado há um ano e meio, o coletivo tem o objetivo de traduzir ‘teses de autoras feministas a um formato performático’ para chegar a todas as audiências. A música se baseia nos textos de Rita Segato, antropóloga feminista. O dia chave foi 25 de novembro [2019] “Dia Internacional da eliminação da violência contra as mulheres, onde cantaram na Plaza de Armas de

3 *Doble opresión*, termo colocado por uma das interlocutoras em referência a opressões impostas as mulheres palestinas no Chile.

4 Embora não seja o objeto central dessa análise, há uma compreensão de que essa dupla opressão se desdobra em outras vias de opressão, ou seja, é cruzada, neste caso, também por noções de classe, etnia e nacionalidade.

5 El patriarcado es un juez/Que nos juzga por nacer/Y nuestro castigo//Es la violencia que no ves/Es femicidio/Impunidad para mi asesino/Es la desaparición/Es la violación/Y la culpa no era mía, ni dónde estaba, ni cómo vestía/El violador eras tú/Son los pacos/Los jueces/El estado/El Presidente/El estado opresor es un macho violador/El violador eras tú/Duerme tranquila, niña inocente/Sin preocuparte del bandoleiro/Que por tus sueños, dulce y sonriente/Vela tu amante carabino/El violador eres tú



Santiago e no Ministério da Mulher e em outros pontos da capital chilena. A partir da acolhida da manifestação, as organizadoras lançaram uma convocatória no Instagram para que mais mulheres interpretassem “el estribillo” em outros países. A chamada resultou um êxito. (tradução livre, in: *elcomercio.pe*, 2019<sup>6</sup>)

O *hino* cantado na Plaza de Armas, no centro da capital do país, foi criado por um coletivo fundado por três mulheres feministas de Valparaíso, cidade próxima a Santiago. A performance baseada na obra de Rita Segato ultrapassou os protestos de Santiago e Valparaíso e, até o momento, já foi realizada nos seguintes países: México, Peru, Bolívia, França, Estados Unidos da América, Austrália, Espanha e Colômbia.

A letra do *hino* conhecido popularmente como “*El violador eres tu*” é uma crítica ao *patriarcado*, um sistema social baseado no poder masculino, em que vicejam a violência contra a mulher, feminicídio, repressão e violência de gênero do Estado, da polícia<sup>7</sup>, juízes e inclusive do presidente (Sebastian Piñera). Vejamos:

“*A culpa não era minha, nem onde estava, nem o que vestia, o violador é tu/você*”<sup>8</sup> essa frase ficou conhecida nas diversas manifestações feministas das mulheres no Chile. Estampada pela cidade, pichada, impressa, a expressão se tornou um dos símbolos dos movimentos de mulheres atuante nos protestos chilenos. Da mesma forma, a afirmação “*O Estado opressor é um macho violador*” ganhou ressignificação no protesto das mulheres palestinas em frente a embaixada de Israel em Santiago: “*Israel é um macho violador*”<sup>9</sup> foi uma adaptação do *hino* de “*Las tesis*”.

Vestidas de preto, usando uma *kuffiyah* preta e branca amarrado na cabeça, um grupo de mulheres, de maioria palestina, mas também chilenas adeptas da causa palestina, membras da organização política intitulada *Union General de Estudiantes Palestinos* (UGEP), realizaram a performance do *hino* cantado em árabe.

A organização do evento foi realizada por uma das palestinas, atuante na UGEP, tendo sido inclusive esta a primeira presidenta mulher da organização. Em contato com o coletivo *Las Tesis* foi feita a proposta de realizar o protesto, cantando o *hino* em árabe. A adesão foi de aproximadamente 30 mulheres palestinas, embora o ato tenha sido uma convocação aberta à feministas militantes apoiadoras da causa palestina, havendo, portanto, mulheres palestinas e chilenas no ato. O grupo não é organizado de forma institucional na qualidade de um coletivo feminista de mulheres palestinas. O que as reúne é o fato de todas terem sido ou serem atualmente membras da UGEP e atuarem pautando o feminismo como corrente de pensamento e prática política.

O protesto na embaixada tomava como central a afirmação “*Israel é um macho violador e opressor*”, pois viola os direitos básicos dos seres humanos e das mulheres. Nesse sentido, a opressão da mulher palestina não é somente de classe e etnia, mas também uma opressão de gênero. Inclusive, a organizadora salienta que a causa abrange não só as mulheres palestinas, mas também a luta pelos direitos das mulheres mapuches, população indígena do Chile.<sup>10</sup>

6 Disponível em: <https://youtu.be/ZLKNWIrj8Lw> Acesso: 02 de Fev. 2019

7 *Pacos y carabineiros*

8 As traduções do espanhol para o português foram realizadas pela autora de forma a contemplar leitores de língua portuguesa.

9 A tradução mais exata para o português seria “Israel é um macho estuprador”, mas também usa-se “violador”, devido ao uso jurídico do termo, no sentido que viola os direitos humanos dos palestinos e palestinas.

10 Embora o protesto tenha sido realizado por um grupo de mulheres palestinas que se reconhecem como feministas, com tendências de esquerda, em geral o protesto teve apoio de outras instâncias jovens da comunidade, inclusive de jovens (homens) membros de organizações palestinas de direita. O grupo em geral é composto por mulheres palestinas, de terceira geração, nascidas no Chile, de família ortodoxa. Ao passo que não houve participação, ao menos identificada, de palestinas muçulmanas. Em entrevista com um dos interlocutores refugiados acerca da participação destes nos protestos, em geral ele afirma que o desconhecimento dos problemas no Chile, dificuldade com o domínio da língua espanhola e também o fato de serem estrangeiros é um fator que os deixou à margem da situação política do Chile.



Muitas palestinas estão inseridas nas manifestações locais, no caso específico das manifestações contra o governo do atual presidente Sebastian Piñera. Segundo elas mesmas, não existe reivindicação exclusivamente palestina nas manifestações contra o governo, desta forma, estão participando dos protestos pelas demandas sociais locais do Chile, tendo em vista seu reconhecimento como palestinas-chilenas<sup>11</sup>. Há aliança entre a militância pró-palestina e a mapuche por meio da questão de gênero, e, ainda, através da aproximação dos conflitos por território no Chile e na Palestina—Há também a acusação de estreita relação entre o governo chileno e o israelense através da compra de armas (bombas de gás lacrimogêneo) israelenses pelas Forças Nacionais chilenas.

A organização nomeada Comunidade Palestina e suas instituições afiliadas não participam oficialmente dos protestos contra o governo chileno, sendo tal participação restrita a alguns grupos. Em relação ao protesto na embaixada, o apoio oficial da comunidade, veio na forma de uma nota da Federação Palestina do Chile em sua página virtual em apoio ao protesto realizado pelas palestinas. A nota trata da denúncia da ameaça à saúde psíquica e integridade das mulheres palestinas vivendo sob a ocupação, de forma a endossar uma crítica à opressão colonial israelense nos territórios ocupados.

Segundo a organizadora do ato, embora a Comunidade Palestina, como instituição<sup>12</sup>, não tenha participado da organização do ato, sendo este promovido por mulheres palestinas militantes da UGEP, o apoio foi endossado posteriormente e também nos veículos de comunicação da Federação Palestina, inclusive após a embaixada de Israel publicar uma carta em resposta em que afirmou que “Os direitos humanos das mulheres palestinas são diariamente violados não por Israel, mas por suas próprias autoridades, seja do Hamas em Gaza ou da Autoridade Palestina na Cisjordânia.”<sup>13</sup> Segundo ela, *os israelenses afirmam que a mulher palestina infelizmente estava submetida ao Islã*.

Para ela, primeiramente, o fundamentalismo religioso não existe na Palestina, e em segundo lugar, isso mostra desconhecimento da realidade dos palestinos no Chile e uma perspectiva orientalista que pressupõe palestinos sempre como muçulmanos e os muçulmanos como bárbaros. No Chile, a comunidade palestina é majoritariamente de cristãos ortodoxos, um dos elementos de grande visibilidade e especificidade desta comunidade, tendo em vista ainda o contingente de palestinos imigrantes no país.

No que tange aos estereótipos reificados por essa lógica de pensamento, uma das interlocutoras publicou em sua conta pessoal em rede social a seguinte nota:

Nesse oito de março, quis manifestar-me com minhas “tetas”. Todo ocidente se sente com a propriedade de falar de um oriente atrasado, misógeno e machista. Eu quero contar que existem muitas mulheres árabes que não são submissas, nem reprimidas. Que em muitos casos o uso do véu é sua própria opção. Que em muitos casos [*se revelam*<sup>14</sup>] a utilizá-lo e se desenvolvem sem ele.

Que a mulher palestina luta contra uma dupla opressão, a do patriarcado e a israelense. E te asseguro que somos muitas as que colocamos nosso *kufiye* de resistência levando com orgulho tetas ao ar para protestar. Assim, que si tanto te escandaliza que haja feito isso e não quando subo fotos de biquíni e se me vem as tetas “ricas”, te convido a deixar de seguir-me (Abril de 2019).

11 Há um processo complexo quanto a autoafirmação identitária dos palestinos no Chile, objeto da dissertação “*La tierra palestina es más cara que el oro: narrativas palestinas em disputa*”. (Caramuru Teles, B. 2017)

12 A Comunidade Palestina é hoje o nome da instituição que reúne várias organizações palestinas no Chile.

13 Disponível em: <http://www.federacionpalestina.cl/embajada-de-israel-critico-uso-de-performance-delastesis/> Acesso: 02 de Fev. 2020

14 Aqui neste trecho a interpretação do argumento nos possibilitaria traduzi-lo para rebelar, de rebelar-se. Todavia devido a inconclusão do termo foi mantido no original de forma a não prejudicar a tradução com suposições da autora desta análise.



No trecho citado, ela problematiza como na Jordânia, país árabe, embora andasse mais *recatada para vestir-se*, sentia-se mais segura e afirma que, diferentemente da lógica de pensamento predominante, o machismo em países árabes não era diferente do Chile<sup>15</sup>. Por fim, ela critica o orientalismo ocidental: *Todo ocidente se sente com propriedade de falar em um oriente atrasado, misógino e machista*. E afirma que *existem muitas mulheres árabes que não são nem submissas nem oprimidas*. Ao finalizar o texto evoca o *kuffiye*, lenço símbolo da causa palestina, iconizado mediante seu uso por Yasser Arafat<sup>16</sup>, como símbolo da resistência dessas mulheres.

Os exemplos citados permitem problematizar como a colonialidade na América Latina potencializa, no que tange às mulheres palestinas, essa *dupla opressão*: a primeira como mulheres inseridas na *sociedade patriarcal*, a segunda como árabes palestinas em uma sociedade reprodutora da lógica orientalista que as enxerga através do filtro da colonialidade, como mulheres submissas, reprimidas, exóticas e ao mesmo tempo reprimidas na sexualidade, etc. Um dos principais exemplos desse orientalismo (Said, 1978) citado por elas a partir de suas experiências é a concepção predominante socialmente de que todos os palestinos e palestinas são muçulmanos.

Essa é uma demonstração significativa do desconhecimento das pessoas sobre a comunidade, reconhecida internacionalmente por ser a maior comunidade de palestinos cristãos da América Latina. Há de se considerar, ainda, no que se refere a palestinas muçulmanas, uma potencial relação conflituosa entre Islã e o modelo imposto pela colonialidade. O desconhecimento acerca dessas pessoas produz generalizações e reifica esses modelos pré-concebidos.

No Chile, bem como em outros países latinos, estabeleceu-se um “modelo americano” de homem, a partir da noção colonial. Segundo Mignolo, foi construída uma imagem do “homem, heterossexual, branco, cristão, militar, capitalista, europeu” responsável pela reprodução de “padrões globais já existentes” (Mignolo, 2003, p. 57). Nesse sentido, a mulher árabe palestina, e quando muçulmana, figura por vezes nessa lógica de pensamento como inversamente oposta a este modelo hegemônico.

É interessante perceber a articulação entre os movimentos de cunho feminista de mulheres palestinas, organizadas pela UGEP junto a outras organizações locais, sejam estas de mulheres mapuches, ou de mulheres chilenas, articuladas em torno da *luta* feminista, pelos direitos das mulheres, tanto em Chile quanto na Palestina. Ao passo que, no que tange os pertencimentos identitários, estas mulheres transitam entre chilenidades e palestinidades, encontrando pontos de convergência e divergência, atuando diversas em frentes, seja a liberdade da mulher palestina frente ao *regime colonialista israelense*, seja contra o liberalismo e as implicações deste sistema econômico para as mulheres, seja frente ao *patriarcado* vigente em Palestina e Chile.

15 Esta análise aparece de forma mais ampla e com maiores problematizações acerca da crítica ao patriarcado tanto na sociedade chilena, como também no interior das famílias palestino-chilenas, como um dos temas trabalhado na tese de doutorado, em andamento, no programa de pós-graduação em Antropologia da UFSC, por Bárbara Caramuru Teles autora deste artigo. Previsão de publicação em novembro de 2022. <sup>16</sup>

16 Yasser Arafat foi um dos principais líderes da Autoridade Palestina e presidente da Organização para Libertação da Palestina, OLP. Faleceu em 2004.



## REFERÊNCIAS

- Ballestrin, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.
- Caramuru Teles, B. “La tierra Palestina és mas cara que el oro: narrativas palestinas em disputa. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em AntropologiaPPGA, UFPR, Curitiba, 2017.
- Crenshaw, K. 1989 Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. HeinOnline 1989. *University of Chicago Legal Forum*. p. 139-167.
- Lughod, L. 2012. “As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre relativismo cultural e seus Outros.”. *Estudos feministas*. 20(2):451-469.
- Mahmood, S. 2001. “Feminist Theory, embodiment and the docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival”. *Cultural anthropologist*. 16(2): 202-236. [versão traduzida: “Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: Algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egípto”. *Etnográfica*. X(1): 121-158]
- Mignolo, W. 2003 *Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Pappé, I. [2006] 2016 *Limpeza étnica da Palestina*. Trad. Luiz Gustavo Soares. São Paulo: Sundermann.
- Quijano, A. 1992. Colonialidad y modernidad/racionalidade *Revista Perú Indígena* 13(29): 11-20  
 \_\_\_\_\_. (2005). Colonialidad y modernidad-racionalidad.
- Said, Edward [1978] 2007. *O Orientalismo O oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.  
 \_\_\_\_\_. 1993] 2011. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras.  
 \_\_\_\_\_. 1997 *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York:-  
 Vintage Books.





# GABINETONA: UM MANDATO POPULAR, COLETIVO E FEMINISTA NA CÂMARA MUNICIPAL DE BELO HORIZONTE/MG – BRASIL

Helena d' Agosto Miguel Fonsecais<sup>1</sup>  
Raquel Garcia Gonçalves<sup>2</sup>

## Resumen

Esta ponencia es parte de una tesis doctoral que analizó la experiencia de ocupación institucional en la Cámara de Concejales de Belo Horizonte / MG / Brasil por un mandato considerado abierto y colectivo, declarado feminista, que recibe el nombre de Gabinetona y aboga por la valorización de las mujeres en luchas sociales, políticas, culturales y urbanas. El mandato planteó para el período de 2017 a 2020, una experimentación democrática de una política feminista y antirracista, con gestión compartida, representatividad y participación popular en línea con las luchas de la ciudad. La investigación se enmarca en el debate sobre la ocupación institucional de las parlamentarias y destaca la importancia de los desarrollos observados en la acción política local y en las políticas públicas construidas desde esta mirada femenina desde el interior del Estado. Al intentar romper con la estructura racista, sexista, elitista y cisheteronormativa del sistema institucional, que intenta a diario silenciar y descalificar a las concejalas y sus agendas, el mandato es una resistencia a la precariedad, pérdida de derechos, violencia de género y avance de una agenda conservadora y neoliberal. La investigación señaló que la agenda para la defensa de los derechos de las mujeres es transversal a varios temas, reforzando que la representación femenina en la política es un factor decisivo para que el debate sea realizado por y para las mujeres, desafiando una lógica impuesta. Así, el artículo presenta el poder de un mandato popular, feminista y antirracista, que trabaja en alianza con los movimientos sociales en la lucha por una ciudad más democrática y en el enfrentamiento de una estructura de poder legislativo existente.

## Palabras clave

Mandato colectivo, feminismo, representación política, ocupación institucional, participación popular

## INTRODUÇÃO

A representação feminina, sobretudo de mulheres negras, na política institucional no Brasil ainda é muito pequena. Segundo o levantamento da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios [PNAD] (2019) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE] (2019), 51% da população brasileira são mulheres.

<sup>1</sup> lelearq1@gmail.com - Universidade Federal de Minas Gerais - Belo Horizonte – Brasil.

<sup>2</sup> raquelgargon@hotmail.com - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte/Brasil.



Destas, 27% são mulheres negras, que, por sua vez ocupam somente 2% dos cargos legislativos, o que demonstra que a política institucional não representa a diversidade que caracteriza o país<sup>3</sup>.

Em 2016, de acordo com dados do site Gênero e Número, o Brasil possuía apenas 10,7% de mulheres ocupando os cargos legislativos e, nas eleições municipais no mesmo ano, 25% das Câmaras de Vereadores elegeram apenas homens e dos 13% das mulheres eleitas neste mesmo pleito, apenas 5% eram mulheres negras.

Cabe destacar que a lei das eleições no Brasil, Lei n. 9.504 (1997) estimula a participação feminina por meio da cota de gênero, segundo a qual cada partido ou coligação deve preencher o mínimo de 30% e o máximo de 70% para candidaturas de cada sexo. Ainda que sejam maioria em números na sociedade e entre os eleitores, existe um abismo entre a obrigatoriedade de candidaturas femininas e as candidatas que de fato são eleitas.

Na Câmara Municipal de Belo Horizonte (CMBH), após as eleições de 2016, quando quatro mulheres foram eleitas, a representação feminina na política atingiu apenas 10% do total de vereadores, o que demonstra que uma igualdade de gênero no parlamento ainda está muito distante e que não basta reservar cotas para mulheres. Além disso, desde o ano de 2010 a CMBH não era presidida por uma mulher. Isso só voltou a acontecer em 2018, quando a vereadora Nely Aquino foi eleita presidente da Câmara por 24 votos entre 41 parlamentares.

Sabe-se que é urgente a ocupação institucional por pessoas diversas, que estão no cotidiano e que tenham identificação com um projeto popular em busca de uma transformação social. Nesse sentido, e com a perspectiva, também, de aumentar a ocupação da política por parlamentares mulheres, alguns mandatos coletivos e feministas foram eleitos para o legislativo municipal em 2016 no Brasil. Esses mandatos lançaram sementes para as eleições estaduais e nacional de 2018, que teve um aumento das candidaturas de mulheres, sobretudo negras. Essas experiências se desdobraram, também, em algumas iniciativas para as eleições municipais de 2020, pois, acredita-se que a representação feminina e negra na política institucional vai refletir positivamente no direcionamento das políticas públicas, uma vez que esses corpos quando ocupam a institucionalidade trazem uma nova perspectiva de atuação.

Assim, a ideia de mandato coletivo e popular se espalhou pelo Brasil, propondo ampliar essa representatividade, abrir caminho para abalar a manutenção de um sistema pré-estabelecido, que é cisheteropatriarcal, branco e arcaico, e enfrentar todo tipo de preconceito e silenciamento. São mandatos que evidenciam a urgência de se construir outra política, mais participativa e permeável aos movimentos sociais, e que foram eleitos, em sua maioria, por financiamento coletivo e trabalho voluntário, configurando uma política de participação e corresponsabilidade.

Nesse sentido, esse artigo irá explorar parte de uma pesquisa de doutorado que analisou a experiência da ocupação institucional na Câmara Municipal de Belo Horizonte/MG/Brasil por um mandato considerado aberto e coletivo, declaradamente feminista, que recebe o nome de Gabinetona e preconiza a valorização da mulher nas lutas sociais, políticas, culturais e urbanas.

Diante disso, e considerando que a pauta da defesa dos direitos das mulheres é transversal a várias temáticas, o trabalho tem como objetivo trazer a reflexão da potência que um mandato popular, feminista

3 Dados retirados da reportagem “El espejismo de Dilma o por qué faltan brasileñas en cargos electos” publicada no dia 17 de agosto de 2020 no El País online. Disponível em: <https://elpais.com/internacional/2020-08-17/elespejismo-de-dilma-o-por-que-faltan-brasilenas-en-cargos-electos.html>. Acesso em 18 de agosto de 2020.





e antirracista possui para enfrentar uma estrutura de poder legislativo existente. Além disso, pretende-se apontar alguns avanços, desafios e limites dessa proposta de ocupação institucional que tem como premissa a proposição de novos canais de participação popular, o trabalho em parceria com a ação direta e a priorização das demandas populares.

Como metodologia, o trabalho utilizou os dados que foram coletados para a tese, dos quais fazem parte: I - as referências bibliográficas; II - os dados que foram coletados e obtidos por meio de pesquisa documental, através de publicações do mandato na forma online e impressa, documentos fornecidos pelo mandato, informações retiradas do site oficial [www.gabinetona.org](http://www.gabinetona.org); III – as informações retiradas da observação participante nos espaços de reuniões quinzenais das “Muitas” de março de 2017 a maio de 2018, nos eventos de prestação de contas de 2017 e 2018 e em outros realizados pelas vereadoras e equipe e IV – os relatos das entrevistas realizadas com parlamentares, com quem está nos movimentos sociais e na Gabinetona, com quem acompanha o trabalho da Gabinetona, mas não está no mandato, com técnicos da Câmara Municipal de Belo Horizonte e com ativistas da movimentação das Muitas que não estão atuando no mandato.

### O MANDATO DA GABINETONA NA CÂMARA MUNICIPAL DE BELO HORIZONTE/MG/BRASIL

O mandato da Gabinetona, que hoje ocupa o parlamento de Belo Horizonte/MG, é composto pelas vereadoras Cida Falabella e Bella Gonçalves<sup>4</sup>, eleitas pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) e equipe. Essa equipe é composta por 42 pessoas, das quais, em relação ao total: 26 são mulheres, 25 são pessoas negras, uma é indígena, 18 são LGBTQIA+<sup>5</sup>, 10 são jovens e 6 são moradoras de ocupações urbanas<sup>6</sup> e possibilitou criar na Câmara “um trânsito de sujeitos outros, corpos que jamais tinham tido presença legítima ali dentro, algo que há pouco tempo parecia impossível” (Resende, 2019, sem página). O mandato busca, assim, ocupar a política institucional com a representatividade dos corpos das lutas da cidade e propõe uma nova forma de legislar, com abertura dos canais de participação aos movimentos sociais por dentro do sistema político-institucional e com outra forma organizacional, convidando a sociedade a experimentar um novo modelo de governo.

A construção do mandato da Gabinetona começou com uma campanha coletiva de 12 candidaturas, em 2016, através da movimentação das “Muitas pela Cidade que Queremos”<sup>7</sup>, que culminou com a eleição de duas parlamentares. A partir disso e depois de ocuparem a Câmara em 1º de janeiro de 2017, a proposta do mandato para legislar durante os 4 anos se estruturou a partir de três eixos que correspondem às principais pautas defendidas pela campanha das Muitas e a partir dos quais são planejadas as ações parlamentares e territoriais: 1 - Direitos humanos, que atua nas pautas: mulheres, negritude, juventudes, LGBTQIA+, políticas sociais, segurança cidadã, política de drogas e população de rua; 2 – Direito à cultura e à educação, que atua nas pautas: políticas culturais e educacionais, carnaval, terreiros e reinados, quilombos, indígenas e ocupação do espaço público e 3 - Direito à cidade, que atua nas pautas relacionadas aos ambulantes, à mobilidade urbana, ao meio ambiente, à agroecologia e parques, à gestão de resíduos sólidos, reciclagem e catadores,

4 Inicialmente, em 2016, as parlamentares eleitas foram Cida Falabella e Áurea Carolina. Com as eleições de 2018, Áurea foi eleita deputada federal por Minas Gerais e, assim, Bella Gonçalves que era a primeira suplente, assumiu o mandato em novembro de 2018.

5 Sigla utilizadas para denominar a comunidade gay, lésbica, bissexual, transexual, queer, intersexual, assexuado e mais.

6 A soma não corresponde ao valor total porque uma pessoa pode ter mais de uma representação. Por exemplo: moradora de ocupação urbana negra ou mulher negra LGBTQIA+ ou homem negro LGBTQIA+.

7 Grupo formado em 2015 por coletivos, ativistas independentes, movimentos sociais, festivos e ambientais, cidadãos insatisfeitos com a política institucional da cidade que acreditavam na possibilidade de vislumbrar outras dinâmicas, rotinas e expedientes para a atuação política.



políticas urbanas e de moradia, ocupações urbanas, no enfrentamento à cidade empresa e na garantia da vivência da cidade pelas mulheres, sobretudo negras e periféricas, como condição indispensável para devolver ao espaço sua função de transformação e de conquista da vida urbana<sup>8</sup>. Ações da Gabinetona, ainda, se estruturam a partir de um “Mapa de Lutas” que é construído em sintonia com as lutas populares, com o objetivo de acompanhar cada pauta na interlocução com os movimentos sociais e na atuação político-institucional.

No campo da participação popular e da proposta de radicalização democrática, que busca um diálogo mais fluido com os eleitores, a experimentação de canais de participação direta na construção do mandato é feita por alguns projetos: (i) os Laboratórios Populares de Lei (LabPops) e (ii) os Grupos Fortalecedores (GêFortes), que tem o objetivo de contribuir para “uma atuação parlamentar porosa às lutas da cidade, estimular a resistência nos territórios e criar uma rede de comunicação, articulação política e mobilização social consistente (informação verbal)<sup>10</sup>”; (iii) as Zonas Megafônicas (encontros político-culturais para ampliar e dar visibilidade às lutas sociais), (iv) as Zonas de Confluência (diálogos transversais para o fortalecimento da resistência popular), (v) *Azdiferentonas!* (grupo de teatro e educação popular, que tem como base o teatro do oprimido de Augusto Boal para performatizar a política, usando a criação artística como método de reflexão, participação e mobilização social); e (vi) os Cafés e Formações (reuniões ampliadas para conversas e debates sobre temas variados).

Acredita-se, também, que a grande contribuição trazida pela Gabinetona para a Câmara foi a de provocar o debate e “colocar o parlamento numa posição de parlamento e não só de produção de leis, parlamento como espaço do debate, da pluralidade, espaço da exposição dos conflitos” e conseqüentemente, da participação (Gonçalves, arquiteta e assessora técnica na CMBH, informação verbal, 2019)<sup>11</sup>. Além disso, a Gabinetona acredita na confluência de atuação entre a ação direta e a institucionalidade. Essa atuação teria um caráter de complementaridade, na qual a ação direta permeie a instituição, apontando para possíveis rupturas e pontos de fuga no Estado que possibilitem novos caminhos como, por exemplo, a participação de sujeitos historicamente excluídos na política legislativa.

Evidenciar essas fendas, brechas e fissuras existentes na institucionalidade pode não ser tarefa fácil, mas representa a possibilidade de descobrir a existência de uma institucionalidade alternativa, que atue em direção à transformação social, pois a instituição pode ser aquela que impossibilita, mas que também permite. Pode ser aquela que restringe ou coopta, mas também que potencializa. Nesse sentido, a ocupação da institucionalidade, em escala local, por um mandato considerado aberto, participativo, feminista, antirracista, administrado em parceria com os movimentos sociais e ativistas pode ser uma estratégia de acumular poder popular para tomar decisões (Martínez, Rátiva, Cevallos & Chávez, 2016).

Considera-se, portanto, que o projeto político da Gabinetona, ao trazer para dentro de um mandato institucional, os movimentos sociais e suas lutas (ação direta), busca disputar o sentido da cidade como uma cidade de direitos, dando visibilidade aos conflitos, contestando o modelo de desenvolvimento imposto às pessoas e se colocando como resistência em um ambiente hostil e de extrema desigualdade em termos de recursos. Além disso, ao colocar corpos femininos, negros, indígenas, LGBTQIA+, periféricos e jovens na

8 Informações retiradas do jornal impresso da Gabinetona acessado em novembro de 2019.

9 “As assessoras acompanham pautas prioritárias conectam o diálogo da Gabinetona com movimentos e ativistas e contribuem para fortalecê-los por meio da facilitação do acesso aos instrumentos da política institucional” (Disponível em [www.gabinetona.org](http://www.gabinetona.org) – acesso em julho de 2020).

10 Informações retiradas do evento de prestação de contas dos 7 meses do mandato coletivo ocorrido em 23/09/2017 no Parque Municipal de Belo Horizonte.

11 Entrevista realizada com Patrícia Garcia Gonçalves, arquiteta, consultora e assessora técnica da Câmara Municipal de Belo Horizonte em 13 de novembro de 2019.



ocupação do espaço institucional e nomear a fusão dos gabinetes com um substantivo feminino, desafia a lógica de ocupação institucional que é majoritariamente masculina, heterossexual, branca e elitista e abre a casa legislativa para a participação popular de pessoas pobres e de territórios periféricos de Belo Horizonte.

## POLÍTICAS PARA MULHERES DENTRO E FORA DA CÂMARA MUNICIPAL DE BELO HORIZONTE

A Gabinetona desenvolveu muitas ações ao longo do período do mandato parlamentar (2017-2020), relacionadas ao direito à cidade e à moradia, aos direitos humanos e sociais, ao fortalecimento da agroecologia e do trabalho ambulante, à fiscalização da atividade mineradora e segurança hídrica, à segurança pública, à saúde e educação básica, ao fortalecimento da cultura, entre outros. Porém, optou-se neste artigo, por destacar o fortalecimento das pautas feministas dentro da Câmara e pela cidade.

Desde o início de sua atuação, a Gabinetona se declara um mandato feminista e a questão das mulheres e suas lutas constitui um eixo de atuação que perpassa vários outros, como um eixo estruturante das ações do mandato. Um exemplo prático das iniciativas que priorizam a pauta das mulheres foi a criação de uma Comissão Permanente de Mulheres na CMBH. Para criá-la foi necessário haver uma mudança estrutural dentro da casa legislativa, mudando o regimento interno, mostrando que é possível, a partir do diálogo e de articulações, romper com estruturas, modificar e criar territórios.

O objetivo da criação desta comissão foi o fortalecimento de dois pontos principais: combater a violência contra a mulher e lutar pela baixa representatividade feminina na política. Desde então, o fluxo de Projetos de Lei que representa a luta de mulheres aumentou, apesar de inicialmente a comissão ter sido intitulada como reduto de debate das "meninas", uma maneira machista de referir-se às parlamentares dentro da Câmara, na tentativa de infantilizá-las, como se "meninas" representasse algo que não tem seriedade e que não se deve dar crédito (informação verbal)<sup>12</sup>. Alguns desses Projetos de Lei, que possuem relação com a perspectiva de gênero são: o Morada Segura, que já é lei em um cenário de retrocesso de políticas federais, o Catraquinha Livre, o Dia Municipal de Combate ao Femicídio, o Visibilidade Lésbica e o Projeto de Lei 594/2018 que tem o objetivo de criar medidas de informação e proteção a gestantes e parturientes contra a violência obstétrica a partir da elaboração de uma cartilha.

Destaca-se que esse tipo de ataque de cunho machista é direcionado às parlamentares desde o início do mandato e no dia a dia de trabalho na Câmara. Exemplo disso é que em 2017, as vereadoras Áurea Carolina e Cida Falabella receberam manifestações de caráter machista vindas de outros parlamentares. Uma delas foi o comentário de que elas demorariam seis meses para achar o caminho do banheiro. Logo em seguida, houve a tentativa de censurar a discussão de gênero nos debates da Reforma Administrativa da Câmara, também em 2017<sup>13</sup>. Além disso, há relatos de constantes intimidações em Audiências Públicas com relação, por exemplo, ao uso do microfone. Quando estão na fila para a defender ou criticar algum projeto que será colocado em votação, as parlamentares recebem perguntas como: "você vai falar?", na tentativa de silenciá-las.

Esses exemplos ilustram a estrutura de poder institucional existente e já criticada anteriormente, que Akotirene (2019) chama de cisheteropatriarcal, capitalista e racista. Essas estruturas coexistem como modela-

12 Informação retirada da transmissão ao vivo: Por uma democracia feminista: políticas para mulheres dentro e fora da Câmara Municipal, ocorrida em 06/05/2020 na rede social Instagram das parlamentares Cida Falabella e Bella Gonçalves.

13 Informação retirada de uma transmissão ao vivo, realizada no dia 06 de maio de 2020 pela rede social Instagram com o tema: "Por uma democracia feminista: políticas para mulheres dentro e fora da Câmara Municipal", que teve a participação das parlamentares Bella Gonçalves e Cida Falabella.



doras de experiências e subjetividades da colonização até os dias de hoje. Cabe ressaltar que, tornar visível a realidade das mulheres e as pautas feministas e sobretudo antirracistas é crucial para a construção de uma democracia de fato inclusiva, pois “se não se nomeia uma realidade, sequer serão pensadas melhorias para uma realidade invisível” (Akotirene, 2019, p. 70).

Assim, ao criar a Comissão de Mulheres, pensava-se justamente em visibilizar a realidade das mulheres e as opressões que sofrem. Nesse sentido, acredita-se que a comissão mudou o olhar da cidade em relação à Câmara, pois abriu um espaço de debates, de acolhimento, de denúncias e de desejos, mostrando que faz diferença ter um espaço de participação como esse. Então, a criação dessa comissão representa uma conquista do mandato pelo poder simbólico e de ação que possui e pela relevância do seu processo de consolidação, uma vez que, sua constituição se deu por um processo de mudança do regimento interno da Câmara, que depende da maioria dos votos dos parlamentares. Logo, para deixar de existir é necessária uma nova mudança do regimento interno, que não é um processo simples e que acontece com frequência e sem justificativa.

Outra ação que merece destaque foi um encontro realizado com a participação de mulheres, através do Grupo Fortalecedor Rede de Proteção aos Direitos Humanos, que teve como objetivo realizar um mapeamento das ações de enfrentamento à violência contra a mulher em Belo Horizonte e dos agentes da rede de proteção com a finalidade de garantir: acolhimento, acesso à Justiça, reinserção profissional, saúde e demais direitos de cidadania.

Além das ações desenvolvidas dentro da instituição, outras atuações do mandato de apoio às mulheres, que estão à frente nas relações do cuidado e da defesa da vida no território e que são desenvolvidas em parceria com os movimentos sociais e merecem destaque são: o apoio nas lutas das ocupações urbanas, nas ações que buscam formas alternativas de economias e de ocupação do solo como a agroecologia e o trabalho das ambulantes e camelôs. Há também o projeto do “Café da Cida”, no bairro Serrano, região Noroeste de Belo Horizonte, que reúne mulheres para oficinas formativas e debates políticos. Trata-se de um projeto construído por e para mulheres envolvendo diferentes temáticas: culturas, identidade e memórias, educação, culinária, violência contra a mulher, mulheres na política, dança, autocuidado e medicina terapêutica.

Além disso, a oficina de teatro com as mulheres das ocupações, idealizada por Cristina Tolentino, parceira da Gabinetona e professora e pesquisadora na área de artes cênicas, também é considerada uma ação significativa para o fortalecimento político da luta feminina nesses espaços. Essas mulheres, em sua maioria, são aquelas que coordenam os movimentos e estão na linha de frente das lutas cotidianas contra o machismo e o racismo estrutural, contra as ordens de despejo, contra a atuação seletiva das instituições, sobretudo nas negociações pelo reconhecimento dos diversos territórios ocupados a favor de condições dignas de moradia. O trabalho de Tolentino usa o mito da Antígona<sup>14</sup>, da mulher que desobedece ao poder soberano, para trabalhar um pensamento filosófico que desloca essas mulheres para outras reflexões.

Por fim, cabe destacar que, no que diz respeito às emendas orçamentárias aprovadas para o ano de 2020, destaca-se que foi proposto pela Gabinetona a aplicação de recursos em projetos que reforcem as políticas para mulheres, para povos e comunidades tradicionais que são coordenados por matriarcas, para a

14 Segundo Wlândia Beatriz, o principal questionamento que o mito de Antígona suscita diz respeito às leis, “sejam elas jurídicas, morais, religiosas, hierárquicas ou íntimas, bem como aos critérios que adotamos para obedecê-las sem discussão ou contestá-las”. Ver mais em: “Mito de Antígona é tema de encontros na Biblioteca Alceu Amoroso Lima”. Recuperado em agosto 2020, de <https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/cultura/noticias/?p=15470>.



mobilidade urbana através do aplicativo NINA<sup>15</sup>, para a educação no combate à violência contra a mulher e para a moradia.

Considera-se, assim, que esses projetos destacados aqui, demonstram que faz diferença quando as políticas são pensadas por e para mulheres, sobretudo pela perspectiva de um feminismo “descolonizado que atenda e inclua as mulheres que estão atuando nas margens do ‘sistema capitalista moderno colonial’, com o intuito de construir modelos alternativos de sociedade” (Cardoso, 2012 como citado em Akotirene, 2019, p. 103). Desse modo, mesmo que a presença feminina nos espaços de poder não modifique a perversidade imposta por um sistema pré-estabelecido, ela faz parte da luta e torna-se vital para que a ocupação institucional não reproduza o que está posto e sim procure modificar e transformar os espaços de dentro (institucionais) e de fora (da cidade).

### CAMINHOS FUTUROS PARA AS CANDIDATURAS E MANDATOS COLETIVOS E POPULARES

Considera-se que os mandatos coletivos podem representar um caminho futuro para a ocupação da política institucional, que leve ao parlamento um poder popular coletivo, feminista e negro e que, por sua vez, faça com que esse espaço tenha mais diversidade e lute pelas demandas populares. Após as eleições de 2016 e a experimentação de alguns mandatos coletivos no legislativo pelo Brasil, sementes foram lançadas na tentativa de ampliar essa nova forma de governar.

Já nas eleições de 2018, houve um aumento das candidaturas populares, sobretudo de mulheres negras, que disponibilizaram seus corpos para a disputa eleitoral daquele ano, principalmente depois do assassinato da vereadora carioca Marielle Franco, em março. Esse movimento de ocupação da política pelos grupos sociais historicamente excluídos, impulsionou uma onda de manifestações em todo o Brasil, às vésperas da eleição, a favor da democracia e das mulheres. Sob o lema do #elenão, o movimento das mulheres se opunha à candidatura de Jair Bolsonaro para a presidência da república.

O reflexo que se viu, apesar da eleição de Bolsonaro e da mudança da conjuntura nacional, foram algumas importantes vitórias progressistas, que demonstraram, naquele momento, que a aposta municipalista tinha gerado frutos para uma expansão dos mandatos coletivos para outros níveis de governo, conseguindo atingir políticas nacionais.

Além disso, o projeto da Gabinetona se expandiu para as esferas estadual e federal, mais uma vez através de uma campanha coletiva das Muitas, elegendo duas mulheres negras para ocupar a Assembleia Legislativa de Minas Gerais com Andreia de Jesus e a Câmara dos Deputados com Áurea Carolina. Essas vitórias possibilitaram a criação do projeto da Gabinetona expandida. Observa-se, assim, que a experiência do mandato da Gabinetona na Câmara Municipal de Belo Horizonte, além de ter sido inspiração para essa expansão do projeto para os poderes estadual e federal em 2018, lançou sementes, também, para as eleições municipais de 2020, demonstrando que é urgente que o poder popular ocupe a institucionalidade.

Desta forma, verificou-se que há na cidade uma movimentação que indica o aumento de candidaturas coletivas e/ou individuais para ocupar a instituição com mandatos coletivos e/ou populares. Várias configurações se propõem a ocupar o parlamento em 2021, sendo algumas: as Muitas lançando novamente, pelo PSOL, uma campanha coletiva de doze candidaturas das quais, duas são candidaturas coletivas: o Nós por

15 Protótipo de um aplicativo que tem o objetivo de empoderar as mulheres a denunciar o assédio em transportes públicos. A denúncia pode ser feita por quem sofre ou por quem presencia o assédio.



Nós do Aglomerado da Serra que tem quatro jovens como candidatos e o Mulheres Negras Sim, que tem duas mulheres negras como candidatas. A cidade ainda conta com a candidatura de mulheres negras dos terreiros e dos quilombos, com os candidatos da Unidade Popular (UP) e a candidatura da Coletiva, que propõe a criação de um mandato coletivo composto por sete covereadoras(es) que constroem coletivamente a campanha.

Cabe ressaltar que essa não é uma realidade somente em Belo Horizonte. Várias cidades do país se preparam para as eleições de 2020 com propostas coletivas e populares na tentativa de enfrentar e frear, em alguma medida, a eleição massiva de candidatos da extrema direita. Um exemplo disso é a candidatura de seis candidatos a vereadores em São Paulo/SP, que se uniram em uma frente pluripartidária de esquerda. Essa candidatura coletiva é chamada de grupo Reviravolta, que por sua vez é articulado pela Bancada Ativista, que também já possuiu um mandato na Câmara Municipal de São Paulo e hoje ocupa coletivamente a Assembleia Legislativa de SP. Outro exemplo em São Paulo é a candidatura das Juntas Mulheres Sem Teto, uma chapa coletiva de três mulheres negras periféricas e feministas do Movimento dos Trabalhadores sem Teto (MTST), pelo PSOL.

No Rio de Janeiro/RJ, ressalta-se o exemplo da campanha DELAS, que é uma candidatura coletiva que pretende disputar as eleições de 2020 para ocupar a Câmara de Vereadores, construída e protagonizada por quatro mulheres, pelo Partido Comunista do Brasil (PCdoB). Em Porto Velho/RO, três candidatas a vereança também se uniram em torno de uma proposta de “mandata” coletiva chamada Alyne Mayra e Coletivo, que reúne as pautas dos movimentos sociais, já que os integrantes da chapa fazem parte da ação direta. Em Curitiba/PR, duas mulheres negras se uniram para formar a candidatura da Mandata Coletiva das Pretas que traz como lema a luta por uma vereança antirracista, feminista e plural. Essas duas candidaturas coletivas são construídas dentro do Partido dos Trabalhadores (PT).

Destaca-se, também, em Salvador/BA, dois exemplos que buscam ocupar a Câmara Municipal: a articulação de três mulheres negras em torno de uma candidatura coletiva chamada Pretas por Salvador com o objetivo de consolidar um mandato coletivo e a chapa coletiva chamada Guerreiras que traz como lema “pelo direito à vida e à cidade”. Trata-se de uma candidatura coletiva de 9 mulheres negras pelo PSOL, que defendem as lutas dos sem teto, dos quilombolas, da cultura e educação, da infância e juventude e da ciência. Além destas, há também a rede do Ocupa Política, que mobiliza candidaturas coletivas e individuais de vários candidatos ao executivo e ao legislativo municipal sob a bandeira de diferentes partidos: PSOL, PT, PDT, Rede.

Esses desdobramentos podem sinalizar que a experiência dos mandatos coletivos e populares, apesar de terem limites, obtiveram avanços e vitórias importantes, gerando frutos que agora possuem também outras configurações, inclusive no que diz respeito à questão partidária. Antes só era considerado possível efetivar um mandato com essas características através de partidos mais à esquerda, como é o caso do PSOL. Porém, a percepção de que a força do coletivo pode proporcionar maior chance de sucesso eleitoral fez com que, mesmo frentes pluripartidárias, que incluem partidos desde mais à esquerda até de centro-esquerda, se articulassem em torno dessa construção.

## DESAFIOS E LIMITES OBSERVADOS NESTA PROPOSTA DE OCUPAÇÃO INSTITUCIONAL

Segundo Ribeiro (2019), deslocar o pensamento hegemônico e ressignificar as identidades de maneira interseccional, considerando raça, gênero e classe, é um desafio de ordem urgente para a construção de novos



lugares de fala que deem visibilidade aos sujeitos que, historicamente, não foram inseridos nessa norma hegemônica.

Falar de racismo, opressão de gênero, é visto geralmente como algo chato, “mimimi” ou outras formas de deslegitimação. A tomada de consciência sobre o que significa desestabilizar a norma hegemônica é vista como inapropriada ou agressiva, porque aí está confrontando poder (Ribeiro, 2019, p. 79).

Ao criar o trânsito de corpos femininos e negros, LGBTQIA+s, indígenas, jovens e periféricos, que nunca tinham tido presença legítima na Câmara, o mandato busca confrontar esse poder e possibilitar novos lugares de fala, conduzindo a política municipal, também, a partir das experiências e perspectivas de pessoas que ocupam um lugar social historicamente excluído e discriminado. Se não há esse confronto nos espaços de poder e de visibilidade, as pautas feministas e as políticas públicas formuladas a partir do olhar feminino terão sempre pouca ou nenhuma expressão no debate público e na concretização das ideias (Pinheiro, 2017).

Cabe ressaltar que, a democracia representativa de hoje, que elege majoritariamente sujeitos masculinos, brancos, elitistas e conservadores e que define a imagem do outro a partir dessas categorias do discurso dominante, faz com que seja reforçada uma hierarquia de saberes e vozes. Esse modelo vem sendo cada dia mais questionado por grupos subalternos e silenciados pela norma colonizadora.

Isso se deve ao fato do Estado republicano, ancorado em um Estado colonial, se apresentar como oposição à essas lutas e propiciar que sua tecnocracia seja um obstáculo para pensar outras formas de fazer e de gerir a institucionalidade. Por essa razão, ressalta-se a importância de haver mulheres ocupando os espaços institucionais para pensar a transformação a partir dessas estruturas sob uma visão de gênero, com o objetivo de romper com a lógica patriarcal das práticas dentro do Estado que se reproduzem como lógica de dominação (Martínez *et al.*, 2016).

A Gabinetona faz o exercício de, a partir do aparato estatal existente, criar espaços que promovam um diálogo aberto com os movimentos sociais e identitários, possibilitando que a institucionalidade seja orientada a partir das bases. Assim, considerar o Estado como um campo de luta e de disputa, mesmo que a partir dele ocorra a perpetuação da lógica de dominação colonial, capitalista e patriarcal, é determinante para que, baseado nele, exista a possibilidade de romper com essa lógica. Essa disputa por novas narrativas “vem empurradas pelo diverso, pelo indígena, pelo popular, pelo camponês, pelo urbano, pelo feminista; por reivindicações específicas e pelo impulso do “queremos tudo” (Martínez *et al.*, 2016, p. 401), colocando como central o debate das novas maneiras de se pensar a sociedade.

O principal desafio seria, então, articular várias formas políticas e de luta, dando prioridade ao trabalho territorial e dos movimentos sociais, para que se chegue na instituição com correspondência nas forças vivas da sociedade, uma vez que, não ter governabilidade pode significar ficar refém do sistema da própria instituição (Freitas, Brigadas Populares/Gabinetona, informação verbal, 2019)<sup>16</sup>. Por isso a ideia de confluência máxima não pode se limitar a ser uma confluência somente dentro da instituição, ainda que a Gabinetona coloque dentro da Câmara sujeitos e pautas que antes não tinham visibilidade nesse espaço. O desafio é, então, articular sujeitos além da instituição, para que o mandato seja capilarizado e esteja de fato nesses vários espaços de luta e resistências que ele diz estar.

16 Entrevista realizada com Luiz Fernando Vasconcelos Freitas, advogado popular, militante das Brigadas Populares e assessor jurídico da Gabinetona estadual, em 02 de dezembro de 2019.



Diante disso, cabe ressaltar que as instituições se regulam por normas que são dialeticamente e constantemente disputadas. Uma lei que seja progressista e fruto de uma luta, por exemplo, só se mantém viva se há um processo de mobilização permanente para que seja colocada em prática. Do contrário não se espera que haja efetividade nas instituições a favor das demandas populares e isso pode representar um limite do mandato coletivo, que tem sua atuação institucional restrita a poucos votos e a pouco poder de influência na transformação das estruturas existentes.

Outra limitação que pode existir nessa proposta de ocupação institucional são os conflitos internos do próprio funcionamento da máquina pública. Por um lado, propõe-se um trabalho horizontalizado e coletivo, ao passo que, por outro, existe a centralidade dos vereadores e das lideranças. A todo momento podem surgir conflitos entre os diferentes movimentos e organizações que compõem os mapas de luta do mandato, o que é natural em um espaço que prioriza o debate e o dissenso. Porém, ainda que o dissenso seja essencial para se pensar a equalização de oportunidades no sentido de se construir políticas e cidades mais democráticas, é provável que ele consuma parte das energias nessa tentativa de radicalização democrática.

Logo, ocupar uma Câmara, ter o domínio da máquina pública, saber como funciona, ter combatividade e ser presente, são alguns dos vários elementos que estão em disputa em um jogo de forças muito desigual, no qual o campo progressista é minoritário em oposição ao domínio dos grupos que representam o neoliberalismo e o conservadorismo.

## AGRADECIMENTO

As autoras agradecem à agência de fomento FAPEMIG (Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais), à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) e ao CNPQ (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), pelo apoio financeiro.

## REFERENCIAS

- Akotirene, C. (2019). *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 152p.
- Freitas, L. F. V. (2020). Entrevista concedida a Helena d' Agosto Miguel Fonseca, Belo Horizonte, 02 dez. 2019.
- Gonçalves, P. G. (2019). Entrevista concedida a Helena d' Agosto Miguel Fonseca, Belo Horizonte, 13 nov. 2019.
- Lei nº 9.504 de 1997, que estabelece normas para as eleições. (1997). Brasília. Recuperado em 10 outubro 2020, de [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l9504.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9504.htm).
- Martínez, A., Rátiva, S., Cevallos, B., & Chávez, D. M. (2016). O Estado como instrumento, o Estado como impedimento. In: Dilger, G., Lang, M., Pereira Filho, J. (Orgs). *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, p. 355-401.
- Pinheiro, V. (2017). O peso da vida urbana sobre os ombros das mulheres e a dimensão dos despejos forçados. In: *Direito à cidade: uma visão por gênero*. São Paulo: IBDU, pp. 41-46.
- Resende, D. (2019). As Muitas: A vida política em BH. Blog do Jean-Claude: cinema & adjacências. Entrevista realizada em 19 de julho de 2019. Publicada em 17 de setembro de 2019.
- Ribeiro, D. (2019). *Lugar de fala*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 112p.





# VIOLENCIA POLÍTICA EN MÉXICO POR RAZONES DE GÉNERO (2016-2020)

María Eugenia Guadarrama Olivera<sup>1</sup>  
María del Rocío Ochoa García<sup>2</sup>

## RESUMEN

En México, en el ámbito de la política, existe violencia hacia las mujeres, exclusión, discriminación, desvalorización y más situaciones que muchas han experimentado repetidamente. Desde el 2016, ha habido diversos foros para analizar la democracia paritaria y tratar la situación por la que atraviesa el país en torno a la violencia política hacia las mujeres. En el mismo año y amparado en convenciones internacionales, de las que este país es parte, se creó el *Protocolo para la atención de la violencia política contra las mujeres en razón de género*, en el cual se señala que ellas tienen derecho al acceso igualitario a las funciones públicas de su país y a participar en los asuntos públicos, incluyendo la toma de decisiones. Este es el principio de igualdad que también se reconoce en la Constitución política -artículos 1º, 4º y 35-. No obstante, en este país han asesinado a mujeres que fueron electas para ejercer algún cargo público, a otras las han secuestrado o las han hecho renunciar, a otras más las acosan y agreden física y verbalmente (Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2017).<sup>3</sup>

Estas situaciones son muestras de violencia política hacia ellas y también son ejemplos del no reconocimiento pleno de su ciudadanía. Si la ciudadanía es el derecho a tener derechos, todo tipo de derechos, incluidos los políticos, en México no todas, ni en todas partes, los tienen y los ejercen. No se les permite por el simple hecho de ser mujeres. En esta ponencia analizamos la desigualdad entre mujeres y hombres en el espacio de la política. Explicamos porqué en ciertas entidades del país se señala que solo los hombres mandan y hacen política y aunque las mujeres tienen nombramientos y cargos políticos no los ejercen plenamente porque se sigue argumentando que “las viejas no han aprendido que aquí mandamos los hombres” o “Cómo nos van a gobernar esas pinches viejas”. Cabe señalar que al final nos centraremos en el caso del Congreso Veracruzano.

## Palabras clave

Violencia política, mujeres, orden de género, Veracruz, México

1 mguadarrama@uv.mx - Centro de Estudios de Género, Universidad Veracruzana, Veracruz, México.

2 ochoagarciarocio@hotmail.com - Centro de Estudios de Género, Universidad Veracruzana, Veracruz, México.

3 En: <https://igualdad.ine.mx/biblioteca/protocolo-para-la-atencion-de-la-violencia-politica-contra-las-mujeres/>



## DEMOCRACIA PARITARIA

Las mujeres han participado en la política desde hace varios siglos, si bien no ha sido fácil para ellas. En México ha sido necesario elaborar leyes y decretos para respaldar legalmente su inclusión en puestos de poder, como en las legislaturas de cada estado. Si bien en el país se reconocieron oficialmente sus derechos político-electorales en 1953, pasaron casi cuatro décadas “para asegurar jurídicamente que se les incorporara en los cargos públicos” (De Dios, 2017: 65).

¿Cuándo las mujeres pudieron participar libremente en los congresos de este país?<sup>4</sup>

En un sistema patriarcal en el cual es común que los hombres gobiernen y manden y las mujeres obedezcan, las cuotas de género, instauradas en 1996, representan la primera acción afirmativa para conseguir que la presencia y representación de mujeres y hombres en cargos de elección popular se equilibrara. Se buscaba “disminuir los efectos de la desigualdad entre hombres y mujeres en la representación política. Estas medidas temporales existen a fin de eliminar la discriminación contra la mujer en la vida pública y política de los países” (Serrano, 2014: 30). Tal sistema de cuotas se fijó en diputaciones y senadurías, limitando a 70% las candidaturas de un mismo género.

En vista de que no se respetaban las cuotas de género, las sanciones llegaron en 2002. Estas consistieron en negarles el registro de las candidaturas a los partidos políticos si no cumplían las cuotas. En 2008 el COFIPE (Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales) limitó a 60% las postulaciones para un solo género (Serrano, 2014: 65). No obstante, los integrantes de los partidos políticos recurrieron a la simulación para continuar con las prácticas discriminatorias y mantener las decisiones del país en manos de los varones; por ejemplo, las diputadas “juanitas”.<sup>5</sup>

En 2014, con las reformas político-electorales se reconoció en la Constitución mexicana el principio de paridad “que obliga a que se garantice la participación política de hombres y mujeres en condiciones de igualdad” (Serrano, 2014: 66). La paridad fue reconocida como un derecho ciudadano y principio de igualdad, el cual es “inherente a todos los seres humanos para que, con independencia de su sexo, puedan libremente desarrollar sus capacidades personales y tomar decisiones sin las limitaciones impuestas por estereotipos, roles de género rígidos y prejuicios” (Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, 2010). Con el objetivo de construir una democracia incluyente y equitativa, sin violencia ni discriminación, las modificaciones a la Carta Magna permitieron; por ejemplo, que en las diputaciones locales el sistema de cuotas se ampliara y se equilibrara paritariamente el porcentaje de las y los postulantes a 50% mujeres y 50% hombres. Si bien la paridad está señalada en las leyes, en los documentos, y hasta en los números,<sup>6</sup> se trata paridad formal y no sustantiva pues en la realidad no podemos hablar de que exista tal, al menos no para el caso de Veracruz ni del Congreso Veracruzano.

4 Elvia Carrillo Puerto fue la primera mujer mexicana electa diputada al Congreso Local por el V Distrito de Yucatán, el 18 de noviembre de 1923. Lamentablemente, tras desempeñar su cargo por dos años se vio obligada a renunciar, debido a las amenazas de muerte que recibió.

5 En el proceso electoral de 2009 se cubrió la cuota de género con las candidaturas de mujeres, al ganar las elecciones 8 de ellas cedieron su lugar a sus suplentes varones. Los partidos políticos que recurrieron a esta práctica en aquel año fueron el PRD, PRI, PV y PT. En el año 2018 una situación similar se presentó en el estado de Chiapas. Se trató de más de 60 mujeres que cedieron su lugar a varones, lo cual ocasionó desistimientos y dio paso a una iniciativa de ley para evitar simulación en paridad de género.

6 Por ejemplo, la LXV Legislatura del Congreso del Estado de Veracruz está integrada “paritariamente”, de sus 50 integrantes, 25 son mujeres y 25 son hombres. No obstante, en la vida cotidiana de las diputadas y los diputados esto no representa paridad sustantiva (Guadarrama, Jiménez y Ochoa, 2020, en prensa).



¿Podemos hablar de democracia paritaria en un país en el cual existe violencia política hacia las mujeres? No, desde nuestra perspectiva. De acuerdo con la Comisión Nacional de Derechos Humanos de México (2018, p. 2), la violencia política contra las mujeres comprende:

todas aquellas acciones u omisiones de personas, servidoras o servidores públicos que se dirigen a una mujer por ser mujer (en razón de género), tienen un impacto diferenciado en ellas o les afectan desproporcionadamente, con el objeto o resultado de menoscabar o anular sus derechos político-electorales, incluyendo el ejercicio del cargo. [...] puede incluir, entre otras, violencia física, psicológica, simbólica, sexual, patrimonial, económica o feminicida.

Como veremos, más adelante, en varios estados de la república mexicana se han dado diversas situaciones que ejemplifican la violencia política hacia las mujeres; por supuesto, incluido Veracruz.

### VIOLENCIA POLÍTICA HACIA LAS MUJERES

Son múltiples los ejemplos de violencia política hacia las mujeres en la mayor parte de las entidades federativas del país que se han presentado. Aquí, por cuestiones de espacio, solo mencionamos algunos.

En la localidad de Emiliano Zapata, del municipio de San Juan Cotzoco, Oaxaca, en el año 2011, algunos hombres, encabezados por un profesor, rechazaron violentamente que tres mujeres formaran parte del gobierno de la agencia municipal como agente, secretaria y tesorera. La seguridad de ellas peligró gravemente pues intentaron quemar viva a la tesorera después de exhibirla desnuda públicamente ante todo el pueblo.

Bajo la consigna “aquí en este pueblo mandamos los hombres” [...] el profesor Melchor Agripino Guzmán Cruz [...] ordenó linchar a la tesorera Eveltía Pacheco Ramírez, cuyo delito, según narró un testigo, fue encabezar, junto con otras dos mujeres, el gobierno en la agencia municipal de Emiliano Zapata. [...] “Aquí en este pueblo mandamos los hombres...”, gritaba la turba azuzada por Guzmán Cruz, quien ordenó encarcelar en una mazmorra a la funcionaria municipal. “¡Esta vieja no ha aprendido que en este pueblo mandamos los hombres, chingada madre!”, gritó enardecido el profesor.<sup>7</sup>

También en Oaxaca, pero en 2013, las integrantes del grupo Mujeres en defensa de nuestros derechos “20 de octubre”, de San Bartolo Coyotepec, se manifestaron públicamente e indignadas por la violación a sus “derechos políticos y civiles”. Exigieron su inclusión en cargos de elección popular ya que en la Asamblea Comunitaria para la elección de Concejales, se les negó ser postuladas como candidatas:

a pesar de que muchas de nosotras defendimos nuestra posición y argumentamos que de acuerdo al Catálogo Municipal de Usos y Costumbres en el apartado II se establece que “Las mujeres de esta comunidad tienen la obligación de prestar servicios y pueden desempeñar los cargos comunitarios o municipales”.<sup>8</sup>

En Veracruz, en este 2020, los alcaldes de los municipios de Coatzacoalcos, Altotonga y Tuxpan deberán reparar daños por los actos de violencia política que ejercieron contra síndicas y regidoras de esos municipios, en los meses de mayo a agosto del presente año. El presidente de la Sala Regional Xalapa, del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, Enrique Figueroa Ávila, señaló:

7 En: <https://www.proceso.com.mx/nacional/2011/5/10/rechazan-que-una-mujer-gobierne-en-oaxaca-intentanquemar-viva-la-tesorera-86904.html>

8 En: <http://www.oaxaca.media/politica/politicaygenero/se-pronuncian-mujeres-de-san-bartolo-por-violacion-aderechos-politicos/>



el fenómeno de la violencia política en razón de género es una situación anómala que se observa en todo el país, hemos detectado asuntos en Oaxaca, Chiapas y Veracruz [...] Parte de los análisis que se han realizado por los estudiosos en el tema indican que toda la cultura del país tiene marcados estereotipos y prejuicios que afectan a las mujeres. Todavía tenemos que superar estas construcciones culturales y que mujeres y hombres pueden participar en cargos públicos. (Camarillo, 2020).

Ante tal situación de violencia política hacia las mujeres el gobernador del Estado de Veracruz, Cuitláhuac García Jiménez, amparado en los artículos 36 de la Constitución Política del Estado, y 50 de la Ley Orgánica del Poder Legislativo, turnó al Congreso local el decreto número 582 para ser discutido en alguna sesión y aprobarlo. Dicho decreto “reforma, deroga y adiciona diversas disposiciones de la Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, la Ley de Responsabilidades Administrativas, la Ley Orgánica del Poder Judicial, la Ley Orgánica de la Fiscalía General y el Código Penal, ordenamientos todos del Estado de Veracruz, en materia de paridad de género y violencia política contra las mujeres en razón de género”<sup>9</sup> Nos preguntamos: qué se puede esperar de un estado del país que está reprobado en paridad.<sup>10</sup>

También el partido político Morena procura atender esta situación de violencia de género” y discriminación” y propone impedir “la candidatura de hombres que hayan sido acusados de agresiones contra sus compañeras” en el terreno de la política. Fue la diputada Mónica Robles Barajas quien presentó la iniciativa en la cual menciona el caso de “violencia política” en Coatzacoalcos perpetrado por el actual alcalde (Ortega, 2020).

## EL CASO DEL CONGRESO VERACRUZANO

En la LXV Legislatura del Estado de Veracruz también existen situaciones que caben dentro de la violencia política hacia las mujeres y no son poco frecuentes. Son múltiples las formas de obstaculizar el camino de las mujeres en la política, algunas son violentas y otras resultan tan sutiles que hasta se han naturalizado. Acciones como acordar que las reuniones de trabajo y cabildeo al interior de las comisiones y entre grupos legislativos se hagan por las tardes afectan a las mujeres que tienen una doble carga de trabajo y deben cumplir con sus roles de esposas y/o madres, situación a la que no se enfrentan los varones, entre otras situaciones.

De las reuniones de trabajo las mujeres preferimos que sean en horarios de trabajo, de día, en los lugares [de trabajo]. Y en cambio a los hombres se les facilita más una convivencia fuera de estos horarios y ahí es, a veces, a donde se llegan a acuerdos y las mujeres no participamos tanto de ese modo de hacer política, porque seguimos teniendo el pendiente de llegar a la casa a ver qué ha pasado, eso sin duda es algo que nos diferencia que sí tiene, creo yo, tal vez un costo mayor, mientras siga habiendo esas prácticas dentro de la política (entrevista a Diputada de Morena, 17/09/2020, Xalapa, Veracruz).

El acoso sexual a las diputadas del congreso local también está presente desde hace mucho tiempo. Es parte de la vida cotidiana de las legisladoras. Al respecto, un ex asesor de diputados recuerda lo que ocurría hace alrededor de diez años en ese espacio, en la convivencia entre diputadas y diputados y que, lamentablemente, sigue ocurriendo, imperan las:

<sup>9</sup> En: <https://www.legisver.gob.mx/Inicio.php?p=sliderInfoN&ci=8097>

<sup>10</sup> De cara a las elecciones del 2021, en las cuales se renovarían las diputaciones locales y las presidencias de los 212 ayuntamientos, “Veracruz se encuentra dentro de las nueve entidades que reprobaron en su evaluación del Índice Nacional de Paridad Política [...] De un puntaje máximo de 100 un total de 15 entidades registraron entre 60 y 69 puntos y solo 8 estados entre 70 y más [...] Veracruz [está] en quinto sitio con 54.12 [...] La Directora [del Instituto Nacional de las Mujeres] dijo que, en las nueve entidades reprobadas, incluyendo Veracruz, se debe[n] de fortalecer los espacios dedicados a la decisión de mujeres” (Reyes, 2020).



bromas machistas, se impone el lenguaje masculino, velado, la picardía. Y en ese juego tienen que entrar las mujeres siempre, en sus intercambios fuera del espacio institucional. siempre ellos quieren mostrar la superioridad, una especie de albur velado, siempre. Por ejemplo, algunas mujeres tenían que entrar en ese lenguaje, pero no lo dominan, lenguaje velado de tipo sexual. A veces lo ignoraban, a veces lo toleraban [...] siempre estaba presente el cortejo velado o abierto también (entrevista a ex asesor de diputados del congreso local, 24/09/2020, Xalapa, Veracruz).

Los casos de hostigamiento y acoso sexual, y violencia sexual son muy graves en el Congreso, aunque son tema tabú. A la fecha nadie los ha denunciado pero se conocen historias de acoso a diputadas, a sus colaboradoras y a mujeres del área administrativa. No existe un protocolo de atención a la violencia de género para este espacio legislativo, en parte debido a la resistencia del sindicato bajo el argumento que no es “competencias del Congreso sancionar a sus integrantes”. Cabe señalar que tampoco existe en el estado de Veracruz un protocolo para atender la violencia política hacia las mujeres.

Para obtener una muestra más de las desigualdades y discriminaciones al interior del Congreso local solo se requiere, por una parte, familiarizarse y explorar un poco su página web para darnos cuenta que la muy importante Junta de Coordinación Política, está en manos de los hombres; de sus cinco integrantes solo una es mujer. Por la otra, existen varias formas de obstaculizar a las diputadas para que no se desempeñen bien en sus cargos. Por ejemplo, colocarlas en comisiones con ninguna iniciativa a dictaminar, o muy pocas; no permitirles hablar durante las sesiones del congreso, interrumpirlas; y señalarles constantemente lo que supuestamente “hacen mal”, entre otras acciones que han de investigarse más a fondo.

Cabe señalar que, en ciertas ocasiones, los partidos políticos tampoco ayudan mucho a la paridad con igualdad en el congreso veracruzano. Desde nuestra perspectiva, deberían ser ellos los primeros en promoverla y resulta que la obstaculizan. Por ejemplo, continúan privilegiando en sus listas de fórmulas a candidaturas a diputaciones por el principio de representación proporcional a los varones.<sup>11</sup> En Veracruz la mayor parte de los partidos políticos atienden la “alternancia de género” colocando en sus listas a dos varones, después a dos mujeres y así sucesivamente. De esta manera presentaron a sus candidatos y candidatas en el Proceso electoral Ordinario 2017-2018, el Partido Acción Nacional, Partido Revolucionario Institucional, Partido Verde Ecologista de México, Partido del Trabajo, Nueva Alianza, Movimiento Regeneración Nacional y Partido Encuentro Social. Únicamente Movimiento Ciudadano inicia su lista de propuesta con los nombres dos mujeres. Si este partido puede hacer esto, lo mismo podrían hacer los demás partidos, en pro de la igualdad.

A qué se deben estas situaciones de violencia política contra las mujeres y cómo podemos explicarlas. Probablemente atendiendo al orden de género el cual es el responsable de las desigualdades entre mujeres y hombres, con base en las diferencias biológicas, en casi todos los espacios donde conviven; así como la discriminación y exclusión que experimentan las mujeres por el solo hecho de ser mujeres. El orden de género se caracteriza por organizar las relaciones sociales, los procesos que subyacen en la base de la división del trabajo y las relaciones de poder entre los hombres y las mujeres. Tal estructura determina las prácticas sociales pero, a la vez, se origina en ellas; tiene su razón de ser en un sistema de representaciones sobre lo masculino y lo femenino que, al eliminar las semejanzas naturales entre las personas producen la diferencia sexual y más particularmente, la desigualdad social (Connell, 1987).

En el orden simbólico de género las mujeres son ubicadas en la esfera doméstica o privada, con actividades orientadas hacia la reproducción, relacionadas con su papel de cuidado y de madres, por lo cual se considera que la esfera pública y política es ajena a su “naturaleza” femenina. Es por esto que la participación política, en el ámbito público, es rechazada. Se considera que el papel y el lugar de las mujeres no es ese. La

11 En: <http://www.oplever.org.mx/wp-content/uploads/gacetaselectorales/acuerdos2018/137.pdf>



violencia y el acoso políticos son mecanismos que restablecen el orden simbólico de género que se transgrede (Guadarrama, Jiménez y Ochoa, 2020). De ahí la violencia hacia las mujeres en todos los espacios relacionados con la política.

### A MANERA DE CONCLUSIÓN

En todo el país son frecuentes los casos de violencia política contra las mujeres que se atreven a invadir un terreno dominado por los varones y considerado, por mucho tiempo, masculino. Su coto de poder se ve amenazado y por ello obstaculizan el libre desenvolvimiento de las mujeres en la política. Las agresiones y el acoso son una forma de castigarlas por invadir su espacio. En este contexto, el congreso veracruzano es un espacio donde pueden analizarse las relaciones de poder y de dominación de los hombres sobre las mujeres. La perspectiva de género es de gran utilidad para evidenciar y explicar esta situación en el siglo XXI, en el cual supuestamente la paridad es un hecho. Se requiere la atención e intervención del Estado y de organismos de la sociedad civil e instituciones para resolver estas situaciones. Es urgente la creación de un protocolo estatal para atender y prevenir la violencia política hacia las mujeres.

### REFERENCIAS

- Camarillo, Ángel (2020). “Violencia política en razón de género se observa en todo el país: Magistrado. Tenemos que superar estas construcciones culturales, dijo presidente de la Sala Regional del TRIFE”. En *alcalorpolitico*, recuperado de: <https://www.alcalorpolitico.com/informacion/violencia-politica-en-razon-de-genero-seobserva-en-todo-el-pais-magistrado-323800.html#.X0XNUchKjcc>
- Comisión Nacional de Derechos Humanos de México (2018). Violencia política contra las mujeres en razón de género. Recuperado el 26 de octubre de 2020, de [https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/OtrosDocumentos/Doc\\_2018\\_056.pdf](https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/OtrosDocumentos/Doc_2018_056.pdf)
- Connel, Raewyn (1987). W. *Gender and Power. Society, The Person and Sexual Politics*, California, Stanford University Press.
- De Dios, Vania (2016). “Violencia política contra las mujeres en México”, en: *Derechos fundamentales a Debate*, Núm. 3, pp. 63-77.
- Guadarrama, Eugenia, Jiménez, Luz y Ochoa, Rocío (2020). “Logros y retos en torno a la construcción de la paridad en el congreso del estado de Veracruz”, En prensa.
- Ortega, Isabel (2020). Quieren sancionar la violencia política en Veracruz”. En *En contacto*, recuperado de: <https://www.encontacto.mx/quieren-sancionar-la-violencia-politica-enveracruz/>
- Reyes, José (2020). “INMUJERES reprueba a Veracruz en Paridad Política, previo a elecciones 2021”, en: *Palabras claras. Baluarte de expresión libre*, 13 de julio, recuperado de <https://palabrasclaras.mx/estatal/inmujeres-reprueba-a-veracruz-en-paridad-politica-previo-a-elecciones-2021/>
- Serrano, Sandra (2014). *Derechos políticos de las mujeres: un camino a la igualdad* (58). México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (2017). *Protocolo para la atención de la violencia política contra las mujeres en razón de género*. México. Recuperado el 10 de octubre de 2020, de <https://igualdad.ine.mx/biblioteca/protocolo-para-la-atencion-de-laviolencia-politica-contra-las-mujeres/>



# MULHERES INDÍGENAS, ENSINO SUPERIOR E COLONIALIDADE DE GÊNERO<sup>1</sup>

Elizabeth Ruano-Ibarra<sup>2</sup>  
Victoria Miranda da Gama<sup>3</sup>

## Resumo

A partir das narrativas de mulheres indígenas no ensino superior, refletimos sobre as suas vivências de múltipla discriminação: pela sua etnia, por serem mulheres, jovens e socioeconomicamente vulneráveis. Objetivamos salientar as especificidades dos empecilhos enfrentados por essas mulheres para efetivar o direito à educação. A análise toma como referencial as políticas de cotas, a colonialidade de gênero, o racismo institucional e os feminismos. Optamos por uma abordagem mista para a coleta dos dados analisados, que se apoiou na realização de entrevistas, na análise documental e na observação participante. Destacamos a riqueza analítica do pensamento das mulheres indígenas brasileiras, sobretudo, no tocante aos desdobramentos do patriarcado e do racismo institucional enquanto barreiras estruturais à garantia efetiva de direitos.

## Palavras chave

Feminismos, direito à educação, etnicidade

## INTRODUÇÃO

Neste trabalho, privilegiamos as narrativas de mulheres indígenas brasileiras sobre suas trajetórias no ensino superior, especificamente na Universidade de Brasília (UnB<sup>4</sup>). Buscamos elucidar esse pensamento feminino indígena conferindo-lhe centralidade aos depoimentos de Dirlene Monteiro da etnia Tikun, Samantha Ro'otsitsina de Carvalho Juruna do povo Xavante, Núbia Batista da Silva do povo Tupinambá, Suliete Gervásio e Rayanne França do povo Baré, Geraci Aicuna Mendes e Lindalva Félix Zagur do povo Ticuna. Em 2017, quando realizamos a pesquisa, as interlocutoras indígenas cursavam graduação em

1 Agradecemos a Karina Miranda da Gama pela criteriosa revisão deste artigo.

2 elizabeth@unb.br Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Estudos Comparados sobre as Américas (PPG/ECsA), Universidade de Brasília (UnB). Brasil.

3 vicmgama@gmail.com - Departamento de Direito Universidade de Brasília (UnB). Brasil.

4 A partir da segunda metade da década de 2000, diversas instituições brasileiras de ensino superior, dentre outras UFMG, UFSCAR, UFAM e PUC-SP, criaram mecanismos de ação afirmativa em prol do ingresso de discentes indígenas na graduação e pós-graduação (BÓ, 2018), porém, ainda insuficiente como defendido por Sônia Guajajara durante a “Conferência em Diálogo” realizada na UnB, em 4 de julho de 2019, no âmbito do 3º Congresso Internacional de Povos Indígenas de América Latina (CIPIAL).



biologia, engenharia florestal, nutrição, medicina e duas realizavam mestrado em desenvolvimento sustentável e linguística, respectivamente.

As narrativas analisadas foram obtidas em três espaços de debate acadêmico realizados na UnB: i) mesa intitulada “Mulheres indígenas. Desafio de empoderamento econômico e social”<sup>5</sup>; ii) *minga* do Laboratório de “Estudos e Pesquisas em Movimentos Indígenas, Políticas Indigenistas e Indigenismo” (Laepi) intitulada “Mulheres Ticuna: gênero e política na Amazônia”<sup>6</sup> e iii) realização de entrevistas abertas<sup>7</sup>. Também analisamos os conteúdos<sup>8</sup> produzidos por mulheres indígenas e divulgados em plataformas de acesso livre: Eliane Lima dos Santos do povo Potiguara; Sônia Bone do povo Guajajara; Célia Nunes Correa do povo Xacriabá; Braulina Aurora do povo Baniwa; Francinara Soares do povo Baré; Samantha Juruna e Rayanne França. A partir da reflexibilidade expressa nessas narrativas, propomos refletir sobre o pensamento feminino indígena no Brasil.

Os povos indígenas brasileiros têm reivindicado o acesso ao ensino superior cientes de que, segundo Mora (2017), as desigualdades étnico-raciais predominam nessas instituições no continente americano. Como desdobramento da histórica exclusão operada mediante os sistemas educativos, os povos indígenas se encontram entre os segmentos sociais com menores índices de escolaridade. Nos termos de Luciano (2011), liderança indígena do povo Baniwa e doutor em antropologia, a conquista do diploma universitário representa para esses povos um instrumento de luta, acima de tudo. Na prática, o direito à educação constitui um meio para a apropriação linguística e, de modo amplo, para conhecer as formas de interlocução da sociedade englobante.

Nessa trilha, questionamos sobre as especificidades da luta indígena pelo direito à educação. Pascoal (2017), a partir da experiência histórica de resistência do povo Krenak, alertou para os diferentes significados da expressão luta indígena. Para ele, essa categoria reflete a consciência histórica das novas gerações e a centralidade dos conhecimentos tradicionais e da ressurgência cultural. Tratar-se-ia de movimentos e dinâmicas sociais para garantir a existência coletiva desses povos. Nesse sentido, a categoria luta indígena se refere, principalmente, aos processos internos desses povos.

Alertando para o caráter externo dessas lutas, Ruano e Souza (2017, p. 112) afirmam que o acesso ao ensino superior constitui uma estratégia fundamental. Nas trajetórias de mulheres Ticuna, “a formação acadêmica e a trajetória profissional nos moldes ocidentais constituem diferenciais para legitimar a sua inserção na esfera pública, além de qualificar seu lugar de chefia”. Ou seja, os percursos femininos indígenas indicam processos de mudança, apesar dos entraves ao exercício dos direitos das mulheres no âmbito do Estado nacional.

5 No contexto da 3ª Semana dos Acadêmicos Indígenas da UnB, realizada entre 18 e 19 de abril de 2017, no Centro de Convivência Multicultural dos Povos Indígenas da UnB (Maloca-UnB).

6 Esse espaço foi propiciado pelo LAEPI, do Departamento de Estudos Latino-americanos (ELA), da Universidade de Brasília (UnB). Esse laboratório promove debates, chamados *mingas* em referência ao termo de origem andino para significar o trabalho conjunto, entre pesquisadores, de diversos níveis acadêmicos, e outros agentes sociais sobre problemas sociais, pesquisas em elaboração ou em andamento, além de trabalhos finalizados e publicações. Na ocasião, 22 de setembro de 2017, foi apresentada uma publicação de Ruano e Sousa (2017) na revista *Amazônica*.

7 No âmbito do projeto de investigação “Repertórios de ação política indígena na UnB” desenvolvido com apoio do Programa de Iniciação Científica (PIBIC) da Universidade de Brasília (UnB) e financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), edital 2016/2017.

8 Geralmente na forma de entrevista jornalística, mas também trabalhos acadêmicos como monografias, dissertações e artigos.





Nesse contexto, questionamos se as narrativas em questão retratam a natureza dos empecilhos enfrentados por mulheres e homens indígenas para acessar e permanecer no ensino superior. Não buscamos hierarquizar, mas apontar com Aura Cumes (2012), pesquisadora Maya-Kaqchikel Guatemalteca, as especificidades dos entraves enfrentados pelas mulheres indígenas e elucidar sobre os desdobramentos do patriarcado no âmbito etnopolítico. Almejamos que, ao repousar o olhar analítico nas narrativas sobre o acesso das mulheres indígenas à universidade, possamos oferecer uma chave diferenciada de compreensão sobre a emancipação feminina.

Tais questionamentos se escoram no debate acadêmico sobre a colonialidade do gênero e suas múltiplas discriminações. Pautado por Maria Lugones (2014), este debate conceitual se refere à intersecção de gênero/classe/raça/sexualidade como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial. Essa perspectiva permite-nos compreender sujeitos históricos, oprimidos mediante exercícios de poder concretos, tais como opressões de gênero intrincadas e explicitadas no ‘corpo a corpo’ das práticas legalistas de racialização em nosso continente (Gargallo, 2014).

Julieta Paredes (2017), feminista comunitária da Assembleia de Mulheres da Bolívia, defende que o empobrecimento feminino é mais dramático que o masculino, pois as mulheres sofrem perdas causadas pelo colonialismo, patriarcado e racismo. Reconhecer essas injustiças implica em questionar os marcadores dessa subordinação, por serem indígenas e mulheres. Segundo Mora (2017), a tímida presença feminina no ensino superior indica que as desigualdades de gênero também são históricas nessas instituições.

Embora os dados das últimas décadas indiquem crescimento importante, ainda é insuficiente quando ponderado historicamente. Na década de 1970, a porcentagem de mulheres nas universidades brasileiras era de 25%, ampliando-se, no ano 2000, para 53% (GUEDES, 2008). Esse aumento pode ser compreendido como reflexo da ação institucionalizada, cujo surgimento pode ser associado ao impacto político dos movimentos e das agendas feministas. Nesse sentido, este artigo visa explicar os percursos de mulheres indígenas na UnB em diálogo com as políticas de ação afirmativa e a perspectiva de gênero. Nessas narrativas, o acesso à universidade é percebido como forma de emancipação que incide na constituição e ação dos movimentos indígenas no Brasil. Em tela, o deslocamento das mulheres indígenas das esferas domésticas para os espaços públicos de atuação política, até então majoritariamente masculino.

Trata-se, portanto, de refletir sobre um fenômeno bastante atual e que, apenas recentemente, vem sendo objeto de reflexão nas ciências sociais brasileiras.

## INDÍGENAS PELO DIREITO AO ENSINO SUPERIOR NA UNB

O ingresso nas universidades públicas brasileiras é regulado por regras próprias em cada estado da Federação, sendo o vestibular o mecanismo de seleção prioritário. Conforme Barros (2014, p. 1057), esse instrumento de escolha dos candidatos às vagas no ensino superior “dissimula o conjunto de fatores que são determinantes para a aprovação”. Inspirado na “lógica individualista e competitiva” colocam o sucesso do candidato no processo de admissão “quase exclusivamente como uma responsabilidade individual”. Porém, dadas as significativas distâncias sociais, culturais e econômicas, os candidatos competem em condições assimétricas. Isto é, ingressará ao ensino superior quem teve acesso diferenciado à mecanismos de preparação para o vestibular.

Até 2006, a UnB contava com três processos de seleção: o sistema universal (vestibular); o Programa de Avaliação Seriada (PAS), instituído em 1996, e o sistema de cotas que reserva 20% das vagas para estudantes



que se autodeclarem negros, vigente a partir do segundo vestibular de 2004 (Weller, 2007). De acordo com Belchior (2006, p. 47), o sistema de cotas para estudantes negros se insere na luta e combate ao racismo. Segundo Weller (2007), como resposta à repercussão de uma denúncia de racismo, no Departamento de Antropologia (DAN), a UnB se tornou a primeira universidade federal a implementar o dispositivo.

Em 2004, o convênio celebrado entre a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a UnB, previu a inclusão de aproximadamente 200 estudantes indígenas, em diferentes áreas do conhecimento, no período de 10 anos. A iniciativa, pioneira no âmbito de uma universidade federal, desvendou vários desafios e evidenciou a urgente necessidade de uma política nacional coesa e bem estruturada (SOUSA, 2009). Cabe destacar que essa determinação não deve ser tomada como ponto de partida da inserção dos indígenas nessa instituição. Conforme Oliveira, Ruano e Sílvia (2017), a trajetória dessa presença é quase tão antiga quanto a própria UnB, fundada no ano de 1962.

Contudo, as narrativas dos indígenas revelam entraves significativos para a sua permanência na UnB, como se confirma a seguir:

[...] Em muitos casos, as políticas afirmativas não vão além da garantia de mero acesso, caindo no tipo de política “para inglês ver”<sup>9</sup> que, com fins estatísticos, pretende vender uma imagem de inclusão e de tolerância. Os índices numéricos sobre a presença indígena nas universidades dizem pouco sobre o que efetivamente está acontecendo nas salas de aula e [...] dizem menos ainda sobre as condições necessárias para contornar a invisibilidade (Cruz, 2016, p. 10).

A abertura de vagas para indígenas enquadra-se em uma retórica delimitada ao acesso, importante, porém, insuficiente quando o desafio maior está em garantir a permanência em condições dignas (Cruz, 2016). Trata-se de criar condições para compreendermos as especificidades da busca pela emancipação da sujeição, exploração e subalternidade no ambiente universitário. É imperioso revisar cursos, repensar espaços de discussão e incrementar currículos. Demonstra-se, ainda, fundamental a abertura epistêmica, desfazendo paradigmas monolíticos e fechados para outras formas de conhecimento. Menendez (2014) reforça essa perspectiva, afirmando que o saber euro e estadunidense-centrado é dominante e relega aos saberes indígenas um lugar hierarquicamente inferior.

Nos debates pela aprovação da chamada Lei das Cotas, os povos indígenas deixaram claro que o acesso democrático deveria levar em consideração aspectos específicos e diferenciados de seus contextos culturais, políticos e demográficos, assim como seus processos próprios de educação (Menendez, 2014). A aprovação, em agosto de 2012, da Lei nº 12.711/2012, conhecida como Lei de Cotas, representou apenas “uma gota d’água no oceano da dívida social”. Contudo, reavivou a discussão sobre os desafios para o Ensino Superior no século XXI (Conselheiro, 2006, p. 97). Representou também um avanço para a inclusão social dos indígenas (Luciano, 2011), dada a obrigatoriedade da reserva de vagas, atendendo a indicadores de discriminação positiva, como cor, etnia e renda.

A presença indígena na UnB, porém, tem sido marcada por avanços e discontinuidades institucionais, atrelados à sensibilidade e vontade política da reitoria de turno, eleita para períodos de quatro anos. A partir da década de 2000, período em que vigorou o convênio institucional já referido, entre a UnB e a Funai, houve vestibular indígena. No entanto, com o início da gestão universitária do reitor Ivan Marques, 2012-2016 e a finalização do convênio, tal coordenação se tornou tristemente célebre pela suspensão deste vestibular específico.

9 Essa expressão brasileira sugere o caráter fantasioso, aparente ou de fachada de uma situação com o intuito de causar boa impressão.



A representação indígena afirma ter requerido formalmente pela continuidade do vestibular indígena, sem sucesso.

Quando nós temos algo para pedir, a gente faz um documento através da associação e protocola lá na reitora [...]. Na gestão anterior [Ivan Marques de Toledo Camargo], não deram atenção para nós. Acho que jogavam nossas reivindicações na gaveta (Dirlene Monteiro, Brasília, 26.04.2017).

A interrupção do vestibular específico remete ao debate sobre racismo institucional, muitas vezes velado, na gestão e definição desse processo de seleção. Tal compreensão parece confirmar-se no fato da sua reabertura em 2016, com o início da gestão da reitora Márcia Abrahão (2016-2020).

Com a nova gestão [Márcia Abrahão], a gente continuou a buscar de novo o vestibular [específico]. Parece que agora andou um pouco [...]. Vai sair o vestibular neste ano, em novembro [2017]. São esperados no mínimo 38 e no máximo 40 alunos indígenas novos. [...] Ano que vem, vão entrar mais estudantes indígenas. Serão duas entradas [dois vestibulares por ano]. O outro vai ser em 2018 (Dirlene Monteiro, Brasília, 26.04.2017).

O vestibular específico anunciou, para o 1º e 2º semestre de 2018, 72 vagas em 13 programas: Administração, Ciência Política, Ciências Sociais, Comunicação Organizacional, Enfermagem, Engenharia Florestal, Fisioterapia, Gestão Ambiental, Jornalismo, Medicina, Nutrição, Psicologia, Saúde Coletiva, Serviço Social, Direito, Gestão do Agronegócio e Licenciatura em Ciências Naturais, os três últimos em horários diurno e noturno.

Os indígenas receiam que esses avanços pontuais coloquem em risco o dinamismo da sua mobilização por demandas mais amplas e por mudanças de longo prazo. “Quando a gente consegue alguma coisa, geralmente dá uma estabilizada, fica acomodado. Não pode, porque se fica acomodado, as coisas desandam” (Suliete Gervásio, Brasília, 26.04.2017). Embora a reabertura do vestibular específico indique um contexto institucional favorável, também revela seu caráter provisório, evidente na negativa de alguns cursos - biologia e odontologia - em ofertar vagas para candidatos indígenas.

A representante discente defende a importância da sua “luta para que a universidade tenha políticas específicas para indígenas” (Suliete Gervásio, Maloca UnB, 26.04.2017). A institucionalização dessas políticas, na compreensão dos estudantes indígenas, permitiria contornar os entraves e as descontinuidades institucionais. Pondera-se que a burocratização disfarça preconceitos, tornando-se um obstáculo eficaz para barrar seu ingresso. As justificativas dos gestores das unidades acadêmicas, que negam a abertura de vagas para os indígenas, por vezes, naturalizam e ocultam desigualdades estruturais no acesso ao ensino superior no Brasil.

Como já colocado, ditas desigualdades apresentam marcadores de gênero, etnia e racialidade. Nessa trilha, a justaposição dessas dimensões ganha maior complexidade nas trajetórias das mulheres indígenas que almejam ingressar ao ensino superior. Não se trata apenas de superar os obstáculos já referidos nessas instituições, antes disso elas precisam desvencilhar entraves ao interior de suas famílias e de seus povos. A seguir, buscamos compreender essas dinâmicas, mediante a aproximação que nos permitem as referidas narrativas.

### “EU VOU ESTUDAR!”: MULHERES INDÍGENAS DESAFIANDO O PATRIARCADO

Neste item, enfatizamos nas narrativas femininas e nos movimentos de mulheres indígenas, a centralidade do direito à educação. Inferimos tratar-se de uma estratégia eficaz de tensionamento do poder masculino e, simultaneamente, de promoção do envolvimento feminino na política, no âmbito público. O que levou à subordinação feminina, quando em diversos mitos amazônicos<sup>10</sup>, a mulher é referenciada como protago-

10 Para o povo Sataré-Mawé as mulheres são responsáveis por sustentar a organização social e política através do controle do mundo mítico



nista da criação e transformação do universo? Tal indagação é demarcada na mitologia indígena do povo SateréMawe, onde as mulheres são referidas como protagonistas na criação do universo, em contraposição à condição feminina subordinada nas relações contemporâneas. Essa compreensão ganhou seus contornos em 2018, durante o Acampamento Terra Livre, quando as mulheres indígenas reivindicaram a inclusão da pauta feminina na agenda das futuras edições do ATL.

Até o início dos anos 2000, a liderança dos movimentos indígenas no Brasil se caracterizou pela conformação notadamente masculina. Todavia, as mulheres indígenas não ficaram à margem nas relações etnopolíticas, seja com outras etnias ou com não indígenas. Mesmo que historicamente não frequentassem espaços públicos e de fato sua participação fosse limitada, não se afastaram das lutas dos seus povos. Libalva Félix Zagur, indígena Ticuna, lembrou que participa do movimento indígena desde os três anos de idade. Gostava de escutar e observar as reuniões, mesmo que a sua presença não fosse aceita formalmente. “Naquele tempo só os homens que representavam. [...] eu nunca fui aceita nas organizações. Só gostava de participar para ouvir o que era que os caciques tratavam. [...] Isso para mim desenvolveu muito [...]” (Brasília, 22.09.2017).

Nesse sentido, revelou que somente o fato de acompanhar as discussões, acrescentou aprendizados: “[...] depois eu fui vendo. [...] Eu pensei em criar uma organização das mulheres indígenas. [me imaginei] como liderança de alguma organização de mulheres”. (Brasília, 22.09.2017).

Gabriela Pinheiro do povo Kariri-Xocó, estudante de antropologia na Universidade de Brasília, nos brinda com o seguinte enunciado em que destaca a importância ancestral das mulheres e a influência feminina nas iniciativas atuais promovidas pelas mulheres indígenas: “Somos uma geração privilegiada porque tivemos mulheres para nos inspirar e espelhar. [...]. Esse exemplo me faz acreditar em um futuro mais tranquilo para as mulheres indígenas” (Gabriela Pinheiro, Brasília, 15/04/2019<sup>11</sup>).

Do mesmo modo, Eliane dos Santos, do povo Potiguara, mediante sua escrita, promove o universo feminino e os saberes imemoriais promovidos pelas mulheres indígenas para denunciar a colonização e a expropriação. No poema “Segredo das Mulheres”, dedicado à Severina, sua tia e anciã guerreira, exalta o prestígio e a influência das mulheres enquanto pilares fundamentais da sabedoria ancestral. No livro “Metade cara, metade máscara” (Santos, 2004), demarca sua militância em defesa das etnias brasileiras e destaca as contribuições de outras mulheres indígenas. Segundo Peres (2017, p. 130), a obra de Eliane Santos (2004) confirma “a mulher como sujeito histórico, capaz de falar, capaz de autobiografar-se como sujeito, protagonista e referência”.

Os embates para tornar-se liderança indígena são múltiplos. Nesse contexto, as ações políticas lideradas por mulheres eram raridade e nem sempre alcançavam visibilidade.

“[...] antigamente tinha a esposa do Seu Pedro Inácio. A dona Gracila, depois que ela morreu enfraqueceu o movimento feminino. Eu acho que foi mais por falta de incentivo. [...]” (Geraci Mendes, Brasília, 22.09.2017).

Francinara Soares, conhecida como Nara Baré, do povo Baré, relatou que as lutas para consolidar a participação feminina na cena pública “vem de geração em geração. Passando de avó para mãe e de mãe para filha e agora das filhas para os netos”, isso porque Rosa, sua tiaavó, foi a primeira mulher eleita vereadora em São Gabriel da Cachoeira (Amazônia Real, 2017). Nara Baré se desempenhou inicialmente como tesoureira da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), maior organização indígena do

(Matos, 2012).

11 V Semana dos Acadêmicos Indígenas, Mesa: Mulheres Indígenas, realizada na UnB entre 15 a 17 de abril de 2019.



Brasil, fundada há 28 anos. Posteriormente, foi a primeira mulher eleita para assumir a coordenação geral da Coiab, no período 2017-2021.

Nara Baré cursou administração na Universidade Estadual do Amazonas (UEA), onde ingressou no Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas (Meiam). Segundo afirmou, “nós mulheres indígenas nunca tivemos a voz realmente. Nós tínhamos porta-vozes, que eram nossos irmãos, nossos pais, nossos maridos” (Amazônia Real, 22/09/2017). A análise das narrativas sobre suas trajetórias permite compreender a complexidade das dinâmicas que permitiram a conquista da voz e dos espaços às mulheres indígenas do Brasil.

Nos primeiros momentos, agruparam-se em associações específicas ou de gerenciamento feminino [...] Por meio dessas associações, lidavam com problemas comuns aos homens [...] Somente anos depois, formularam demandas específicas ao gênero feminino, como cuidados com a saúde reprodutiva e criação dos/as filhos/as, combate à violência contra mulheres (em decorrência do alcoolismo), reivindicação por maior participação feminina nos espaços públicos indígenas e indigenistas, maior oportunidade de capacitação das mulheres indígenas, entre outras demandas (Matos, 2012, p. 148).

A prioridade das pautas associadas à saúde reprodutiva e cuidados da prole, além de maior oportunidade de capacitação, revelam a preponderância do âmbito doméstico na ação feminina indígena. Samantha Ro'otsitsina Juruna, da etnia Xavante, em entrevista fornecida durante o 15º Acampamento Terra Livre (ATL), afirmou que “tem povos onde as mulheres casam cedo, com 15 ou 16 anos. E nem todas permanecem na escola depois de se casarem. Não que seja proibido estudar, mas porque elas não conseguem conciliar o estudo com a casa e a família” (Rossi, 2019).

Conforme Ruano e Sousa (2017), a liderança feminina no âmbito dos indígenas do Brasil, se ancorou em reivindicações nas áreas de educação, saúde, segurança alimentar, benefícios sociais, moradia e ‘políticas femininas’, no de programas governamentais voltados para esses povos. A partir desse contexto, setorialmente demarcado, construíram-se espaços de participação feminina. Sônia Bone, conhecida como Sônia Guajajara, primeira indígena brasileira a formar uma candidatura presidencial em 2018, relembrou este momento, assim:

Foi nesse período [início da década de 2000] que eu comecei a participar muito da luta das mulheres. Foi quando eu conheci a Valéria Kaxiuaana, a Rosemary Arapaço, a Michelina Tukano. Elas todas eram muito focadas na questão da luta das mulheres (Cohn e Kadiwel, 2018, p. 16).

A demarcação de espaços femininos é colocada por Libalva Zagur como forma de subverter a estrutura hierarquizada e masculina: “a gente tinha um projeto com mulheres. Eu, minha irmã e minha tia criamos esse projeto. Trabalhávamos com mães solteiras”, porém, “os homens da aldeia, não aceitavam por sermos mulheres”. O depoimento se refere à idealização de um projeto de artesanato que, finalmente, permitiu-lhe legitimidade como líder, “o cacique pediu para voltar à aldeia. Ele disse assim: ‘Libalva, eu quero que você fique como representante. Já que você estudou um pouco, quero que você forme uma organização’” (Brasília, 22.09.2017). Essa aprovação tardia, pela liderança masculina, da importância da iniciativa feminina, confirma o tensionamento das relações de gênero, no sentido de ampliar o horizonte compreensivo desses povos.

Diziam: a mulher não pode sair, a mulher tem que estar em casa. A mulher tem que estar cuidando de filho, a mulher tem que fazer comida para o homem. [...] Quando eu completei vinte e dois anos saí da minha aldeia (Libalva Zagur, Brasília, 22.09.2017).

Nesses enunciados, a centralidade masculina na posição de líderes e responsáveis pela condução dos movimentos indígenas, incidia no lugar periférico das mulheres. Ainda assim, a oportunidade de circular nessas plenárias e vivenciar experiências coletivas permitiram ampliar e aprofundar suas perspectivas políticas e sociais, o que ensejou a motivação e o ativismo feminino. Na avaliação do cenário atual, mostra-se otimista



porque “hoje em dia tem muitas meninas, muitas, mesmo, que saem da comunidade para estudar. Elas hoje em dia têm mais cabeça [...] quando você as convoca para uma reunião.” (Libalva Zagur, Brasília, 22.09.2017). “[...] eu enfrentava o meu pai. [...] para meu pai foi um desafio grande”. Mislene [liderança Ticuna, Coordenadora-Geral da Funai no Alto Solimões] (Geraci Aicuna Mendes, Brasília, 22.09.2017).

Apreende-se dessa narrativa que as relações de gênero são pautadas pela hierarquia social e pela divisão sexual do trabalho. Às mulheres caberiam as tarefas de cuidado das coletividades étnicas tanto no âmbito doméstico (lar ou aldeia) como no espaço público (no caso nas mobilizações fora dos territórios indígenas). Nesse contexto, a procura dessas mulheres por participação política e intercâmbio com outras realidades representa tensionamentos e deslocamentos de poder. Em tal perspectiva, tem-se que as masculinidades demarcam e condicionam as possibilidades políticas e sociais dos povos indígenas. Para Samantha Juruna:

Nós mulheres não somos parte do povo, nós somos o povo [...]. Então, violando uma menina, violando uma mulher, você está violando o povo. Ou seja, qualquer pessoa que faça mal a mim, que machuque fisicamente ou verbalmente a mim, ou a qualquer mulher, ele está fazendo algo contra o meu povo e a minha cultura (Rossi, 2019).

Habitualmente compreendidas como inerentes à natureza masculina e intrinsecamente entroncadas nas relações de poder e de produção, as masculinidades incidem determinando funções sociais a partir do atributo binário, homem/mulher. Conforme José Luís García e Emma Zapata (2008), as masculinidades se sustentam na associação entre poder, autoridade e hierarquia. Nesse sentido, compreendemos a complexidade da subordinação explícita na seguinte narrativa:

“[...] Hoje para ser cacique é mediante eleição. Têm pessoas que se mudam da aldeia porque uma mulher assumiu a liderança, porque ganhou a eleição. [...] porque dizem que não querem ser mandados por mulher” (Geraci Mendes, Brasília, 22.09.2017).

Essa narrativa permite equacionar que a presença feminina indígena na arena pública tensiona a supremacia masculina na liderança. Samantha Juruna<sup>12</sup>, em entrevista concedida ao programa Mulheres da ONU, frisou ditos tensionamentos nas estruturas de poder étnico e sua compreensão sobre as práticas que negam o reconhecimento político às mulheres indígenas:

Soy una mujer joven Xavante. [...] Pero hay temas culturales aún más fuertes. No soy casada y no tengo hijos. Algunos hombres de mi pueblo no comprenden estos factores de una mujer contemporánea. No los culpo. Después de 75 años de contacto con la sociedad no-indígena, no tenemos registro de una mujer Xavante capaz de discutir y apoyar políticamente a los pueblos indígenas en el ejercicio de los derechos indígenas. [...] como una mujer joven Xavante experimento espacios políticos locales, utilizados hasta ahora solo por los hombres. Algunos de estos hombres están aprovechando la oportunidad de aprender conmigo las experiencias que he adquirido en el contexto del movimiento indígena nacional (Juruna, 2014).

Essa crítica às justificativas culturais que limitam o exercício político feminino não almeja enfraquecer a representação masculina. Ao contrário, defende-se o compartilhamento da cena política entorno da defesa dos direitos étnicos. Sendo assim, o ensino superior aparece como possibilidade de autonomia, pois amplia as possibilidades de mobilidade e incidência em outras esferas da vida coletiva. A seguinte narrativa sinaliza a busca por emancipação ancorada no direito à educação:

Minha família apoiou meu marido que não me deixava ir estudar. [...] Então eu disse: ‘Você vai embora e eu vou ficar morando com minha mãe’. E minha mãe falou assim: ‘não. Você vai ficar com o seu marido’. E eu: ‘não. Eu vou estudar!’ [...]

12 Filha do cacique Mario Juruna, um dos líderes indígenas do processo de criação da Comissão Permanente do Índio no Congresso Nacional. Eleito como o primeiro deputado federal indígena para o período 1983 a 1987.



Eu tinha acabado de separar do pai da minha filha. [...] fiquei na casa da minha irmã, porque minha mãe não me aceitava (Geraci Aicuna Mendes, Brasília, 22.09.2017).

De acordo com Francesca Gargallo (2014), as mulheres podem ser incisivas nas práticas de discriminação e vulneração de direitos próprios do patriarcado. A sororidade se coloca como desafio para a superação da supremacia masculina, evidente no controle entre gerações como no trecho acima. A mãe castigará os anseios da filha executando a vontade dos homens da família ou limitará a mobilidade das filhas e noras para privilegiar a liberdade dos homens. Tais fenômenos enfatizam a carente autodeterminação das mulheres entre elas e com relação às suas famílias. É nesse contexto que Julieta Paredes (2017) entende os feminismos enquanto conceito que traduz essas lutas femininas em diálogo com outras para viver uma vida boa.

A partir da narrativa de Geraci Mendes (Brasília, 22.09.2017), descobrimos uma trajetória emancipadora construída mediante sua inserção no ensino superior. “[...] eu passei no vestibular e minha mãe já estava meio que entendendo [meu anseio por ingressar na universidade]. Depois eu terminei os estudos, fui trabalhar na prefeitura e daí desenvolvemos esse projeto [criação da Associação de Mulheres]”. Essa afirmativa coincide com narrativas de outras mulheres indígenas que destacam a importância da efetivação do direito à educação nas dinâmicas de emancipação feminina. Por isso, afirmar-se enquanto sujeito de direitos é uma demanda feminina que, como no caso de Samantha Juruna, é encorajada por lideranças masculinas.

“[...] Ele [pai] disse que eu deveria estudar, trabalhar, ser independente. Ele disse ‘não quero que você dependa de um homem ou de qualquer pessoa para se vestir, se alimentar. Eu quero a sua independência, pessoal e profissional’” (Rossi, 2019).

Ocupando espaços universitários, políticos, sociais e econômicos, essas mulheres evocam a luta de outras mulheres que a precederam. Deste modo, valorizam e reconhecem a importância dos conhecimentos apropriados, desde suas ancestrais, aos espaços coletivos ainda majoritariamente masculinos. As trajetórias de suas avós e mães, junto às de representantes com importante notoriedade na política interétnica, como Joenia Batista de Carvalho<sup>13</sup>, do povo Wapichana e Sônia Guajajara, contribuem para encorajar os ativismos femininos atuais. Segundo Samantha Juruna, os conhecimentos, portanto, vinculam-se.

Talvez há 100, 500 anos, quando não existia o trabalho assalariado, o estudo fora da aldeia, falar sobre isso seria estranho até. Mas hoje, nós mulheres precisamos ter oportunidades iguais [...] ter o direito de escolha. [...] Tem meninas que não tem (Rossi, 2019).

O destaque para o direito à educação, especificamente o ingresso ao ensino superior, como oportunidade de empoderamento feminino também é frisado por Rayanne França (2017), do povo Baré, em entrevista ao programa Mulheres da ONU.

“Dejé mi hogar y mi comunidad a los 17 años. [...] Al presentarse la oportunidad de dar el examen de ingreso a la universidad [...] Para mí, se trataba de un viaje de ida hacia la independencia y el empoderamiento” (França, 2017).

Nessa trajetória, é colocado em relevo que algumas pautas ligadas aos direitos das mulheres, especificamente no que tange à sexualidade e reprodução, ainda não constituem temáticas amplamente discutidas em todas as esferas da vida universitária e da sociedade brasileira como um todo. A questão evidente nessa narrativa é que conhecer as opressões é determinante para combatê-las.

“[...] Soy estudiante de enfermería, y la primera vez que oí hablar de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres fue en 2014, cuando asistí a una reunión regional de mujeres indígenas en Nicaragua. [...]” (França, 2017).

13 Primeira mulher indígena a exercer a profissão de advogada no Brasil, em 2018 foi eleita como deputada federal para o período 2019-2023 tornando-se a primeira mulher indígena a ocupar esse cargo.



Porém, a ruptura com a subordinação patriarcal encontra barreiras que refletem as assimetrias do padrão de poder que subalterniza mulheres e homens indígenas. Segundo Libalva Zagur (Brasília, 22.09.2017), na sua aldeia se questionava “o que eu vou fazer aqui? Preciso ser alguém. Por isso, [...] fui embora para Manaus e lá terminei meu ensino médio<sup>14</sup>. Na época não sabia falar bem português, ainda não sei”. Na interação constatamos a fluência idiomática característica de quem usa uma segunda língua. Assim, o receio de inaptidão perante as barreiras linguísticas opera como interiorização da subordinação.

Conforme expressou Suliete Gervásio (Brasília, 26/04/2017) “a gente é obrigada a se adaptar [...] individual não consegue [permanecer na universidade e obter o diploma], tem que ser no coletivo, mediante uma associação”. Desde a década de 1970, se expressou um significativo crescimento de organizações indígenas no continente americano (Batalha, 1981). No Brasil, a adoção desse modelo “alienígena” não sempre compatível com as tradições e culturas indígenas, pode ser estratégico para promover ações politicamente, perante à retração estatal e ao desrespeito aos direitos indígenas (Luciano, 2011).

No que tange à Associação dos Acadêmicos Indígenas da Universidade de Brasília (AAIUnB), presidida no período (2016-2018<sup>15</sup>) por Braulina Aurora, do povo Baniwa, graduanda em Antropologia, registra-se uma série de avanços nas reivindicações que buscavam pelo reconhecimento do saber indígena na instituição universitária.

Nesses 13 anos de presença, temos conquistado, além do espaço, a oportunidade de poder falar da nossa realidade e de como é ser indígena neste século, em que se usa tecnologia não indígena. Além disso, representa a consciência de não deixar de lado nossas tecnologias, pois os dois conhecimentos só vêm somar à luta pelos nossos direitos (UnB Notícias, 2017).

Segundo Núbia da Silva, indígena Tupinambá, doutoranda em Linguística na UnB, o acesso ao ensino superior é um anseio da coletividade, embora o deslocamento da aldeia para a universidade constitua uma empreitada individual.

Nasci na cidade, minha mãe saiu da aldeia com 15 anos. [...]. Quando consegui passar no vestibular em Pedagogia eu descobri que a função do professor é ser, é ampliar esse universo, alimentar os sonhos e dar esperança. [...] (Núbia Batista da Silva, Brasília, 27.03.2018).

Célia Nunes Correa, do povo Xakriabá, na conferência titulada “Mulheres Indígenas, resistência e protagonismo” (Correa, 2018), defendeu que as/os discentes indígenas precisam se legitimar tanto na universidade quanto nos territórios tradicionais mediante instâncias de legitimação mútua.

Em 2010, quando eu estava cursando Ciências Sociais, com habilitação em Sociologia, fui convidada para assumir o papel de professora do meu povo. Para mim foi um convite muito importante. Porque no contexto acadêmico o mais importante é ser professor na universidade. Mas para nós, professores indígenas não são aqueles que dominam somente a escrita, mas aqueles que conhecem a cultura do seu povo em profundidade (Núbia Batista da Silva, Brasília, 27. 03. 2018).

Dessa narrativa, infere-se uma ruptura com a hierarquia de saberes própria do conhecimento de matriz ocidental. Nesse sentido, reconhece-se que os saberes de ambos universos perpassam trajetórias tornando-as qualificadas para as demandas dos povos. A partir desse lugar, enquanto professora indígena e mestre pela UnB, Célia se coloca como mediadora entre o mundo Xakriabá e o acadêmico.

14 Alfabetizada em português só aos 20 anos mediante um curso supletivo que deixava de fora disciplinas como química e física, e trabalhando em período integral para sustentar sozinha dois filhos (Scarpin, 2013).

15 Jheniffer TupiniKin exercerá a presidência da AAIUnB entre 2019 e 2020.





Núbia da Silva destaca, ainda, o caráter reflexivo sobre seus percursos, seus povos de origem e as especificidades da sociedade envolvente.

Fiz o mestrado na UnB, [e analisei] a nossa presença na universidade perguntando como é que nós estamos? Estudei a nossa trajetória. Como cada um chegou aqui. Questionei ainda como vocês que não são indígenas nos veem e nos reportam (Núbia Batista da Silva, Brasília, 27.03.2018).

Das narrativas aqui apresentadas, compreende-se que a inserção das mulheres indígenas na universidade oportuniza a apropriação de capital simbólico e relacional a partir dos quais defendem seus direitos coletivos. De acordo com Ruano e Sousa (2017), as mulheres lideranças indígenas brasileiras têm como traços comuns o percurso escolar, o bilinguismo e uma profissão. Nessas trajetórias, esses aspectos mostraram-se relevantes para compreender a sociedade nacional e o lugar das mulheres nos processos de mobilização indígena atual.

Tais trajetórias também permitem pensar a universidade enquanto espaço de encontro feminino e realocação da representação masculina indígena. Segundo Nara Baré, “hoje é diferente, porque estamos junto com eles. Hoje a nossa voz vai muito mais longe” (Amazônia Real, 2017). A partir dessa reconfiguração, compartilham experiências, exprimindo seus anseios, culminando em ações ativas e relativamente autônomas. Significa, portanto, que a mudança inicia em suas próprias trajetórias, nas aspirações por reconhecimento de suas culturas, na cristalização de modos de resistência e na preservação do legado pela efetivação de seus direitos coletivos: “hoje a voz de Mislene [Mendes, liderança Ticuna] é ouvida. Então a gente se inspira muito nela. É como mulher mesmo que a gente a cita (Geraci Mendes, Brasília, 22.09.2017).

## CONCLUSÕES

O ponto de partida deste trabalho é constituído pela premissa da importância das narrativas femininas indígenas no escopo do pensamento indígena brasileiro. Ao propor questionar a natureza dos empecilhos enfrentados por mulheres e homens indígenas, avançamos na análise das especificidades da luta indígena pelo direito à educação no Brasil. Aceitando a premissa de Rita Segato (2012) de que a colonialidade atravessa a organicidade dos Estados nacionais, sociedades e povos indígenas, o acesso das mulheres indígenas à universidade sinaliza mudanças nas aldeias de origem e na cena universitária. Suas trajetórias vislumbram a superação de barreiras culturais e econômicas e limites estruturais que enfrentam cotidianamente. Além disso, suas vivências evidenciam desdobramentos da interpelação à colonialidade no cotidiano.

O caráter excludente da universidade materializa-se nas práticas pedagógicas e administrativas denunciadas nas narrativas analisadas. Suas vivências na cena universitária revelam experiências sufocantes e o predomínio da discriminação, silenciamento e invisibilização. As reflexões apontam para diversas opressões escamoteadas na legitimidade institucional universitária, mas também acenam para a importância das políticas afirmativas enquanto campo de disputa. A permanência indígena no ensino superior indica contestação e resistência epistêmica, que se estendem à afirmação territorial, cultural e política no Estado nacional.

Ao analisar a colonialidade de gênero (Lugones, 2014) nos territórios e organizações indígenas, destaca-se o tensionamento do distanciamento entre os âmbitos doméstico e público. O gênero é colocado como questão política reveladora das ligações entre democracia e vida doméstica. Por exemplo, toda vez que a integridade física das mulheres é sobrepujada, essa vulnerabilidade dos corpos femininos tensiona a efetividade institucional das regras e valores democráticos. Complementarmente, as narrativas revelam que as barreiras culturais reverberam diferenciadamente para as mulheres indígenas. Nesse caso, as justificativas



domésticas acionadas para desencorajar o acesso à universidade ou a participar da cena pública denotam a assimetria feminina na disputa por ‘direitos constituídos’.

Em nossa pesquisa foram tangencialmente abordados os aspectos intra-aldeia, por isso cumpre frisar a importância de que novas pesquisas se debruçam sobre a reconfiguração da ordem tradicional perante o ingresso das novas gerações ao ensino superior. Nessa ordem, torna-se relevante abordar as dinâmicas das aldeias pelo ingresso/vagas na universidade pública, as estratégias coletivas ou individuais para conseguir o apoio formal das lideranças para participar do vestibular específico, o retorno das/dos indígenas após a conclusão, ou não, dos cursos superiores e sobre a aplicação, ou não, dos conhecimentos apropriados. Ao sugerirmos essas temáticas não pretendemos fornecer um levantamento exaustivo, mas referir indagações que julgamos merecerem aprofundamentos futuros.

A defesa do direito à educação e, especificamente, o acesso à universidade constitui uma política de subversão e resistência dos movimentos indígenas, porém, parece ser definidora do reposicionamento das mobilizações femininas na cena pública. Afiançando seus posicionamentos, as narrativas femininas analisadas veiculam pensamentos sofisticados e transformadores que tratam dos movimentos etno-políticos, da politização das simplificações, silêncios e entrecruzamentos de padrões de desigualdade. Seus depoimentos sugerem que a colonialidade enquanto eixo articulador de discriminações múltiplas fere-as habitualmente, porém, também é cotidiana a resistência ativa das mulheres indígenas.

Se nas mobilizações indígenas da segunda metade do século 20, as assimetrias entre os gêneros se “resolveram”, sob a premissa da aceitação da divisão sexual do trabalho, e tal acordo implícito pareceu dar conta da política étnica interna e externa, não parece ser mais o caso das mobilizações do final da segunda década do século 21. A partir das narrativas indígenas analisadas, onde contamos com mulheres das etnias Tikun, Xavante, Tupinambá, Baré, Ticuna, Potiguara, Guajajara, Xacriabá e Baniwa, tentamos buscar pistas para melhor compreender as dinâmicas em curso. É preciso discutir se de fato houve mudança no agenciamento feminino, ou se mudou a lente da pesquisa social que finalmente nos permite enxergar o silenciamento feminino na política étnica voltada para a esfera externa.

A abordagem sobre o acesso ao ensino superior e as narrativas de mulheres indígenas permitem destacar seu pensamento no campo de lutas e disputas dos movimentos indígenas. Nesse ponto, por meio da atuação em diferentes organizações, estão sendo consolidadas ações direcionadas à visibilidade feminina, bem como das violências específicas que as oprimem. Transgredindo as regras que visam alojá-las no âmbito doméstico, a participação no espaço público corrobora para a mudança de estruturas historicamente demarcadas como masculinas. Nesse sentido, as agendas desses movimentos começaram a incluir demandas de gênero como eixo primordial, somando-se às reivindicações territoriais e educacionais.

Essas narrativas de mulheres indígenas no ensino superior brasileiro defendem a conjugação de conhecimentos para continuar na empreitada de construção da sua autonomia e interpelação de preconceitos e hierarquias nos espaços sociais. A viabilidade da conclusão dos cursos de graduação e pós-graduação pelo estudentado indígena é condicionada ao aprimoramento das políticas de ingresso e permanência. Nesse espectro, bolsas e auxílios tornam-se imprescindíveis, assim como a premente descolonização das práticas políticas, pedagógicas, epistêmicas e de sociabilidade universitária.



## REFERÊNCIAS

- Barros, Aparecida. Vestibular e Enem: um debate contemporâneo. *Aval. pol. públ. educ.*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 85, p. 1057-1090, 2014.
- Belchior, Ernandes. Não deixando a cor passar em branco: o processo de implementação de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade de Brasília, Brasília, 137 f., 2006.
- BÓ, Talita Lazarin Dal'. A presença de estudantes indígenas nas universidades: entre ações afirmativas e composições de modos de conhecer. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- Cohn, Sérgio e Kadiwel, *Idjabue. Sônia Guajajara*. Rio de Janeiro: Tembete. 2018, 117 p.
- Correa, Célia. O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada. Dissertação de Mestrado - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília. 2018, 128 f.
- Cumes, Aura Estela. Mujeres indígenas patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuário hojas de Warmi*, n. 17, 2012, pp. 1-16.
- Cruz, Felipe. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, v. 11, n. 2., 2016.
- Gargallo, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México: Corte y Confección. 2014.
- Guedes, Moema de Castro. A presença feminina nos cursos universitários e nas pósgraduações: desconstruindo a ideia da universidade como espaço masculino. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.15, supl., p.117-132, jun. 2008.
- Lugones, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.
- Luciano, Gersem. Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
- Matos, Maria Helena Ortolan. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. In: Sacchi, Ângela; Gramkow, Márcia Maria (Orgs.). *Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9” e para a “27ª Reunião Brasileira de Antropologia”*. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012.
- Menendez, Larissa. Literatura indígena, memória e resistência: A Casa-universo na obra de Gabriel Gentil e Luís Lana. *Polifonia*, v, 21, n. 30, p.133-150, 2014.
- Mora, Paulina. Género, Inclusión y Educación Superior. In: Varea, Soledad; Zaragocin, Sofia (Ed.). *Feminismo y buen vivir: utopías decoloniais* Cuenca: Pidlos, 2017. pp. 134-145.
- Oliveira, Victoria; Ruano, Elizabeth; Guimarães, Sílvia. Ensino superior brasileiro e povos indígenas: os desafios da diversidade étnica na universidade de Brasília. In: Dominguez, Carlos. *Direitos humanos e cidadania no Brasil: estudos interdisciplinares*. 1ed. Curitiba: CRV, v. 5, p. 175-198, 2017.
- Pascoal, Walison. Os sentidos de luta e a “ressurgência cultural” entre os Krenak. *Interethnic@*, v. 20, n. 2, p. 87-108, 2017.
- Paredes, Julieta. El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Revista Corpus*, v. 7, n. 1, p. 1-10, 2017.
- Peres, Julie. Literatura indígena e seus intelectuais no Brasil: da autoafirmação e auto expressão como minoria à resistência e à luta político-culturais. *Revista de estudos e pesquisas sobre as Américas*, v. 11, n. 3, pp. 114-136, 2017.
- Ruano, Elizabeth; Souza, Liliana. Mulheres Ticuna: gênero e política na Amazônia. *Amazônica-Revista de Antropologia*, v. 8, n. 1, p. 90-117, 2017.
- Santos, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global. 2004.



- Segato, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES* [Online], n. 18. 2012, pp. 106-131.
- Sousa, Josicélia. Os Desafios dos estudantes e das instituições no convênio – FUNAIUNB. (Monografia de especialização). Universidade de Brasília, Brasília, 2009.
- Weller, Wivian. Diferenças e desigualdades na Universidade de Brasília: experiências de jovens negras e suas visões sobre o sistema de cotas. *Revista Política e Sociedade*, v. 6, n. 11, p. 133-158, 2007. Outras fontes
- Amazônia Real. “Ser indígena hoje é sinônimo de resistência”, diz Nara Baré, a primeira mulher a assumir a Coiab. [encurtador.com.br/jFG02](http://encurtador.com.br/jFG02), Acesso em: 15 de abril de 2019, às 10:40.
- França, Rayanne. Mi punto de vista: “Es hora de que el mundo escuche nuestra voz”. 2017. Disponível em [goo.gl/6CdaTW](https://goo.gl/6CdaTW), acesso em 18.03.2018.
- Juruna, Samantha. Mi padre me dijo “quiero que un día puedas contribuir a tu pueblo”. 2014. Disponível em <https://goo.gl/a4mfbx>, acesso em 03.03.2018.
- Rossi, Marina. “Dizer que nós mulheres indígenas não enfrentamos violência de gênero é mentira”. 2019. Disponível em: [encurtador.com.br/ekAZ5](http://encurtador.com.br/ekAZ5), acesso em 29/04/2019.
- Scarpin, Paula. A experiência de dez ano de convênio entre a universidade de Brasília e a Funai. 2013. Disponível em [goo.gl/3qhQdk](https://goo.gl/3qhQdk), acesso em 18.02.2017.
- UnB Notícias. (2017). “Indígenas de 15 diferentes povos integram comunidade acadêmica da UnB”. Acesso em: 15 de julho de 2019, às 21:00.



## SIMPOSIO 47

# ETNOGRAFIA E EPISTEMOLOGIAS FEMINISTAS: E SE ASSUMIRMOS O CONHECIMENTO ANTROPOLÓGICO COMO SITUADO?

## COORDINADORES

Marília F. Kosby, Luiza Flores y Leandra Pinto

Quais os efeitos epistemológicos da atitude de nos marcarmos enquanto mulheres quando praticamos uma disciplina científica como a Antropologia? Quais singularizações eclodem da atenção dada à desestabilização do paradigma da universalidade normativa e reprodutora do fazer científico operada ao encarnarmos nossas práxis acadêmicas? Nossos questionamentos se apoiam em alguns incômodos. Primeiro, ancorado em histórias de desqualificações de trabalhos de mulheres no âmbito etnográfico que constituem a história da disciplina – destaquemos Ruth Landes, em *A Cidade das Mulheres*, que ressurgiu no campo da escrita etnográfica, mas que em sua época foi bastante menosprezada pelos seus contemporâneos, seja por sua narrativa pouco “científica”, seja pelo enfoque dado às questões de raça, gênero e sexualidade nos estudos sobre o candomblé baiano, algo que não interessava os “especialistas” da época. Segundo, por uma intuição de que teorias etnográficas realizadas por mulheres servem de substrato vivo, porém nem sempre “suficientes” às formulações teórico-filosóficas inscritas nos grandes debates da antropologia. Essas percepções se coadunam com premissas anti-solipsistas de estudos decoloniais (Lugones, 2008), com os princípios do pensamento feminista negro (Collins, 2017; hooks, 2017) de consideração da vida vivida como fonte de conhecimentos sofisticados, e com trabalhos de filósofas da ciência (Despret & Porcher, 2007; Despret & Stengers, 2014; Haraway, 1995) que localizam nos saberes produzidos por mulheres a tendência a desconfiar de modelos científicos que primam por generalizações e a preferência por atentar para as condições empíricas em que se dão os processos de conhecimento. Sem o intuito de diminuir as diferenças inerentes ao conhecimento desenvolvido por mulheres, o presente simpósio debate trabalhos voltados à sistematização de argumentos que nos permitam pensar sobre a incidência das perspectivas de mulheres que fazem desestabilizar o ideal de universalidade do fazer científico, nos permitindo supor que, em lugar desta, opera uma hierarquia das habilidades do ofício antropológico.

### Palabras clave

Epistemologias feministas, etnografias, mulheres, conhecimento situado, antropologia da ciência



# A ESCRITA COMO METÁFORA DA RECORDAÇÃO: AS NARRATIVAS LITERÁRIAS DE DINA SALÚSTIO E CHIMAMANDA ADICHIE

Cristina Maria da Silva<sup>1</sup>

## Resumo

A partir de uma tensão poética na escrita antropológica, aproximo os universos da ciência e da literatura, partindo da reflexão de que lendo literatura aprendemos antropologia. “Conhecemos desde dentro”, alinhavando inúmeras linhas vitais, num mundo no qual pessoas, coisas existem e acontecem. Tomo como referências os vínculos entre escrita e memória de Aleida Assmann, mas também os fios que se tecem entre a possibilidade de elaborar o passado de Jeanne Marie Gagnebin, entre rastros, restos e cicatrizes. Incorporo, as críticas de Grada Kilomba a um tipo de conhecimento que não questione quem pode falar. As vozes femininas da escritora cabo verdiana Dina Salústio e da nigeriana Chimamanda Adichie, são aqui abordadas, como narrativas situadas. Separadas por gerações, países, projetos e filiações literárias, são aproximadas nesse trabalho evidenciando que em suas literaturas elas recuperam narrativas sobre e para mulheres. Elas percorrem a intimidade cotidiana como mulheres que se afirmam feministas e forjam espaços, escritas-gritos de dentro do quarto escuro que se desenham nas letras escritas. Vozes que existem e resistem, desvelam travessias da constituição de si, mas também dos lugares de sua existência. “Mundos narrados” (Ingold) em grafias literárias africanas, traçando os “espaços da recordação”, das quais se originam. Afirmo Assmann que as anotações de nossos ancestrais, avós e bisavós, incluem as experiências e memórias que guardamos, só são legíveis nos termos das histórias de família recontadas oralmente. Contudo, quando essas anotações são de seus comportamentos, ensinamentos e de sua própria história, sobretudo, das mulheres, quando essas repetem repertórios de submissão, abandono e esquecimento, encontramos legibilidade pois essas são também experiências coletivas. Escalas biográficas, que tomem as pessoas como um todo (Strathern) articuladas com experiências sociais podem inscrever um tipo de conhecimento que faz mulheres nas suas singularidades escreverem sobre seu próprio corpo, criando metáforas de si mesmas.

## Palavras chave

Epistemologia, literatura africana feminina, narrativas, memória

<sup>1</sup> Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP. Pós-doc em Antropologia UNICAMP, 2010. Pós-doc em Letras PUC-MG, 2019. Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais-UFCE. Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas Rastros Urbanos. E-mail: crimasbr@gmail.com



## INTRODUÇÃO

Apartir de uma tensão poética na escrita antropológica, aproximo os universos da ciência e da literatura, alinhavando inúmeras linhas vitais, num mundo no qual pessoas, coisas existem e acontecem. Tomo como referências os vínculos entre escrita e memória de Aleida Assmann (2011), mas também os fios que se tecem entre a possibilidade do contar e como elaborar o passado de Jeanne Marie Gagnebin (2006), entre rastros, restos e cicatrizes. Incorporo, as críticas de Grada Kilomba (2019) a um tipo de conhecimento que não questione quem pode falar.

As vozes femininas da escritora cabo verdiana Dina Salústio (1941) e da nigeriana Chimamanda Adichie (1977), são aqui abordadas, como narrativas situadas. Separadas por gerações, países, projetos e filiações literárias, são aproximadas nesse trabalho evidenciando que em suas literaturas elas recuperam narrativas sobre e para mulheres. Suas vozes percorrem a intimidade cotidiana e forjam espaços. São gritos que se desenham nas letras escritas. Vozes que existem e resistem, desvelam travessias da constituição de si, mas também dos lugares de existência e dos espaços da recordação. “Mundos narrados” em grafias literárias africanas, traçando os “Espaços da Recordação”, das quais se originam. Para Assmann (2011), os espaços da recordação são a escrita, a imagem, o corpo e os locais. Neles e a partir deles se inscrevem os territórios da memória e suas metáforas:

Mesmo quando os locais não têm em si uma memória imanente, ainda assim fazem parte da construção de espaços culturais da recordação muito significativos. E não apenas porque solidificam e validam a recordação, na medida em que a ancoram no chão, mas também por corporificarem uma continuidade da duração que supera a recordação relativamente breve de indivíduos, épocas e também culturas, que está concretizada em artefatos. (Assmann, 2011, p. 318).

Expressam em suas literaturas que mulheres confinadas no silêncio do cotidiano falam e têm voz. Seus silenciamentos não se dão apenas na violência de gênero e nas agruras vividas em seus relacionamentos, mas no ambiente de trabalho, entre as próprias mulheres, nas relações entre mães e filhas, enfim, são muitas as barreiras visíveis e invisíveis nas quais as mulheres são sufocadas e oprimidas.

Gosto de ser também uma voz pra ser ouvida, porque normalmente nós não somos ouvidas, normalmente há um silêncio atroz à nossa volta, porque há coisas mais ruidosas, mais confortáveis, mais bonitas para se tratar. E as dores é aquilo que faz mover a sociedade. Porque as dores fazem mover a sociedade. Não é só a sociedade, as dores fazem. Porque quem está a trabalhar, normalmente, na minha sociedade, no meu grupo, são as mulheres é que estão a trabalhar. São elas que de sol a sol trabalham, alimentam os filhos, são abandonadas, são esquecidas. Hoje, menos do que ontem, são analfabetas. Hoje, menos do que ontem, são as desempregadas. Hoje, menos do que ontem, mas continuam sendo em grande parte mulheres esquecidas, mulheres invisíveis. (...) e as dores delas, a mim me movem muito, porque sei lá, podia ser minha mãe, podia ser a minha vó, minha tia, podia ser eu!. (Salústio, 2018b, p. 203).

Há uma recusa ao silêncio também em Adichie, este seria um luxo que como mulheres não podemos nos permitir. Ela vê a si mesma, como escritora, narradora, como artista.

Escrever é o que dá significado a minha vida. É o que faz mais feliz quando as coisas vão bem. É o que mais me entristece quando vão mal. Porém, sou também uma cidadã. Minha responsabilidade como artista é a minha arte. Minha responsabilidade como cidadã é a verdade e a justiça. Esta distinção entre a artista e a cidadã me deixou claro um conhecido (que em resposta a hostilidade nigeriano por algo que eu havia comentado sobre o feminismo) me disse: “Os nigerianos não têm problemas com os teus livros; têm problemas com a tua política. O único que querem é que te cales e escrevas. (Adichie, 2018, p. 4).





Para Adichie, a ampliação e a diversidade de vozes são necessárias não por uma questão de sermos politicamente corretos, mas para sermos precisos. “Não podemos entender o mundo se seguimos fingindo que uma pequena parte dele representa o mundo em sua totalidade.” (Adichie, 2018, p.5).

Os relatos escritos pelas mulheres precisam ser ampliados e acessados por todos. Uma construção de novos narradores, narrativas, mas talvez também de repensarmos como se constituem o mundo dos leitores.

Os relatos das mulheres são para todos, não só para as mulheres. Sabemos pelas investigações que as mulheres leem livros escritos por homens e mulheres, porém, os homens leem livros escritos por homens. É o momento para que os homens leiam as mulheres. É hora de por fim a pergunta: o que querem as mulheres? Porque já é hora que todos saibamos que as mulheres querem simplesmente ser membros de pleno direito da família humana. (Adichie, 2018, p. 6).

Em Adichie talvez mais do que em Salústio, tão forte quanto as opressões também se abrem muitas zonas de liberdade e de possibilidades para que suas personagens femininas se refaçam. Nas duas, tanto em suas obras como em suas biografias, refazer o que entendemos sobre o feminino é imprescindível, não só para desvelando em seus livros as agruras e os limites impostos às mulheres, e porque não dizer também aos homens, mas porque conhecendo esses limites acenam-se outras perspectivas, principalmente de desaprendizado sobre o que aprendemos sobre como ser mulher, bem como as coisas pelas quais nos ensinaram a desculparmo-nos. Como lembra Adichie:

E se criássemos nossas crianças ressaltando seus talentos, e não seu gênero? E se focássemos em seus interesses, sem considerar gênero? (...) Estou tentando desaprender várias lições que internalizei durante a minha formação. (...) Se eu tivesse a autoconfiança que tenho hoje, meus alunos teriam aproveitado ainda mais as minhas aulas. Porque eu estaria mais confortável na minha própria pele e seria mais verdadeira comigo mesma. (Adichie, 2015, p. 38-41).

Existe também uma tecedura de muitas mãos que fazem e refazem o tecido da vida. Mulheres que com suas vidas e seus afazeres, cosendo, cozinhando, limpando, lendo, caminhando entre países criam outros olhares e outros lugares para o feminino. Em Eram todas finalistas, lemos a história de Magda, que sonha comprar um vestido azul para participar da festa das finalistas de 1990-91. Com a ajuda de sua mãe, da tia e uma vizinha elas conseguem pagar o preço do vestido: “Não importa. Nem importaram as noites sem dormir, a tensão gerada, os dedos comidos pela agulha, a luta para que a malha da renda de três pessoas tão diferentes, fosse absolutamente a mesma. (Salústio, 2002, p. 62). Mulheres que tecem a vida entre agulhas e linhas, palavras e livros e com seus próprios passos.

## DINA SALÚSTIO: AS MULHERES E SUAS VOZES NA VIDA COTIDIANA

*Afasto-me, e no engano do sonho que me ensinaram a sonhar, vejo uma rua, uma aldeia, uma ilha, todas as ilhas regadas, verdes de chuva clara, com gargalhadas de chuva na boca dos meninos, com risos de chuva nos olhos dos homens, com o perfume da chuva nos corpos das mulheres. Tudo fica calmo. Depois, recuso acordar, temendo enfrentar a cidade seca, as gentes secas, os amores secos.*

(SALÚSTIO, 2002, p. 64).

Dina Salústio (1941) é o pseudônimo de Bernadina Oliveira, jornalista, escritora e poetisa cabo-verdiana nascida na Ilha de Santo Antão. A partir da experiência como cronista de jornais, uma narradora, portanto, do cotidiano, em 1994, com 53 anos ela publica o livro de contos Mornas eram as noites. Uma escritora que pela formação jornalista aprendeu a olhar o imediato. Em 1998 publica A Louca do Serrano,



considerado o primeiro romance de autoria feminina publicado em Cabo Verde. Escreve em 2009 *Filhas do Vento* e publica em maio de 2019 *Veromar* pela Editora Rosa de Porcelana. ).<sup>2</sup>

Eu sou uma escritora de poucos recursos, então eu escrevo muito aquilo que se passa ao lado, no comboio, no autocarro, às vezes sento nos bancos e escuto as conversas, eu provooco conversas, eu gosto que as pessoas tenham momentos de desabafos comigo, nisso eu sou bisbilhoteira. Também conto a minha vida. (Salústio, 2018b, p. 204).

Dina Salústio é uma das fundadoras da Associação dos escritores cabo-verdianos. Com uma formação diversificada. Professora, assistente social, jornalista em Cabo Verde, Portugal e Angola. Dirigiu um programa de rádio dedicado a assuntos educativos e foi também produtora. Trabalhou no Ministério dos Assuntos Exteriores de Cabo Verde.

Em entrevista à pesquisadora brasileira Simone Caputo, em 1994, Dina afirma ser uma “mulher que escreve umas coisas.” Havia em si, já nos contos, de acordo com suas palavras: “uma “necessidade de publicar as inúmeras histórias de mulheres, histórias de vida que passam por mim (...). Não são ficção, é cá um encontro que é verdade, um momento só.” (Salústio apud Gomes, 2013, p. 53).

O tema recorrente da cronista, desde o início, era a questão do lugar das mulheres e da sua invisibilidade na vida cotidiana.

O meu tema principal eram as mulheres. Porque na escala social, elas eram as mais invisíveis. O trabalho das mulheres tem sido gigantesco em Cabo Verde, desde o princípio dos tempos, das teagens, da imigração, em que a mulher é o suporte da família. É o suporte até do equilíbrio familiar e nem sempre a gente dá valor a esse trabalho, essa intervenção. Porque quem também, quem escreviam eram os homens. E por certo achavam aquilo tão perto da natureza, tão natural, que não pensavam que era um trabalho gigantesco, sofredor, o trabalho que as mulheres faziam. (Salústio, 2018a, {s.n}).

Esclarece a escritora que enquanto associamos as mulheres a terra ou a água, sustentamos conveniências e esquecemos do lado de atuação e intervenção da sociedade. Se diz ser um “bocado feminista”, sobretudo, enquanto houver essas desigualdades. Resistiu a ser chamada de escritora, porque como outros profissionais, não se via vivendo de seu trabalho. Para ela, por exemplo, se o padeiro faz pão e vive disso ele é padeiro. Ela até entendia que outros escritores, conseguem vender seus livros e viver do que escrevem, mas se sentia diferente. Mas alertada por professoras e pesquisadoras, que utilizam seus livros nas escolas e leem sua literatura, e mesmo pelas premiações que recebe por sua escrita a fizeram ver que sim, ela precisava se assumir como escritora. Uma obra estudada nas escolas de Cabo Verde e em muitos estudos acadêmicos no Brasil e nos cursos de literatura africana de expressão portuguesa.

Sobre o que a impulsiona escrever, expõe a escritora:

O que me levou a escrever foi pensar que nós mulheres também tínhamos o direito de escrever. Até a independência e até a minha geração as mulheres não publicavam. Só começaram a publicar depois de 75. (...) Nós éramos muitas ainda, escrevíamos coisas, publicávamos nos jornais, mas em termos de livros ninguém nos convidava. Quando aparece o Instituto Cabo Verdiano do livro, então ele mobilizou alguns esforços, algumas vontades para publicar mulheres. Que ainda era um favor. A partir daí temos estado a publicar. (...) somos algumas mulheres, não somos muitas. (...) Nós temos um outro olhar sobre a sociedade, temos uma outra opinião sobre os fatos e temos a obrigação de juntarmos a nossa também as outras vezes que falam das coisas menos confortáveis pras pessoas e pra sociedade. (Salústio, 2018a, {s.n}).

2 *Filhas do Vento*, segundo Salústio, 2008, p. 205, trata-se de uma história sobre uma vó, uma figura imaginária que passa toda a história de milhares e milhares de vida. “*Veromar* é para Dina Salústio o nome de uma cidade personagem, criada pela autora para a sua própria estória.” Informação disponível em: <https://muzika.sapo.cv/eventos/novidades-eventos/artigos/dina-salustio-apresenta-o-seu-mais-novo-romanceveromar-o-40o-livro-das-edicoes-rosa-porcelana>



Um dos problemas apontados por Dina Salústio para as mulheres cabo verdianas sobre escrever é que em 1975, ano da independência, elas não tinham modelos sobre como escrever. Em Mornas eram as noites, as narrativas se dispõem de contextos muito diferentes, mas ao mesmo tempo, tão próximos, como se fosse melodias que afinam e desafinam no cotidiano. Com um título que engloba o gênero musical mais tradicional de Cabo Verde, mas também insere uma alusão ao calor da terra, mesmo nas noites, onde vivem as gentes. “Interessa-me sim ser escritora. Honestamente eu digo que sou escritora, antes não dizia. Interessa-me ser escritora e contar das nossas vidas, e contar de Cabo Verde e falar de Cabo Verde. Isso é que é mais importante do que ser a primeira.” (Salústio, 2018a, {s.n}).

Os temas dos contos são os mais variados, a busca pela liberdade, a vontade de gritar diante das impotências cotidianas, o amor, sobre onde está a verdade, as indagações entre os mais jovens e os mais velhos, as dores entre os casais, como em *Foram as dores que o mataram*:

Eu amava-o. Porquê matá-lo?

Às vezes ficava à janela, meio escondida, vendo-o partir para o trabalho com a roupa que eu lavara e engomara. Gostava do seu modo de andar, do jeito como inclinava a cabeça. Via-o partir e ali ficava horas e dias à espera que voltasse e me trouxesse um riso e a esperança de que as coisas iriam mudar. Nesse dia não lembraria mais os tempos duros, os paus de pedra que me roíam e me desgastavam as entranhas. Mas para mim, não voltava nunca. Apenas para pedaços de meu corpo que esquecia logo.

Eu amava-o. porquê matá-lo?

Ele matou-se. Criou um espaço onde coabitavam a violência, a destruição, a miséria, o animalesco.

E nós.

Deu-me as armas e fez-me assassina.

...Depois ficou tudo escuro. (Salústio, 2002, p. 17-18).

Nos contos as relações entre mães e filhas, os pequenos sonhos, como o rapaz que queria um rádio, os desejos e a passagem do tempo. Sua escrita se constitui nas histórias ouvidas e vistas no cotidiano, como ela mesma diz, as histórias de vida que passam por ela. Histórias que se entrelaçam possivelmente em sua biografia. Em suas palavras:

[...] a necessidade de publicar as inúmeras histórias de mulheres, histórias de vida que passam por mim [...] é cá um encontro que é verdade, um momento só [...] para querer mostrar o meu reconhecimento a estas mulheres cabo-verdianas que trabalham duro, que fazem o trabalho da pedra, que carregam água, que trabalham a terra, que têm a obrigação de cuidar dos filhos, de acender o lume. Quis prestar uma homenagem a esta mulher [...]. As histórias acontecem ao sabor do vôo. Falo das mulheres intelectuais, daquelas que não são intelectuais, daquelas que não têm nenhum meio de vida escrito, falo da prostituta, falo de todas as mulheres que me dão alguma coisa, e que eu tenho alguma coisa delas [...] Em Cabo Verde, quando nasce uma menina, ela já é uma mulher. (Entrevista de Dina Salústio a Simone Caputo apud Fonseca; Moreira, 2007, p. 26).

Em um de seus contos, *E porque havia de gostar?* ela afirma e indaga:

Sete mulheres. Nenhuma médica, nenhuma pianista, nenhuma actriz, nenhuma assunto de notícia. Possivelmente nenhuma delas mulher má.

E se incendiassem a cidade?



Palácios, teatros, arranha-céus, mercados, cinemas, centros culturais, aquedutos, parques, circos, todos os circos, tudo a arder e elas no bar cheio de fumo a rir e a chorar.

Idiotice! Onde está a cidade? É isto uma cidade? (Salústio, 2002, p.28).

Nesse conto, a mulher que fala vive no passado. Seu presente pautado sempre nos outros. Os sonhos, as quedas, os risos apenas uma indagação sem resposta? Ela conta que apanhava por todos os motivos, pelo o que fazia, não fazia e mesmo pelo o que pensavam que ela fazia. Queria ter sido Marilyn, casado com o Jack Nicholson, mas ela parece que só quis, apenas desejou. Num diálogo, indagam-na: “E se não gostasse de ti?” Ela responde: “E porque não haveria de gostar?” (Salústio, 2002, p. 28). Onde estaria a cidade? É isto uma cidade? uma cidade que exclui, que não escuta a mulher, escrita apenas pelos outros, onde seus sonhos intactos se cristalizam no passado? E se não gostassem dela, não seria melhor buscar outro alguém que gostasse, outra cidade, outra vida?

Esse conto de algum modo dialoga com um dos conselhos dados por Adichie em *Como educar crianças feministas*, para a filha de uma amiga de infância, no qual ela dá sugestões, que ela mesma diz estar decidida tentar seguir: “Mostre-lhe que não precisa e que todo mundo goste dela. Diga-lhe que, se alguém não gosta dela, outro gostará. Ensine-lhe que ela não é apenas um objeto de que gostam ou desgostam, ela também é um sujeito que pode gostar ou desgostar.” (Adichie, 2017, p. 50).

Em *A Louca do Serrano*, através de Júlia, considerada louca, mas “única perita na história do lugar”, (Salústio, 1998a, p.58) vamos conhecendo os habitantes do Serrano, um lugar pequeno, “uma povoação de cento e noventa e três habitantes incluindo uma jovem louca, as crianças recém-nascidas e as três outras por nascer, duas delas gêmeas...” (Salústio, 1998a, p.9). Nas palavras de Dina Salústio em entrevista, sobre este romance, ela trata não de Serrano em si, mas das situações de injustiça e dos desconfortos:

Eu tentei falar de situações limites que atingiam as mulheres em lugares pequenos. O Serrano é uma aldeia muito pequena, com poucos habitantes e incluindo três cães. Eles viviam no limite do silêncio, essas pessoas, e viviam longe, no limite da civilização. E não havia diálogo entre homens e mulheres. Cada um vivia a sua vida. (...) a vida doméstica no limite, tudo no limite. O silêncio no limite, o desconforto no limite, o isolamento no limite, e a esperança também no limite. (Salústio, 2018b, {s.n}).

No romance a gente pode juntar tudo numa mesma povoação, comenta a escritora, Filipa e Júlia fazem a crítica social, com esperança de um dia ser diferente. Falando sobre a construção do romance ela diz que às vezes numa mesma personagem temos dois ou três problemas. “A gente utiliza a nossa escrita para isso, para falar de Cabo Verde, para falar das gentes, das memórias, do nosso povoamento, da formação da nossa língua.” (Salústio, 2018a, {s.n}). Talvez nem importe se Serrano existe ou não, mas as relações sociais que ele carrega: “Nós não podemos dizer que há um Serrano nesse mundo todo, não há, não deve haver. Não deve haver uma sociedade tão deprimente, tão triste.” (Salústio, 2018a, {s.n}).

Podemos lembrar das palavras de Michel Foucault quando afirma nos *Ditos e Escritos*, que “a loucura não pode ser encontrada no estado selvagem. A loucura só existe em uma sociedade, ela não existe fora das normas da sensibilidade que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou a capturam.” (Foucault, 2002, p. 163).

Nessa sociedade triste, as mulheres confinadas aos seus destinos ou à sua loucura, os homens nos seus silêncios aceitavam tudo sem rebelião. Serrano, um lugar esquecido, povoado de seres estranhos, onde:

Nas suas poucas falas, os homens de Serrano diziam que as mulheres é que podiam falhar na procriação, porque os machos, estes, nada tinham a ver com tal tarefa e bastava ver o mecanismo visível da sua sexualidade que, de cada vez que enchia e



desenchia, um filho poderia nascer; dezenas, cenas milhões de filhos poderiam nascer. A terra é que pode ser fértil ou não e terra eram as fêmeas e os seus úteros que às vezes não passavam de terra seca – afirmavam frustrados, quando os descendentes demoravam a aparecer, para aceitarem com normalidade, quase com orgulho, os filhos que um dia acabavam por chegar. (Salústio, 2018a, p. 63).

Na fala de Dina Salústio, Júlia é louca porque fala do que lhe causa desconforto no meio social onde vive. Sua loucura existe porque está fincada em uma sociedade, suas normas, mesmo veladas, sedentarismos e imobilidades excluem e causam sofrimentos. Tudo o que vai de encontro a essa normalidade aceita, é mais cômodo atribuímos o termo loucura. Sobre Júlia ela diz:

Ela é louca porque tá contra tudo que causa desconforto, é irregular. Tudo que é tido como ponto certo. [...] Ela chama a atenção um bocado para as coisas injustas que estão a acontecer. [...] Só a loucura põe independente. Só a loucura lhe dá possibilidades de falar e ser apenas apedrejada. (Salústio, 2018a, {s.n}).

A sua escrita é antes de tudo uma denúncia, uma denúncia que se dá pelas mãos de uma mulher, que escreve, que toca no incômodo:

Quando eu escrevo tenho a preocupação de denunciar qualquer coisa, denunciar felicidade, denunciar alegria, denunciar o sol, é uma denuncia (sic) com prazer, é como convocar as pessoas para esses prazeres. Por outro lado, eu faço uma denúncia, já no sentido próprio da denúncia dos aspectos que me incomodam. Que me incomodam porque pertenço a um grupo, eu não sou sozinha. Pertenço a um grupo, pertenço a uma sociedade, pertenço ao mundo. (Salústio, 2018b, p. 202).

### CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE

Se tivesse a autoconfiança que tenho hoje, meus alunos teriam aproveitado ainda mais minhas aulas. Porque eu estaria mais confortável na minha própria pele e seria mais verdadeira comigo mesma. (Adichie, 2015, p. 41).

O projeto literário de Chimamanda Adichie (1977) está interligado aos dilemas do seu país de origem a Nigéria. Sua literatura se alimenta das histórias ouvidas em casa e transmitidas pela família. Mas na família também se constrói sua relação de embate com os limites das tradições. Formada em comunicação e ciência política, com mestrado em escrita criativa e em estudos africanos, ela narra em *Sejamos Todas Feministas*, como apesar de todo o interesse que tem pela sua ancestralidade, ela não pode ter voz ativa nas decisões familiares, pois: “Apesar de ser a pessoa mais ligada a esses assuntos, não posso frequentar as reuniões. Não tenho direito a voz. Porque sou mulher.” (Adichie, 2015, p. 48). Através da história ela mesma afirma estar desaprendendo várias lições que internalizou durante sua formação.

No mesmo livro ela narra que pelas histórias familiares que ouviu, considera que sua bisavó era uma feminista, pois resistiu, protestou quando se viu privada de espaço e acesso ao mundo por ser mulher. Fugiu da casa de um homem com quem ela não queria se casar e se casou com o homem que escolheu, relata Adichie nesse mesmo livro. Afirma Assmann (2011, p. 17) que “as anotações de nossos avós e bisavós só são legíveis nos termos das histórias de família recontadas oralmente.” Contudo, quando essas anotações são de seus comportamentos, ensinamentos e de sua própria história, sobretudo, das mulheres, quando essas repetem repertórios de submissão, abandono e esquecimento, encontramos legibilidade pois essas são também experiências coletivas.

Seus temas narrativos abordam os perigos de uma história única, se relacionam com a condição feminina, pensando as relações entre homens e mulheres na complexidade da vida cotidiana, os estereótipos



e o silenciamento sobre a guerra civil e seus impactos. O seu mundo narrado parte da cultura igbo,<sup>3</sup> na qual foi criada, das histórias colhidas nas memórias familiares.

Sua obra oscila entre os romances, contos e as conferências (Technology, Entertainment, Design) – TED. Hibisco Roxo (Purple Hibiscus) de 2003, Meio Sol Amarelo (Half of a Yellow Sun) 2006, o livro de contos No Seu Pescoço (The Thing Around Your Neck) de 2009, Americanah em 2013, Sejam todas feministas (We Should All Be Feminists) de 2014 e Educar Crianças Feministas - Um manifesto (Dear Ijeawele, or a Feminist Manifesto in Fifteen Suggestions) em 2017.

O trauma, a dor são escritas duradouras no corpo. Feridas e cicatrizes recuperam uma memória corporal escrita na própria carne. Em Meio Sol Amarelo (2008), Adichie recupera as memórias da guerra de Biafra. Mesmo não tendo vivido e a guerra de 1967-1970, ela remove camadas da recordação a partir das experiências e memórias recuperadas com os sobreviventes da guerra. O corpo que cicatriza é o que continua vivo. Nele é que se guardam as narrativas do vivido. Olanna e Kainene as irmãs separadas pela guerra, podem ser pensadas como metáforas da própria Nigéria dividida dentro de si mesma. Ainda há silêncios sobre a guerra, Adichie é constantemente criticada por tocar nessa ferida nacional. Talvez aqui seja importante a reflexão de Assmann (2011, p. 188), que retoma a noção do “esquecer não pacificado” de Harald Weinrich. Como não falar sobre essa guerra, seus traumas, divisões e perdas de vidas humanas, quando o que está em jogo “são os mortos que não descansam, por terem sido assassinados ou ficarem insepultos” (Weinrich apud Assmann, 2011, p. 188)?

É constante ela ouvir: por que você está procurando problema? Deixe isso no passado (Nunes, 2016). Ou mesmo “os nigerianos não têm problemas com teus livros; têm problemas com a tua política. A única coisa que querem é que te cales e escrevas.” (Adichie, 2018, p. 4).<sup>4</sup> Adichie por sua vez, compreende que somente compreendendo o que aconteceu nos anos 70 na Nigéria é possível seguir adiante. (Nunes, 2016). Nessa dor coletiva está a sua dor familiar da perda do avô paterno, que a impulsiona a escrever essa história.

A personagem de Americanah, Ifemelu, depois de quinze anos fora da Nigéria, resolve voltar. Depois de viver todas as tensões para se adaptar à vida como imigrante, a personagem percebe que não tem outro lugar para fincar suas raízes sem a vontade de arrancá-las do que no seu lugar de origem. O “h” indica o quanto não é totalmente adaptada à cultura norteamericana, mas também é o sinal de que na volta é a nigeriana que saiu. Um entre-lugar que se dá no próprio corpo. Toda a história da personagem se acende em seu corpo quando volta: os vínculos, o amor à terra e o amor vivido no passado.

A imigração implica num peso de ser com o próprio corpo a ponte entre dois países (ou mais países), entre dois mundos culturais, mas é através dela que se dá o duro aprendizado de si. Como diz poeticamente Rupi Kaur:

“eles nem imaginam o que é perder seu lar e talvez nunca mais encontrar outro ter sua vida inteira dividida entre duas terras e se tornar a ponte entre dois continentes”. (kaur, 2018, p. 119).

Em sua reflexão sobre “os perigos de uma história única”, Adichie narra como se tornou leitora. Desde cedo lia livros infantis americanos e britânicos, logo começou a escrever, aos sete anos. Escrevia o que lia:

3 A Nigéria tem uma população aproximadamente de 201. 803. 277 pessoas e é composta por pelo menos 250 grupos étnicos, os maiores grupos são os hauçãs, os iorubas, os igbos e os fulanis. A língua oficial é o inglês, entre inúmeros dialetos dentro das línguas locais. Biafra tinha como lema a paz, a unidade e a liberdade e hino intitulado: a terra do sol nascente: Land of the rising Sun. Sua bandeira era composta pelas cores vermelho, negro e verde, carregada na faixa negra com um sol amarelo, esse com onze raios, representando as províncias pertencentes a Biafra.

4 “Los nigerianos no tienen problemas con tus libros; tienen problemas con tu política. Lo único que quieren es que te calles y escribas.” El silencio es un lujo que no podemos permitirnos. Entrevista ao El País. 2018.



“Todos os meus personagens eram brancos de olhos azuis, brincavam na neve, comiam maçã e falavam muito sobre o tempo e sobre como era bom o sol ter saído.” O que ela lia, contudo, era muito distante de sua experiência. Na Nigéria: “não tinha neve, comíamos mangas e nunca falávamos do tempo, porque não havia necessidade.” (Adichie, 2019, p. 12). Sua experiência toca na questão de como a realidade é representada para nós? Podemos indagar por quais signos ela é criada? quem os apresenta a nós? Chimamanda narra que seus personagens bebiam muita cerveja de gengibre, mesmo que ela não tivesse ideia do que fosse isso. Não há só um deslocamento na história da criança que lê e escreve, é uma maneira de conta a história que se apresenta para ela como a única possível. “O que isso demonstra, acho, é quão impressionáveis e vulneráveis somos diante de uma história, particularmente durante a infância.” (Adichie, 2019, p. 12).<sup>5</sup> Mais do que isso: “A história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história.” (Adichie, 2019, p. 26).

Quais as vozes que contam a história e sob quais pontos de vista? Há no próprio conhecimento e no mito de um modelo de contar universal, pautado num discurso estético e cultural predominantemente branco, um silenciamento e um não-saber sobre o outro, sobre o mundo negro, de mulheres negras. Se os grupos têm poder desigual, os recursos necessários para implementar as próprias vozes também serão desiguais. (Kilomba, 2019). O descolonizar passa pelas dimensões dos saberes, das línguas e das culturas e do domínio que deles temos. Apenas como sujeitos de nossa própria história poderemos definir nossa relação com o mundo e com o que nos cerca, sem uma realidade já definida, desenhada e criada pelos outros.

## A ESCRITA COMO TERRITÓRIO DA RECORDAÇÃO

*Sempre senti que é impossível se envolver direito com um lugar ou uma pessoa sem se envolver com todas as histórias daquele lugar ou daquela pessoa.*

(Adichie, 2019, p.27).

A rememoração abre espaços em branco, buracos e revolve o esquecido, o recalçado. Uma narração mesmo diante das ruínas, traz o que sombra, faz-nos lidar com os restos. Quando essa rememoração se monta na escrita ela se apresenta como uma forma de tocar o passado no presente, ainda que com solavancos e incompletudes.

Em Aleida Assmann (2011), a escrita é apresentada como uma das metáforas do lembrar. Contudo, como metáfora da memória “ela é tão indispensável e sugestiva quanto extraviadora e imperfeita.” (Assmann, 2011, p. 166). A escrita, pretensamente uma forma de garantir continuidade e sobrevivência diante do esquecimento, lida com a estrutura da recordação, que é descontínua e não está no presente. A escrita como metáfora do vivido se entrelaça com as imagens da memória tecendo e alinhavando experiências.

5 Durante minha estada em Maputo- Moçambique, em setembro de 2019, em uma caminhada vi muitas crianças entrando numa escola pública, em suas mochilas se destacavam as personagens Hello Kitty e Frozen e pensei como as referências são importantes nessa construção de si mesmo.

No Brasil em novembro de 2019, uma menina de dois anos, Maria Alice, ao ver uma imagem da apresentadora negra Maria Júlia Coutinho, Maju, expressou: “Olha o meu cabelo aqui! Aqui é meu cabelo, olha! está parecendo o meu vestido amarelo, yellow.” O vídeo se espalhou e a apresentadora marcou um encontro com a família da criança para conhecê-la e ressaltou a importância da representatividade. Link: <https://emails.estadao.com.br/noticias/tv/maju-coutinho-encontra-menina-que-se-identificou-com-seucabelo,70003112280>



A recordação não pressupõe nem presença permanente nem ausência permanente, mas uma alternância de presenças e ausências. As metáforas da escrita, que pela fixação sígnica implicam uma permanente legibilidade e disponibilidade do conteúdo da memória, negligenciam justamente essa alternância de presença e ausência, tão própria à estrutura da recordação. (Assmann, 2011, p.166).

A escrita é um ato político, de “se tornar” como afirma Grada Kilomba (2019), uma maneira de lidarmos com as memórias as quais pertencemos, mas também se posicionar de outra forma diante da história. “Torno-me narradora, autora da minha própria realidade, autora e autoridade da minha própria história. Neste sentido, torno-me a oposição absoluta do que o projecto colonial tem predeterminado.” (Kilomba, 2019, p. 24).

As escritas dessas mulheres africanas recuperam histórias de mulheres que foram ameaçadas, agredidas e oprimidas. Elas podem contar, elas podem escrever e não se calam. Há uma memória social fraturada, dividida, mas elas a retomam não pelas estruturas sociais, mas pelo arquivo pessoal e íntimo, de suas vivências, experiências e memórias herdadas. A matériaprima para a escrita vem dos compartilhamentos familiares, do que se lembra e de como essas mulheres veem o mundo e o lugar que elas encontrem nele para as mulheres.

Essas mulheres escritoras falam de seus lugares, recuperam na memória e nas narrativas próximas, sejam familiares ou de aspectos vividos no cotidiano, histórias, sobretudo de mulheres, com quem conviveram ou de quem lembram e trazem para a ficção, romance e conto, como uma maneira de recontar a história e reinventar o presente. Escrita e lugar social da mulher aqui se encontram num processo de escavação, no qual o que foi soterrado pelas imposições sociais, encontra lugar para se expressar e existir. Essas mulheres recuperam em suas narrativas o que as cercam. É um trabalho de lapidar a matéria humana com todas as suas imperfeições, relacionando a escrita com seu próprio território e suas relações sociais.

De seus lugares de memória: casa, ruínas, lapides e locais traumáticos Adichie e Salústio recuperam seus lugares de memória e trazem de suas experiências pessoais matéria prima para suas experiências ficcionais. Há uma intimidade recuperada que nos remete ao fato de que essas mulheres revisitam “locais das suas gerações”, (Assmann, 2011). A memória individual se interliga com a memória de seus lugares de vivências e seus pertencimentos. “O que dota determinados locais de uma força de memória especial é antes de tudo sua ligação fixa e duradoura com histórias de família.” (Assmann, 2011, p. 320). Vozes sufocadas são acolhidas, escutadas e muitas vezes elas ressoam dentro do próprio espaço íntimo e familiar. Se no século XIX as mulheres foram excluídas de certos tipos de experiências por serem mulheres, o que marcou suas escritas, muitas vezes situadas e confinadas ao que se passava numa sala de visitas, como descreve Virgínia Woolf (2019). Desde o século XX, e particularmente na escrita de Dina Salústio e Chimamanda Adichie notamos que suas diásporas, como mulheres africanas, marcam seus percursos no universo da escrita, porém, pautam-se também no mergulho em suas memórias. De algum modo, os conflitos em seus países as fizeram sair, mas a escrita permite um lugar de retorno, de rememoração e, de certo modo, da transformação.

Uma ficção experimentada com o próprio corpo. Tanto Salústio como Adichie sabem o que é sair de seus países como mulheres, por isso tomam posição. Uma literatura situada? Comprometida com o universo das mulheres, com suas cicatrizes e rastros? Talvez, mas há uma antropologia que também não seja situada? De que nos serve um conhecimento que não implique numa reflexão sobre ele mesmo, em uma escrita de si mesmo e tome posição?

A escrita como medium da memória, não necessariamente a eterniza, e talvez nem seja a arma mais segura contra o esquecimento - considerada pelos antigos egípcios, segundo Assmann (2011). Também não seja o nexos mais seguro entre passado e presente e futuro. No entanto, ela grafa, expressa, lapida, decifra e





narra, o que nem sempre a sociedade está pronta para escutar. Em a Louca do Serrano lemos a experiência de Filipa.: “Em todos os lares por onde andou encontrou as mesmas brigas, os mesmos problemas e os mesmos ódios. Os mesmos escassos afectos, também.”. (Salústio, 1998, p.158).

## REFERÊNCIAS

- Adichie, C. N. (2008). *Meio Sol Amarelo*. – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Hibisco Roxo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (2014) *Americanah*. 1ª ed. - São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. *Sejamos todas feministas*. 1ª ed. -São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- \_\_\_\_\_. (2017). *Para educar crianças feministas: um manifesto*. – 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. *O perigo de uma história única*. (2019). 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (2011). Conferência TED: O perigo de uma história única.
- \_\_\_\_\_. El silencio es un lujo que no podemos permitirnos. 27. Outubro 2018. Disponível
- \_\_\_\_\_. (2019). A Voz do Feminismo. *Marie Claire*, São Paulo, n. 337, p.72-79, Abril.
- \_\_\_\_\_. Writing is my life. Disponível em: <<http://farafinabooks.wordpress.com>>. Acesso em: 22. Nov. 2018.
- \_\_\_\_\_. In the Footsteps of Chinua Achebe: Enter Chimamanda Ngozi A. Adichie, Nigeria's Newest Literary Voice- by Ike Anya.
- Assmann, A. Espaços da Recordação. (2011). *Formas de transformação da memória cultural*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- Fonseca, M. N. S; Moreira, T. T. M. Panorama das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa. Cadernos CESPUC, Belo Horizonte, v., n. 16, p., 16-69. 2º Semestre. 2007.
- Foucault, M. (2002). A Loucura só existe em uma Sociedade. (1961). *Ditos & Escritos I*.
- \_\_\_\_\_. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Gomes, S. C. (2012). O Conto de Dina Salústio: um marco na literatura cabo-verdiana. *Idioma*, Rio de Janeiro, nº25, 2º Sem.: 52-70.
- kaur, rupi. (2018). *O que o sol faz com as flores*. 2 ed. – São Paulo: Planeta do Brasil.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da Plantação. Episódios de racismo cotidiano*. Lisboa: Orfeu Negro.
- Malar, J. P. Maju *Coutinho encontra menina que se identificou com seu cabelo*. O Estado de São Paulo.
- Nunes, A. G. (2016). Chimamanda Ngozi Adichie. Trajetória Intelectual e seu projeto literário. *Revista África(s)*. V. 03, n.05, p. 129-145, jan/ jun. Disponível em:
- Salústio, D. (2002). *Mornas eram as noites*. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional.
- \_\_\_\_\_. *A louca do Serrano*. Praia: Spleen Edições, 1998.
- \_\_\_\_\_. A louca do Serrano. Entrevista com Dina Salústio. Festival Literário de Macau, 2018a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jYS6UiIO72A&feature=youtu.be> Acesso: 16. junho. 2019.
- \_\_\_\_\_. Entrevistas. In: Silva, Franciane Conceição da. *Corpos dilacerados: a violência em contos de escritoras africanas e afro-brasileiras*. Tese (Doutorado em Letras) Programa de Pós-Graduação em Letras. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018b.
- Strathern, M. (2014). A Pessoa como um todo e seus artefatos. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. – São Paulo: Cosac Naify.
- Woolf, V. (2019). *Mulheres e Ficção*. 1ª ed. – São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras.





# SOBRE RELATOS E ETNOGRAFIAS: RELAÇÕES INCÔMODAS ENTRE TRANSFEMINISMO/S E ANTROPOLOGIA/S

Brume Dezembro Iazzetti<sup>1</sup>

## Resumo

A partir de diálogos entre os estudos feministas de ciência e tecnologia, antropologia da ciência, transfeminismos e feminismos negros, nesse ensaio esboço considerações sobre as “relações incômodas” – e não por isso menos produtivas – entre antropologia/s e feminismo/s (Strathern, 1987). Tais diálogos são construídos sem perder de vista sua historicidade, particularmente no âmbito da produção harawayiana e da intelectualidade protagonizada por pesquisadoras trans\* no Brasil e no exterior que, cada uma a sua maneira, tensionam modos de produção de conhecimento e suas relações fronteiriças entre sujeito/objeto e observador/observado. A partir das dificuldades e potencialidades dessas fronteiras, formas outras de produção antropológica, em seus emaranhamentos ético-políticos, podem emergir.

Parto da posição de uma “pesquisadora pesquisada” (Vergueiro, 2015) enquanto uma travesti antropóloga nas vicissitudes da inserção na universidade e na pesquisa acadêmica, entrelaçando este relato im/pessoal com outros de estudantes trans\* em minha pesquisa realizada até então em universidades públicas brasileiras. Me atento aos corpos, saberes e afetos que emergem nesses relatos, compreendendo os modos como processos de diferenciação, responsabilização e sensibilização são constituídos relacionalmente em campo. Alinho este debate, portanto, a algumas particularidades da produção antropológica, tais como a presença do corpo da pessoa etnógrafa, as relações entre “êmico”/“analítico”, “relato/etnografia” e a constituição complexa de um “campo” de pesquisa.

## Palavras chave

Transfeminismo, auto-etnografia, história do pensamento feminista, decolonialidade, interseccionalidade

## Resumen

A partir de diálogos entre los estudios feministas de ciencia y tecnología, la antropología de la ciencia, los transfeminismos y los feminismos negros, en este ensayo esbozo consideraciones sobre las “relaciones incómodas” - y no por eso menos productivas - entre antropología/s y feminismo/s (Strathern, 1987). Dichos diálogos se construyen sin perder de vista su historicidad, particularmente en el contexto de la producción harawayiana y de la intelectualidad protagonizada por investigadoras trans\* en Brasil y en el exterior que, cada una a su manera, tensan los modos de producción de conocimiento y sus relaciones fronterizas entre sujeto/objeto y

1 brume.dezembro@gmail.com - Mestranda em Antropologia Social pelo PPGIIAS/Unicamp Pesquisadora discente do Núcleo de Estudos de Gênero – PAGU.



observador/observado. Desde las dificultades y potencialidades de esas fronteras, pueden surgir otras formas de producción antropológica, en sus entrelazamientos ético-políticos.

Parto de la posición de “investigadora investigada” (Vergueiro, 2015) en cuanto antropóloga travesti en las vicisitudes de la inserción en la universidad y en la investigación académica, entrelazando este relato im/personal con otros de estudiantes trans\* en mi investigación realizada hasta entonces en universidades públicas brasileñas. Me atento a los cuerpos, saberes y afectos que emergen en esos relatos, entendiendo los modos como se constituyen los procesos de diferenciación, responsabilización y sensibilización relacionalmente en campo. Alineo este debate, por lo tanto, con algunas particularidades de la producción antropológica, como la presencia del cuerpo de la persona etnográfica, las relaciones entre “émico/analítico”, “relato/etnografía” y la compleja constitución de un “campo” de investigación.

### Palabras clave

Transfeminismo, autoetnografía, historia del pensamiento feminista, decolonialidad, interseccionalidad

### PRÓLOGO<sup>2</sup>

Em seu artigo “Diferenças frágeis, efeitos relacionais”, Amade M’Charek (2010) se atenta às diferentes temporalidades de processos de diferenciação, contando um dia onde estava em uma feira árabe na Holanda em um contexto de intensificação da violência xenófoba no país, principalmente contra imigrantes árabes. Pouco tempo antes de ir a feira, decide cortar o cabelo, o que possibilitaria que ela transitasse melhor pela cidade e se desvinculasse, de algum modo, do imagético xenófobo comum operado sobre mulheres árabes. Já na feira, ela caminhava com uma amiga quando uma mulher bateu agressivamente em suas costas dizendo que ela haveria a assediado. Quando se vira para ver o que havia acontecido, com seu batom vermelho marcante, a mulher percebe que se tratava de uma mulher, que ela havia imaginado ser um homem por conta do cabelo curto e das vestimentas cobrindo o corpo.

Nesse mesmo artigo, M’Charek (2010) contrapõe esse relato a um evento na universidade onde leciona, também na Holanda, quando é convidada para participar de uma mesa sobre “mulheres”. Ela questiona porque outras mulheres não poderiam compor aquela mesa, mulheres essas que, segundo ela, poderiam falar melhor sobre o tema a partir de seu tempo mais longo dentro da universidade. A aluna fica constrangida e sem resposta, o que comprova a intuição da antropóloga. “Você está me perguntando isso porque eu não apenas apenas uma mulher?” (M’Charek, 2010, p.310), eventualmente rejeitando a participação.

Contraposto ao primeiro relato de uma rápida temporalidade de raça/etnia e gênero, podemos ler o segundo relato em uma temporalidade quase naturalizada, permanente, onde esse corpo é sempre marcado. Se contrapõe, portanto, a essa diferença frágil do primeiro relato, e a uma diferença que, além de compreendida em sua situacionalidade, possibilita seu agenciamento e seu manejo cotidiano. Os casos emergem enquanto uma auto-etnografia, emaranhada com outros relatos a partir de seu trabalho de campo na antropologia da ciência.

2 Agradeço à Profª Drª Regina Facchini, minha orientadora de mestrado, e a Profª Drª Isadora Lins França, orientadora de minha primeira pesquisa de iniciação científica. Agradeço também a Profª Carla Higashi pela cuidadosa revisão dos resumos em português e espanhol.



## SOBRE RATOS E OUTROS SUJEITOS DE CONHECIMENTO

Assim como outras pessoas trans\*, fui a primeira a ingressar com o nome social<sup>3</sup> no Departamento de Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, e a segunda que se tem notícia em sua história de pelo menos 40 anos. Ao longo de minha formação, fui também a “única” ou a “primeira” em praticamente todas as aulas que participei, independente da faculdade ou do instituto onde estivesse. Esse relato se repete em outros cursos, seja nas humanidades, nas exatas, nas artes, nas biológicas ou em áreas da saúde. Em minha pesquisa<sup>4</sup> junto a outras pessoas trans\*<sup>4</sup> estudantes em universidades públicas brasileiras<sup>5</sup>, a “solidão” surgiu como um afeto<sup>5</sup> comumente mobilizado na re/construção dessas trajetórias. O que elas têm a dizer sobre a própria produção de conhecimento nesse espaço?

Outro eixo comum nessas (nossas) trajetórias é a presença desse corpo que passa de objeto a sujeito de conhecimento mas que ainda é, de alguma forma, objeto, no sentido que me permanece marcado enquanto “interesse”, “tema”, “questão” ou “recorte” de pesquisas na própria disciplina onde me situo. Ou, conforme afirma Viviane Vergueiro, essa é a figura de uma “pesquisadora pesquisada” (Vergueiro, 2015).

A imagem de “ratos de laboratório” permeia relatos de estudantes e ex-estudantes trans\*. O termo é crítico aos modos como pesquisas acadêmicas são comumente conduzidas, desconsiderando as demandas e as complexidades desses sujeitos. Conforme afirma a filósofa Talia Mae Bettcher (2018), a existência de uma filosofia trans\* é praticamente inimaginável para algumas pessoas dessa disciplina. A autora parte de debates no interior da filosofia feminista estadunidense que discorrem se pessoas trans\* “de fato” existem, desconsiderando a presença das próprias pessoas trans\* nesse debate. Bettcher (2018) afirma ainda que essa tendência é também comum a outros grupos historicamente marginalizados, que tendem a serem apartados dessas discussões acadêmicas.

É interessante notar como essas histórias no interior da universidade e da pesquisa se repetem, mesmo que com particularidades, ao longo desses diferentes grupos sociais que historicamente foram marginalizados desses e nesses espaços. Antes de encontrar respiros na produção transfeminista, encontrei nos feminismos negros experiências e epistemologias que ressoavam com o que vivia enquanto estudante e enquanto pesquisadora travesti. Foi em Patricia Hill Collins (2019) que encontrei relatos sobre ser a “única” e a “primeira” (no seu caso, uma mulher cis [não-trans] negra no contexto estadunidense) e o lugar solitário, mas também poderoso, dessa *outsider within* (2016). Foi em Donna Haraway – figura que ao longo de sua trajetória acadêmica orientou diversas pessoas trans\*<sup>6</sup> – que encontrei ciborgues, e não deusas (2010), assim como ratos

3 O nome social é uma política que assegura que pessoas trans\* tenham seus nomes respeitados em instituições públicas, mesmo sem ter alterado seus registros civis.

4 O atual projeto de mestrado, intitulado “Existe ‘universidade’ em pajubá?: Transições de corpos, saberes e afetos sob uma perspectiva interseccional” foi financiado pela CAPES e atualmente tem apoio financeiro da FAPESP. <sup>4</sup> O termo trans\* (com asterisco) tem sido utilizado por diversas/os teóricas/os trans\* de modo a englobar diferentes identidades (travesti, mulher/homem transgênero, transexual, não-binárias...), considerando que muitas pessoas trans\* se afirmam e se entendem enquanto pessoas trans, e também com algum/ns desses termos. Exemplos de seu uso na bibliografia latino-americana incluem o argentino Blas Radi (2019) e a brasileira Viviane Vergueiro (2018). <sup>5</sup> O trabalho de campo foi realizado principalmente em universidades paulistas, com entrevistas pontuais realizadas em outros espaços. Além de entrevistas, também acompanhei eventos organizados por/para pessoas trans\* dentro e nos arredores dessas universidades.

5 “Afeto” é um termo recorrente nas mobilizações em campo, e já aparece na etnografia junto a outros coletivos universitários, tais como na pesquisa de doutorado de Stephanie Lima (2020) junto a movimentos LGBT+s negros. A polissemia do termo me parece interessante, dado que o termo também tem sido objeto de interesse em produções feministas contemporâneas, tais como na *affect theory*.

6 Uma dessas pessoas é Sandy Stone (2013), conhecida por ter fundado o campo dos *transgender studies* na acadêmica estadunidense. Datando desde a década de 80, os *transgender studies* influenciam uma série de produções nos mais variados campos do saber, inclusive diretamente no campo da antropologia. Um nome proeminente hoje é Eva Hayward, também orientanda de Haraway, uma das figuras mais importantes



de laboratório sem gênero definido, entidades complexas emaranhadas em produções de conhecimento, suas leis e seus lucros (1997).

Foram com colegas negras e indígenas que passei a notar repetições nas tensões de inserção à “família antropológica”. Em meu estudo e minha atuação no campo das políticas afirmativas, onde tenho contato com muitas dessas histórias, vejo, por exemplo, o relato de estudantes indígenas que tem seus projetos de pesquisa aprovados em programas de pósgraduação apenas quando estudam seus povos, e nunca em outras áreas da disciplina. Também me e nos encontro no relato de uma colega antropóloga, uma mulher cis negra, que conta sobre sua participação em um evento acadêmico: enquanto todos seus pares foram perguntados sobre suas pesquisas em suas abordagens teóricas e metodológicas, ela, especificamente, foi perguntada sobre sua vida enquanto uma mulher negra na academia, embora esse não fosse o tema de sua apresentação.

A pelo menos algumas décadas produções feministas tem versado sobre a Outrização de corpos e epistemologias na teoria social. Em “A feminista como Outro”, Susan Bordo (2000) reforça os modos como teorias de gênero são enquadradas enquanto “específicas”, enquanto os debates conceituais atrelados a certo universal epistemológico (tais como cultura, sociedade, política...) permanecem intocadas em sua configuração e seus corpos escrituras. Seguindo outro caminho teórico feminista, temos o que Haraway denomina de um “truque de Deus” (1995) – uma produção de conhecimento que parte de lugar nenhum.

Para pensarmos especificamente em nosso campo antropológico temos, por vezes, a reprodução dessas desigualdades epistêmicas entre os “grandes debates”, entre antigos e novos termos e “antropologias”, e a permanência da restrição a certos corpos em sua constituição canônica, contraposta a dita especificidade de corpos e mentes “Outrizadas”. Em seu artigo “‘Ontologia’ é apenas outra palavra para colonialismo”, Zoe Todd (2016) pontua o apagamento de produções indígenas na dita “virada ontológica” na antropologia. Referenciais indígenas, quando surgem, comumente aparecem fora das referências bibliográficas<sup>7</sup>.

Todd (2016) nos encaminha ao debate sobre os percalços antropológicos e seus processos, mais do que de diferenciação, de “Outrização” e de re/produção de desigualdades. Comumente, essa re/produção se dá – conforme já nos indica Bordo (2000) – no manejo de dualismos hierarquizados. O “Outro” é aquilo que o “Eu” não é – ou seja, é parte de um processo de i/reconhecimento não pela identificação e pelo espelhamento, mas pela oposição e pelo contraste. Entre os diversos fios teóricos possíveis de serem puxados aqui<sup>8</sup>, podemos atrelar o “Outro” a um processo de naturalização, essencialização, ou mesmo de racialização e orientalização, de elementos que o “Eu” não é. Se a entrada desses sujeitos na antropologia resulta em sua “crise moderna” (Lévi-Strauss, 1962), quais possíveis posições, entre limites e potencialidades, podem ser assumidas por eles?

O feminismo negro estadunidense, novamente, me foi um caminho teórico potente nessa reflexão e atuação. Angela Davis pontua que o feminismo negro estadunidense foi catalisado na arte – especificamente com a obra “The Liberation of Aunt Jemima”, de Betye Saar<sup>9</sup>. A obra traz a imagem de Aunt Jemima – equiva-

no debate contemporâneo sobre estudos com animais. Me pergunto, com isso, porque não há traduções em português ao longo desses quase quarenta anos de produção intelectual, ao mesmo tempo em que trabalhos acadêmicos sobre pessoas trans\* foram recorrentes nesse período.

7 Vale pontuar que a “virada ontológica”, e o debate sobre “ontologia” (direto ou indireto), em si, é complexa em sua constituição, e há diferentes frentes de debate. Autoras como Marisol de la Cadena (2015), por exemplo, alinham as conversas teóricas entre ontologia e decolonialidade, trazendo para dentro do debate produções indígenas, inclusive bibliográficas.

8 Incluo aqui a própria Amade M’charek (2010). Toda essa discussão tem como subtexto o debate pós/decolonial, que, na antropologia, ganha força a partir de escritos como os de Edward Said e Gayatri Spivak. Desdobramentos decoloniais dessas discussões podem ser observadas, por exemplo, em de la Cadena (2015).

9 Fonte e acesso a obras de Saar: The Guardian <https://www.theguardian.com/artanddesign/2018/oct/30/betyesaar-art-exhibit-racism-new-york-historical-society>.



lente a brasileira “Dona Anastácia” – segurando uma espingarda, uma granada e um caderno com a imagem de uma mulher negra segurando uma criança mestiça. A obra de Saar é um expoente fundamental do que, alguns anos mais tarde, Patricia Hill Collins (2016, 2019) denomina de processos de autodefinição e autode-terminação. A constituição de estereótipos – ou, conforme conceitua Collins, “imagens de controle” (2019) – é central na re/produção de desigualdades sociais, e na restrição de certos corpos a posições subservientes. Assim, Saar re/imagina e ressignifica a imagem racista e limitante de Aunt Jemima, tornando-a um símbolo revolucionário.

Ao longo de meu trabalho de campo estudantes trans\* – seja em entrevistas, seja em eventos públicos que acompanhei – ressaltaram uma “fala em primeira pessoa” de suas experiências, particularmente no ingresso à pesquisa. Principalmente nas áreas de humanidades, licenciatura e artes, muitas dessas pessoas iniciam pesquisas onde comumente sua experiência enquanto estudantes trans\* surge, direta ou indiretamente, como um elemento epistemológico central<sup>10</sup>. Ao mesmo tempo, conflitos e dilemas surgem nessas falas. Em minhas conversas com estudantes trans\* em minha pesquisa o conflito entre pesquisar “temáticas trans\*” e temáticas outras (talvez mais conectadas a um “universal”) apareceu por vezes como um ponto de tensão na construção dessas trajetórias acadêmicas. Muitas dessas (nossas) pessoas relataram que passaram a estudar temas diretamente relacionados à outras pessoas trans\* frente a percepção da ausência ou baixa qualidade das produções acadêmicas. Viviane Vergueiro (2015) pontua que mesmo a leitura bibliográfica por parte de pessoas trans\* de textos “clássicos” (e não por isso antigos, vale destacar) chega a ser por vezes violenta, incluindo relatos exotificantes e fantasiosos<sup>11</sup> que diretamente se opõe a demandas das próprias pessoas “pesquisadas” (tais com o respeito ao nome e pronome).

Trago nesse momento o relato de duas estudantes de ciências sociais que entrevistei. A primeira delas conseguiu se inserir na produção científica em uma pesquisa que tangencia temáticas trans\*, enquanto a segunda, em outra área das ciências sociais, não obteve o mesmo sucesso, com seu projeto de pesquisa sendo constantemente rejeitado por possíveis orientadores/as, devido a sua temática centrada na construção de redes trans\* (ênfases minhas):

*Primeiro relato:* Mas aí as pessoas [cis] tendem a ler isso de uma maneira cristalizadora. Então se essa pessoa trans tá falando sobre isso, é isso! [...] Mas não é isso. Somos só... somos indivíduos pensando a nossa ciência, mas não dá conta de falar sobre todas. [...] Fico com receio quando penso na minha produção, fico pensando como a academia pode cristalizar tudo aquilo que eu to falando, sendo que meu objetivo não é esse. [...] [Mas] é o peso da responsabilidade. Se eu não to produzindo sobre pessoas trans e se a produção sobre pessoas trans na academia é totalmente medicinal, genitalista... [...] se a gente tá lá a gente vai ter que produzir sobre isso [...] Mas é foda, porque cai nesse lugar de ‘porra, poderia estar falando sobre qualquer outra coisa’. Mas se a gente pode falar de outra coisa em outro momento, mas agora a gente tá falando sobre isso é porque a gente quer e a gente pode!

*Segundo relato:* Pessoas trans aqui não são dadas como pessoas, como indivíduos. São dadas como pólos de conceitos, assim. Centros de conceitos. A travesti – aquela que pode falar sobre isso. Quando entra em questão o lugar de fala é a única hora que me valorizam em algum momento, porque tem medo que eu fale alguma coisa. Como se eles não pudessem falar nada e só eu pudesse falar. Também não é essa dinâmica. Pessoas cis tem que falar. [...] Elas que estão nos colocando na marginalização [...] Elas tem que falar.

10 Para um aprofundamento da discussão sobre o conceito de experiência no pensamento feminista negro, ver Perpich (2010).

11 Conectando alguns dos argumentos aqui levantados temos, novamente, Sandy Stone (2015), que traz o relato literário da vida de Lili Elbe e sua relação a uma narrativa orientalizada de um Oriente exótico e misterioso.



## CISGENERIDADE, PARA QUE TE QUERO?

Em diversos dos relatos de estudantes ouvidos ao longo da pesquisa a raiva surge como um afeto que move a permanência e a inserção em espaços institucionais. Evidentemente, esse é um elemento com impactos subjetivos – não por acaso, o cansaço também surge recorrentemente nesses relatos. Mas que, em diversos momentos, aparece como um elemento que move a insistência em continuar ali, conforme por vezes é dito, “na força do ódio”. De fundo em muitos desses relatos está uma procura de quebrar um ciclo de previsibilidade que ronda essas histórias em suas “imagens de controle” e na re/produção de dualismos hierarquizados, além de uma análise fina, a partir da própria experiência, nas armadilhas em que essas novas e antigas histórias possam fazer cair.

Uma dessas armadilhas está no perigo da individualização, da especificação e da espetacularização dessa trajetória – a permanência da marcação desse corpo tipo como “específico”, como, por exemplo, aquele corpo que borra as fronteiras sujeito e objeto, quando de fato isso é constituinte, como um todo, da prática científica. Uma segunda armadilha está em seu elemento cristalizador e generalista – conforme pontua a primeira estudante entrevistada – de modo que o “um” se torna a representação de um “todo”.

Entre outras ciladas possíveis de serem citadas, todas essas armadilhas se entrelaçam nesse aspecto de Outrização desses corpos e histórias, e eximem processos de responsabilização e sensibilização daqueles e daquelas que constituíram e constituem essas imagens e, historicamente, essas desigualdades.

Não por acaso, a presença de pessoas trans\* na academia brasileira passa por uma série de tensões epistemológicas e políticas frente a espaços de produção de conhecimento institucionalizados onde, anteriormente, essas pessoas não estavam presentes enquanto sujeitos dessa produção. O termo “cisgeneridade” é um estudo de caso interessante, ganhando sentidos e forças no interior de ativismos trans\* nos mais diversos campos de atuação, inclusive no desdobramento de outros conceitos e diálogos no interior da teoria social e no seu uso legal.

Se nos atentarmos a produção transfeminista brasileira, temos que ela se origina na blogosfera e em diálogos no interior de movimentos feministas (com destaque a articulações com feministas negras) e LGBT+ (Kaas, 2016, Coacci, 2014). Originalmente importando textos transfeministas anglófonas, essas produções são pouco-a-pouco re/imaginadas e re/interpretadas por autoras e autores trans\* no Brasil, que passam a desenvolver uma produção intelectual própria frente às especificidades do contexto latino-americano e brasileiro. “Cisgeneridade” é um desses termos: oriundo de teorias estrangeiras, o termo ganha contornos e efeitos particulares na produção transfeminista (e trans\*, como um todo) nacional.

Embora prolífico nesses circuitos de produção intelectual protagonizada por pessoas trans\* em outros espaços de produção de conhecimento que não a universidade, o termo é em grande medida mal recebido por diversas teóricas e teóricos cis inseridos na academia que, ao longo de suas trajetórias de pesquisa, trabalhavam diretamente com pessoas e temáticas trans\*. Vários marabálistas são feitos nesse momento (e em certa medida até hoje), incluindo um caro à antropologia – a de que “cisgeneridade” era um “termo êmico”, estritamente, sendo contextualizadas e enquadradas enquanto “relatos de campo”.

É apenas com o desenrolar da pesquisa de teóricas e teóricos trans\* que o termo cisgeneridade passa a incorporar de fato o debate acadêmico brasileiro, a partir de contribuições de teóricas como Viviane Vergueiro (2015) e Amara Moira (2017). A “cisgeneridade” parte de uma nomeação da norma – de modo análogo a termos como heterossexualidade e branquitude – dado o fato histórico de que a “transsexualidade” se constituiu como um Outro que não é a si (Stone, 2013). Um “si”, no caso, não nomeado, universalizado, mas





que parece não perceber que ao nomear e definir um “Outro”, se define enquanto “não-Outro”. Enquanto esse Outro é marcado, especificado – a mulher *trans*, o homem *trans* – a norma permaneceu, por muitos anos, universalizada – a mulher “de verdade”, o “homem homem mesmo” – ignorando o fato de que a própria cisgeneridade se constrói a partir da delimitação da transsexualidade.

Em sua dimensão epistemológica, o conceito de cisgeneridade implica em responsabilizações e sensibilizações no que tange à produção de conhecimento. Em grande parte da produção sobre pessoas *trans*\*, os corpos de pesquisadores/as cis não são marcados – e, conforme pontua Vergueiro (2015), a escrita é dirigida à outras pessoas cis, não levando em consideração o fato de que pessoas *trans*\* possam também acessar criticamente esses textos. A autora traz ainda o relato de um antropólogo que se surpreende com o fato de que uma das travestis que pesquisava em sua etnografia tinha uma biblioteca em sua casa, incluindo livros antropológicos que versavam sobre travestis (Vergueiro, 2015), observadora e observada. Por sua vez, Viviane Namaste (2009) afirma que pessoas *trans*\* comumente são objeto de interesse “científico” sem levar em conta a extensa produção já existente protagonizada por elas: demandas políticas e epistemológicas são comumente deixadas de lado – como estritamente “êmicas”, “não-científicas”, “políticas demais”, e assim em diante (qualquer semelhança com as referências citadas anteriormente não é mera coincidência).

Se nos atentarmos nas produções acadêmicas no Brasil, temos o fato de que, embora haja uma produção histórica envolvendo pessoas *trans*\* na antropologia e em outras áreas de conhecimento, há notáveis ausências quando observamos suas temáticas e seus referenciais mobilizados. Isso me provoca a pensar não apenas nesse conteúdo, mas na forma como essas pesquisas foram, e em certa medida ainda são, conduzidas, que tornam impensáveis e inimagináveis (Radi, 2019) determinadas aberturas epistemológicas. Nos deslocamos do conteúdo, meramente – novos temas de pesquisa explorados na bibliografia, ou a citação de teóricas/os *trans*\*... – para a forma (M’charek, 2014), compreendendo os modos como métodos e operacionalizações conceituais não apenas são “lentes” para observar a realidade, mas efetivamente as produzem (como bem nos lembra os estudos feministas de ciência e tecnologia). Ou seja, nos desloca a pensar nos modos como nos propomos a nos posicionar e observar esses contextos e fenômenos sociais, inclusive na mobilização de termos caros à produção antropológica e etnográfica.

### TRANS/FEMINISMOS E ANTROPOLOGIA/S?

A distinção entre “êmico” e “analítico” pode por vezes operar na reprodução de dualismos hierarquizados entre “específico” e “universal”, entre “Eu” e “Outro”. Se levarmos a sério a proposta de re/pensar, ou mesmo des/montar, uma “Outrização” antropológica – de modo a promover idas e vindas entre “teoria” e “campo”, “êmico” e “analítico”, apostando em suas polissemias e ambivalências – talvez caminharemos para uma produção não apenas mais horizontal, mas que, a partir do trabalho de campo, re/imagine conceitos e métodos na teoria social como um todo e permita a formação de conexões e alianças político-epistemológicas. Novamente, isso não implica em acabar com essa dualidade, mas em questionar sua hierarquização e suas fronteiras bem-delimitadas, jogando com suas idas e vindas.

Outra dualidade perigosa me parece ser a de “relato” e “etnografia”. Ingold (2014) nos lembra que o termo “auto-etnografia” pode ser perigoso no sentido de constituir certa autoridade à pessoa etnógrafa – como se tudo que essa pessoa “qualificada” tocasse se tornasse “etnografia”, através da adjetivação. No entanto, conforme nos lembra Haraway em uma citação crítica ao “holismo ecológico filosófico que enfatiza que ‘tudo está conectado a tudo’ [...] Tudo está conectado a algo [...] a especificidade e a proximidade dessas conexões



importa” (Haraway apud Van Dooren, 2016). A consideração ingoldiana escorrega na generalização das relações, sem observar os processos – citados previamente nesse ensaio – de tomada de fala em 1ª pessoa e da posição de *outsider within*, entre limites e potencialidades, comumente ocupada por “pesquisadoras pesquisadas”, e na afirmação que esse conhecimento parte de um lugar legítimo no interior dessa produção.

Para retomar o relato im/pessoal de Amade M’Charek (2010), uma possível saída nessas considerações é na atenção às materialidades, espacialidades e temporalidades desses processos de diferenciação, de modo a fincar debates epistemológicos no trabalho de campo, escapando da armadilha da “epistemologia” enquanto um elemento transcendente e externo ao corpo e ao mundo.

Seu relato também me inspira a re/pensar os jogos entre diferenças e desigualdades operados em minha própria pesquisa. Embora seja travesti, também sou pesquisadora. Ou seja, enquanto eu ainda converso com pessoas trans\* em minha pesquisa a partir de certa identificação e compartilhamento nas entrevistas, essas conversas não são as mesmas que as conversas de corredor que tenho no meu dia-a-dia. O horário marcado, a presença do gravador, o termo assinado antes da entrevista – esses e outros elementos constituem ativamente essa relação e esse diálogo. Além disso, por mais “horizontal” que eu tente ser nesse trabalho – retornando a entrevista às pessoas que converso, procurando manter o contato ao longo da pesquisa etc. – ainda sou uma agente poderosa nessa teia de relações de produção de conhecimento, e não estou isenta de me posicionar e me responsabilizar sobre essa produção, compreendendo o peso da autoria, a importância dos re/cortes feitos ao longo da pesquisa, na seleção de trechos, na maneira que formulo e conduzo as perguntas, nas formas como me posiciono no trabalho de campo, e assim em diante.

Suspeito, inclusive, que o fato de ser (também) uma pessoa trans não diz muito sozinho.

Conforme pontuei, fui das “únicas” e das “primeiras” em praticamente todos os espaços que estive na universidade. Em minhas entrevistas, conversei majoritariamente com estudantes trans\* de minha própria universidade, muitas dessas pessoas mais novas em termos de “gerações trans\*” na universidade, conforme gosto de dizer. Ao mesmo tempo, se me deslocasse dali em uma pesquisa com travestis e mulheres trans mais velhas no interior de movimentos sociais, por exemplo, essa “geração” operaria em um sentido muito diferente. Em outros espaços, o fato de eu ser uma pessoa branca e que veio de uma escolar particular, por exemplo, importam muito mais ao estabelecer esses contatos em campo – por exemplo, em minha entrada em cursinhos populares. Todos esses são eixos de posicionalidade e de responsabilidade frente ao entrelaçamento de eixos de produção relacionam a produção de diferenças<sup>12</sup>, se não de desigualdades, operadas em campo que, no limite, ativamente produzem esse corpo e o próprio campo.

Dito isso, o “campo” se torna, em si, um elemento constituído relacionalmente (Candea, 2013). A intenção não é cair no “cada caso é um caso” (Fonseca, 1999) – armadilha comum em etnografias – mas na atenção a produção desses elementos constitutivos relacionalmente que, para utilizar um termo stratherniano, implica em jogar dentro e fora desses contextos (Strathern, 2014). Um passo além, no entanto, é a compreensão da relação enquanto eminentemente permeada por relações de poder – o que eu faço a partir de Haraway – e, portanto, nas possibilidades de estabelecer conexões outras e de promover aberturas.

Assim, conforme provoca a estudante em ciências sociais no seu convite à pessoas cis também falarem, estabelecer conexões é também dividir essas responsabilizações e ampliar os sentidos e sensibilidades. A “raiva” e o “cansaço” operado nos relatos de estudantes trans\* parte, em grande medida, do peso dessa responsa-

12 Há um debate extenso sobre a delimitação, anterior ou não, desses eixos. Parto do artigo de Gunnarsson (2017) para pensar que as categorias na teoria interseccional são in/separáveis, o que me parece uma deixa interessante para se atentar a seu aspecto constitutivo relacional, o que faço a partir de Amade M’Charek (2010).



bilidade de ser a “única” ou a “primeira” pessoa nesse espaço, e de assumir, nas fronteiras da subjetivação/sujeição, essa voz em nome de um coletivo que é, em si, repleto de nós. E que em cada um desses nós, cada um a seu modo, emergem relações de diferenciação e, por vezes, de desigualdade.

Talvez, a meu modo, também procurei produzir um relato sobre diferenças frágeis e efeitos relacionais. Nesse sentido, é provocativo pensar que enquanto permaneço, de algum modo, um “objeto” por onde circulo pelas vicissitudes acadêmicas, então a universidade continua esse “campo”, continua constitutiva de um lugar de alguma forma estrangeiro que eu tento adentrar e tensionar. Lembro novamente da *outsider within* de dentro de Collins (2016) – traduzido de modo sagaz como “quase da família” por Luciana de Oliveira Dias (2019).

## NÓS EM NÓS

Tenho encontrado nos estudos feministas de ciência e tecnologia (e seus entrelaçamentos com produções antropológicas e outras vertentes feministas) algumas saídas criativas, na constituição do próprio texto, de burlar e escapar de algumas das armadilhas supracitadas. Aqui, as fronteiras entre sujeito/objeto, observado/observador tendem a serem contestadas e propositalmente confusas – ou, na proposição de colocar a própria ciência sob o microscópio.

Em certa medida, os estudos de ciência e tecnologia como um todo trazem certa subversão da linguagem acadêmica em seus ensaios – podemos lembrar do clássico “Vida de laboratório” (Latour, Woolgar, 1997), por exemplo. Especificamente na antropologia da ciência temos a atenção as idas e vindas na produção de conhecimento, e na re/imaginação de termos e conceitos, conforme nos lembra Candea (2016) ao versar sobre termos como “ciência/s” em estudos etnológicos. Peter Pals (2014), por sua vez, pontua que a produção antropológica deve se atentar a historização entre “pesquisadores” e “pesquisados” e as categorias operadas tanto em campo quanto aquelas que se propõe a observar e descrever esse campo, assim como no cuidado a um grau de inescapabilidade das desigualdades implicadas na produção de conhecimento etnográfico de modo a evitar cair em certa utopia de horizontalidade.

Textos alinhadas a teorias feministas tendem a falar menos em “simetrias” (termo caro aos estudos de ciência e tecnologia) e mais em “refrações” (M’Charek, 2010) – tendem, portanto, a se atentar às diferenças e desigualdades nessa produção de conhecimento. Vertentes pós-coloniais e decoloniais, em particular, se atentam a certa geopolítica de conhecimento dessa produção, assim como os modos como um “Outro” é constituído nessas dualidades ocidentais/ocidentalizadas. Saídas diversas são feitas aqui, desde idas à bibliografias fora do eixo estadunidense e europeu até a atenção aos modos como esses conhecimentos são re/imaginados em suas circulações culturais. O alinhamento com os estudos de ciência e tecnologia me parece interessante ao versar sobre as formas como o próprio dito “pensamento Ocidental” é repleto de fissuras e complexidades, inclusive na abertura de brechas que nos permitem propor a emergência de relações outras.

Assim, quando Haraway, por exemplo, cita, em uma amálgama de referências, movimentos sociais indígenas, textos stratherianos e latourianos, filmes de animação japonesa, jogos de videogame e suas histórias im/pessoais com seus cães, essa também é uma afirmação ético-política de que esses conhecimentos – embora partam de relações diferentes que devem ser atentadas – dialogam em suas “conexões inesperadas” (Haraway, 2016), e que permitem a emergência de sensibilidades e responsabilidades compartilhadas que não apagam as especificidades dessas relações, inclusive nas aproximações e afastamentos entre epistemologia, política e ética.



Os termos “responsabilidade” e “sensibilidade”, citados ao longo do artigo, tem uma base harawayiana, e dizem respeito aos modos como o importar emerge relacionalmente na produção científica (Haraway, 2011).

Em sua monografia mais recente, a autora fala de “nós”, a partir de imagem de camasde-gato. Camasde-gato são compostas de dois apêndices, que se movem e se transformam em novas imagens. Novos apêndices podem se juntar, passando de mão em mão. Com isso, a transformação provocada pelo movimento de uma parte gera efeitos para outra – cabe a atenção as novas imagens produzidas. Há tipos diferentes de nós, mais frouxos ou robustos, e portanto, os nós são geradores de efeitos e conexões possíveis também diferentes<sup>13</sup>.

Ao longo do texto citei alguns desses “nós” – nós, na disciplina antropológica, nós, que etnografamos, nós, pessoas trans\* – que se emaranham na complexidade de mundos habitados por “pesquisadoras pesquisadas” (Vergueiro, 2015; Bettcher, 2014). Assim, quando falo sobre “nós” – para alinhar o imagético mobilizado por Haraway – enuncio algum tipo de nó possível, mesmo que temporário e frágil (M’Charek, 2010), mesmo que estratégico, mas que importa em seus efeitos (sua ordem, sua forma, suas imagens...), e mesmo sem saber bem de sua origem: temos os nós já feitos, e somos movidas a pensar em outros nós possíveis, não enquanto utopia, mas enquanto abertura à possibilidades outras frente a conexões e alianças emaranhadas nesses nós.

Strathern (2009) pontua, ainda na década de 80, algumas tensões produtivas entre feminismo e antropologia. Talvez, ao ampliarmos esses referenciais, de nó em nó, entre feminismo/s e antropologia/s, outras relações possam emergir nos tensionamentos produtivos de uma perspectiva ética-política e de uma produção antropológica que leve a sério considerações e contribuições epistemológicas, assim como as complexidades, ambiguidades, contradições e tensões do que nos propomos a observar.

## REFERÊNCIAS

- Bettcher, Talia Mae (2018). “When Tables Speak”: On the Existence of Trans Philosophy. *DailyNous – News for and about the philosophy profession (online)*.
- \_\_\_\_\_. (2014). Trapped in the wrong theory: Rethinking trans oppression and resistance. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 39, n. 2.
- Bordo, Susan (2000). A feminista como o Outro. *Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, p. 10-29.
- Candea, Matei (2016). Science. *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology* (eds) F. Stein, S. Lazar, M. Candea, H. Diemberger, J. Robbins, A. Sanchez & R. Stasch.
- \_\_\_\_\_. (2014). The fieldsite as device. *Journal of Cultural Economy*, v. 6, n. 3, p. 241-258, 2013.
- Coacci, Thiago (2016). Encontrando o transfeminismo brasileiro: um mapeamento preliminar de uma corrente em ascensão. *História Agora*, v. 1, p. 134-161.
- Collins, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 99-127.
- \_\_\_\_\_. (2019). *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Boitempo Editorial.
- De La Cadena, Marisol (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.
- Dias, Luciana de Oliveira (2019). Quase da família: corpos e campos marcados pelo racismo e pelo machismo. *Humanidades & Inovação*, v. 6, n. 16, p. 8-12.
- Fonseca, Cláudia (1999). Quando cada caso não é um caso. *Revista Brasileira de educação*, v. 10, n. 1, p. 58-78.

13 Minha leitura das “camas-de-gato” harawayianas é diretamente inspirada na leitura de Isabelle Stengers sobre sua obra (2018). O termo “abertura” também faz referência indireta a produção dessa autora.



- Gunnarsson, Lena (2017). Why we keep separating the 'inseparable': Dialecticizing intersectionality. *European Journal of Women's Studies*, v. 24, n. 2, p. 114-127.
- Haraway, Donna (2011). A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. *Horizontes antropológicos*, v. 17, n. 35, p. 27-64.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Manifesto ciborgue. Antropologia do ciborgue*. Belo Horizonte: Autêntica.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Modest\_witness@second\_millennium.Femaleman\_meets\_oncomouse(TM): feminism and technoscience*. Routledge.
- \_\_\_\_\_. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos pagu*, n. 5, p. 7-41.
- \_\_\_\_\_. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Ingold, Tim (2014). That's enough about ethnography!. *Hau: journal of ethnographic theory*, v. 4, n. 1, p. 383-395.
- Kaas, Hailey (2016). Birth of Transfeminism in Brazil: Between Alliances and Backlashes. *Transgender Studies Quarterly*, v. 3, n. 1-2, p. 146-149.
- Latour, Bruno; Woolgar, Steve (1997). *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Lévi-Strauss, Claude (1962). A crise moderna da antropologia. *Revista de Antropologia*, p. 19-26.
- Lima, Stephanie (2020). *"A gente não é só negro": Interseccionalidade, experiência e afetos na ação política de negros universitários*. Tese de doutorado em Ciências Sociais.
- M'Charek, Amade (2010). Fragile differences, relational effects: Stories about the materiality of race and sex. *European Journal of Women's Studies*, v. 17, n. 4, p. 307-322.
- \_\_\_\_\_. (2014). Race, time and folded objects: the HeLa error. *Theory, Culture & Society*, v. 31, n. 6, p. 29-56.
- Moira, Amara (2017). O cis pelo trans. *Estudos Feministas*, v. 25, n. 1, p. 365-373.
- Namaste, Viviane (2009). Undoing theory: The "transgender question" and the epistemic violence of Anglo-American feminist theory. *Hypatia*, v. 24, n. 3, p. 11-32.
- Perpich, Diane (2010). Black feminism, poststructuralism, and the contested character of experience. *Convergences: Black feminism and continental philosophy*. Edited by: Davidson, M.; Gines, K.; Marcano, D.
- Pels, Peter (2014). After objectivity: An historical approach to the intersubjective in ethnography. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 1, p. 211-236.
- Radi, Blas (2019). Políticas del conocimiento hacia una epistemología trans\*. Seoane, Mariano López (ed.). *Los mil pequeños sexos: Intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades*. Universidad Nacional de Tres de Febrero.
- Stengers, Isabelle (2018). Reclaiming Imagination: Speculative SF as an Art of Consequences: An Interview with Isabelle Stengers. Interview by Line Marie Thorsen and Casper Brunn Jensen. *Natureculture (online)*.
- Stone, Sandy (2013). *The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto*. Stryker, Susan; Aizura, Aren (ed.); *Transgender Studies Reader*. Routledge.
- Strathern, Marilyn (2014). Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Cosac & Naify.
- \_\_\_\_\_. (2009). Uma relação incômoda: o caso do feminismo e da antropologia. *Mediações Revista de Ciências Sociais*, v. 14, n. 2, p. 83-104.
- Todd, Zoe (2016). An indigenous feminist's take on the ontological turn: 'Ontology' is just another word for colonialism. *Journal of historical sociology*, v. 29, n. 1, p. 4-22.
- Vergueiro, Viviane (2015). *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia.





# PODE A MÚSICA SER UM ESPAÇO NEUTRO?: O GÊNERO COMO COMPONENTE ESSENCIAL NA PRODUÇÃO CRIATIVA DO INDIVÍDUO

Jessica Rodrigues Araujo Cunha<sup>1</sup>

## Resumo

O texto concentra-se em refletir sobre existência de uma agência por parte do gênero na composição música, ou seja, se o gênero desempenha um papel sobre o indivíduo que está compondo. Para isto será feita uma investigação de algumas músicas e notícias envolvendo artistas. Além disso, a análise faz uma comparação com o campo da ciência e linguagem para discorrer a respeito pelo que se entende enquanto neutralidade.

## Palavras chave

Antropologia, gênero, música, neutralidade, mulher

## Resumen

El texto se centra en reflexionar sobre la existencia de una agencia por parte del género en la composición de la música, es decir, si el género juega un papel en el individuo que lo compone. Para ello, se realizará una investigación de alguna música y noticias que involucren a artistas. Además, el análisis hace una comparación con el campo de la ciencia y el lenguaje para discutir lo que se entiende por neutralidad.

## Palabras clave

Antropología, género, música, neutralidad, mujer

## INTRODUÇÃO

O trabalho busca realizar uma discussão a respeito do papel que o gênero assume nas práticas dos sujeitos enquanto produtores de conhecimento, saber, informação e das relações no cotidiano. Para isto, utilizo uma perspectiva analítica, no campo das músicas e letras que fazem parte de um cenário musical, assim como Ruben Oliven (2010), fazendo um debate mais aprofundado sobre quais os temas e categorias que aparecem com maior frequência nas composições deste cenário musical. Busco uma aproximação do trabalho de Oliven (2010), que realizou uma pesquisa sobre o conteúdo das letras da música popular brasileira, com destaque para o estilo samba das décadas de 30, 40 e 50, no qual, a partir da análise destes conteúdos (composições), o autor consegue elencar categorias de “mulheres” que aparecem com frequência nessas composições.

<sup>1</sup> cunhaa.jessica@gmail.com; Universidade Federal de Pelotas (UFPEL); Brasil.



Um dos motivos que leva o trabalho a optar por esse tipo de estudo, é a forte presença do masculino na constituição do rock. Este novo tipo de abordagem é recente e data da década de 90, quando musicólogas feministas passaram a fomentar os primeiros debates sobre as metáforas de gênero na teoria e análise musical, mostrando como estão repletas de metáforas sexuais que refletem majoritariamente uma visão masculina de mundo (Gomes, 2017). Mas esse tipo de visão masculina não fica restrita apenas a área da música, ou da arte, ela também pode ser encontrada na linguagem, na educação, na ciência e entre tantas outras áreas de conhecimento e saber da sociedade. E essa naturalização da visão masculina como sendo a “oficial”, vem sendo debatida dentro de várias áreas de conhecimento, principalmente no que diz respeito à escrita e a fala:

[...] considerada universal, ou seja, quando se queria dizer que as pessoas são curiosas, por exemplo, dizia-se de forma genérica “o homem é curioso”. Aqui, a palavra homem pretendia incluir todos os seres humanos. Até hoje, é muito comum na nossa fala ou na escrita, quando nos referimos a um grupo de pessoas, mesmo sendo em sua grande maioria mulheres, mas tendo apenas um homem presente, usamos o termo plural no masculino. (Pedro, p.80, 2005)

Isto ocorre porque, segundo Beauvoir (1970) a mulher é entendida como um ser incompleto, ao contrário do homem, que se constitui como um indivíduo absoluto:

O homem representa a um tempo o positivo e o neutro, a ponto de dizermos "os homens" para designar os seres humanos, tendo-se assimilado ao sentido singular do vocábulo vir o sentido geral da palavra homo. A mulher aparece como o negativo, de modo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade. (Beauvoir, 1970, p.9)

Ademais a categoria “homem universal” não inclui todas as mulheres e as questões que a formam (Pedro, 2005), mais do que isso, além da categoria “homem” não as incluir, essa categoria colabora com um movimento de apagamento das mulheres e suas questões.

### EXISTE NEUTRALIDADE?

A ciência como produtora de conhecimento é um campo, como cita Evelyn Fox Keller (1985, apud Schiebinger, 2001, p.138), "masculino", não apenas na pessoa de seus praticantes, mas em seu ethos e substância. E assim como a ciência que foi estruturada a partir desta gênese masculina e excludente, que dificulta a entrada, estabilidade e reconhecimento da mulher, o rock também é um ambiente estruturado a partir desse ethos masculino que tende a apontar a mulher como não pertencente do mesmo espaço, ou pertencente apenas em alguns tipos de lugares e categorias, como veremos neste capítulo a partir da observação de algumas composições de alguns artistas. Esse tipo de estruturação encontra-se presente não apenas nos campos citados, mas nos mais diversos, e essa estruturação promove essa desigualdade vista quando falamos de homens e mulheres: Há uma profunda desigualdade dividindo homens e mulheres, com os primeiros apropriando-se de uma parte gritantemente desproporcional dos recursos materiais e simbólicos da sociedade. (Silva, 2005, p.92)

O universo musical do rock ‘n’ roll é tido como aquele em que uma postura agressiva, forte e transgressora é apontada como a ideal. Sendo assim, a sua estrutura já parte sendo excludente, pois em nossa sociedade, ser mulher está sempre relacionado ao campo emotivo, a sensibilidade, delicadeza e a subalteridade, que constituiria uma oposição ao sujeito ideal que deveria estar presente no rock. Além disso, muito ainda se fala da mulher por meio de uma categoria universal, ou seja, essa forma de se referir as mulheres por meio desta categoria acaba por ignorar todas as outras tantas variáveis – idade, religião, classe social, etnia, cor - que influí diretamente no que é ser mulher. Esse ideal de identidade feminina acaba por criar um tipo de binarismo:





Para ele, as oposições binárias não expressam uma simples divisão do mundo em duas classes simétricas: em uma oposição binária, um dos termos é sempre privilegiado, recebendo um valor positivo, enquanto o outro recebe uma carga negativa. (...) Questionar a identidade e a diferença como relações de poder significa problematizar os binarismos em torno dos quais elas se organizam. (Silva, p.83, 2014)

A ideia de uma identidade feminina, que repousa em ideais um tanto quanto moralistas, automaticamente as coloca em um mundo de oposições binárias e dentro deste sistema, as mulheres acabam por ocupar a ponta mais fraca desta oposição, ou seja, encontram-se mais vulneráveis a determinados tipos de violência, como a simbólica. Além disso, esse binarismo, não só coloca as mulheres no elo mais deficiente, como também ignora completamente a noção da existência de “mulheres”.

Essa reflexão levanta um ponto que nos instiga a uma discussão no mínimo curiosa. No campo da ciência, grande parte das mulheres acredita que o gênero desempenha algum tipo de papel ao se fazer ciência, enquanto que a grande maioria dos homens, deste mesmo campo, acredita que a ciência é e deve continuar a ser neutra, no que diz respeito ao gênero (Schiebinger, 2001). Entretanto, são eles quem constroem uma produção que possui uma linguagem, aplicação e estruturação de viés masculino, pois como aponta Silva (2005), a sociedade está feita de acordo com o as características do gênero dominante, isto é, o masculino, sendo assim, o gênero dominante é naturalizado como “neutro” na nossa sociedade. Esse exemplo que é citado sobre o campo científico, também pode ser visto dentro do cenário musical no qual o rock está inserido e também na arte. Antes de adentrar mais especificamente o campo musical, é importante salientar a forma como nas últimas décadas vem sendo feita uma discussão sobre essa falsa neutralidade, como o grupo Guerrilla Girls, que há trinta anos promove ações que questionam a falta da igualdade de gênero dentro das artes. O grupo surgiu em 1985, questionando sobre o número de mulheres que participavam de uma exposição no Museu de Arte Moderna de Nova Iorque. Além das ações praticadas pelo grupo, como cartazes que são colados pela cidade questionando o sexismo presente nas artes, este se apresenta de forma anônima, pois segundo o grupo esta seria uma forma de manter afastado qualquer tipo de questionamento ou comentário a respeito de quem elas são, pois estas querem ser vistas como artistas.

Mesmo com estes debates ganhando mais espaço dentro das artes, para o público em geral, ainda é muito comum se deparar em sites e blogs, com os questionamentos levantados pelo grupo que foi citado anteriormente, pois toda vez que uma mulher - que canta, toca ou compõe - vai a público (mídia e redes sociais) falar da dificuldade de ser respeitada nesse meio sendo mulher, surgem diversos comentários rebatendo as acusações femininas sobre esse suposto machismo e vários dizendo que “o importante é a música”, que independente de ser homem ou mulher, se você fizer algo de qualidade e se esforçar, você consegue sucesso. Porém quando se faz uma checagem um pouco mais minuciosa a cerca destes comentários, conseguimos perceber a mesma contradição que é observada no campo científico. Por exemplo, no site de notícias sobre música, Whiplash, foi apresentada uma matéria<sup>2</sup> que trazia a vocalista da banda *Garbage*<sup>3</sup>, Shirley Manson, que durante uma entrevista, se manifestou sobre a falta das mulheres no cenário musical, ela destaca: “Porque todo o jogo do 'rock' foi projetado e mantido pelo patriarcado. Ou seja, se as regras são definidas por homens, torna-se muito difícil a inserção das mulheres porque elas têm que se enquadrar no jogo dos homens e não no seu próprio jogo”. (Manson, 2018)

Os comentários a respeito dos problemas apontados pela artista são rebatidos pelo público masculino que consome o estilo. Dentre os comentários, muitos colocam a indagação da artista como sendo algo que a

2 Disponível em: <[https://whiplash.net/materias/news\\_769/280054-garbage.html](https://whiplash.net/materias/news_769/280054-garbage.html)> Acesso em: 26/04/2018 <sup>3</sup> Banda americana de rock alternativo, formada em 1994. Formada por Shirley Manson (vocal), Steve Marker (guitarra), Duke Erikson (guitarra, teclado, percussão e baixo) e Butch Vig (bateria).



mesma busca como forma de justificar sua “falta de sucesso”, pois assim como os homens presentes no campo científico, não existe nenhum tipo de influência do gênero na hora de fazer parte daquela cena musical, pois para estes que comentam todos os sujeitos possuem as mesmas chances dentro de qualquer espaço, mesmo que esse espaço seja desde o seu primórdio um local de exclusão para as mulheres.

Podemos trazer mais uma vez para falar sobre esses comentários, a pesquisa de Gomes (2017) que cita a composição da cena rock’ n’ roll, onde destaca a importância que o estilo tem como catalizador dessa veia mais potente e agressiva do sujeito que compõe esse universo, e esse estilo agressivo está mais uma vez relacionado ao masculino. Desta forma, toda a sua construção é voltada para o universo masculino, isso pode ser visto através do comentário presente na imagem, onde um usuário fala sobre a suposta falta de interesse das mulheres pela música como estudo, em aprender a tocar, porém o indivíduo ignora a existência de uma ordem que “poda” as mulheres quando estas demonstram interesse em uma atividade que “normalmente” não é destinada a garotas, por isto, não seria apenas falta de interesse, mas uma cadeia de ações, relações e determinações que tendem a restringir os interesses das mulheres. E isto se dá em grande parte pela educação que é direcionada a essas meninas e mulheres, uma educação que como cita Mary Wollstonecraft (2016), é uma educação que domestica e debilita os corpos e mentes dessas mulheres, fazendo com que elas sejam direcionadas a espaços que são “naturalmente” feminino e evitando espaços que são tidos como masculinos.

O comentário dialoga diretamente com a informação que Gomes traz na sua pesquisa, na qual aponta que por conta desta ideia de “agressividade ideal”, as mulheres são colocadas no outro extremo, ou seja, da sutileza e delicadeza. Dessa forma, estas não são incentivadas dentro das próprias escolas de música a desenvolverem interesse e gosto por instrumentos que os professores julgam de uma forma inconsciente como masculino:

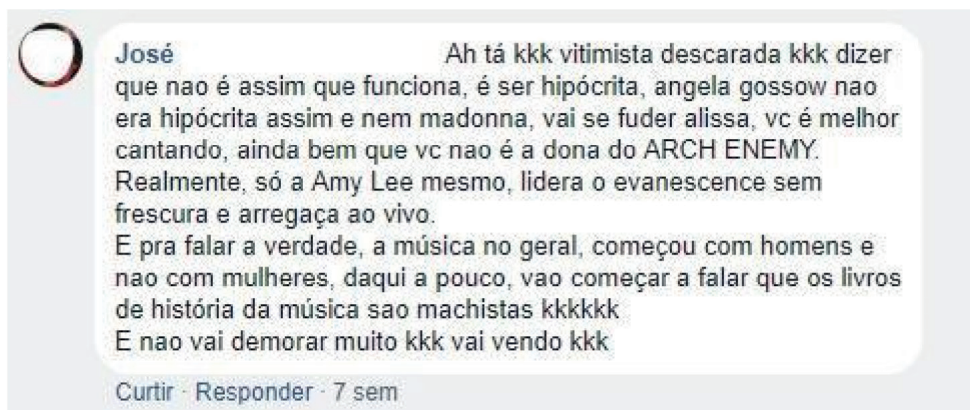
Para o grande público, mulher no rock, ainda hoje é sinônimo de cantora. Nos demais gêneros – e na música em geral-, a cena não difere tanto. Quando se trata de participação de mulheres, algumas funções costumam ser mais relacionadas a elas, como pianistas e violinistas, além de cantoras, é claro. (Gomes, 2017, p.41)

Outra discussão que vem ao encontro com o debate proposto até agora, é sobre a naturalização dos espaços sendo sempre masculinos. Em uma entrevista<sup>3</sup> veiculada pelo site Wikimetal com a vocalista Alissa White-Gluz<sup>4</sup>, a artista aconselha garotas que possuem vontade em entrar na cena musical e mais uma vez o teor da entrevista foi motivo para comentários raivosos a respeito da posição tomada pela artista:

3 Disponível em: <<http://www.wikimetal.com.br/alissa-white-gluz-da-conselho-para-mulheres-da-cenametal/>> Acesso em: 26/04/2018

4 Alissa White- Gluz (1985) cantora canadense. Foi fundadora da banda de death metal melódico, The Agonist. Em 2014 foi convidada pela própria vocalista da banda Arch Enemy, Angela Gossow, para substituí-la. As duas se destacam por utilizarem o estilo gutural, pouco comum entre as mulheres e predominantemente masculino. Alissa possui um posicionamento político forte fora dos palcos, a artista se denomina como *straight edge*, movimento esse que busca por uma vida sem álcool, drogas e consumo animal.





Fonte: <<http://www.wikimetal.com.br/alissa-white-gluz-da-conselho-para-mulheres-da-cenametal/>> Acesso em: 26/04/2018

O comentário é composto com alto teor sexista e já conseguimos perceber a necessidade de masculinização de uma mulher para esta ser respeitada, isso fica evidente quando o autor do comentário aponta que a vocalista Amy Lee não possui “frescura”, que nos leva mais uma vez a ideia da impossibilidade de se expressar feminilidade dentro do *rock*, pois como foi apontado mais de uma vez durante o texto, a agressividade é essencial para ser levado a sério como artista nesse espaço. Podemos mais uma vez voltar à discussão sobre como diversos campos da sociedade possui esse viés machista na sua estrutura, isto ocorre, porque segundo Mead (2000) a cultura é incrivelmente maleável, o que possibilita a construção de determinados traços de personalidade – masculino ou feminino – que serão condicionados nos indivíduos desde a infância, para desta forma construir um “padrão” feminino ou masculino: “As padronizadas diferenças de personalidade entre os sexos são desta ordem, criações culturais às quais cada geração, masculina e feminina, é treinada a conformar-se”. (Mead, 2000, p.269)

Este pensamento é defendido e apontado como o correto, assim como diz o autor do comentário quando fala em, “E pra falar a verdade, a música no geral, começou com homens e nao com mulheres, daqui a pouco, vao começar a falar que os livros de história da música sao. machistas”. Além disto, o “mimimi” e a “vitimização” citado neste e nos outros comentários são vistos como uma tentativa de culpabilizar a mulher pela opressão que sofre.

## A MÚSICA COMO MEIO DE CONHECIMENTO E RECONHECIMENTO

Continuo a discussão sobre a existência ou não do gênero como formador das práticas do sujeito, enquanto produtoras em um determinado tipo de área, como na ciência, que foi o caso citado no tópico anterior. Para exemplificar esta discussão, trago a artista Rita Lee. A artista escreveu durante a sua carreira, diversas músicas que trazem como protagonistas grandes mulheres – principalmente brasileiras – que construíram durante sua trajetória uma identidade forte, que na grande maioria das vezes encontravam-se fora da linha do que seria ou não aceitável para uma mulher.

Em 1975 lança a música intitulada, “ Luz del fuego”:

Eu hoje represento a loucura  
 Mais o que você quiser  
 Tudo que você vê sair da boca



De uma grande mulher  
 Porém louca!  
 Eu hoje represento o segredo  
 Enrolado no papel  
 Como luz del fuego  
 Não tinha medo  
 Ela também foi pro céu, cedo!  
 [...]

A música que traz como título o nome artístico de Dora Vicacqua, toca de forma sutil sobre como a mulher é vista na sociedade quando se coloca como aquela que não obedece a determinados padrões e normas. Dora Vivacqua, mais conhecida como *Luz del Fuego* foi uma dançarina, naturista, atriz, escritora e vêm sendo considerada por muitas como uma das primeiras feministas do país. Nasceu em 1917 e foi assassinada em 1967, com 50 anos, fato esse que Rita expõe na música quando diz que “*ela também foi pro céu, cedo!*”, fato esse que a artista de forma inteligente para falar sobre como a sociedade encara uma mulher que ousa estar fora dos padrões morais. *Luz del Fuego* se tornou uma estrela em suas apresentações de dança que eram acompanhadas de jiboias que ela mesma treinava, porém antes disto sofreu abuso sexual de seu cunhado e foi culpada por isso, resultando em sua expulsão da casa da irmã. Em 1950 já defendia o divórcio – vinte anos antes de ser instituído no país – além de defender a liberdade da mulher em diversos outros campos. Foi uma mulher que conseguiu alcançar um determinado tipo de influência – a dançarina teve alguns casos com deputados – e com essa possibilidade conseguiu abrir o primeiro clube naturista da América Latina no estado do Rio de Janeiro, na ilha Tapuama de Dentro que depois foi rebatizada pela dançarina com o nome de Ilha do sol. Seu nome não é conhecido hoje por um público muito grande, porém a artista ao homenagear outra mulher dessa forma, permite que outras gerações de mulheres possam conhecer e se interessar pela trajetória desta mulher que é considerada hoje como uma das precursoras do feminismo no Brasil.

Não só essa, mas outras foram homenageadas por Rita, e mais do que uma homenagem Rita usa sua música como um espaço de recontar uma história e não deixar a memória de muitas artistas que foram apagadas desapareça por completo. Além de toda a importância que foi citada anteriormente, sua música fala de forma debochada sobre como a mulher é vista, como acontece na música *Elvira Pagã*<sup>5</sup>, que leva no seu título o nome da dançarina, atriz, cantora, compositora e vedete, Elvira Olivieri Cozzolino (1920 – 2003), mais conhecida pelo pseudônimo de Elvira Pagã. Ela foi uma mulher que trabalhava com a sensualidade e foi a primeira mulher a usar biquíni na praia de Copacabana. A música que leva seu nome é cheia de referências, mais uma vez, a forma como a mulher é vista e a crítica vem em tom de deboche:

Todos os homens desse nosso planeta  
 Pensam que mulher é tal e qual um capeta  
 Conta a história que Eva inventou a maçã  
 Moça bonita, só de boca fechada,  
 Menina feia, um travesseiro na cara,  
 Dona de casa só é bom no café da manhã  
 Então eu digo:  
 Santa, santa, só a minha mãe (e olhe lá)  
 É canja-canja,  
 O resto põe na sopa pra temperar!  
 [...]

5 Composta por Rita Lee Jones e Roberto de Carvalho. Lançada no álbum de 1979 da artista.



Ela inicia a música com o teor que irá seguir até o fim, apontando a forma como os homens pensam das mulheres, colocando aqui uma ideia de que estes restringem as mulheres a uma única categoria, ignorando todas as subjetividades que cada indivíduo possui e que é indispensável na sua construção. Ela aponta no trecho da música citada anteriormente as separações feitas pelos homens quando se trata de mulher. Para mais, coloca também a ideia da mulher como impura, sendo que esta crítica fica evidente no trecho, “*Conta a história que Eva inventou a maçã*”, que traz o mito do criacionismo e da mulher como sendo a única responsável pela criação do pecado e com isso a expulsão do paraíso.

Além destas que foram citadas, Rita Lee possui outras letras que carregam essa preocupação de exaltar mulheres brasileiras que foram figuras importantes para debates sobre, liberdade e igualdade. Suas letras acompanham as transformações do mundo e da sua história, a artista fala de mulheres que tiveram grande importância, mas que não obtiveram um grande reconhecimento, e ela enquanto uma artista de grande repercussão, expressa em seu trabalho o papel que o gênero desempenha na sua vida e na vida de outras mulheres, famosas ou anônimas. O trecho da música, “*Todas as mulheres do mundo*”<sup>6</sup> demonstra de forma mais clara a tentativa da artista de falar sobre mulheres e as tantas categorias que as são designadas:

Elas querem é poder!  
Mães assassinas, filhas de Maria  
Polícias femininas, nazijudias  
Gatas gatunas, kengas no cio  
Esposas drogadas, tadinhas, mal pagas  
Toda mulher quer ser amada  
Toda mulher quer ser feliz  
Toda mulher se faz de coitada  
Toda mulher é meio Leila Diniz  
[...]

Nossa Senhora Aparecida, Dercy Gonçalves, Clarice Lispector, Carmem Miranda, Marília Gabriela, Hebe Camargo, Regina Casé e Elis Regina Lilian Witte Fibe, Norma Bengell, Bibi Ferreira, Maria Bonita, Anita Malfatti Magdalena Tagliaferro, Danuza Leão, Nara Leão, Fernanda Montenegro, Wanderléa, Sonia Braga, Luiza Erundina, Dona Canô, Princesa Isabel, Joyce Pasowitch, Lonita Renaux, Virginia Lane, Virginia Lee, Mary Lee, Liège Monteiro, Lucinha Araújo, Balú, Caru, Pagu, Matilda Kovak, Zélia Gattai, Angela Diniz, Daniela Perez, Cláudia Lessin, Aida Curi, Elvira Pagá, Luz Del Fuego, Bruna Lombardi, Hortência, Claudete e Ione, Silvia Poppovic, Vania Toledo, Laura Zen, Minha Mãe, Roberta Close, Mônica Figueiredo, Ruth Escobar, Dolores Duran, Rebordosa, Dora Bria, Tizuka Yamasaki, Tomie Ohtake, Rita Camata, Rita Cadillac, Lúcia Turnbul  
E eu e eu e eu, eu, eu, eu

A artista se apropria de um espaço, neste caso o campo musical, como palco para a sua performance não apenas artística, mas de cunho político, onde passa a falar não apenas de experiências dela, mas também de outras mulheres, personagens que até então eram tratadas mais como musas, do que como criadoras e protagonistas.

6 Composta por Rita Lee Jones e Roberto de Carvalho, Lançada no ano de 1993, no álbum Rita Lee (Todas as mulheres do mundo).



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho teve com intenção em investigar se de fato a música era um espaço neutro, ou se nela o gênero desempenhava algum tipo de papel e junto a isto, foi realizada uma discussão paralela a respeito da “neutralidade” presente na ciência. Desta forma foram analisadas as falas de algumas artistas e comentários de páginas de música. Ao fim foi possível perceber que as mulheres, como a exemplo da artista Rita Lee, utilizam suas músicas não apenas para falar de si, ou de outros assuntos, mas também como palco de reconhecimento de outras figuras femininas importantes, além de ser um importante instrumento de representação feminina.

## REFERENCIAS

- Beauvoir, Simone de. *O Segundo sexo: Fatos e mitos*. São Paulo: Ed. Difusão europeia do livro, 1970.
- Gomes, Rodrigo Cantos Savelli. Relações de gênero e rock ‘n’ roll: Uma etnografia das bandas femininas. In: *MPB no feminino: notas sobre relações de gênero na música brasileira*. Curitiba: Appris, 2017.
- Lee, Rita. *Rita Lee: Uma autobiografia*. São Paulo: Globo, 2016.
- Mead, Margaret. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Editora Perspectivas, 2000.
- Oliven, Ruben George. O imaginário masculino na música popular brasileira. XXV Reunião Anual da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais, Caxambu, 2001.
- Oliven, Ruben George. *Violência e Cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2010.
- Pedro, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. *História*, vol. 24, n. 1, 2005.
- Schienbinger, Londa. *O feminismo mudou a ciência?*. São Paulo: EDUSC, 2001
- Wollstonecraft, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. São Paulo: Boitempo, 2016.



## SIMPOSIO 48

# GESTIÓN DE LOS CUERPOS: SEXUALIDADES, GÉNERO, RAZA/ETNICIDAD EN LAS AGENDAS INSTITUCIONALES Y LOS DESAFÍOS POLÍTICOS ACTUALES

## COORDINADORES

López Laura, Marcela A. País Andrade y Vera Regina Rodrigues da Silva

**E**n un contexto actual donde en el campo económico y político coexisten distintas formas de conservadurismos que disputan los gobiernos de la región (pensemos en Brasil, Argentina, Chile, Colombia y Ecuador por nombrar algunos); las políticas públicas vinculadas a la gestión de los cuerpos y las sexualidades combinan diferentes discursos y prácticas -algunas conservadoras y otras disruptivas- que ponen en tensión las configuraciones identitarias subjetivas y de lxs diversos colectivos. Sabemos que estas implicancias representan en la política retos importantes para la configuración de agendas institucionales relacionadas con dimensiones étnico-raciales y de género, el cuerpo y la sexualidad, como así también, en lo político el desafío de potenciar la inclusión de diversos actores sociales. En este contexto, entendemos necesario generar un espacio reflexivo y colaborativo que de cuenta y ponga en diálogo las distintas maneras en que se están llevando a cabo diferentes formas de reconfigurar acciones, proyectos y/o prácticas de la sociedad civil potenciando o limitando las políticas públicas actuales como respuestas interseccionales a las nuevas demandas (en)generizadas de las últimas décadas. Invitamos entonces a poner en diálogo estudios de la antropología y otras áreas afines que discutan, a partir de perspectivas del Sur: situación de las políticas públicas regionales en relación con las cuestiones de género, raza y diversidad sexual; movilizaciones colectivas; disputas en torno a la violación de derechos sexuales y reproductivos, entre otros temas.

### Palabras clave

Sexualidades, género, raza, cuerpos, políticas públicas





# LA PRECARIEDAD Y LA PRECARIZACIÓN DE LOS CUERPOS EN Y DESDE EL COVID-19

Yanina Kaplan<sup>1</sup>  
Camila Suárez<sup>2</sup>  
Alejandra M Zani<sup>3</sup>  
Marcela A. País Andrade<sup>4</sup>

## Resumen

El Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio que se encuentra transitado toda la comunidad argentina desde el día 20 marzo - mediante Decreto Nacional 297/2020-, nos ha dejado novedosas reflexiones y desafíos acerca de cuáles son los cuerpos que está cuidando el Estado. Para ello, desde una perspectiva interseccional, nos preguntamos cómo interpela esta emergencia sanitaria a las personas trans y travestis en situación de acceso informal a la vivienda y a las mujeres en barrios vulnerables específicamente de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA).

Para abordar dicha inquietud, en esta ponencia construiremos colectivamente una reflexión teórica basándonos en Butler (2006, 2009 y 2014); Lorey (2016); Viveros Vigoya (2016); Preciado (2020); entre otros que nos permita generar conocimiento acerca de la condición precaria de la vida y la precariedad de los cuerpos en y desde el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) en el contexto de la actual pandemia.

En un momento histórico donde la Argentina, por primera vez, tiene un Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad como respuesta política a décadas de demandas de distintas mujeres, personas trans, travestis, y otros; junto a un momento “distópico” global, sostenemos que la comprensión de los procesos de precariedad y precarización de la vida nos posibilita configurar categorías políticas para aportar a los estudios de los cuerpos, de la sexualidad y del poder en las (re)configuraciones identitarias, la profundización de los procesos de desigualdad, el problema de las identidades/subjetividades, la(s) sexualidad(es) y el/los cuerpo(s). Por otro, encuentra sus limitaciones en la propia tensión política al interior de los feminismos hegemónicos.

## Palabras clave

Precariedad, cuerpos, género(s) y políticas

1 kaplanyanina@gmail.com, UBA/CONICET, Argentina).

2 camilusua23@hotmail.com.ar , UNPSJB/FHCS/CONICET Argentina.

3 alejandra.m.zani@gmail.com, UBA/CONICET, Argentina.

4 maky2007@gmail.com, UBA/CONICET, Argentina.



## INTRODUCCIÓN

La presente ponencia surge como una necesaria reflexión teórica sobre ciertos interrogantes e incertidumbres que se instalaron a partir de la emergencia sanitaria que desató el Covid-19 y que nos llevó a incorporar y/o repensar nuestras preguntas de investigación desde una mirada interseccional.<sup>5</sup>

El Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) en el país tuvo comienzo en nuestro territorio a partir del día 20 de marzo de 2020 -a través del Decreto Nacional 297/202- y continúa hasta el momento en que estamos escribiendo esta ponencia, prolongándose en el tiempo en su fase más estricta en el AMBA. Dicha medida se focalizó en diversas acciones de jerarquía estatal: políticas informativas, preventivas y paliativas al contagio y diseminación del virus. Para ello, se divulgó información sobre el virus y su “alta tasa de contagio” en los diferentes medios de comunicación casi 24 horas por día; se cerraron comercios, escuelas, fronteras nacionales (y en muchos casos provinciales y entre localidades); se reconfiguraron las modalidades de atención y funcionamiento de los servicios de salud priorizando una “fase de contención de la enfermedad”<sup>6</sup>; se crearon centros ambulantes de salud en diferentes instituciones formales e informales como en distintos territorios y se depositó/reforzó en las fuerzas de seguridad el rol de control social del cumplimiento del confinamiento. En paralelo a estas medidas se lanzaron una serie de campañas gubernamentales -como por ejemplo el *#QuedateEnCasa*<sup>7</sup>- que rápidamente generaron nuevas narrativas para el “cuidado y seguridad” de lxs<sup>8</sup> ciudadanxs que proliferaron en las redes sociales y los medios de comunicación en general bajo la premisa de “Al virus lo frenamos entre todos”<sup>9</sup>.

Dichas acciones obligaron a toda nuestra sociedad a permanecer puertas adentro, a cambiar y circunscribir hábitos al hogar y a modificar prácticas cotidianas en pos del cuidado de la salud individual y colectiva.

- 
- 5 Para nuestro análisis, y en este contexto particular, consideramos de suma importancia la mirada interseccional como herramienta analítica en tanto que, además de contemplar un rico debate teórico, puede aportar una gran diferencia si se la introduce en el campo de las políticas públicas contemporáneas y su gestión actual. En esta ponencia nos permitirá reflexionar críticamente acerca del escenario de pandemia y revisar las consecuencias de las medidas acarreadas, que no pueden pensarse por fuera de las categorías de clase, sexo, género, edad y raza. Cabe recordar que el enfoque interseccional fue acuñado como tal a principios de los años '90 para desafiar el modelo hegemónico consolidado en torno a la categoría “mujer” como universal. Permitted comprender la diversidad de experiencias de las mujeres pobres, racializadas, migrantes, disidentes como producto de la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza en contextos de dominación construidos históricamente (Viveros Vigoya, 2016). Si bien en un primer momento este modo de (re)pensar la realidad fue utilizado por los feminismos -especialmente el feminismo negro (Crenshaw, 1989) y el chicano (Anzaldúa, 1987), actualmente este enfoque nos permite ver y analizar la interrelación de diversas opresiones en diversos procesos sociales.
- 6 En los diferentes discursos de las autoridades gubernamentales al igual que en el de las personas expertas de la salud (en su mayoría provenientes de los campos de la epidemiología, virología, etc.), se emplea de manera recurrente las nociones de “fases” “estadios” y/o “etapas” para referir a funciones modificadas en relación al escenario epidemiológico. En esta línea, por un lado, se diagramaron circuitos específicos de atención para pacientes que se encontrasen ‘bajo sospecha’ y consultorios de aislamiento respiratorio. Por otro lado, se diferenciaron “fases de administración del aislamiento” que comenzaron a distinguir las realidades de las diferentes jurisdicciones.
- 7 Campaña lanzada el 21 de marzo 2020. Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=6SauxgVklg>; <https://www.tvpublica.com.ar/programa/quedate-en-casa/>
- 8 El lenguaje escrito es una forma de visibilizar las marcas genéricas, por ello utilizamos la “x” cuando referimos a universales en los que pueden incluirse todas las personas, sin importar si se reconocen como mujeres, varones o trans. Si bien el uso de “x” es algo informal, o inclusive incómodo, su uso en ámbitos formales como la academia, es una herramienta de explicitación de la heteronormatividad inscripta en el lenguaje. El uso de la “x” puede ajustarse a cada persona sin re-producir, a través del poder del lenguaje, la creencia en dos géneros/sexos, que, siguiendo a Wittig (1986) es una base fundamental no sólo del sexismo, sino también de la homofobia y la heteronormalización. Aclaramos que también es pertinente el uso de la “e” para ciertos casos como también la búsqueda de lenguaje universal del estilo: niñeces; juventudes, personas, etc.
- 9 El 19 de marzo de 2020, por iniciativa de las Secretaría de Medios y Comunicación Pública de la Nación, junto a la Asociación de Entidades Periodísticas Argentinas, los diarios y portales de noticias de todo el país sostuvieron una misma portada con la insignia: “Al virus lo frenamos entre todos”. Esta iniciativa se utilizó inicialmente en los medios españoles cuando lanzaron sus políticas frente a la pandemia.



Bajo una cuarentena con vigilancia activa, se apeló a las personas a ser garantes de tales medidas destinadas a “achatar la curva de contagio”. Se (re)construyeron poblaciones de riesgo, grupos vulnerables, incertidumbres comunitarias y se tensionó la capacidad de agencia de las personas dejando al descubierto la “insostenible” sapiencia de sabernos humanamente precarixs (Butler, 2009; Lorey, 2016).

Desde este contexto, y en esta ponencia, nos proponemos construir colectivamente, desde una perspectiva interseccional (Viveros Vigoya, 2016), una reflexión teórica que aborde de qué manera esta emergencia sanitaria tensiona los cuerpos de las personas trans y travestis en situación de acceso informal a la vivienda y a las mujeres en barrios vulnerables, ambos casos radicados específicamente en la CABA.<sup>10</sup>

### LA PRECARIEDAD COMO FORMA DE REGULACIÓN

Giorgi y Rodríguez (2007), retoman el análisis del poder disciplinario que realiza Foucault para traer al descubierto que “las técnicas de sujeción y de normalización de las que surge el individuo moderno tienen como punto de aplicación primordial el cuerpo” (pp. 10). En este sentido, continúan los autores, “(...) es alrededor de la salud, la sexualidad, la herencia biológica o racial, la higiene, los modos de relación y de conducta con el propio cuerpo, que las técnicas de individuación constituyen a los sujetos y los distribuyen en el mapa definitorio de lo normal y lo anormal, de la peligrosidad criminal, de la enfermedad y la salud” (ídem). Del mismo modo, Paul B. Preciado (2020) reflexiona que aquellas nociones resultan sumamente eficaces para pensar la gestión política de la epidemia. Retomando las lecturas de Roberto Espósito y Emily Martin, sostiene que “(...) las distintas epidemias materializan en el ámbito del cuerpo individual las obsesiones que dominan la gestión política de la vida y de la muerte de las poblaciones en un periodo determinado. (...) una epidemia radicaliza y desplaza las técnicas biopolíticas que se aplican al territorio nacional hasta al nivel de la anatomía política, inscribiéndolas en el cuerpo individual” (s/d).

Por otro lado, Judith Butler (2016) define a la precariedad no como una condición pasajera o episódica sino como “una nueva forma de regulación que caracteriza nuestra época histórica” (pp. 13). Siguiendo a Butler, Lorey (2016) reafirma esta idea al exponer que “la precarización no es ninguna excepción, sino que es la regla” y que significa “vivir con lo imprevisible, con la contingencia” (pp. 17). Partiendo de la idea del Biopoder que recupera de Foucault, Lorey afirma que el arte de gobernar consiste por regla general en «conducir conductas», en actuar sobre el comportamiento de otros mediante su individualización. Es decir que la *precarización* vendría a ser un proceso que produce sujetos pero también produce inseguridad como principal preocupación de los mismos. Es por esto que, como expone Butler, “[...] las poblaciones se definen ahora, no por la crítica y la resistencia, sino por su necesidad de paliar su inseguridad y, por ende, de valorizar formas de policía y control estatal, promesas de inversión global e instituciones de gobernanza global” (pp. 14).

Según Lorey, en “lo precario” nos encontramos con tres dimensiones -ninguna de las cuales surge de forma aislada-: en primer lugar, para ella la condición precaria designa la dimensión de vulnerabilidad de los cuerpos compartida existencialmente, una dimensión socio-ontológica. En segundo lugar, la *precariedad*, la define como una categoría ordenadora que designa efectos políticos, sociales y jurídicos de una condición precaria generalizada, esto es, posicionamientos sociales diferenciales en la inseguridad. Por último, define la dinámica de la precarización como *gubernabilidad*, es decir, a las modalidades de gobierno que nunca está por

<sup>10</sup> Si bien en este escrito nos enfocamos en estos dos grupos poblacionales, entendemos que es fundamental profundizar también en el estudio de otras poblaciones que quedan por fuera de los límites de este trabajo: las infancias/niñeces, juventudes, vejezes y abuelidades, personas con diversidad funcional y neurodiversidad, comunidades indígenas, cuerpos gordos, etc.



fuera de la ideología burguesa, esto implica incertidumbre en el modo de vida, en los cuerpos y en los modos de subjetivación.

Retomando a Butler (2010), el cuerpo está expuesto tanto a las fuerzas sociales políticamente articuladas como a las exigencias de sociabilidad (el lenguaje, el trabajo, el deseo) que hacen posible el persistir y prosperar del cuerpo. En este sentido, la autora afirma que existe lo que denomina *precaridad*: una asignación diferencial de la precariedad que refiere a que cada unx de nosotrxs se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos dado que el cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública que genera que algunos sectores de la población están más expuestos a las violencias y se constituyan como más vulnerables (Butler, 2017). Asimismo, afirma que el cuerpo constituido en la esfera pública como un fenómeno social, no es de uno [...] sino que “está formado en el crisol de la vida social” (Butler, 2006: 52). Es decir, dependemos de lxs otrxs (lxs conozcamos o no) y esta es una condición inerradicable de toda vida.

Siguiendo a la autora norteamericana, “[...] mientras que la performatividad era, en realidad, una explicación de la agencia, la precariedad parece centrarse más en aquellas condiciones que amenazan la vida y la hacen escaparse de nuestro propio control” (Butler, 2009: 322). En este sentido, al observarnos como sujetxs precarixs y con capacidad de agencia, la amenaza de la vida puede convertirse en la promoción de modos de organización que vuelvan *la vida más vivible*.<sup>11</sup> Teniendo esto en consideración, reflexionaremos en torno a las maneras en las que se re-configuran los cuerpos en el marco de la amenaza de la pandemia. Para operativizar esta reflexión, en el apartado siguiente identificaremos algunas de las políticas públicas que fueron tomadas por el gobierno argentino frente a la pandemia para reducir la circulación del virus.

## REPENSANDO EL CUERPO EN Y DESDE LA EMERGENCIA SANITARIA

En el marco del Covid-19, el gobierno anunció el ASPO en conjunto con otra serie de medidas complementarias descritas de la siguiente manera: refuerzos en la política de protección social; Ingreso Familiar de Emergencia (IFE); paquete de medidas para proteger la producción, el trabajo y el abastecimiento; precios máximos para alimentos de la canasta básica y productos de primera necesidad; suspensión del cierre de cuentas bancarias; suspensión temporaria del corte de servicios por falta de pago; congelamiento temporal de alquileres y suspensión de desalojos (Decreto de Emergencia 320/2020); prohibición de despidos y suspensiones por 60 días; extensión de la suspensión del cobro de peajes; lanzamiento del Programa El Barrio cuida al Barrio; precios máximos para barbijos, termómetros y alcohol en gel; refuerzo extraordinario en la Tarjeta Alimentar; nueva línea de apoyo económico para clubes; extensión del período de gracia para el pago de créditos ANSES; congelamiento de tarifas de telefonía fija y móvil, internet y TV paga, entre otras.<sup>12</sup>

En este trabajo nos centraremos en la paradoja que genera, por un lado, “el llamado” a la solidaridad comunitaria a través de la campaña gubernamental lanzada bajo el hashtag *#QuedateEnCasa* junto a la narrativa de que “Al virus lo frenamos entre todos”, y por otro, “el llamado” a la responsabilidad individual a partir del cumplimiento obligatorio de permanecer en una vivienda. Es en este contexto donde, en esta ponencia, se hará hincapié para dar cuenta de la reconfiguración de “nuevas desigualdades” y/o profundización de las desigualdades socioeconómicas y culturales existentes en el marco de la pandemia debido a que

11 En su libro *Cuerpos aliados y lucha política* (2017) Butler desarrolla la idea de que, si bien todas las vidas son vulnerables por estar expuestas y abiertas a otras, algunas lo son en mayor medida por no contar con las condiciones de vida que hacen que sus vidas sean vivibles. En consecuencia, sostiene que el ejercicio performativo de las manifestaciones que expresan el rechazo colectivo a la precariedad impuesta (social y económicamente) es “[...] una reivindicación corporeizada de una vida más vivible” (Butler, 2017: 31).

12 Véase: <https://www.argentina.gob.ar/coronavirus/medidas-gobierno>



no todas las personas tienen acceso, o no cuentan con las mismas condiciones de habitabilidad que implica permanecer en ellas. Para ello, daremos cuenta de qué manera esta campaña interpeló los cuerpos de dos poblaciones específicas: las personas trans y travestis en situación de acceso informal a la vivienda y las mujeres que residen en barrios vulnerables, ambas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Nos centramos en estos dos colectivos para observar las maneras en que la “amenaza” de la emergencia sanitaria y la obligación de permanecer puertas adentro pudieron haber reconfigurado y/o profundizado las condiciones de precariedad de estos grupos por diferentes motivos: falta de medidas existentes para ayudar a las madres solteras en situación de vulnerabilidad; poca contemplación frente a los trabajos informales de mujeres de barrios vulnerables o de las personas trans y travestis que, en su mayoría, continuaron desarrollando el trabajo sexual; una vigilancia activa entre vecinxs de la comunidad que supuso una tensión y represión sobre los cuerpos disidentes que en muchas ocasiones debieron romper la cuarentena para trabajar o buscar trabajo; falta de respuesta de las instituciones estatales frente a las personas sin acceso formal a la vivienda como es el caso de muchas personas trans y travestis que rentan habitaciones por día en diversas pensiones o, que poseen viviendas sin servicios y viven en condiciones de hacinamiento; en el caso de las mujeres de barrios vulnerables además de asumir la mayor parte de las tareas domésticas- se enfrentaron a numerosos cortes de luz y agua que obstaculizaron aún más los trabajos de cuidado de la salud en el territorio.

Algunas de las consecuencias que pueden afectar la vida de estos colectivos ya están a la vista (la muerte de Ramona referente de la organización social “La Poderosa” en la villa 31<sup>13</sup>; paralización del trabajo para las trabajadoras sexuales trans y travestis, hostigamiento y represión<sup>14</sup>, por nombrar algunas). Otras, aún son inciertas.

No obstante, mientras convivimos con la pandemia y esta sigue su curso, intentaremos pensar de qué manera estas acciones gubernamentales, mediante una cuarentena con vigilancia activa (como mencionamos en la introducción), parecerían haber re-configurado “nuevas” formas de precarizar la vida material y tensionar la capacidad de agencia de dichas poblaciones dejando al descubierto ese saber “insoportable” de sabernos humanamente precarixs (Butler, 2009; Lorey, 2016).

### #QuedateEnCasa: una campaña, múltiples exclusiones

Mientras que ciertos cuerpos cuentan con medios y recursos para minimizar “la amenaza” del virus debido a que cuentan con acceso a atención médica privada, pólizas de seguro, servicios de compañías de seguridad, terapia psicológica virtual, gimnasios en casa, espacio para desplegar home-office/teletrabajo<sup>15</sup> y la

13 Ramona Medina era vecina de la Villa 31 (CABA) y referente de la organización social “La Poderosa”. Durante doce días había denunciado la falta de suministro de agua corriente en gran parte de su barrio a través de un video que reprodujeron varios medios de comunicación. Ella era grupo de riesgo y en su domicilio residían su pareja e hijas, una de las cuales sufre una severa discapacidad que necesita de acompañamiento 24hs al día. A los pocos días es diagnosticada con Covid-19 y es internada en el Hospital Fernández donde falleció el día 17 de mayo. Véase no pudieron sostener activo su trabajo. Por otro lado, recordamos que las personas trans son, en su mayoría, personas de riesgo con condiciones de salud previas que representan una clara potencialidad de agravar los síntomas de Covid-19 y que su expectativa de vida no supera los 35 años. Véase: <https://agenciapresentes.org/2020/05/14/vivienda-encuesta-revela-violencia-propietaria-hacia-personas-lgbt/>. En un sentido similar a este, también las chicas trans y travestis del Hotel Gondolín, una pensión ubicada en Villa Crespo, cuentan cómo viven la situación de cuarentena obligatoria y extienden a la ciudadanía el pedido de donación de alimentos, dinero y abrigo para poder afrontar este período (Véase: <https://agenciapresentes.org/2020/03/31/asi-pasan-la-cuarentena-las-chicas-trans-del-hotelgondolin/>) <https://www.pagina12.com.ar/266273-el-caso-de-ramona-medina-referente-de-la-poderosa-en-la-villa>

14 En este sentido, incluimos en la ponencia el relato de Pamela, trabajadora sexual, trans y migrante de Salta que reside en una habitación que paga por día en un Hotel del barrio Constitución (CABA) junto a otras compañeras trans y travestis trabajadoras sexuales. A partir del ASPO, su principal ingreso económico (aquel con el que pagan el alquiler de su vivienda) se vio paralizado debido a que

15 Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social. Véase: <https://www.argentina.gob.ar/trabajo/teletrabajo/que-es>



continuidad pedagógica de las infancias<sup>12</sup>, otrxs -como los grupos que queremos observar- enfrentan el hacinamiento, dificultades para acceder a servicios básicos (como luz, gas natural y/o agua potable), obstáculos para cubrir las necesidades esenciales dentro de los hogares, el nulo acceso a redes de internet inalámbricas o el desconocimiento para el uso de las mismas y el recrudecimiento de las violencias por motivos de género<sup>16</sup> dentro del núcleo familiar conviviente, entre otras.

Dichas condiciones, nos hacen atravesar de forma desigual este momento dejando en evidencia a qué cuerpos están dirigidas estas políticas y cuáles quedan en los márgenes de las protecciones gubernamentales. Asimismo, se observa la paradoja entre las tensiones que se reconfiguran entre la solidaridad comunitaria que demanda la “vigilancia activa” del Estado hacia la sociedad civil y la responsabilidad individual que demanda la “vigilancia activa” de lxs vecinxs hacia el interior de la misma.

Por lo tanto, a partir de la puesta en marcha de la campaña en cuestión, comenzó a hacerse visible y se multiplicaron en las redes sociales comentarios y videos de ciudadanxs denunciando/persiguiendo a otrxs por incumplir las normas previstas, haciéndonos reflexionar acerca de la idea de “autogobierno” como garante de seguridad al que hace referencia Lorey (2016).



Imagen 1: Trabajadoras del Hotel Gondolín

Fuente: agencia Presentes. Foto del Hotel Gondolín, la pensión de Villa Crespo que hoy es hogar de 46 chicas trans y travestis.

- 12 Con la interrupción de las clases presenciales en todos los niveles, desde el Ministerio de Educación de la Nación en coordinación con la Secretaria de Medios de Comunicación Pública y Contenidos Públicos Sociedad del Estado, se lanzó el 16 de marzo –por medio de resolución 106/2020- el programa “Seguimos educando”. Véase: <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/226751/20200316>; [https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=19&v=ehNEa89A4zU&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?time_continue=19&v=ehNEa89A4zU&feature=emb_logo), [www.seguimoseducando.gob.ar](http://www.seguimoseducando.gob.ar); [www.educ.ar](http://www.educ.ar), sitio web oficial del Gobierno Argentino. Esta plataforma “apunta a utilizar las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) para mejorar los modos de enseñar y de aprender de los docentes y los estudiantes de todos los niveles y modalidades, y proveer recursos digitales seleccionados y especializados para docentes, directivos, alumnos y familias”.
- 16 En la Argentina, según el registro Nacional de Femicidios del Observatorio “Mujeres, Disidencias y Derechos” de las Mujeres de la Matria Latinoamericana, durante los primeros 111 días del 2020, ocurrieron 90 femicidios (1 femicidio cada 29 hs en todo el país) Desde el inicio del Aislamiento Social Preventivo y obligatorio por Covid 19 se registraron 61 intentos de femicidio y 27 femicidios ocurrieron. “Mumala Nacional”, “Mujeres de la Matria Latinoamericana” Durante el período de aislamiento a nivel nacional aumentaron un 39% los llamados a la línea 144 de Atención, Contención y Asesoramiento en situaciones de violencia por razones de género (Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad).





Imagen 2: Quedate (Sin) casa

Fuente: <https://doctrinayconducta.wordpress.com/2020/06/28/quedate-sin-casa/>

En este sentido, entendiendo que el cuerpo y la subjetividad contemporáneos ya no son regulados únicamente a través de su paso por las instituciones disciplinarias (escuela, fábrica, medios de comunicación, hospital, etcétera) es que la sociedad civil parecería reconfigurarse a partir de los “nuevos” dispositivos del autogobierno como son “(...) el conjunto de tecnologías biomoleculares, microprotéticas, digitales y de transmisión de información” (Preciado, 2020). Es en este marco de pandemia donde aparece la cibervigilancia en el ámbito privado y público. En el primero, el domicilio personal se nos aparece como el centro de la economía del teleconsumo y la teleproducción. En el segundo, surge aplicaciones de telefonía celular móvil como Cuidar<sup>17</sup> (impulsada por el Ministerio de Salud de la Nación) y las políticas que la acompañan para hacerla posible (regulaciones a la tarjeta de transporte público SUBE, certificados de permiso de circulación, turnos para bancos, organigramas semanales para salidas recreativas y para consumos “no esenciales”, entre otras). En ninguna de estas situaciones se contempla las desigualdades socioeconómicas y culturales que tienen las personas para acceder a los distintos dispositivos necesarios y/o espacios adecuados para el desarrollo de la vida toda en el hogar.

En este sentido, recuperamos la entrevista que Alejandra Zani (una de las autoras de este escrito) realizó el 14 de mayo de 2020 a Lucía Cavallero en donde la entrevistada relató que las personas trans y travestis representan a la población más expuesta ante las medidas de aislamiento por el Covid-19 debido a sus condiciones precarias de existencia. En este sentido,

Cavallero utiliza el término “violencia propietaria”<sup>18</sup> para hacer referencia a las situaciones en que cualquier persona se encuentra al estar en situación de endeudamiento y acceso informal a la vivienda y que

17 Esta aplicación lanzada en el marco de las medidas de ASPO en Argentina pide a lxs usuarixs acceso a su DNI, su geolocalización, su imagen, además de otros datos relacionados a la salud.

18 Cavallero, L.; Gago, V. (08 de mayo de 2020): “Deuda y violencia propietaria”, en Página 12. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/264286-deuda-y-violencia-propietaria>



generan que muchas veces sufran hostigamientos sistemáticos hasta que lxs propietarixs logran desalojarlxs del lugar. En este sentido, la autora explica que hay que comprender que la campaña #QuedateEnCasa se construye como una orden en donde el “Quedate” aparece, en todos los casos, como un imperativo y no como una sugerencia; por lo cual, quienes no cumplen con ese imperativo, se estarían construyendo por fuera de la norma vigente -que representa un nuevo estado de consenso social específico que rige durante la cuarentena en Argentina.

En esta misma nota, Pamela (34 años)<sup>19</sup>, una trabajadora sexual migrante de Salta que reside en un hotel en el barrio de Constitución, cuenta cómo lxs propietarixs intentaron desalojarla más de una vez desde que comenzó el ASPO. Además, recuerda una serie de momentos en que sus compañerxs tuvieron la urgencia y la necesidad de romper las medidas para salir a trabajar en la calle con el objetivo de poder pagar el alquiler, exponiéndose a numerosos tipos de violencias: la violencia represiva policial con órdenes de detener a quienes transiten las calles sin permiso, la violencia de lxs vecinxs al verlas incumplir el aislamiento y otras actitudes de hostigamiento por parte de propietarixs e inmobiliarias que profundizan la violencia por tratarse de chicas trans y travestis, y por ser trabajadoras sexuales.

El relato de Pamela nos obliga a reflexionar en torno a la relación dialéctica que existe entre la precariedad y la performatividad (Butler, 2009). Para la autora, la performatividad de género está relacionada con quién puede ser leído o entendido como ser viviente. En este sentido, actuará de manera directa en el reconocimiento -y agreeamos, en el *desconocimiento*- de las personas como sujetos “(...) cuya vida vale la pena proteger y cuya vida, cuando se pierde, vale la pena añorar” (Butler, 2009: 335). No obstante, en los casos de las mujeres trans y travestis trabajadoras sexuales del barrio de Constitución, la performatividad del género afecta el modo en que estas vidas son significadas como vidas más o menos *vivibles* o “vidas precarias”, aquellas que “(...) no están cualificadas como reconocibles, legibles o dignas de despertar sentimiento. Y de esta forma, la precariedad es la rúbrica que une a las mujeres, los queers, los transexuales, los pobres y las personas sin estado” (Idem).

Otra situación en la que pudimos observar que no se contemplan las desigualdades socioeconómicas y culturales que tienen las personas para acceder a los distintos dispositivos necesarios y/o espacios adecuados para el desarrollo de la vida toda en el hogar son las mujeres que viven en barrios empobrecidos.

En relación a dicho grupo, estuvimos observando cómo en Argentina durante la cuarentena se multiplicaron significativamente los llamados para denunciar y/o realizar consultas por situaciones de violencia por motivos de géneros debido a que muchas mujeres se encuentran atravesando la situación de confinamiento con sus agresores. Por esta razón, desde el primer día del inicio de la cuarentena, desde el recientemente creado Ministerio de Mujeres, Géneros y Diversidades se lanzaron campañas de difusión e información al respecto (Línea 144 con la habilitación de su WhatsApp, denuncias online, Programa Potenciar Trabajo, Plan Nacional de Acción contra las violencias por motivo de género, entre otras)<sup>20</sup>: Sumado a esto, el trabajo doméstico y las tareas de cuidado se multiplicaron significativamente para las mujeres. Además, el acompañamiento escolar y el cuidado permanente de las infancias se añadieron a las actividades cotidianas que ya eran asumidas mayoritariamente por mujeres, entre otras situaciones que implican la situación de confinamiento en los hogares.

19 Entrevista realizada a trabajadoras sexuales trans y travestis y publicada en agencia Presentes el 14 de mayo de 2020. “Vivienda: encuesta revela violencia propietaria hacia personas LGBTI+”, Presentes. Recuperado de: <https://agenciapresentes.org/2020/05/14/vivienda-encuesta-revela-violencia-propietaria-hacia-personas-lgbt/>

20 Medidas en materia de género y diversidad en el marco de la emergencia sanitaria: <https://www.argentina.gob.ar/generos/medidas-en-materia-de-genero-y-diversidad-en-el-marco-de-la-emergencia-sanitaria>





A las condiciones de vida cotidiana de las mujeres, en los barrios empobrecidos se incorporaron los cortes de agua, insumos básicos para el cuidado durante la pandemia, y algunos barrios fueron cerrados por completo generando que dependan enteramente de los recursos brindados por el Estado<sup>21</sup>. En los barrios populares de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, por ejemplo, se conoció públicamente el primer caso de Covid-19 el día 21 de abril y fue de la Villa 31<sup>22</sup>. Si bien algunas organizaciones sociales y vecinxs ya se estaban manifestando públicamente respecto de las dificultades para cumplir con las medidas de aislamiento establecidas, la tan temida llegada del virus a las villas puso en jaque la efectividad de dichas políticas en esos espacios. A las ya mencionadas tareas que asumen en su mayoría las mujeres, en los barrios populares se abocaron también a los cuidados de la salud del territorio, en postas de salud y acompañando la ejecución del programa Detectar<sup>23</sup> y a la gestión de ollas populares, comedores y merenderos para paliar la emergencia alimentaria que produjo el cierre de la economía. En cada territorio se conformó un “comité de crisis” en el cual participan diferentes organizaciones sociales en articulación con el Estado tanto Nacional como Municipal.

En este sentido, y retomando a Lorey (2016) pudimos comenzar a observar cómo, en ambos casos, la precariedad habilita lugares de resistencia entre las personas en y desde su propia capacidad de vivencia. Mediante rechazos, sabotajes y/o resistencias en la vida cotidiana surge la potencialidad transformadora de sus condiciones de existencia.

### A MODO DE REFLEXIONES COMPARTIDAS

En este escrito reflexionamos acerca del Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio que atravesó y continúa atravesando parte de la sociedad argentina. Enmarcado en este contexto, pudimos observar, desde una perspectiva interseccional, cómo esta medida de emergencia sanitaria interpela a las personas trans y travestis en situación de acceso informal a la vivienda y a las mujeres en barrios vulnerables específicamente de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA).

Además, dimos cuenta cómo, a través de la campaña #QuedateEnCasa, el Estado fue implementando tecnologías de disciplinamiento de los cuerpos para que permanezcan en los hogares y no salgan a la calle, aplicando determinados protocolos y medidas de distanciamiento que circularon a través de resoluciones y de propaganda en los medios de comunicación y redes sociales.

En este sentido, la relevancia que pueden generar las reflexiones desde el campo de los estudios interseccionales, de género(s) y de la(s) sexualidad(es) abordadas en esta ponencia abren nuevos interrogantes y desafíos a futuro. En un momento histórico donde la Argentina, por primera vez, tiene un Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad como respuesta política a décadas de demandas de distintas mujeres, personas trans, travestis,

21 El 24 de mayo, tras un brote de Covid-19 en Villa Azul (Provincia de Buenos Aires) lxs intendentes de los municipios donde se encuentra el barrio, en conjunto con el gobierno provincial y nacional, dispusieron el aislamiento estricto de dicha villa para identificar casos positivos y sospechosos a través del programa DetectAr. Durante dicho aislamiento, que duró alrededor de 15 días, lxs vecinxs debían recibir asistencia alimentaria, social, psicológica y médica (para quienes requiriese) por parte del Estado. En ese lapso de tiempo se cerraron los accesos al barrio y se encomendó a las fuerzas de seguridad la tarea de garantizar que se respeten las condiciones de aislamiento. No obstante, lxs vecinxs nucleados en el Comité Operativo de Emergencia denunciaron la escasez de insumos, especialmente alimentarios, que recibieron. Véase: <https://lapoderosa.org.ar/2020/05/sin-garrafas-ni-lavandina-ni-alimento-se-hace-imposible-cualquier-aislamiento/>

22 Se trató de una mujer de 36 años que se convirtió en el primer caso confirmado que se hizo público. Véase: <https://www.filo.news/actualidad/Se-confirio-el-primer-caso-de-coronavirus-en-la-villa-31-de-Retiro20200421-0040.html>

23 Dispositivo Estratégico de Testeo para Coronavirus en terreno de Argentina a nivel nacional: <https://www.argentina.gob.ar/coronavirus/detectar>; a nivel CABA: <https://www.buenosaires.gob.ar/coronavirus/dispositivodetectar>



y otras identidades; junto a un momento “distópico” global, sostenemos que la visibilización y comprensión de los procesos de precariedad y precarización de la vida nos posibilitan configurar categorías políticas para aportar a los estudios interseccionales en las (re)configuraciones identitarias, la profundización de los procesos de desigualdad, el problema de las identidades/subjetividades, la(s) sexualidad(es) y el/los cuerpo(s).

## REFERENCIAS CITADAS

- Anzaldúa, G. (2016): *Borderlands. La frontera*. Madrid: Capitan Swing Libros S.A.
- Butler, J. (2006): “Violencia, duelo, política”. En *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 45-78.
- Butler, J. (2009): “Performatividad, precariedad y políticas sexuales”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3),321-336. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=623/62312914003> [fecha de Consulta 6 de Junio de 2020].
- Butler, J. (2010): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2014): “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación”; en Begonya Saez Tajafuerce (ed.): *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Barcelona: Icaria, 47-80.
- Butler, J. (2017): *Cuerpos aliados y lucha política*. Buenos Aires: Paidós
- Cavallero, L.; Gago, V. (2020): “Deuda y violencia propietaria”. *Página 12*. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/264286-deuda-y-violencia-propietaria> [fecha de Consulta 8 de mayo 2020].
- Crenshaw, K. (1989): "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum*: Vol. 1989, Article 8. Disponible en: <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- Foucault, M. (2009): “La vida: la experiencia y la ciencia”. En Giorgi, G. y Rodríguez, F. (comps.): *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de la vida*. Buenos Aires: Paidós, 41-59.
- Lorey, I. (2016): *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Preciado, P.B. (2020): “Aprendiendo del virus”. *El País*. Disponible en: [https://elpais.com/elpais/2020/03/27-opinion/1585316952026489.html?prm=enviar\\_email](https://elpais.com/elpais/2020/03/27-opinion/1585316952026489.html?prm=enviar_email)
- Viveros Vigoya, M. (2016): “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista*, Vol. 52, 1-17.
- Wittig, M. (2006 [1986]): *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Editorial Égales.
- Zani, A. (2020): “Vivienda: encuesta revela violencia propietaria hacia personas LGBTI+”. *Presentes*. Disponible en: <https://agenciapresentes.org/2020/05/14/vivienda-encuesta-revela-violencia-propietaria-hacia-personas-lgbt/> [fecha de Consulta 10 de julio de 2020].



# POSIBILIDADES Y LIMITACIONES DE UN ENFOQUE INTERSECCIONAL EN LOS PROYECTOS CULTURALES PÚBLICOS DESTINADOS A MUJERES, DIVERSIDADES Y/O DISIDENCIAS EN ARGENTINA

Marcela A. País Andrade<sup>1</sup>

## Resumen

En los últimos años América Latina viene siendo demandada como nunca antes por distintos movimientos sociales en la garantía de derechos y ciudadanía socio-sexual de las mujeres, diversidades, disidencias, binaries, otras (re)significando el campo cultural de y desde sus políticas y gestiones. En esta ponencia, desde un enfoque socioantropológico e interseccional, reconstruiré las voces de los diversos actores presentes en las tensiones, negociaciones y resistencias culturales reconfiguradas a partir de entrevistas en profundidad, observaciones participantes y no participantes, talleres, capacitaciones a diversos actores nacionales del campo cultural (funcionarios de cultura, gestores, artistas, etc.). Me propongo señalar, reflexionar y comparar algunas acciones realizadas a lo largo del gobierno “Macrista” (2015-2019) que complejizaron desde diversos territorios y/o instituciones estatales vinculadas a la cultura- formas de organización y demanda de ciudadanía así como la (re)elaboración de “productos” culturales cuyos contenidos potencien la reflexión y deslegitimación de prácticas patriarcales, machistas y sexista (incorporación de la temática en encuestas de consumos culturales a nivel nacional, modificación del lenguaje en la comunicación de cultura, conformación de protocolos contra las violencias, leyes de cupo, entre otros ejemplos). De esta forma, los distintos movimientos (trans) feministas demandan nuevos desafíos a la *experiencia cultural* tendientes a promover novedosas discusiones y formas de inclusión de colectivos diversos como así también, la deconstrucción de ciertas prácticas y visiones del mundo desde sus territorios.

## Palabras clave

Interseccionalidad, cultura pública, gestión, experiencias, prácticas

## INTRODUCCIÓN

En esta ponencia, me interesa identificar ciertas tensiones, negociaciones y resistencias que estuvieron presentes en distintas prácticas culturales/artísticas en torno a lo cultural de mujeres y géneros disidentes/diversos en una serie de discusiones, charlas y reflexiones que vengo desarrollando en el marco de mis investigaciones socioantropológicas en y desde las políticas públicas (Shore, 2010) desde una perspectiva interseccional (Crenshaw, 1989; Viveros Vigoya, 2016). Así también, enmarcar este escrito en mis actividades de transferencia vinculadas al proyecto “Política(s) y Género(s). La práctica investigativa en y desde la Intervención social para (re)construir diversas identidades socioculturales vinculadas con las desigualdades sociales

<sup>1</sup> apaisandrade@sociales.uba.arUBA/ICA-CONICET Argentina.



y de género”.<sup>2</sup> Consecuentemente, me interesa relevar algunas experiencias de mi trabajo de campo en espacios compartidos con diversxs funcionarixs de cultura, gestorxs, artistas, etc. en el marco de mi investigación en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA) en los últimos años. Estos espacios -movilizaciones, conversatorios, talleres, foros de debate, entre otros- donde realicé observaciones participantes, no participantes y entrevistas me han permitido comprender como los grupos artísticos/culturales transversalizados por las militancias (trans)feministas llevaron a cabo durante los años del gobierno “Macrista” (2015-2019) distintas acciones (trans)formadoras en y desde los márgenes de las directrices culturales de gobierno. Dichas prácticas han complejizado desde diversos territorios y/o instituciones estatales vinculadas a la cultura- formas de organización y demanda de ciudadanía así como la (re)elaboración de “productos” culturales cuyos contenidos potenciaron la reflexión y deslegitimación de prácticas patriarcales, machistas (incorporación de la temática en encuestas de consumos culturales a nivel nacional, modificación del lenguaje en la comunicación de cultura, conformación de protocolos contra las violencias, leyes de cupo, entre otros ejemplos). De esta forma, puedo afirmar que, aunque estos grupos y/o movimientos parecieron ser “(in)visibilizados” en las directrices culturales a lo largo de dicho gobierno, su estar y hacer demandas de derechos en y desde las agendas públicas feministas resultaron estratégicas como dispositivos de resistencia, lucha y/o transformadores de la realidad sociogenérica actual en y desde el campo cultural (País Andrade e Igarzábal, 2020).

### LAS EXPERIENCIAS CULTURALES/ARTÍSTICAS

Desde el 10 de diciembre de 2015 hasta el 10 de diciembre de 2019, la Nación Argentina estuvo bajo la presidencia del ingeniero Mauricio Macri (quien había sido jefe de Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires desde 2007 a 2015). Representando a la coalición política Cambiemos, dicha gestión implementó acciones políticas, económicas y socioculturales enmarcadas en discursos con tintes liberales, desarrollistas y conservadores. Como resultado, el cambio del proyecto cultural de Nación achicó el rango de Ministerio de Cultura (7 de mayo del 2014 al 5 de septiembre del 2018) al de Secretaría -fusionando esta área con Educación y Ciencia.<sup>3</sup>

Los años del “Macrismo” (2015-2019) reconfiguraron política, económica y socialmente los sentidos de las políticas culturales y su gestión. Bajo esta presidencia, se resignificó el campo cultural en y desde la noción de emprendedorxs<sup>4</sup> reivindicando así políticas de empoderamiento proyectadas por los Organismos Internacionales (ONU, UNESCO, BID, entre otros)<sup>5</sup>- que fueron profundizadas y desplegadas sin sentido crítico. Paralelamente, la agenda pública comenzó a teñirse de verde ante la aceptación del gobierno nacional de discutir en el Congreso de la Nación la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo lo cual generó una

2 Proyecto CONICET en la categoría Investigadora Adjunta.

3 En la actualidad, el nuevo gobierno asumido por el Doctor Alberto Fernández el 10 de diciembre de 2019 vuelve a instituir el Ministerio de Cultura (11 de diciembre de 2019). Es relevante subrayar que esta nueva gestión crea, por primera vez en la historia argentina, el Ministerio de Mujeres, Géneros y Diversidad.

4 Diversos autorxs destacan la nueva articulación entre la esfera cultural y la económica implicada en estas perspectivas. Yúdice se refiere a la “culturización de la economía”, en tanto la cultura se transformó en la lógica del capitalismo contemporáneo (Yúdice, 2002: 35). En la misma dirección, Comaroff y Comaroff señalan “Así como la cultura se transforma en mercancía, la mercancía se vuelve cada vez más cultural, es aprehendida como la fuente genérica de la socialidad” (Comaroff y Comaroff, 2011: 51). La identidad es concebida como capital que inviste al sujeto emprendedor. Comaroff y Comaroff relacionan esta categoría con la construcción de nuevas formas de subjetivación en el marco del neoliberalismo, centradas en un sujeto visto y experimentado como “empresario de sí mismo”. De este modo, el emprendedor es comprendido como una forma particular de construcción de sujeto, un sujeto no identificable sino por realizar (Bröckling, 2015).

5 Para ampliar esta idea recomiendo leer: Bentancor Harretteche, María Virginia (2011) Empoderamiento: ¿una alternativa emancipatoria? En Revista Margen, N°61, 1-14.



fuerte visibilización de lo político de la sexualidad (Rubin, 1989) que se venía gestando en las últimas décadas: la Ley 25.673 de Creación del Programa de Salud Sexual y Procreación Responsable (2002); Ley 26.150 de Educación Sexual Integral (2006); la Ley 26.485. Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en los Ámbitos en que Desarrollen sus Relaciones Interpersonales (2009); la modificación del artículo 2 de la Ley 26.618 de Matrimonio Civil (conocida como la Ley de Matrimonio Igualitario en 2010); la Ley 26.743 de Identidad de Género (2012); la Ley 26.842. de Prevención y sanción de la trata de personas y asistencia a sus víctimas (2012); y, la Ley 26.862 de producción Medicamento Asistida también conocida como 'Ley de producción Humana Asistida' o 'Ley Nacional de Fertilización Asistida'; y, con mayor fuerza en 2018 (se viene presentando el proyecto sistemáticamente desde 2006) los debates a la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE) que en 2020 se espera se vuelva a presentar en el Congreso de la Nación para ser debatido y aprobado. (País Andrade, 2019)<sup>6</sup>

En este escenario los movimientos de mujeres y feminismos logran el tan soñado debate sobre la necesidad de una Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE) que venía siendo negado durante tantos años –a pesar del gobierno progresista anterior<sup>7</sup>-. La Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito (creada en un Encuentro Nacional de Mujeres en el año 2005) presenta el proyecto que entra al parlamento de nuestro país y sostienen los martes verdes que acompañaron las discusiones de principio a fin. M<sup>8</sup> me contaba en situación de charla informal que el primer martes que convocaron fue en “febrero de 2018 y que luego fueron desde que comenzó el estado parlamentario (maso abril) hasta el 13 de junio (...) luego retomaron esporádicamente en algunas ocasiones.” (Integrante de la Campaña)

Estos encuentros semanales, nos decía N, fueron “una fiesta” para el movimiento de mujeres, (trans) feminismos y otras, “se ocuparon las calles”, se “invadieron las redes sociales”, militantes del movimiento participaban en programas televisivos como noticieros y “hasta programa de espectáculos”.<sup>9</sup> Dichas jornadas lograron ubicar el tema en la agenda pública: “ir con mi hija los martes era increíble”, nos decía N (Editora y periodista). Asimismo, Np (colectiva artística, que se formó en 2017) llevó a cabo distintas performances; Actrices Argentinas realizaba lecturas de piezas y poemas; y, periodistas feministas invadían los periódicos y medios audiovisuales con relatos e imágenes de los acontecimientos semanales. Así, este contexto en el que las desigualdades genéricas se visibilizaban y complejizaban, comenzó a demandar con mayor intensidad en las agendas culturales una gestión que visibilizara y materializara las prácticas culturales e ideológicas que sostenían y reproducían los estereotipos de géneros en el propio sector. Colectivas como Fieras, Mujeres por la Cultura, Espacios Sindicales, Universidades Nacionales, entre otras profundizarán sus acciones cotidianas en sus respectivos espacios de injerencia. Artistas circuenses soñarán con “carpas libres de violencias” (G y C) y se armará La Feria del Libro Feministas en 2018 la cual se propuso en su primera edición:

promover la exposición, circulación y adquisición de producciones relacionadas con el feminismo, los estudios de género y sexualidades, y visibilizar en el campo literario a mujeres, lesbianas, travestis, trans, no binaries, entre otras corporalidades y sexualidades no hegemónicas. Un espacio plural y democrático, de aprendizaje y reflexión con miras a la construcción de una sociedad más igualitaria para todes. Ha sido de acceso libre y gratuito en cada una de sus ediciones y participaciones especiales. (P, organizadora de la feria)

6 Para profundizar en estas leyes se sugiere ingresar en el siguiente link: <http://www.infoleg.gob.ar/>

7 Para profundizar y complejizar este período recomiendo leer: País Andrade, Marcela A. (2018) La transversalización del enfoque de géneros en las políticas culturales públicas: el caso del Ministerio de Cultura argentino. En *Revista Temas y Debates*. Año 22, N 35, 161-180.

8 En el escrito no utilizaré los nombres de las personas entrevistadas.

9 Recomiendo profundizar en las intervenciones de referentes feministas en los programas de espectáculos con el texto escrito en el año 2018 por Libertad Borda y Carolina Spataro: *El chisme menos pensado: el debate sobre aborto en Intrusos en el espectáculo*.



Además, se incrementarán los protocolos contra las violencias y discriminaciones de géneros, aumentarán las denuncias por acosos y/o abuso, se profundizarán las luchas por los cupos en escenarios, se discutirán las equidades salariales en relación con los artistas varones; se comenzarán a demandar los derechos para bailarinas y actrices madres, etc., etc., etc.

En este escenario, más que en cualquier otro momento de la historia argentina reciente, las políticas culturales se resignificarán centrales para una sociedad que expresó mediante decisiones políticas (Leyes de identidad de Género, Matrimonio Igualitario, Prevención y sanción de la trata de personas y asistencia a sus víctimas, Violencia contra las mujeres, etc.) la necesidad de transformación de un sistema cultural cis, heteronormativo y patriarcal al mismo tiempo que el propio movimiento feminista es interpelado con mayor fuerza por diversas mujeres, disidencias/diversidades/(trans)feminismos, otras que no se sienten incluidas en muchas de las reivindicaciones que estaban siendo puestas en agenda.

Las colectivas afro, indígenas, populares y/o comunitarias, distintos grupos de mujeres religiosas denunciaban en esas mismas jornadas verdes “la opresión” estatal en las poblaciones no blancas y de sectores sociales vulnerables que excedían a los movimientos hegemonizados por mujeres blancas, de sectores medios, educadas, etc. De esta manera, la visibilización de colectivos político-identitarios vinculados a los derechos de género, como podrían ser las mujeres, las trans, las lesbianas, etc. -y por supuesto la demanda al Estado de la garantía de sus derechos históricamente vulnerados- se ven interpelados profundamente por “nuevas” desigualdades al interior del propio movimiento. En este sentido nos decían las chicas del colectivo artístico afrofeminista “Lo universal en el arte sigue siendo lo hegemónico. Vemos como urgente una educación antirracista de la audiencia y agentes del arte”. Por tanto, el propio movimiento feminista debe comenzar a dar mayor lugar en el campo artístico/cultural a la materialización de las tensiones, las resistencias y las negociaciones permanentes por el reconocimiento identitario de mujeres que no se sienten visibilizadas en dichas demandas en y desde el campo cultural/artístico: mujeres indígenas, marrones, rurales, villeras, migrantes (sobre todo de países limítrofes a la Argentina), refugiadas, entre muchas otras.

Las voces de estas mujeres, disidencias, diversidades, no binaries, otras plantean “novedosos” desafíos a un campo cultural que en las palabras de R “aún no ha podido (de)construir sus sexismos y machismos cotidianos” (gestora cultural). En este escenario las complejidades en la gestión de las políticas culturales dirigidas a las mujeres, diversidades, disidencias, no binaries, otras a través de los diversos proyectos, planes, y/o programas se fueron configurando -a partir de la vuelta a la democracia en nuestra nación- entre las paradojas que vinculan a la sociedad civil y el estado; a la economía y la política; al cuerpo y la política; a la distribución y el reconocimiento; a las dimensiones estructurales y las transformaciones históricas; a lo instituido y a lo instituyente en escenarios inestables y ambiguos (Anzorena, 2013). Estas complejidades han invisibilizando de formas particulares los vínculos entre las políticas culturales públicas, los enfoques de mujeres/géneros/(trans)feminismos (País Andrade, 2018) y la cultura viva que habita nuestros territorios.

Por tanto, movimientos sociales como el #NiUnaMenos, los Paros Internacionales de Mujeres, la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, el #metoo argentina, entre otros fortalecieron y permitieron que, como ya mencionamos, debates que venían dando personas aisladas que, en ciertos casos, no significaban específicamente sus prácticas y/o demandas como contenidos “feministas” se sumaran a organizaciones de mujeres, disidencias, trans, no binaries y/o colectivas feministas -en diferentes



ámbitos- comenzaran a tomar visibilidad pública como fuerzas políticas<sup>10</sup> y; que fuerzas partidarias organizadas comenzaran a transversalizar estos debates en sus agendas políticas y sindicales.

Es este el escenario donde el campo cultural argentino –como nunca antes- comienza a ser interpelado en y desde estos debates a través de la demanda en las condiciones salariales de lxs trabajadorxs culturales; de paridad en los elencos y festivales; visibilización de violencias y maltratos; observancia de prácticas, “productos” y/o guiones sexistas y machistas; reivindicaciones de derechos por maternidad/paternidad de artistas en diferentes áreas; visibilización de formas de sexismo en los mensajes y narrativas que profundizan las inequidades en relación a los géneros en los medios de comunicación, audiovisuales, entre otros. Es decir, procesos que vienen demandando la “revisión” de las políticas y las gestiones culturales actuales (País Andrade, 2015, 2017, 2018, 2019). En otras palabras, nos encontramos en un momento donde se están (re)significando políticamente las formas de hacer cultura y las maneras de producir relaciones de poder en y desde el sector.

No obstante, para finalizar este apartado, quisiera visibilizar la paradoja en la que nos encontramos en términos de reivindicaciones sexo-genéricas enmarcadas en el campo cultural vigente: exigirle derechos a un Estado patriarcal -que detenta prácticas culturales del siglo pasado que aún no están pudiendo ser aprehendidas y materializadas por las instituciones culturales contemporáneas- desde movimientos sociales que exigen la (re)configuración de acciones, formas, contenidos, narrativas y experiencias culturales de la nueva Era (Marchiaro, 2019).

## SUJETXS CULTURALES/ARTÍSTICOS DEL SIGLO XXI

Este diálogo sinuoso entre la investigación/participación activa en y desde el campo sociocultural me ha llevado a observar como en las últimas década, los procesos de construcción de estrategias subjetivas/colectivas de las identidades se vienen desarrollando en una coyuntura nacional impresa por una inevitable disrupción ciudadana que demanda ciertos derechos vinculados a al reconocimiento de la diversidad (étnicas, raciales, sexogenérica, geopolíticas, etc.) junto con ciertas reformas políticas que van marcando -a nivel global- cuestionamientos a los regímenes neoliberales en pos de garantizar la vida misma y/o a los intentos conservadores de “restauración del orden” que se vislumbran en distintos países del continente.

Pensemos, como ejemplo, en las experiencias artísticas/culturales que hemos observado en el apartado anterior para dar cuenta como el sector cultural es puesto en diálogo con las demandas políticas que se vienen dando en nuestro país a la *diversidad sexogenérica* en relación a sus derechos. Así también, se puede subrayar el incremento de distintos movimientos sociales que tensionan y demandan el cumplimiento de los derechos sexogenéricos adquiridos como también la visibilización de demandas concretas: los feminismos afro, indígenas, populares y/o comunitarios, grupos de mujeres religiosas que denuncian “la opresión” estatal en las poblaciones no blancas y de sectores sociales vulnerables que exceden a los movimientos hegemonizados por mujeres blancas, de sectores medios, educadas, etc. Por tanto, ¿la identidad cultural nos sitúa como iguales sujetos de derecho ante las políticas destinadas a la inclusión de la diversidad que se vienen llevando a cabo? Parecería que no.

10 Para profundizar en estas ideas pensamos en la categoría de “Pueblo Feminista”. Recomendamos leer el texto de Graciela Di marco: “El pueblo feminista. Movimientos sociales y lucha de las mujeres en torno a la Ciudadanía” del año 2011.



La respuesta a esta pregunta puede ser pensada en y desde el marco de la generación de políticas de desarrollo a nivel internacional, específicamente en las directrices tomadas para el desarrollo cultural y la materialización de la cultura como recurso (Yúdice, 2002). Por tanto, una de las respuestas posibles podría encontrarse en la complejidad de dos momentos (interrelacionados entre sí): yendo del campo a la teoría y de la teoría al campo.

Para el primer momento, propongo, desde un enfoque socioantropológico, revalorizar la mirada investigativa del campo a la teoría: observar cómo las (re)configuraciones identitarias “del” sujeto cultural articulan conflictos y negociaciones presentes en los procesos identitarios de las diferentes formas de ser y estar en el mundo vinculadas a las distintas y desiguales (Reygadas, 2007) experiencias cotidianas según dimensiones fundamentales (sexo, salud, religión, raza, clase social, etnia, etc.). Así, los ejes a subrayar serían: a) como se distribuye el poder en la sociedad/comunidad/territorio en la cual los sujetos están inmersos según desigualdades históricamente naturalizadas en términos de producción, género y raza (Quijano, 2007; Segato, 2015); b) comprender la complejidad del espacio sociocultural habitado (Giglia, 2012); y c) complejizar las cuestiones de género con el que se perciben y/o autoperceben lxs individuos (del Río Fortuna et al., 2013); de color, de status, entre otros por supuesto. De esta forma, en este proceso sinuoso y conflictivo que plantea la investigación/intervención social se podrían reconstruir algunas ideas acerca de cómo las políticas culturales y el Estado despliegan formas de disciplinamiento y control sobre los cuerpos, así como de normalización de prácticas y procesos identitarios, permeando y modelando las construcciones sobre lo que entenderemos por *sujeto cultural* -aún en el marco de estrategias de resistencia o apropiación resignificativa en y desde la vida misma-.

En este mismo recorrido, sugiero incorporar las discusiones teóricas-metodológicas que nos acerca la antropología política ya que el método etnográfico significó la problematización de la “construcción” y los sentidos de una política determinada, pero también la construcción del “problema público” y la “población” a la que apunta. Al mismo tiempo que el interés por la vida cotidiana significó la incorporación de la población destinataria a estos estudios, tanto desde su percepción y apropiación, como desde las demandas, resistencias y negociaciones que se establecen tensionalmente entre el/los sujeto(s). Por último, insto a enfocar(nos) en observar la cotidianeidad de la puesta en acción de las políticas culturales ya que las mismas nos vienen revelando las cuestiones de géneros, de raza, de status geopolítico, sanitarias, etarias, de migraciones, de expectativas futuras -entre otras- como datos importantes a la hora de desarrollar y formular las directrices actuales en y desde el campo cultural. Dichas categorías nos señalan diversas disputas de significado traduciéndose en profundas diferencias de abordaje y consecuencias políticas -a veces antagónicas- que omiten las múltiples relaciones de poder que las condicionarían, de desigualdad que las estructurarían e invisibilizan el carácter histórico que las configurarían.

Ahora bien, en el segundo momento, de la teoría al campo, considero necesario reconstruir las categorías con las que trabajamos en forma situada: las nociones de otredad y las desigualdades que implican (entre otros cuestionamientos). La mirada interseccional -como el enfoque que nos permite identificar el género, la raza, la clase u orientación sexual como otras categorías sociales que son construidas y se relacionan entre sí- nos proporciona muchas aperturas y flexibilidades metodológicas/epistemológicas, pero también, desde su ojo, nos presentaba grandes complejidades a la hora de enmarcarnos en ella: nos permite indagar de forma creativa, novedosa y rigurosa lo que se entiende por sujeto cultural en un momento y lugar situado; entrever la complejidad de la(s) política(s), identificar la(s) resistencia(s), la(s) negociación(es), la(s) lucha(s) y la(s) transformación(es) internas-externas donde toman voz las personas de carne y hueso en el /los contexto/s donde surgen, se desarrollan y se transforman. En otras palabras, nos permite dar cuenta de la versatilidad





de sus supuestos teóricos, metodológicos y epistemológicos dándonos oportunidad para discutir, transformar y desnaturalizar ciertos cánones enquistado en las Ciencias Sociales (País Andrade, 2019). Este enfoque nos permitiría delinear e imbricar lo específico de los estudios vinculados al campo de lo cultural en sus relaciones intelectuales, geográficas y políticas que conlleva a comprender sus diversos orígenes y articulaciones locales: nos permite acceder “[...] a la vida como es vivida, en tanto se desarrolla en un contexto moral e histórico particular; nos dice qué se sentía estar vivo en cierta época y lugar” (Grossberg, 2010: 22). En otras palabras, la politización de la cultura (Wright, 1998) nos da amplitud para reproducir como vivimos una época junto a la visibilización de la reconfiguración de las relaciones de poder sociales, económicas, de género y etarias; a la misma vez que, nos permite dar cuenta de las formas en que son resistidas, tensionadas, negociadas y modificadas desde los diferentes actores sociales. De aquí, repensar y reflexionar el rol político cultural y la cultura política de lo que entenderemos como identidad y diversidad cultural en sus vínculos con lo que se significa como sujeto cultural en el siglo XXI se hace relevante.

Esta posible respuesta a la pregunta anterior ¿la identidad cultural nos sitúa como iguales sujetos de derecho ante las políticas destinadas a la inclusión de la diversidad que se vienen llevando a cabo? Me lleva a repensar a partir del trabajo de campo que vengo realizando ¿Qué tienen para aportar las experiencias, “productos”, narrativas y/o prácticas culturales/artísticas gestadas por mujeres, disidencias, diversidades, colectivas y/u otras -en el marco de las demandas feministas contemporáneas- a la elaboración/evaluación de proyectos culturales y su gestión?

## REFLEXIONES FINALES

Al observar analíticamente en y desde el campo de la investigación cultural el período del gobierno de Mauricio Macri, se puede dar cuenta como en esos años se fortalecieron los movimientos de la sociedad civil en pos de “resistir” los derechos adquiridos previamente durante los gobiernos “Kirchneristas” (2003-2015). En este sentido los grupos “(in)visibilizados” por las acciones gubernamentales resultaron estratégicos como dispositivos de resistencia, lucha y/o transformadores de la realidad social interpelando los programas, proyectos y/o líneas de acción que se venían gestando y/o desplegando durante el período anterior.

En este sentido, observar las diversas estrategias que llevan a cabo diferentes personas y/o grupos artísticos para instalar demandas –espontáneas o de coyuntura-, a una situación concreta -paridad, salarios, sindicales, etc.- o para transformar la realidad social -nuevos relatos, narrativas, etc.- (Anzorena, 2019) nos devela formas concretas de cómo se están disputando nuevos pactos en las relaciones de poder hegemónicas basadas en un sistema patriarcal, capitalista, racial, colonial y heteronormativo. De esta forma el Estado, como su principal actor, debe redireccionar, reestructurar y/o negociar por medio de sus políticas públicas nuevas tensiones, nuevos acuerdos, resistencias y/o transformaciones. Para ello, es necesario que reconozca las demandas, los grupos, las redes y jerarquice las arenas de disputa. En esta ponencia comenzamos a dar cuenta que las experiencias artísticas actuales de mujeres/feminismos/disidencias/diversidades/no binarios tienen mucho para aportar al estudio político del campo cultural existente.

Para finalizar, sugeriré algunos ejes que resignifico de las experiencias culturales observadas y que podrían ser herramientas para pensar otras áreas del estado y sus políticas que se desprenden de este texto:

1. Desafiar lo que conocemos: jerarquizar espacios “fronterizos” como productores de nuevos conocimientos: el estudio del Estado en y desde los márgenes (Das, Venna y Poole, Deborah, 2008; Isacovich, 2013, entre otras) aparece como primordial para comprender nuevas demandas y reinvin-



dicaciones identitarias; y, la epistemología feminista (Maffia, s/f) se *despliega* como una posible herramienta. Para esto es necesario conocer a los distintos actores que diseñan, intervienen, ejecutan evalúan pero que también desafían a las acciones públicas y/o las transforman. Además, deberíamos interpelar los proyectos, programas y/o prácticas desde perspectivas interseccionales que permitan cristalizar los acuerdos geolocalizados, genéricos, raciales, etarios, religiosos (entre otros) que están explícitos e implícitos y, que sostienen dichas políticas.

2. Denunciar lo que nos oprime: reconocer “nuevos” relatos y “nuevos” actores disputando las agendas públicas; narrativas que generan formas disidentes y diversas de ser, sentir y resistir que “iluminan” actores que comunican lo político de y desde esos procesos: redes sociales, centros culturales, sindicatos, gremios, performances, cuerpos, colores, etc. Es la posibilidad de visibilizar desde donde y quienes configuran relatos y que características detentan para conservar el orden establecido o generar otros. Materializar esto nos permite revelar las redes de poder opresivas y naturalizadas en las relaciones sociales y en las disputas en la configuración de poder.
3. Proponer de manera disidente y diversa: incorporar todo lo anterior en proyectos, acciones, experiencias, narrativas, contenidos en las prácticas cotidianas y comunitarias desde formas participativas y localizadas entre las distintas instancias del Estado (funcionarios, instituciones, comunidad, territorio, etc.) que configuren relaciones transformadoras de poder en y desde el campo social.

Como he dicho en otros espacios (País Andrade, 2018 y 2019) el trabajo cultural es un proceso transformador que implica una mirada y una postura política en vínculo con las demandas/expectativas de los territorios y las comunidades en las cuales se interviene. Ante esto, más que sostener un paradigma de identidades culturales y sexo-genéricas únicas y homogéneas, es necesario observar su heterogeneidad, sus disputas, sus acuerdos, sus espacios de acción, sus ámbitos de demandas y, sobre todo, como se reproducen en las prácticas culturales cotidianas estas relaciones de poder que, a fin de cuentas, es lo que debemos comprender para poder gestionar la inclusión desde una perspectiva interseccional.

## REFERENCIAS CITADAS

- Anzorena, Claudia (2013) *Mujeres en la trama del Estado: Una lectura feminista de las políticas públicas*, Mendoza, Argentina: Ediunc.
- Anzorena, Claudia (2019) Mar de fondo. Quehaceres feministas en las relaciones entre reivindicaciones feministas y Estado. En Di Marco, Graciela; Fiol, Ana y Schwarz, Patricia K.N. (Compiladoras) *Feminismo y populismos del siglo XXI. Frente al patriarcado y al orden liberal*; Buenos aires: Teseo, 161-172.
- Borda, Libertad y Spataro, Carolina (2018) El chisme menos pensado: el debate sobre aborto en Intrusos en el espectáculo. *Sociales en Debate*, 14; 12-2018; 146-178.
- Bentancor Harrette, María Virginia (2011) Empoderamiento: ¿una alternativa emancipatoria? *Revista Margen*, N°61, 1-14.
- Bröckling, Ulrich (2015) *El self emprendedor. Sociología de una forma de subjetivación*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Comaroff, John y Comaroff, Jean (2011) *Etnicidad SA*. Buenos Aires: Katz.
- Crenshaw, Kimberle (1989) Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, *University of Chicago Legal Forum*: Vol. 1989; Iss. 1.
- Das, Venna y Poole, Deborah (2008) El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, N° 27. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1952.



- del Río Fortuna, Cynthia; González Martín, Miranda; País Andrade, Marcela (2013) Políticas y género en Argentina. Aportes desde la antropología y el feminismo. *Revista Encrucijadas*. Revista crítica de Ciencias Sociales; N° 5. Universidad de Salamanca, España. Junio, 54-65.
- Di Marco, Graciela (2011) *El pueblo feminista. Movimientos sociales y lucha de las mujeres en torno a la Ciudadanía*. Buenos Aires: Biblos.
- Giglia, Ángela (2012) *El habitar y la cultura. Perspectivas teóricas y de investigación*, Anthropos, coedición con UAM-Iztapalapa (México), Barcelona.
- Grossberg, Luis (2010) Pecados de los estudios culturales. En *Estudios culturales. Teoría, política y práctica*, 55-105.
- Isacovich, Paula (2013) Hacer el estado, regular la vida. una etnografía de políticas de juventud. *Avá. Revista de Antropología*, (22),33-56.
- Maffía, Diana (s/d). Sexo, género, diversidades y disidencias sexuales. Disponible en <https://www.narrativas.com.ar/424-2/>
- Marchiaro, Pancho (2019) Habitar la cultura. En Fuentes Firmani, Emiliano y Tasat, José A. (Compiladores) *Gestión Cultural en Argentina*. Buenos Aires: RGC libros, 99-112.
- País Andrade, Marcela A. (2015) Avances y limitaciones en la política cultural argentina y su gestión desde una perspectiva de género. En *#PensarLaCulturaPública. Apuntes para una cartografía nacional*. Subsecretaría de Cultura Pública y Creatividad; Ministerio de Cultura de la Nación; Buenos Aires,18-35.
- \_\_\_\_\_ (2016) *Identidades culturales en y desde las fronteras. Un enfoque de género a la(s) políticas y a la(s) práctica(s) culturales juveniles*. Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- \_\_\_\_\_ (2017) ¿Por qué pensar las políticas y la “gestión” cultural desde una perspectiva de género? En García Aguilar, María del Carmen (Coord.) *Experiencias y desafíos de los Centros y Programas de Estudios de Género*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras. Puebla, México: Colección contemporánea universitaria, 29-39. Disponible en [http://cmas.siu.buap.mx/portal\\_pprd/work/sites/filosofia/resources/PDFContent/1870/experiencia%20y%20desafi%C3%ACos%20digital.pdf](http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/work/sites/filosofia/resources/PDFContent/1870/experiencia%20y%20desafi%C3%ACos%20digital.pdf)
- \_\_\_\_\_ (2018) La transversalización del enfoque de géneros en las políticas culturales públicas: el caso del Ministerio de Cultura argentino. En *Revista Temas y Debates*. Año 22, N 35, 161-180.
- \_\_\_\_\_ (2019) La “incomodidad” de las cuestiones de género(s) en la gestión cultural. En Emiliano Fuentes Firmani y José A. Tasat (Compiladores) *Gestión Cultural en Argentina*. Buenos Aires: RGC libros, 33-42.
- País Andrade, Marcela e Igarzábal, Belén (Compiladoras) (2020) *De la cultura al feminismo*. Buenos Aires: RCG ediciones, en prensa
- Quijano, Aníbal (2007) Colonialidad del poder y clasificación social. En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Editores) *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 287-327.
- Reygadas, Luis (2007) La desigualdad después del (multi)culturalismo. En Giglia, Angela; Garma, Carlos y de Teresa, Ana Paula (compiladores) *¿Adónde va la antropología?*, UAM-Iztapalapa, México; 341-365
- Rubin, Gayle (1989) Notas para una teoría radical de la sexualidad. En, Vance, Carol (comp.): *Placer y peligro*. Madrid: Revolución, 113-187.
- Segato, Rita (2015) Introducción: Colonialidad del poder y antropología por demanda. En *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 11-34.
- Shore, Cris (2010) La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la “formulación” de las políticas. En *Antípoda*, No 10, 21-49.
- Viveros Vigoya, Mara (2016) La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista* 52 (2016) 1–17.
- Wright, Susan (1998) La Politización de la cultura. En Boivin, M.; Rosato, A. y Arribas, V. *Constructores de otredad*, Buenos Aires: Antropofagia, 128-141.
- Yúdice, George (2002) *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.





## SIMPOSIO 49

# MATERNAGENS AQUÉM DO AMOR MATERNO: CONTEXTOS CRÍTICOS, VIOLÊNCIAS E ALTERNATIVAS DE CUIDADO

## COORDINADORES

Ana Echazú, Thais Brandão, Lucrecia Greco, Rosamaria Carneiro, Giovanna De Carli, Stéphanie Moreira, Giovana Tempesta, Isadora Simões de Souza, Liliana I. Castañeda-Rentería y Naiara Maria Santana Neves

O presente simpósio se propõe como espaço para problematizar as práticas de maternagem e cuidados a partir de contextos críticos, tensionamentos e demandas de sujeitas sociais invisibilizadas a partir da percepção eurocêntrica do corpo materno e des sujeites de cuidado. A partir de vivências e experiências plurais, entendemos as maternagens, os cuidados, o parto e outros processos de produção e reprodução do social em sua dimensão política, interseccional, ligados à construção de identidades, opressões e com possibilidade de crítica e mudança comunitária. Compõem o presente simpósio pesquisadoras com diversas inserções no campo, que indagarão de forma crítica as hierarquias reprodutivas e as ideologias que postulam um vínculo materno puro, totalizante e radicalmente baseado no binarismo biológico mãe-filho.

Questionando a compulsoriedade da maternidade, a violência obstétrica e o racismo institucional, indagamos sobre vivências de maternagens e cuidados em conexão Sul-Sul, como as maternagens negras, indígenas e diaspóricas, a maternidade solo, as formas de parentalidade LGBTQI+, as experiências de aborto em contextos de criminalização, as maternagens das mulheres em situação de rua e as diversas formas de exclusão sofridas por sujeites maternantes e que cuidam nessa sociedade capitalista, adultocêntrica e racista.

Como proposta analítica, lançamos mão de um diálogo entre diversas perspectivas, as afrocentradas, a abordagem crítica dos cuidados como trabalho não reconhecido e modelo relacional, as interseccionalidades, os arteativismos, as epistemologías feministas, as genealogias em saúde coletiva e uma compreensão multicultural dos direitos humanos que está atenta não somente à diversidade, mas também à desigualdade estrutural entre sujeitas que exercem práticas plurais de maternagem e cuidado.

### Palabras clave

Maternagens, cuidado, violências, feminismos, interseccionalidades



# ABORDAJE CRÍTICO DE LOS RESULTADOS DEL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN “MATERNAGES DESDE UNA PERSPECTIVA INTERSECCIONAL”

Ana Gretel Echazú B<sup>1</sup>  
Lucas Paulino Marinho<sup>2</sup>  
Waleska Maria Lopes Farias<sup>3</sup>  
Natália Yolanda de Carvalho Araújo<sup>4</sup>  
Mikaelle Thaisa da Costa<sup>5</sup>

## Resumo

A apresentação centra-se nas experiências de algumas mulheres-mães e pessoas que cuidam de crianças na universidade a partir de uma perspectiva feminista e interseccional. Partindo da ideia levantada por Boaventura de Sousa Santos (2003) de que a universidade deve ser um espaço plural e democrático, assim como do conceito de cidades solidárias (Rico & Segovia, 2017) aplicado ao espaço universitário, pretendemos trabalhar com a visão das pessoas que cuidam de crianças e que frequentam a Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Rio Grande do Norte, Brasil) para delinear criticamente os problemas estruturais observados. Incorporando a interseccionalidade como uma perspectiva que observa um sistema de opressões interligadas em termos de classe, raça, gênero e sexualidade (Akotirene, 2019) utilizamos uma triangulação qualitativa-quantitativa que consiste em uma enquete diagnóstica complementada com entrevistas em profundidade e etnografias para compreender como estas opressões ocorrem e as formas em que elas afectam a saúde mental, o bem-estar e a qualidade de vida destas sujeitas sociais. A nossa discussão coloca em tensão o ambiente social e a construção subjetiva de pessoas que cuidam de si e dos/as outros/as dentro do espaço universitário, em uma perspectiva de garantir a equidade de gênero e os direitos humanos em espaços plurais. O resultado deste trabalho planeja ser projetado na discussão/divulgação dos resultados deste processo à comunidade externa e a estudantes, professores e órgãos institucionais da UFRN, com o objetivo de propor uma reflexão sobre "boas práticas" relacionadas com o acesso, permanência e inclusão irrestrita destas pessoas.

## Palavras chave

Maternagens, interseccionalidade, universidade, saúde mental

1 Professora Adjunta DAN/PPGAS/UFRN.

2 Graduando em Ciências Sociais - Licenciatura/UFRN.

3 Graduanda em Ciências Sociais - Licenciatura/UFRN.

4 Graduanda em Ciências Sociais - Licenciatura/UFRN.

5 Graduanda em Ciências Sociais – UFRN.



## UNIVERSIDADES PÚBLICAS BRASILEIRAS: UM LUGAR ACOLHEDOR?

As universidades públicas brasileiras passaram por transformações de ritmo diverso no decorrer da sua história. Em um contexto histórico marcado pela marginalização de povo negros, indígenas, mulheres, LGBT'S e pobres, são construídas as universidades públicas do país. No decorrer dos anos, segundo Boaventura Santos (2003), ocorreu uma falha da democratização do acesso às universidades, aspecto fundamentado em mérito e privilégio. A constituição histórica e social do Brasil, nesse sentido, contribuiu para a formação de estruturas sociais que materializam formas diversas de dominação e violência nas universidades do país, já que esse também é um ambiente social pautado em código morais e éticos que corroboram hierarquias sociais.

Principalmente com o advento dos anos 2000, ocorreram mudanças estruturais e sociais nas universidades públicas, as quais se referem particularmente ao público que passa a (r)existir nesse espaço a partir do fomento a políticas públicas sociais de inclusão. Nessa perspectiva, são criadas inúmeras bolsas e programas de auxílios, que visam atender esse público e suas demandas. Tomando como base esse recorte social amplo, a pesquisa problematiza a (r)existência no ensino universitário público das mulheres universitárias que são mães e de pessoas que cuidam de crianças, exercendo a maternagem e o cuidado de si/do outro sob a luz de diversas interseccionalidades.

A partir do inciso VIII do artigo 3º do PNAES (Programa Nacional de Assistência Estudantil), regulamentado em 2010, está a obrigatoriedade do desenvolvimento da área “*creche*”. Na UFRN, instituição campo da pesquisa, a resolução Nº 169/2008, referente aos programas de auxílio estudantil, inclui diversos programas na universidade, contudo, o auxílio creche é institucionalizado apenas quatro anos depois, pela resolução Nº 027/2012. O auxílio creche na instituição possui o valor mensal atual de R\$200 para crianças até 6 anos e conta com critérios determinados de participação.

Além da problematização das políticas sociais de permanência estudantil, a construção dessa é analisada no trabalho para além da presença física no ambiente, mas no que se refere às vivências saudáveis e à existência afetivas que não culminem na violência ou marginalização. A partir dessas análises e do conceito de cidades cuidadoras (Rico & Segovia, 2010), emerge no trabalho o de universidades cuidadoras, pautadas na pesquisa como universidades públicas que no caminho rumo à democratização social do conhecimento, constroem a sua parcela de cuidado com mulheres mães e suas crias, especialmente ao levar em consideração as narrativas diversas desse grupo social.

## OS CUIDADOS E AS MATERNAGENS: CONTEXTO

Primeiramente cabe ressaltar uma breve diferenciação das atividades de cuidar e de maternar, sendo esta última mais direcionada aos cuidados com os filhos, enquanto que a primeira é mais abrangente às outras formas de cuidados, e também se estende para outras pessoas, como por exemplo familiares e amigos. A expressão “maternagem” guarda relação direta com o cuidado de crianças exercido por mães, pais, babás e demais cuidadores/as (Borges, 2018), e é tida na história hegemônica como uma função “essencialmente” feminina, não explicitamente tomada como um trabalho no seu termo original, mas sim um trabalho silenciado, invisibilizado, processual e historicamente naturalizado nos espaços privados e públicos como sendo um “trabalho de mulher”.

A heterossexualidade compulsória se encontra subjacente a uma aproximação acrítica das práticas de maternagem. A maternagem se define pela mãe, biologizada e essencializada, à frente dos cuidados de um





mundo doméstico, nuclear e voltado sobre si mesmo. Os arranjos homoparentais, como comenta Grossi (2003) perduram e apresentam valores e formas de organização muitas vezes similares àquelas das famílias ideais. As famílias homoparentais também estão sob o mesmo imaginário da família hegemônica, e inconscientemente ou não, também tentam segui-lo. Na nossa abordagem crítica acerca das práticas de maternagem, essas extrapolam sua reflexão para além das tarefas exercidas por mulheres-mães e procuram inteligibilidade no cenário mais amplo do mundo do cuidado.

Sob o enfoque de uma ética do cuidado, Joan Tronto (Tronto, 1993) defende a ideia de que o cuidado é uma atividade genérica que inclui tudo aquilo que se pode fazer para manter, perpetuar e reparar nosso mundo de tal forma que possamos viver nele da melhor maneira possível, incluindo neste mundo os nossos corpos, nós mesmas/os e o ambiente em que vivemos, em que tentamos, através de uma rede de sustentação, unir para sustentar a própria vida.

O exercício de cuidar compreende ações e sentimentos necessários para que assim se configure e está além do mero ato de “trabalhar” literalmente falando. Há a ideia de responsabilização que traz o sentimento de dever para com o outro que irá receber aquele cuidado, ao mesmo tempo em que se reconhece a necessidade de auxílio da outra pessoa. Ocorre que esse trabalho invisibilizado é construído socialmente e, geralmente, ele é mais frequentemente (e historicamente) exercido por mulheres. Como podemos visualizar na presente pesquisa, na qual a maioria das colaboradoras narraram rotinas exaustivas e, muitas vezes, solitárias.

Um interessante ponto a trazer à discussão refere a um contexto de análise entre direito e cuidados feito por Knijn e Kremer (1997), que defende a ideia de uma cidadania que fomente a importância do cuidado na sociedade e que reconheça o direito de cuidar, garantindo-se que caso haja a necessidade de cuidar de alguém que lhe seja garantido sem que haja prejuízos de ordem trabalhista, por exemplo. Trazendo esse contexto à realidade do nosso objeto de estudo, seria um modo de garantir esse direito aos que cuidam de terem seus pleitos e anseios considerados nas apresentações de suas vastas e específicas demandas de cuidadoras.

Ainda, é importante que se destaque que se trata de um tema, de processos e de construções que extravasam o anseio do lar, os espaços privados, tratando-se também de discussões de cunho e interesse público, de atividades de reprodução social, portanto, aspecto essencial para manutenção de uma estrutura social, e que não pode ser confundida como uma atividade natural ou instintiva ou biológica confinada às mulheres. É necessário, portanto, que cada vez seja mais debatido, visibilizado e reivindicado em todos os espaços públicos, inclusive no contexto acadêmico, o cuidado é um dever de todos/as.

## MATERNAGENS DESDE UMA PERSPECTIVA INTERSECCIONAL

Sabemos que os papéis de gênero são construídos socialmente (Beauvoir, 1970), não diferente disso, temos as construções a respeito de família, as quais são permeados por uma padronização de expectativas ao redor do núcleo familiar, que seria uma família, branca, burguesa, urbana, heterossexual, e europeia. Dessa forma, não podemos deixar de lado que muitas das produções intelectuais a respeito da maternagem que ainda hoje são clássicas, e obviamente, de grande importância teórica, são também afetadas por essa contínua generalização às elites brancas, burguesas e eurocêntricas.

Na nossa pesquisa, observamos que o ideal de família hegemônica é conflitante com a realidade. Ao mesmo tempo, as expectativas sobre a família e os papéis dos atores desta instituição são altíssimas, envolvendo certo nível de perfeição, recaindo sobre os ombros das mulheres mães, as quais são reconhecidas socialmente como *responsáveis* primeiras da manutenção desta instituição. Essas expectativas são expressadas com a



cobrança (socioestrutural e individualizadas) de uma *dedicação* total e *amor* incondicional - além do trabalho doméstico - essencialmente atribuído às figuras femininas do arranjo familiar, e alcançar essas expectativas torna-se uma tarefa frustrante, quando Badinter (1985/2009) nos diz que o amor materno passa a ser obrigatório.

A maternagem não segue um roteiro pré-definido, e quando aplicamos às suas observações um olhar crítico, atento às apresentações da interseccionalidade como “um sistema de opressões interligadas” (Collins, 2015) percebemos as múltiplas experiências e comportamentos existentes e que não podem ser desprivilegiados em análise e políticas. É imperativo ter em vista que a interseccionalidade “é uma sensibilidade analítica, uma forma de pensar sobre identidade e a sua relação com o poder” (Crenshaw, 2015) e seguindo a sua ideia de enxergar mais a fundo as falhas que uma interpretação unidimensional nos proporciona (Akotirene, 2019), a ferramenta interseccional de abordagem teórico-metodológica compreende os sistemas de raça, classe, gênero, sexualidade, etnia, nação e geração como interligados e mutuamente constitutivos de uma estrutura social que molda as experiências das pessoas (Collins, 2019).

A execução do cuidado maternal nas famílias se estabeleceu de maneiras distintas entre as classes sociais, como forma de estabelecer normativas, prescrições, e sobretudo uma forma de governança sobre os corpos ali subscritos (Donzelot, 1986). Vislumbrando esses papéis estabelecidos com diferenças a partir do local social ocupado pelas famílias, desde os estabelecimentos das prescrições até a forma como essas regras são subvertidas e transformadas a partir das particularidades desde um viés comunitário ou individual.

A interseccionalidade como ferramenta de análise nas maternagens nos permite compreender fissuras e ligações entre perspectivas e funções atribuídas a esse cuidado a partir de diferentes percepções. A religião, por exemplo, pode exercer uma influência sobre muitos aspectos, como a sexualidade, moralidade e também sob as visões de certo e errado na execução da função de cuidar. Tendo em vista que religiões hegemônicas no Brasil como as de matriz cristã relacionam o cuidado materno à imagem de Maria, mãe de Jesus (Lôbo, 2019) espera-se então dessa mãe uma relação de entrega total e quase sacra.

Outra perspectiva é com relação à raça e classe: como afirma Angela Davis (2016), a variável de raça denuncia a de classe em países marcados por um história de escravidão, como é o caso do Brasil e Estados Unidos. Aqui, temos a população negra como a maior representante da população pobre, e as mulheres negras como a maior quantia de mães em situação de pobreza extrema. Sob essa intersecção se debruçam muitas outras, que sobrepostas podem nos levar a situações de cuidado materno muito distintas e afastadas daquela usada como fator homogeneizante.

O aspecto de classe também precisa ser levado em consideração pois como nos informa Badinter (1985/2009) a classe define as possibilidades e variedades nas formas de cuidado. Tal qual estabelece as noções a respeito do cuidado que chegam aos indivíduos cuidadores, viabilizando ou não o acesso à informação.

## ABORDAGEM METODOLÓGICA

Durante o semestre 2019.2 e 2020.1, foi realizada uma série de entrevistas qualitativas e itinerários de vinte e quatro horas com mulheres-mães e pessoas que cuidam de crianças dentro do contexto universitário. Os materiais foram discutidos em reuniões grupais da equipe do projeto e alguns destes apresentados em um congresso internacional de antropologia (Reunião Equatorial de Antropologia, Salvador, BA, dezembro 2020). A partir destas elaborações é que foram sendo criados os eixos que iriam compor a enquete, que foi



elaborada em novembro 2019, testada e revisada em fevereiro 2020 e finalmente disponibilizada para preenchimento no mês de agosto de 2020.

A enquete foi elaborada coletivamente a partir de questões centrais orientadas pela coordenação do projeto. Partindo da solicitação de informações que foram operacionalizadas tanto como dados qualitativos quanto como dados quantitativos. A identidade anônima das pessoas entrevistadas foi mantida. A enquete foi disponibilizada na plataforma *google forms* e possui um tempo de preenchimento aproximado de 20 a 25 minutos. A enquete foi dividida em duas seções, uma para o público geral e outra para mulheres mães e pessoas responsáveis por crianças. Contudo, todas as enquetes foram respondidas nas duas seções, com o qual podemos inferir um universo total de mulheres-mães e pessoas responsáveis por crianças do total de enquetes completadas.

Ao todo, foram completadas vinte (20) enquetes. Com o objetivo do recrutamento, implementamos duas estratégias complementares: por uma parte, os convites se iniciaram a partir da nossa amostra significativa (Saltalamacchia, 1992) formada por aquelas pessoas - na sua maioria, mulheres jovens, negras, mães solo e vinculadas ao contexto universitário - com as quais havíamos realizado as entrevistas do primeiro ciclo do projeto. Em seguida, houve convites abertos lançados pela equipe de alunos pesquisadores em redes sociais, como *twitter* e *instagram*. Aproximadamente cerca de sessenta e cinco por cento das enquetes foram completadas a partir desta rede primária, enquanto que o montante de trinta e cinco por cento restante foi encaminhado a partir da estratégia semi-aberta de convocação para preenchimento na internet.

Afins de facilitar a análise, a enquete foi dividida *a posteriori* em quatro eixos problemáticos: a) interseccionalidades; b) cuidados; c) barreiras dentro do contexto universitário; d) subjetividade, experiência e saúde mental. A respeito das escolhas e exclusões realizadas neste universo analítico, neste artigo não temos trabalhado com profundidade de análise o último ponto da enquete: “elementos, ações ou projetos da universidade que poderiam tornar esse espaço mais acolhedor para as mães”, conteúdo que, pela sua característica de tipo propositivo, será trabalhado em outra oportunidade sob um novo arranjo de estratégia textual.

## ANÁLISE: EIXOS PROBLEMÁTICOS

### Interseccionalidade

Embora o formulário fosse aberto para pessoas que cuidam de crianças de qualquer gênero, contamos com um total de 100% dos respondentes do gênero feminino, dos quais 85% identificaram-se estudantes da UFRN, 10% enquanto professoras, e 5% como outros.

Quanto à orientação sexual 60% se classificam como heterossexuais. Gênero e orientação sexual são marcadores sociais importantes quando se trata da discussão de arranjos familiares e maternagem. As expectativas sobre o que constitui uma família se baseia inicialmente na orientação sexual, já que as crias precisam ser biológicas e *produto* da relação conjugal entre um homem e uma mulher cisgênero heterossexuais. Estas inclusive se fazem maioria na pesquisa, contudo a presença de mulheres mães homossexuais e bissexuais, expande os campos da pesquisa.

A moralidade religiosa se aplica em diversas ramificações na vida das pessoas que maternam, desde o enquadramento dentro de uma determinada orientação sexual até as perspectivas que essas pessoas têm com relação ao ato de cuidado prestado, quando perguntadas sobre a espiritualidade, coletamos apenas dez



respostas que informam que quatro se identificam enquanto cristãs, uma é adepta do xamanismo, três são espíritas, uma frequenta o candomblé e uma se identifica como agnóstica.

A raça também se apresenta como um dado de grande importância, sabendo que no Brasil, as mães negras e solo se encontram em piores situações sociais, encarar esses dados e cruzá-los com as informações subjetivas das entrevistadas ampliam o nosso horizonte de análise. 50% das mães que nos responderam se autodeclararam como negras, 20% como brancas e 30% como outras. Além disso, 68,4% são mães-solo.

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2018), 11,5 milhões de mães não contam com a ajuda dos progenitores masculinos no que se refere a financeiro e apoio físico, 57% destas vivem abaixo da linha da pobreza. No tocante à classe social dispúnhamos de duas perguntas capazes de auxiliar nesta compreensão. Sobre a renda mensal, 45% informa que a renda de seu núcleo doméstico é de até 1 salário mínimo, 25% de 2 a 3 salários mínimos, 10% de 3 a 4 salários mínimos e 20% 5 ou mais salários mínimos. Sobre ser contemplado com o auxílio financeiro, duas informaram receber auxílio alimentação, uma recebe auxílio moradia, e uma informou ser bolsista CAPES de doutorado, uma informou já ter sido beneficiária do auxílio creche, mas não possuir mais. As demais não fazem uso dos auxílios financeiros institucionais.

### Cuidados

Da análise do questionário, acerca da temática relacionada aos cuidados, podemos constatar que cerca de 60% das entrevistadas consideram a UFRN um lugar nada acolhedor para mulheres-mães e pessoas que cuidam de crianças, e que este cenário atual não é muito diferente do que se apresentava um pouco tempo atrás, pois 65% das mães entrevistadas concordam que estudantes de períodos anteriores às políticas de permanência na UFRN passaram por situações semelhantes àquelas vivenciadas na atualidade. Esse resultado demonstra que uma solução generalista sem observar as questões específicas que essas estudantes enfrentam não se mostra eficiente para uma transformação significativa.

Uma das entrevistadas, quando indagada sobre o acolhimento da universidade às mães e suas crias, afirmou que “a universidade ainda continua sendo um espaço muito difícil para as mães, digo isso como estudante, mãe praticamente solo, sem creche, com uma criança praticamente 24h por dia sob os meus cuidados”. Sua fala também denuncia a solidão e falta de rede de apoio com os cuidados do seu filho.

Dentre o universo pesquisado aproximadamente 68,4% das mães se intitulam mãe solo, e a maioria delas relatou uma rotina marcada pelo cansaço, solidão e exaustão. Com efeito, uma pesquisada narra que “é desgastante ser mãe solo, ser mulher, ser estudante em uma sociedade que não te enxerga como indivíduo”. Essas constatações são espelho de um cuidado que é tido como único e exclusivo de responsabilidade da mãe, da mulher, e então esta mulher se vê sobrecarregada com as diversas atividades e trabalhando muito mais para poder compensar essas “ausências” tomadas pelo tempo dedicado ao cuidado do outro.

Além disso, podemos verificar os sentimentos de afetação na produção acadêmica e dedicação aos estudos, desencadeados pelo cansaço, acompanhamento dos conteúdos, não poder estar em todos os espaços, como por exemplo participar de um evento externo, dentre outras adversidades foram apontadas por todas as mulheres como efeitos decorrentes de uma maternagem em concomitância ao acompanhamento das aulas, apontando que essas próprias mães também precisam de um olhar mais cuidadoso por todos os membros da sociedade, de um autocuidado mais cultivado para que possam também cuidar de si. De uma cidade mais cuidadora.



Acerca das sugestões de ações que a universidade poderia fazer como uma maneira de auxiliar na criação de um espaço mais acolhedor, podemos ver que são questões que tratam diretamente com a proteção de suas crias. Assim, uma mãe indicou que a universidade poderia dispor de um espaço para deixar seus filhos na hora da aula, enquanto que outras sugeriram creche, brinquedoteca, banheiro com trocador, sanitário infantil, um parquinho, acesso tranquilo (sem intercorrências) ao RU, sala de amamentação e fraldário, formação de professores sobre a temática, horários mais flexíveis, dentre outros.

Essas questões estão intrinsecamente ligadas à sentimentos de guarda e preocupação, decorrentes da atividade de cuidado, que deveria ser pensado por todas as pessoas que constroem e participam desses espaços, bem como da construção das próprias estruturas e mecanismos de funcionamento, permitindo que o direito de acesso e permanência à educação seja garantido igualmente a todos.

### Barreiras no contexto universitário

Nas suas respostas, 60% das colaboradoras consideram a UFRN um lugar nada acolhedor para mulheres-mães e pessoas que cuidam de crianças. A questão do sentir-se acolhida remonta para experiências afetivas, psicológicas, culturais, inter-relacionais e sociais que possibilitam determinado grau de pertencimento no ambiente universitário, para apreender esse aspecto, foram realizadas questões a serem discutidas neste tópico. No questionário, 90% das mulheres coloca como problema a pouca sensibilização social sobre a temática, 85% considerou a impossibilidade de assistir a eventos com a criança e a impossibilidade de assistir às aulas regulares com a cria.

A respeito da mobilidade e acolhimento, 75% das mulheres marcou a impossibilidade de realizar viagens de campo com as “crias”, escassez de auxílios específicos e a pouca oferta de vagas em creches. No que se refere à sua performance subjetiva em relação à de pessoas que não cuidam de crianças, uma colaboradora aponta: “Me esforço, porém é claro que talvez não possa competir com não mães”. A competição social em um contexto neoliberal afeta especialmente as mulheres (e ainda mais particularmente as mulheres negras), pois é socialmente exigido que essas conciliem a vida familiar e de trabalho (Beauvoir, 1970). Na vivência universitária, as mulheres-mães conciliam: a busca pelo capital cultural (Bourdieu, 1979), da vida familiar sob a luz do ideal de mãe (Badinter, 1985/2009) e muitas vezes o papel de trabalhadora, o que faz com que elas possuam especificidades nas experimentações da universidade.

Em relação ao acolhimento desse grupo dentro do ambiente acadêmico, uma colaboradora coloca: “Os espaços no geral não são feitos para mães, somos esquecidas o tempo todo. Auxílio Creche não suficiente”. Ambientes de aprendizados podem objetivar gerar disciplina e docilidade na medida em que controlam as operações dos corpos (Foucault, 2012). A ausência de espaços físicos que acolham, gera uma exclusão espacial de mulheres-mães e pessoas que cuidam de crianças, além da exclusão por falta de condições econômicas para estar e permanecer nesse espaço.

Na referida questão, outra interlocutora também narra sua vivência de acolhimento: “Eu dei sorte de encontrar amigos e professoras que me acolheram, mas isso não acontece com todo mundo. E depender da sorte para ser acolhida é a prova que as políticas de assistência e permanência universitárias são falhas”. A construção de uma universidade que acolha essas corporalidades e as compreenda como indicadoras de questões/tensionamentos (Butler, 2015) espaciais/sociais é essencial para construção de uma universidade cuidadora (Rico & Segovia, 2017) e saudável, a qual seja geradora ativa de pertencimento acadêmico e social.



## Subjetividade, experiência e saúde mental

Uma análise global das enquetes demonstra que a experiência de maternagem e cuidados em contexto universitário se encontra altamente precarizada - e sobretudo para aquelas pessoas que, por um motivo ou outro, não contam com uma rede de apoio que permita que os cuidados se distribuam de forma mais ampla. Todas as pessoas responsáveis pelo cuidado de crianças, mas especialmente as mulheres-mães, se encontram de forma quase permanente em situações sociais que colocam os cuidados em um ponto oposto à formação acadêmica. O âmbito do privado e do público se diferenciam de forma taxativa segundo a lógica da burocracia estatal, que abraça à lógica do capital e despossui às pessoas que produzem conhecimento de um conhecimento sobre si mesmas e seu entorno imediato.

Faltar a provas por não ter podido dormir na noite anterior, faltar a viagens de estudos pois não é permitida a viagem conjunta de crianças, os olhares incomodados de colegas e professores ao interagirem com as crianças nos corredores e salas de aula são alguns dos momentos mais difíceis, e inclusive “traumáticos” relatados pelas pessoas entrevistadas.

Perante a pergunta sobre a situação mais difícil como mãe ou pessoa cuidando de criança na rotina universitária, uma delas comenta: “Simplesmente, todos os detalhes essenciais na rotina universitária.. Desde sentar pra estudar ou revisar matérias, fazer exercícios, trabalhos... à locomoção casa-campus, considerando que houveram momentos em que não tinha pessoa disponível para cuidar da criança durante o horário de aulas, causando atrasos, faltas... O stress da rotina de cuidar de uma criança o dia inteiro e, ao fim do dia, estar simplesmente exaurida psicologicamente, tornando deficiente a experiência em sala de aula...”

Assim, ainda que não possamos desenvolver com maior ênfase o aspecto da corporalidade neste trabalho, é importante notar o quanto a reflexão pautada nas (im)possibilidades corporais da maternagem e dos cuidados no espaço - não só simbólico e social, mas também físico - acadêmico é relevante. Ela nos devolve à materialidade, apegos, vínculos e potências envolvidas no processo de cuidado e criação social, simbólica e material de meninos, meninas e menines.

## CONCLUSÕES

No presente trabalho, apresentamos a análise do resultado de uma enquete em um universo de vinte (20) mulheres-mães da Universidade Federal de Rio Grande do Norte, aplicada a partir de plataforma eletrônica entre os meses de abril e agosto de 2020. Na nossa análise, a interseccionalidade se manifesta como ferramenta privilegiada de análise das diversas práticas de maternagem que se manifestam à contrapelo da exclusão dos espaços acadêmicos, nos permitindo compreender fissuras e ligações entre perspectivas e funções de mulheres e pessoas responsáveis pelo cuidado de crianças nas suas múltiplas inserções de gênero, sexualidade, raça, classe social etc. Ao observarmos nossa análise do conjunto de respostas obtidas sob a ótica interseccional, passamos a notar como as especificidades se sobrepõem, e não se anulam. Por uma parte, percebemos a importância de considerar a orientação sexual pois a homoparentalidade em muito nos é útil para questionar o teor instintivo/natural da maternidade. Por outra parte, manifestamos a relevância de racializar as aproximações sobre as maternagens, destacando as experiências socialmente diversas de mulheres racializadas como não brancas, as quais se encontram, muitas vezes, invisibilizadas pelos feminismos hegemônicos-brancos. As ricas experiências que apresentamos aqui - que se constituem como um universo social pouco explorado pelas pesquisas acadêmicas - pretendem contribuir para fortalecer indagações que questionem os ideais hegemô-



nicos do modelo de família burguesa e nuclear, por uma parte, assim como para fortalecer perspectivas de uma vida universitária em particular e uma vida social em geral centrada na localização dos “cuidados ao centro” como direito subjetivo e social.

## REFERÊNCIAS

- Akotirene, C. S. (2019). *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen.
- Badinter, E. (2009). *Um Amor conquistado: o mito do amor materno*. (W. Dutra, Trad). Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1985)
- Beauvoir, S. (1970). *O segundo sexo: fatos e mitos* (4a ed.). (S. Milliet Trad). São Paulo: Europeia do Livro.
- Borges, L. L. (2018). *Novas práticas de maternagens e feminismo das mulheres da plataforma Cientista Que Virou Mãe* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, SC, Brasil.
- Bourdieu, P. (1979, Novembro). Les trois états du capital culturel. Actes de la recherche en sciences sociales, *ARSS – Actes de la Recherche em Sciences Sociales*, 30, 3-6.
- Butler, J. (2015). Corpos que importam. (M. G. dos Santos; S. M. Rodrigues, Trad). *Revista Sapere Aude*, 6 (11), pp. 12-16.
- Collins, P. H. (2015). *Em direção a uma nova visão: raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão*. In: Moreno. R. (org), Reflexões e práticas de transformação feminista (Coleção Cadernos SempreViva. Série Economia e Feminismos). São Paulo: SempreViva Organização Feminista, pp. 13-42.
- \_\_\_\_\_. (2019). *Pensamento Feminista Negro*. São Paulo: Boitempo.
- Crenshaw, K. (2015, setembro, 27). *Porque é que a interseccionalidade não pode esperar. Esta é a minha identidade*. (S. D. A. Ferreira Trad). Recuperado de <https://apidentidade.wordpress.com/2015/09/27/porque-e-que-a-interseccionalidade-naopode-esperar-kimberle-crenshaw/>
- Davis, A. (2016). *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.
- Decreto Nº 7.234, de 19 de Julho de 2010. Dispõe sobre o Programa Nacional de Assistência Estudantil - PNAES. Recuperado de [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato20072010/2010/\\_decreto/d7234.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20072010/2010/_decreto/d7234.htm)
- Donzelot, J. (1986). *Polícia das Famílias*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (2012). *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes.
- Grossi, M. P. (2003). *Gênero e parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil*. (Cadernos Pagu) (21), pp. 261-280.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2018). *Famílias chefiadas por mulheres*. São Paulo.
- Knijjn, T., & Kremer, M. (1997). Gender and caring dimension of Welfare States. *Social Politics, International Studies in Gender, State and Society*, 4 (3), pp. 328-361.
- Lôbo, J. (2019). Na encruzilhada da maternidade negra. *Anais da 8ª Reunião de Antropologia do Mercosul*, Porto Alegre, RS, Brasil.
- Resolução Nº 027/2012-CONSEPE/UFRN, de 17 de abril de 2012. Altera a Resolução nº 169/2008-CONSEPE, de 02 de dezembro de 2008, para inclusão de auxílio creche e do auxílio de incentivo às atividades esportivas. Recuperado de [http://arquivos.info.ufrn.br/arquivos/2016135181d2573009123b858d071cd4b/Res\\_027\\_201-2\\_-\\_Aprova\\_Modificaes\\_na\\_Resoluo\\_n\\_169\\_2008.pdf](http://arquivos.info.ufrn.br/arquivos/2016135181d2573009123b858d071cd4b/Res_027_201-2_-_Aprova_Modificaes_na_Resoluo_n_169_2008.pdf)
- Resolução Nº 169/2008-CONSEPE/UFRN, de 02 de dezembro de 2008. Dispõe sobre a instituição do programa de Assistência Estudantil e regulamenta os procedimentos de concessão, acompanhamento e avaliação do impacto destas no desempenho acadêmico dos alunos beneficiários. Recuperado de [http://arquivos.info.ufrn.br/arquivos/2015109006e17826902809c45593fc82c/Resolua\\_aao\\_1\\_69\\_de\\_20081\\_1.pdf](http://arquivos.info.ufrn.br/arquivos/2015109006e17826902809c45593fc82c/Resolua_aao_1_69_de_20081_1.pdf)
- Rico, M. N., & Segovia, O. (2017). ¿Quién cuida em la ciudad?: aportes para políticas urbanas de igualdad. Santiago de Chile: *Revista CEPAL*, pp. 459-471.
- Saltalamacchia, H. (1992). *Historias de vida: reflexiones a partir de una experiencia de investigación*. Puerto Rico: Ediciones CIJUP.



- Sousa, B. S. (Org.) (2003). *Por uma concepção multicultural de direitos humanos*. In: Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 429-461.
- Tronto, J. (1993). *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care*. New York: Routledge.





# O DIREITO DE MATERNAR SEM VIOLÊNCIAS: VIOLÊNCIA GINECOOBSTÉTRICA E SUAS SEQUELAS- DADOS COMPARADOS BRASIL/EQUADOR

Thais Oliveira Brandão<sup>1</sup>

## Resumo

O corpo de uma mulher parindo traduz uma vivência que ameaça os poderes hegemônicos do patriarcado e do capital que limitam a expressão livre, sexual e subversiva da mulher. Desde que o cuidado do parto foi (bio)medicalizado e masculinizado no século passado no ocidente, se instauraram procedimentos que naturalizam o “disciplinamento da mulher” e se normaliza a violência gineco-obstétrica. Este é um tipo de violência institucional e de gênero expressadas nas relações de poder que se apropriam do corpo das mulheres e dos processos fisiológicos presentes durante sua idade fértil, especialmente nas etapas relacionadas com o ciclo gravídico-puerperal. No Brasil, uma de cada quatro mulheres sofreram alguma vez a violência obstétrica. Trataremos de expor a mais recente pesquisa realizada no Equador comparando com dados brasileiros, para depois contextualizar este tema a partir da justiça reprodutiva. Nosso objetivo com este texto é ampliar os estudos científicos que evidenciam e reconhecem a violência ginecoobstétrica, contribuindo junto com os feminismos e a antropologia médica para visibilizar, prevenir e erradicar essa violência tão normalizada tanto entre usuárias como entre profissionais de saúde, tratando também de ressaltar suas consequências especialmente no que tange à saúde mental materna. Enquanto o mandato à maternidade for obrigatório culturalmente e não ampliarmos o cuidado de nossos corpos, a vivência da sexualidade e dos ciclos reprodutivos ao contexto de acessos aos recursos materiais, sociais e políticos, as diversas violências estruturais serão as marcas principais nas maternagens do nosso tempo.

## Palavras chave

Violência gineco-obstétrica, medicalização, corpos, mulheres, justiça reprodutiva

## INTRODUÇÃO

A violência contra as mulheres se dá de várias formas. As manifestações mais conhecidas dessa violência são a física, a sexual, a psicológica e a patrimonial ou econômica, e estas ocorrem e se acumulam em diferentes fases da vida das mulheres. Essa espécie de sequência violenta e sistêmica as torna mais difíceis de visibilizar, nomear, enfrentar e denunciar (Martinez, 2012).

A partir dos estudos de gênero e feministas investiga-se em que medida e com quais consequências o sistema biomédico tem se apoderado dos corpos e processos biológicos das mulheres (Haraway, 1995; Esteban, 2001), fazendo com que o respeito aos direitos humanos e ao de sua própria saúde sexual e repro-

<sup>1</sup> thaisuni@gmail.com investigadora externa UDLA – Universidad de las Américas Salvador, Bahia, Brasil



dutiva como mulheres, sejam deixados em segundo plano ou mesmo violados sob a ameaça de sua integridade ou de seus filhos e filhas. A exemplo disso, temos os chamados “controles” que o sistema médico exige de nós como mulheres desde o início da menstruação ou menarca, na adolescência. No momento em que somos seres capazes de nos reproduzirmos, deixamos o controle do nosso corpo e da nossa saúde nas mãos de especialistas, perdendo a conexão com o corpo que somos. Por exemplo, a falta de educação sobre a menstruação nos leva a aceitar como válido o tabu de não falar e não mostrar o sangramento que vivemos a cada mês como se fosse uma doença ou algo sujo e impuro que deve ser escondido e eliminado (Manica, 2011).

Com base nesse modelo, podemos anunciar que desde que a saúde da mulher e o cuidado com o corpo feminino foram (bio)medicalizados no século passado no Ocidente, foram estabelecidos procedimentos que naturalizaram a disciplinarização da mulher para que o controle desses eventos fisiológicos até então naturais e nas mãos das mulheres se tornassem práticas de intervenção clínica como se fossem patologias (Rohden 2008, Esteban, 2004).

Essa objetivação e patologização dos corpos das mulheres é tema de muitos estudos que revelam e reconhecem o tratamento abusivo, negligente e até violento às mulheres durante a atenção a sua saúde ginecológica e especialmente a reprodutiva em unidades de saúde em várias partes do mundo (Bohren et al., 2015, 2018; Meijer, 2019). E inclusive a Organização Mundial de Saúde (OMS) corrobora declarando que em todo o mundo “muitas mulheres sofrem tratamento desrespeitoso e ofensivo durante o parto em centros de saúde, o que não só viola os direitos das mulheres a um atendimento respeitoso, mas também ameaça seus direitos à vida, saúde e integridade física” (OMS, 2014, p.6).

Com esse artigo pretendemos apresentar o conceito de violência gineco-obstétrica forjado na América Latina, bem como alguns dados da mais importante pesquisa sobre o tema no Equador comparando com a realidade brasileira. Para finalmente, e à luz dos estudos feministas e da antropologia médica, enunciar a partir da base interpretativa da justiça reprodutiva, algumas de suas principais consequências, enfocando em estratégias para visibilizar, prevenir e combater essa violência.

## VIOLÊNCIA GINECO-OBSTÉTRICA – INSTITUCIONAL E DE GÊNERO

A violência gineco-obstétrica (VGO) é um problema social que afeta e viola o direito da mulher de decidir livremente sobre a função sexual e reprodutiva do seu corpo e impede que sua saúde seja plenamente garantida. Viola o direito à igualdade, a não discriminação, à informação, à integridade, à saúde e à autonomia reprodutiva. Viola os direitos que temos devido à condição de sermos humanos, mulheres e usuárias do sistema de saúde, mas que são constantemente questionados, como no caso desta pandemia, onde se incrementou em níveis alarmantes as violações a direitos garantidos de uma experiência de parto respeitada ou não violenta (Sadler, Leiva & Olza, 2020).

Venezuela foi o primeiro país a inaugurar um conceito e uma legislação amplamente difundidos sobre violência obstétrica, e a caracterizava como “o ato desumanizador, o abuso de procedimentos e a perda de autonomia que afetam a qualidade de vida das mulheres” (lei 38.668 de 2007, p. 9). Recentemente, o termo foi estendido à violência gineco-obstétrica em países vizinhos como o Equador, onde se destaca que “mulheres não grávidas podem sofrer violência durante o atendimento ginecológico, quando realizado com práticas invasivas ou de abuso físico ou psicológico” (Registro Oficial 175, 2018, p.13).

Esse tipo de violência, ademais, tem algumas facetas invisíveis, como acontece com todas as formas de violência contra a mulher. Por um lado, é uma violência institucional, que se expressa nas relações hierár-



quicas de poder do sistema médico, quando por exemplo este se apropria dos processos fisiológicos da mulher em sua fase fértil, medicalizando seus corpos por meio da tecnologia, patologizando processos que são isentos de risco, para continuar controlando-as e silenciando-as como sujeitos. Essa cara da VGO está diretamente a serviço do capitalismo, e seus alçozes não são necessariamente os profissionais de saúde, já que estes também experimentam violência em seu ambiente de trabalho sofrendo algumas de suas consequências traumáticas (Olza, 2014).

Por outro lado é também um tipo de violência de gênero. Essa segunda cara da VGO é talvez a mais óbvia, mas igualmente oculta. Trata-se de uma violência dirigida especificamente ao corpo de uma mulher no seu ciclo de vida reprodutivo. Com a negação dos direitos básicos no acesso à saúde de um corpo saudável e sua objetivação, a VGO se apropria de modelos sociais e cotidianos de opressão do corpo da mulher e, por isso mesmo se torna urgente encarna-la, deixar visível a partir deste mesmo corpo, pois assume a mesma forma que outras formas de violência a serviço do patriarcado.

Há três décadas, a OMS já fazia fortes recomendações sobre o respeito à gravidez, ao parto e aos cuidados pós-parto numa importante reunião em Fortaleza, Brasil (WHO, 1985). Em 2014, publicou um alerta contundente sobre estes abusos, apresentando as evidências científicas de sua relação com a mortalidade materna (OMS, 2014). E finalmente em 2019 a OMS validou oficialmente a definição de “violência obstétrica” afirmando que “Mulheres e meninas sofrem essa violência quando procuram outras formas de assistência à saúde sexual e reprodutiva, como exames ginecológicos, aborto, fertilidade e tratamentos contraceptivos, e em outros contextos de saúde sexual e reprodutiva” (OMS, 2019, p. 6).

No entanto, a falta de informação sobre o atendimento à mulher na gestação, parto e puerpério, juntamente com o acolhimento de seus acompanhantes e recém-nascidos, também vítimas de um contexto geral de violência institucional, contribui para que ao longo dos anos a VGO tenha sido padronizada e aceita pela população em geral.

Essa capacidade de se tornar invisível é constantemente denunciada por Observatórios de Violência Obstétrica em todo o mundo (Red de Observatorios de Violencia Obstétrica, 2016), tanto no sistema público de saúde quanto em instituições privadas. A violência exercida contra as mulheres em centros de atendimento, salas de parto e salas cirúrgicas é também consequência da aplicação desse paradigma biomédico pelo qual a institucionalização dos processos reprodutivos e sexuais desloca a mulher como protagonista de seus ciclos de vida saudáveis que passam a serem ocupados pelo profissional de saúde como ocorreria em qualquer patologia que necessite de intervenção emergencial.

No Brasil, desde as décadas de 70 e 80 as publicações feministas já alertavam sobre o crescente controle tecnológico do parto. O projeto de humanização tentou afrontar esse problema e aponta continuamente pra uma participação mais ativa da mulher, a valorização dos aspectos emocionais presentes no parto e o cumprimento dos próprios direitos humanos (Diniz, 2005).

Nesse sentido, a partir da década de 2000 começam a ser divulgadas as denúncias aos atos degradantes, violentos e humilhantes ocorridos no ciclo gravídico puerperal, e a partir da década de 2010 importantes pesquisas influenciaram no cenário de ativismo político atual. Ressaltamos aqui três dessas pesquisas nacionais:

1. A Pesquisa nacional realizada pela Fundação Perseu Abramo e SESC em 2010 “Mulheres brasileiras e gênero nos espaços públicos e privados”, que confirma a íntima ligação entre gênero, classe e raça, no acesso a um parto não violento. Essa pesquisa divulga o dado mais conhecido no Brasil de que 1 em cada 4 mulheres sofreu alguma tipo de violência obstétrica (Venturi e Godinho, 2013).



2. A pesquisa “Nascer no Brasil” de 2011-2012, o maior inquérito nacional realizado com 23.940 puérperas, onde se identificou o excesso de intervenções no parto e nascimento, acusando um modelo assistencial marcado por intervenções desnecessárias e muitas vezes prejudiciais, expondo mulheres e crianças a iatrogenias (Leal, 2014).
3. E por último e não menos importante o dossiê apresentado em 2012, da organização não governamental Rede Parto do Princípio: “Parirás com Dor” que denuncia a violência no parto, principalmente contra mulheres indígenas e negras e que foi elaborado para a CPMI da Violência Contra as Mulheres em Brasília (Rede Parto do Princípio, 2012).

Definimos então o conceito, apontamos possíveis causas e apresentamos um pequeno recorrido histórico, não sem deixar de esclarecer que internacionalmente e apesar de ter abundante evidência científica (Bohren et al., 2014; Abuya et al., 2015; Diniz et al., 2015; Sadler et al., 2016), o termo VGO é rejeitado por algumas associações médicas, instituições e assistentes de saúde.

Apresentaremos aqui uma tipologia que usamos com frequência nas pesquisas realizadas, inspiradas em importantes investigações sobre o tema, esclarecendo ainda que, assim como a definição de VGO, o instrumento de pesquisa e a tipologia para esse tipo de violência ainda não tem consenso internacional. Portanto, na medida em que pode ajudar a esclarecer e permitir a defesa dos direitos da mulher e de recém-nascidos, detalhamos a seguir alguns indicadores que permitem identificar a violência gineco-obstétrica ao agrupá-las em três tipos.

1. Violência Física: este grupo inclui toques vaginais repetidos e por várias pessoas; episiotomia de rotina, aplicação da manobra de Kristeller (pressão no abdômen); o fórceps didático; o uso de drogas e anestesia sem justificativa; a manobra de Hamilton (ruptura de membranas manualmente ou com objeto pontiagudo), ou maltrato físico à mãe ou bebê.
2. Violência Institucional: inclui a obrigação de imobilizar a mulher para acompanhamento contínuo do feto durante o trabalho de parto; não permitir posição livre no parto anterior e no próprio parto; cesarianas desnecessárias, negar o direito ao acompanhante; não o deixar a mulher em atenção de parto de baixo risco beber ou comer durante o processo; negar o direito ao parto vaginal após cesárea; interferir com o estabelecimento do apego precoce pele a pele ou não apoiar a amamentação.
3. Violência psicológica: aqui entra a linguagem humilhante; ameaçadora, infantil ou discriminatória para as mulheres; por exemplo, quando uma mulher com dificuldades para engravidar é informada de que seu corpo é inútil; pressionar ou negar as técnicas de fertilização assistida (culpa ou chantagem); tratar uma mulher com perda gestacional como uma criminosa (estigmatização); não deixar uma mulher dizer adeus ao filho que perdeu em um parto morto; o medo que os profissionais de saúde provocam na gestante com gravidez saudável; e qualquer omissão de informação em relação ao seu estado de saúde ou do seu feto / bebê.

## METODOLOGIA – UM EXEMPLO DE PESQUISA NO EQUADOR

A partir de agora apresentamos a recente pesquisa realizada no Equador onde se investiga as vivências de puérperas de unidades do Ministério da Saúde Pública (MSP), entre 2016 e 2017, com desenho transversal descritivo com abordagem quantitativa e qualitativa (Brandão et al., 2018).

O instrumento utilizado foi baseado em ferramentas aplicadas e validadas por outros pesquisadores e entidades em nível nacional e internacional, inicialmente inspirado na classificação de Bohwser e Hill (2010)



e revisado por especialistas nacionais e internacionais. É composto por 32 questões divididas em seis componentes da violência obstétrica e um sobre o conhecimento e percepção da mesma, incluindo: 1 Cuidado não consensual 2. Violência física 3. Informação 4. Violência psicológica 5. Cuidado negligente 6. Confidencialidade e discriminação 7. Percepção da violência obstétrica.

De um total de partos realizados nas unidades de saúde do MSP em Quito, foi obtida uma amostra de 388 mulheres com os seguintes critérios de inclusão: mulheres no período pós-parto de uma hora a um mês após parto e parto e nascimento de baixo risco em uma das unidades de saúde analisadas. Não foram incluídas neste estudo mulheres menores de 18 anos, com partos complicados, pós-parto com diagnóstico de depressão, deficiência mental e / ou em caso de óbito fetal.

Depois da aprovação do comitê de ética do MSP, este estudo foi realizado em 13 unidades de atenção ao parto da capital, em diferentes níveis de atenção à saúde. A coleta de dados foi realizada individualmente visando à privacidade dentro das instituições assistenciais. Além disso próprias pesquisadoras foram as que realizaram as entrevistas, treinadas para tal, após a assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido das usuárias e foi realizado em mulheres com idades variando de 18 a 39 anos<sup>2</sup>.

## RESULTADOS COM APROXIMAÇÃO BRASIL - EQUADOR

Exporemos aqui, brevemente e em forma de menção, alguns resultados da pesquisa referida, comparando com dados (qualitativos) da pesquisa brasileira que gerou o dossiê “Parirás com dor” da Rede Parto do Príncipe em 2012.

Alguns resultados serão apresentaremos segundo a tipologia sugerida anteriormente: então, para violência física indicamos a manobra de Kristeller; para a violência institucional o direito à posição de parto, e para violência psicológica, a percepção de receber comentários inapropriados durante seu atendimento nos serviços de saúde pesquisados.

### Violência física – Manobra de Kristeller

Em termos de violência física, a manobra de Kristeller, definida como pressão do fundo uterino durante a segunda etapa do trabalho de parto, não é recomendada. Atualmente, existem diversos estudos que demonstram as graves complicações da prática desse procedimento e apesar disso a manobra é frequentemente realizada com uma pessoa subindo em cima da barriga da mulher, ou expremendo seu ventre com o peso do corpo sobre as mãos, o braço, antebraço ou joelho. A prevalência da manobra de Kristeller foi de 19,4% das usuarias entrevistadas no presente estudo equatoriano (Brandão et al, 2018).

Uma outra pesquisa observacional prospectiva de 8097 mulheres em trabalho de parto com apresentação vaginal cefálica encontrou uma prevalência da manobra de Kristeller de 24,38%. Neste estudo, o uso da manobra aumentou o risco de laceração perineal e admissão em unidade de terapia intensiva neonatal; além disso, as mulheres apresentaram dispareunia aumentada e incontinência urinária a longo prazo (Moiety & Assam, 2014). Um estudo hospitalar brasileiro relatou uma prevalência de 37% para este procedimento. (Leal et al., 2014). Extraímos agora um depoimento do dossiê “Parirás com dor”, de uma mulher que sofreu tal intervenção:

<sup>2</sup> Para mais informações sobre a pesquisa completa consultar Brandão et al., 2018.



O médico fez manobra de Kristeller, empurrando minha barriga para baixo. Me fizeram episiotomia sem ao menos perguntar se eu permitia ou me explicar o motivo do procedimento. Eu me senti extremamente mal e vulnerável por não ter entendido nada do que aconteceu comigo. Minha filha nasceu mal e ficou internada por uma semana. Nunca soube o motivo. Ninguém nunca me explicou nada sobre o parto e sobre o porquê da minha filha ficar internada. Eu nunca mais quis ter filhos. (Rede Parto do Princípio, pp. 105-106)

### Violência Institucional – Direito a escolher a posição de parto

Apesar das recomendações internacionais e nacionais de ambos países, muitas mulheres ainda são obrigadas a ficar em posição de litotomia ou supina para o parto. Essa posição restringe o movimento das mulheres durante o trabalho de parto e parto e dificulta o controle da dor, prejudica a dinâmica do parto, é desconfortável para a mãe e prejudica a oxigenação do bebê, aumentando a necessidade de anestesia, e a duração do trabalho de parto, além de aumentar a possibilidade de cesariana (Nilsen, Sabatino e Lopes, 2011). No entanto, no presente estudo apenas 6 das 10 pacientes (66,0 %) conseguiram escolher sua posição no trabalho de parto e apenas 5 das 10 usuárias (45,6%) conseguiram escolher no momento do parto (Brandão et al, 2018).

Em seguida outro depoimento do dossiê Parirás com dor: “Perguntei ao meu médico se eu podia escolher a posição para o parto, por exemplo de cócoras. Ele riu e falou que é pra eu tirar essas ideias de ‘parto hippie’ da cabeça. Eu insisti e ele disse que não estudou tanto para ficar agachado igual a um mecânico”. (Rede Parto do Princípio, p. 107)

### Violencia Psicológica: comentarios inapropiados

Na presente pesquisa equatoriana apenas 8% das usuárias indicou ter recebido comentarios inapropriados por parte da equipe de saúde. A violência psicológica é talvez a forma mais invisível dos tipos de VGO, porém muito difundida nos dois países.

No Equador percebemos que está muito relacionada com a relação que se estabelece entre a vergonha de gênero e a vulnerabilidade das mulheres frente às violências, especialmente à obstétrica, como aponta de forma brilhante a pesquisadora Shabot (2018). Nesse sentido, as usuárias relatam uma espécie de “satisfação” depois do parto muito relacionada com a vergonha de ser (mais)maltratada, silenciada, ou negligenciadas em suas necessidades, principalmente se sua saúde ou de seu filho/filha estão em jogo.

Este tipo de violencia está também muito relacionado com o nível de vulnerabilidade que experimentam muitas das usuárias, como ser menor de idade, possuir baixo status econômico ou baixo nível de escolaridade (Guimarães, Jonas e Amaral, 2018). Além disso, se observa que aqui no Brasil a percepção de um bom atendimento nos serviços de saúde é considerado “sorte” para muitas das usuárias, e inclui um vasto grupo de abusos como: descaso, ameaças, humilhação, discriminação, culpabilização e chantagem (Dias (2006).

Aqui terminamos este apartado incluindo o depoimento do dossiê brasileiro “Parirás com dor”: “Eles gritavam comigo assim: ‘Faz força direito!’, ‘Faz força de fazer cocô’, ‘Você vai matar seu filho! É isso que você quer?’, ‘Para de gritar senão seu filho vai morrer!’” (Rede Parto do Princípio, 2012, p. 138).



## DIREITO DE MATERNAR SEM VIOLÊNCIA – A JUSTIÇA REPRODUTIVA

As práticas citadas até o momento são situações comuns no atendimento às usuárias do sistema de saúde em ambos países, que ainda não possuem uma lei específica em torno dos abusos da violência gineco-obstétrica. Quando a situação de vulnerabilidade das mulheres aumenta, esses procedimentos são mais frequentes e mais violentos, como é o caso de mulheres negras, adolescentes, de recursos escassos, migrantes, ciganas, lésbicas, presidiárias, com transtornos mentais, ou mulheres com diversidade funcional, um padrão de incremento da violência com o aumento da vulnerabilidade social, como acontece com a violência de gênero (Leal et al., 2015 e 2017).

A maternidade como uma experiência física, psíquica, coletiva e política começa antes da gravidez. Esse direito de parir/nascer é individual e precisa ser visto através das lentes interpretativas e da decolonialidade e interseccionalidade para ser ampliado e garantido em toda sua singularidade. É por isso que questionamos a eficácia do conceito de direitos reprodutivos, limitados aos direitos de ter filhos ou não. Entendemos que essas são ideias que precisam ser revisitadas e as feministas negras nos ajudam a repensar essa estratégia ao cunhar o termo justiça reprodutiva (Ross & Solenger, 2017).

A justiça reprodutiva amplia o olhar sobre os direitos reprodutivos porque traz conjuntamente os conceitos e as práticas dos direitos humanos e da justiça social para o exercício pleno da saúde reprodutiva. Foi criado em 1994, logo após a Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento, que aconteceu no Cairo (UNFPA, 1995) e a partir do movimento de mulheres afro-americanas foi ampliado, compreendendo que a justiça reprodutiva reconhece os contextos de vulnerabilidade no exercício de cidadania das mulheres ao reconhecer as intersecções das múltiplas opressões, como raça, gênero e classe.

Neste sentido, Angela Davis (2016) nos ajuda entender a força desse conceito na prática, quando no seu livro entende que, para exercitar o direito reprodutivo na decisão pelo aborto por exemplo, se necessita de que outros direitos sejam garantidos, assim como o ambiente precisa ser livre das opressões racistas e sexistas, e diz o seguinte: “Quando números tão grandes de mulheres negras e latinas recorrem a abortos, as histórias que relatam não são tanto sobre o desejo de ficar livres da gravidez, mas sobre as condições sociais miseráveis que as levam a desistir de trazer novas vidas ao mundo”. (p. 217)

Ou seja, o debate vai muito além da escolha sobre o direito de ter filhos ou não. Como as feministas negras ressaltam, o direito de ser mãe foi negado ou forçado historicamente, e apontam que pelo menos três direitos devem ser repensados no caso das mulheres negras: 1. O direito de não ter filhos (acesso à informação sobre contracepção e aborto); 2. O direito de ter filhos (a negação histórica da maternagem e as principais vítimas mortais da VGO); 3. E o direito de ter um ambiente seguro pra criar esses filhos (alvos constante de violência policial).

Assim, o conceito de justiça reprodutiva aparece como fundamental para refletir sobre o combate às inúmeras formas de violência contra as mulheres, porque ele destaca o acesso aos recursos econômicos, sociais e políticos para que as mulheres possam tomar decisões saudáveis sobre os seus corpos, sexualidade e reprodução, mas não de uma maneira apenas individual, e sim levando em conta as suas famílias, seus contextos sociais e comunitários.

Quando visibilizamos a VGO estamos tentando também descentralizar a ideia de um direito individual, livre e responsável, pois não abarca as experiências cotidianas de socialização pública e coletiva de suas experiências reprodutivas, já que se incluem no contexto de amplas violações que as mulheres mais vulneráveis sofrem cotidianamente e que podem deixar marcas físicas e psíquicas concretas.



## SEQUELAS DA VGO E ESTRATÉGIAS DE PREVENÇÃO

Não queremos terminar esta reflexão sem tocar num problema pouco explorado que são as consequências para a saúde física e mental da mãe e de seu bebê após sofrer VGO. Existem inúmeras consequências físicas e psíquicas em torno de uma experiência de VGO, porém, nos centraremos aqui nas sequelas psíquicas ou emocionais, contando com pesquisas que insistem em aproximar a saúde coletiva da experiência de si mesmo como uma produção de conhecimento, pois esse conhecimento, ao ganhar corpo na coletividade tem poder de transformação (Lorde, 2019; Stoller, 2014).

Já foi denunciado algumas vezes por antropólogas e feministas (Diniz & Chacham, 2006) que o efeito cascata das intervenções – sem consentimento ou evidências, só se resolve com outra intervenção. A ciência sempre tá criando uma intervenção sobre a intervenção que ela provocou. No caso da VGO essas iatrogenias são concretamente práticas médicas que violam a integridade corporal da mulher, gerando sentimentos de culpa, vitimização, objetivação, alienação do corpo, ira, raiva e até traumas. Há pesquisas que comparam, inclusive, os relatos de violência obstétrica com os de mulheres vítimas de estupro, sendo as consequências traumáticas parecidas nas duas situações (Shabot, 2015).

De fato, os traumas psíquicos e emocionais contribuem enormemente como fator de risco para adoecimentos mentais nas puérperas a causa da VGO. A título de exemplo, apontamos os transtornos de estresse pós-traumático em puérperas e as depressões pós-parto que crescem e mostram as consequências dessas práticas (Olza, 2013). O relato de esvaziamento da singularidades e a falta de autonomia do próprio corpo afetam a autoestima e o sentido de capacidade de uma mãe, que somado a outras vulnerabilidades sociais como violências machistas, dificuldades econômicas ou experiências traumáticas anteriores, geram tal sofrimento psíquico que adoecem.

Sobre esse tema, a já mencionada pesquisa Nascido no Brasil (2012) mede e confirma essa sequela, apresentando que 26% das mães entrevistadas -entre 6 e 18 meses pós-parto- sofreram depressão, causada entre outros fatores pela insatisfação com o atendimento de saúde prestado.

O parto é um evento medicalizado quando se perde o olhar do evento fisiológico, mas além de tudo é um evento social, cultural e político. Não é universal e por isso é importante não perder de vista que envolve aspectos simbólicos sobre as percepções de quem experimenta e as interpretações de quem assiste- a exemplo da equipe de saúde, que são tão importantes como o evento em si.

Como estratégia de prevenção sugerimos e acompanhamos (Falcon et al., 2017; Martinez, Brandão & Falcon, 2020) treinamentos em perspectiva de gênero como parte fundamental na formação universitária dos profissionais de saúde que estão na linha de atenção da saúde reprodutiva da mulher. Acreditamos que esta ferramenta é fundamental para prevenir a violência de gênero e com ela a VGO já que essa desconstrução é cultural, histórica e coletiva. Assim poderemos acompanhar as mulheres sendo o foco da atenção ginecológica e materno-infantil, ao tomar decisões com base em suas necessidades e na evidencia científica, mas também para que as mulheres possam viver sua saúde de forma livre de práticas coercitivas e objetivantes que violam seus corpos e direitos.

O corpo de uma mulher dando à luz é interpretado como uma experiência que ameaça os poderes hegemônicos do patriarcado e do capitalismo e isto justifica a opressão de sua expressão livre, sexualizada e subversiva. Mudar práticas, ideias e leis não é tarefa fácil, porém a pesquisa científica seria uma delas, para evidenciar qualquer abuso institucional, psicológico ou físico, e estimular na geração de políticas públicas que garantam o usufruto de uma saúde plena, seja qual for o corpo, a identidade e o ciclo vital experimentado.





## REFERÊNCIAS

- Abuya T., Warren C. E., Miller N., Njuki, R., Ndwiga, C., Maranga, A. Mbehero, F., Njeru, A. & Bellows, B. (2015). Exploring the prevalence of disrespect and abuse during childbirth in Kenya. *PLoS ONE*. 10(4): e0123606.
- Bohren M. A., Vogel J. P., Hunter E. C., ... Gülmezoglu, A. (2015). The mistreatment of women during childbirth in health facilities globally: A mixed-methods systematic review. *PLoS Medicine*. 12(6), e1001847.
- Bohren M., Hunter E. C., Munther-Kaas H. M., Souza J. P., Vogel J. P. & Gulmezoglu A. M. (2014). Facilitators and barriers to facility-based delivery in low- and middle-income countries: A systematic review of qualitative evidence. *Reproductive Health* 11(71), 1-13.
- Bohren M., Vogel, J., et al. (2018). Methodological development of tools to measure how women are treated during facility-based childbirth in four countries: labor observation and community survey. *BMC Medical Research Methodology*, 18(1),132
- Bowser D. & Hill K., (2010). Exploring evidence for disrespect and abuse in facilitybased childbirth: report of a landscape analysis. Report of a landscape analysis. Bethesda, MD: USAIDTRAction Project, University Research Corporation, LLC, and Harvard School of Public Health Disponível em: <https://www.mhtf.org/document/exploring-evidence-for-disrespect-and-abuse-in-facility-based-childbirth-report-of-a-landscape-analysis/>
- Brandão, T., Falcon, K., Meijer, M., Moreno, M. & Cañadas, S. (2018). Childbirth experiences related to obstetric violence in public health units in Quito, Ecuador. *International Journal of Gynecology & Obstetrics*, 143 (1), 84-88. Themed Issue: Latin America.
- Davis, A. (2016). *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Editora Boitempo.
- Dias, M. A. B. (2006). Humanização da Assistência ao Parto: Conceitos, Lógicas e Práticas no Cotidiano de uma Maternidade Pública. [Tese de doutorado. Fiocruz], Rio de Janeiro-RJ.
- Diniz, C. S. G. & Chacham A. (2006). O “corte por cima” e o “corte por baixo”: o abuso de cesáreas e episiotomias em São Paulo. *Questões de Saúde Reprodutiva*, 1(1), 80-9
- Diniz, C. S. G. (2005). Humanização da assistência ao parto no Brasil: os muitos sentidos de um movimento. *Ciência & Saúde Coletiva*, 10(3), 627-637.
- Diniz, C. S. G., Salgado H. O., Andrezzo H. F. A., Carvalho, P. G. C., Carvalho P. C. A., Aguiar C. A. & Niy D. Y. (2015). Violência obstétrica como questão para a saúde pública no brasil: origens, definições, tipologia, impactos sobre a saúde materna, e propostas para sua prevenção. *Journal of Human Growth and Development*, 25(3), 377-376.
- Esteban M. L. (2001). *Re-producción del cuerpo femenino. Discursos y prácticas acerca de la salud*. Donostia: Tercera Prensa.
- Esteban M. L. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Falcon, K., Meijer, M., Moreno, M., Cañadas, S., & Brandão, T. (2017). El papel de la formación universitaria en la erradicación de la violencia de género: prevención de prácticas de violencia obstétrica en la Universidad de las Américas En Memorias II Seminario Internacional de Educación Superior y Género. Universidad Técnica de Ambato (pp. 363 – 379) Ambato, Universidad Técnica de Ambato.
- Guimarães, L. B. E., Jonas, E., & Amaral, L. R. O. G. (2018). Violência obstétrica em maternidades públicas do estado do Tocantins. *Revista Estudos Feministas*, 26(1), e43278.
- Haraway, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5), 7-41.
- Leal M. C, Pereira A. P. E., Domingues R. M. S. M., Theme F. M. M , Dias M. A. B., Nakamura-Pereira M., Bastos M. H. & Gama S. G. N (2014a) Intervenções obstétricas durante o trabalho de parto e parto em mulheres brasileiras de risco habitual. *Cadernos de Saúde Pública* 30(Supl. 1), 17-32.
- Leal M. C. (coord). (2014b). Nascer no Brasil. Inquérito Nacional sobre parto e nascimento. Retirado de: <http://www.ensp.fiocruz.br/portalenp/informe/site/arquivos/anexos/nascerweb.pdf>.
- Leal M. C., Gama S. G. N., & Cunha C. B. (2015). Desigualdades raciais, sociodemográficas e na assistência ao pré-natal e ao parto, 1999-2001. *Revista de Saúde Pública* 39(1), 100-107.
- Leal M. C., Gama, S. G. N., Pereira, A. P. E., Pacheco, V. E., Carmo, C. N. & Santos, R. V. (2017). A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil. *Caderno de Saúde Pública*, 33 Sup 1:e00078816.



- Lei No 38.668 (2007 de 23 Abril). Gaceta Oficial de Venezuela. Ley Orgánica sobre el Derecho de las mujeres a una vida libre de violencia. Asamblea Legislativa de Venezuela.
- Lorde, A. (2019). *Los diarios del cáncer*. Chile: Ginecosofía.
- Manica, D. (2011). Desnaturalização da menstruação: hormônios contraceptivos e tecnociência. *Horizontes Antropológicos*, 17(35), 197-226.
- Martínez A. (2012). Violencia sistémica. En Marinas, J.M. (Comp.) *Pensar lo político. Ensayos sobre comunidad y conflicto*. Madrid: Biblioteca Nueva, 419- 439.
- Martínez, A. M., Brandão, T. & Falcón, K. (2020). Una experiencia de prevención de violencia gineco-obstétrica en educación médica. En Memorias del VII Congreso REDU, Yachay Tech Universidad Ecuador. (pp. 328-332).
- Meijer, M., Brandão, T., Cañadas, S. & Falcon, K. (2019). Components of obstetric violence in health facilities in Quito, Ecuador: A descriptive study on information, accompaniment, and position during childbirth. *International Journal of Gynecology & Obstetrics*. Nov 30. doi: 10.1002/ijgo.13075
- Moiety F. M. S. & Azzam A. Z. (2014). Fundal pressure during the second stage of labor in a tertiary obstetric center: A prospective analysis. *The Journal of Obstetrics and Gynaecology Research*, 40, 946–953. Doi: 10.1111/jog.12284
- Nilsen E, Sabatino H & Lopes M. H. (2011). The pain and behavior of women during labor and the different positions for childbirth [Article in Portuguese]. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, 45, 557–565.
- Olza, I. (2013). PTSD and obstetric violence. *Midwifery Today*, 105, 48- 68. ISSN: 1551889
- Olza, I. (2014). Estrés posttraumático secundario en profesionales de la atención al parto.
- Aproximación al concepto de violencia obstétrica. *Cuadernos de Medicina Psicosomática y Psiquiatría de Enlace*, (111), 79-83. ISSN: 1695-4238
- Organización Mundial de la Salud (2014). Prevención y erradicación de la falta de respeto y el maltrato durante la atención del parto en centros de salud. Declaración de la OMS. 2014:6–9.
- Organización Mundial de la Salud (2019). Asamblea General de Naciones Unidas A/74/137. Enfoque basado en los derechos humanos del maltrato y a violencia contra la mujer en los servicios de salud reproductiva, con especial hincapié en la atención del parto y la violencia obstétrica. Recuperado de: <https://observatoriovioencia.org/documentos/14789/>
- Red de Observatorios de Violencia Obstetrica (2016). Declaración conjunta 8 de marzo de 2016. Recuperado de: <https://ovochile.cl/8-de-marzo-declaracion-conjunta-delos-observatorios-de-la-violencia-obstetrica/>
- Rede Parto do Princípio (2012). Dossiê Parirás com dor. Disponível em <https://www.senado.gov.br/comissoes/documentos/SSCEPI/DOC%20VCM%20367.pdf>
- Registro Oficial 175 (2018). Ley orgánica integral para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres. Asamblea Nacional República del Ecuador. Oficio No. SAN2018-0395.
- Rohden, F. (2008). Império dos hormônios e a construção da diferença entre os sexos. História, *Ciência, Saúde*, 15, 133-152.
- Ross L. & Solinger R. (2017). *Reproductive Justice: An Introduction*. Berkeley: University of California Press.
- Sadler, M., Leiva G. & Olza, I. (2020). Covid-19 as a risk factor for obstetric violence. *Sexual and Reproductive Health Matters*, 28(1), 1-4.
- Sadler, M., Santos M. J., Ruiz-Berdún D., Rojas, G., Skoko, E., Gillen, P., & Clausen, J. (2016). Moving beyond disrespect and abuse: Addressing the structural dimensions of obstetric violence. *Reproductive Health Matters*. 24, 47–55.
- Shabot, S. C. & Korem K. (2018). Domesticating Bodies: The Role of Shame in Obstetric Violence. *Hypatia*, 33(3), 384-401.
- Shabot, S. C., (2015). Making Loud Bodies “Feminine”: A Feminist Phenomenological Analysis of Obstetric Violence. *Human Studies*, 39, 231–247.
- Stoller, P. (2014) *Yaya's story: the quest for well-being in the world*. Chicago, The University of Chicago Press.
- UNFPA (1995). Resumo da Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento, Cairo- Egito.
- Venturi, G. & Godinho T. (2013). *Mulheres brasileiras e gênero nos espaços público e privado: uma década de mudanças na opinião pública*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, SESC-SP;
- World Health Organization. (1985). Appropriate Technology for Birth, *Lancet* 2, 436437.



# A VIDA SOCIAL DA MATERNIDADE EM SEUS TEMPOS: CUIDADO E INTERGERACIONALIDADE<sup>1</sup>

Rosamaria Carneiro<sup>2</sup>

## Resumo

Este paper refletirá sobre a temporalidade das maternidades a partir das estórias de mulheres de gerações diferentes. Nesse intuito, descreverá o que essas mulheres de tempos diferentes pensam sobre corpo, sexualidade e cuidado, bem como como praticam o gestar, parir e aleitar. Suas narrativas serão analisadas conjuntamente, mas também tendo como pano de fundo os seus contextos culturais. E assim, será possível refletir sobre o que será denominado de “culturas de maternagem” e suas moralidades. O ideário social e estatal do assunto operará como contexto que lhes confere contornos, assim como as práticas das mulheres funcionarão como contraponto do considerado “natural”. Dessa maneira, o objetivo será pensar nas implicações disso tudo nas relações afetivas e emocionais entre tais mulheres, partindo do macro para o que se desvela no miúdo, por vezes na dor, por vezes no afeto.

## Palavras chave

Maternidades, temporalidades, moralidades, socialidade

## UMA ESTÓRIA DE MUITAS MULHERES: JOYCE E MEUS DESENHOS DE PESQUISA

Joyce tem 40 anos, 4 filhos, 3 meninas e 1 menino, é médica e parteira tradicional, vive em João Pessoa, mas nasceu no Rio de Janeiro. Todos os seus filhos nasceram em casa, o primeiro no Rio e as demais na Paraíba. É casada com um médico de família e é filha de médicos também. É uma mulher branca de camadas médias. Joyce nasceu de uma cesárea indicada, pois sua mãe havia passado por uma cirurgia de hemorroidas ainda na gestação. Ela é a segunda filha, seu irmão nasceu de um parto normal muito difícil, por isso sua mãe o entendia como “um parto traumático”.

Joyce sempre conta que considerava sua mãe Marialva uma “mulher bemresolvida”, mas que depois deu-se conta de que a mãe “era reprimida”, pois quase nunca falava sobre sexualidade. Grávida de seu primeiro filho, se recorda da mãe recuperar estórias<sup>3</sup> trágicas de parto de sua avó paterna. Segundo contavam sua avó

1 Trabalho apresentado no VI Congresso de la Asociación Latino-americana de Antropología. Desafios Emergentes: antropologías desde América Latina y el Caribe. Montevideo, Uruguay/24 a 27 de noviembre de 2020. Simpósio Temático “Maternagens aquém do amor materno: contextos críticos, violências e alternativas de cuidado”.

2 rosacarneiro@unb.br - Docente na Universidade de Brasília - Brasil Pós-doutoranda na Universidade da Paraíba – Brasil.

3 Na presente pesquisa desenvolvo o argumento metodológico, que também é epistemológico e político, de sempre empregar estórias ao recuperar as narrativas das mulheres. Partindo da premissa que o termo tem sido contraposto à noção de história, que seria então uma versão



havia feito tanta força em seu primeiro parto que havia quebrado a cama e “posto os olhos para fora”. Marialva parece vir para lhe lembrar de como as mulheres de sua família pariam e, em alguma medida, recomendar cuidado na escolha do parto natural. No caso de Joyce, um parto domiciliar planejado. Mas Joyce diz que naquele momento logo reagiu, dizendo-lhe: “Mãe se você não tem nada de bom para me dizer, então não diga nada, por favor”. Seu primeiro filho nasceu em casa, em um parto domiciliar sem nenhuma intercorrência. O fato da mãe ter lhe recebido por meio de uma cesárea e de não lhe contar estórias positivas de parto não parecem ter pesado em sua trajetória gestacional e no sucesso de parto por ela planejado. O conflito entre mãe e filha desponta no pós-parto, no puerpério.

Em seu primeiro sua parto se recorda de esperar por ajuda de sua mãe, mas a recebê-la muito pontualmente. “Ela vinha até minha casa, entregava um protetor de peito e ia embora”. Em que pese, a filha considerar a mãe carinhosa e afetuosa ao longo de sua vida, naquele momento parece ter se sentido sozinha e frustrada. Ao engravidar de sua segunda filha, quando já não vivia mais no Rio de Janeiro, decidiu externalizar o pedido de ajuda para a mãe, comprando-lhe uma passagem aérea para Paraíba, para depois do nascimento do bebê. Sua filha nasceu em casa e logo sua mãe chegou. Passados alguns dias, sua sogra também viera do Sul do Brasil e sua mãe então parece ter se ressentido com o fato de “ter tanta gente na casa”, conta que acabaram discutindo e sua mãe quis deixar a cidade.

Em seu terceiro puerpério, já bastante frustrada com os pedidos de ajuda que não eram atendidos por sua mãe, narra nem ter pedido a mãe algum auxílio. Decidiu recorrer à sogra diretamente, pois já tinha 2 crianças em casa e passaria por um novo resguardo. Porém, logo compreendeu que “estava tentando tampar” a presença de sua mãe e “também não funcionou”. O interessante é o apoio materno tão esperado por Joyce viera quando sofreu um aborto de gêmeos, entre sua terceira e última filha.

Nessa situação sua mãe espontaneamente viera do Rio de Janeiro para cuidar da filha —e dos netos enquanto a mesma se recuperava. Em sua leitura, naquela ocasião, diante da surpresa da mãe ali estar por ela e por sua vontade, ambas resignificaram algo que tentaram inúmeras vezes anteriormente. Joyce conta ter se “sentido cuidada”, como se recebesse ali o que havia esperado nos anos anteriores. “Ela me fazia massagem, trouxe a pedra de seu altar e colocava em minha barriga. Foi num aborto, mulher! Veja que ironia!”.

A partir desse encontro entre mãe e filha, surge a figura de sua avó materna, pois Marialva passa a falar mais de sua mãe, Tonica. Marialva passa a falar mais de Tonica pois diz que vê muito de sua mãe em sua filha. Tonica foi uma benzedeira muito procurada na cidade de Minas Gerais em que viveram. “Minha mãe começou a me dizer que minha avó trabalhava muito fora, que as pessoas chamavam ela o tempo todo para benzer alguém que estava doente”. Em um de nossos encontros presenciais, pude ver Joyce benzendo bebês, com um galhinho de arruda e professando algumas palavras bem baixinho, nas quais pedia pela proteção da criança. Joyce se impressiona com a recuperação da figura de sua avó Tonica e senti que isso só acontece depois que mãe e filha se aproximam, no aborto que sofreu.

Tonica que curava as crianças. Ela via muito da minha avó em mim. Isso é muito louco. Eu achei o ó ai, lá vem minha mãe se infantilizando, que sou a mãe dela e blábláblá. Mas nesse momento consegui honrar minha mãe e saber de minha avó.

---

oficial e verdadeira, usarei estórias para recuperar a oralidade e transmissão geracional dos fatos e versões do cotidiano. Em que pese na língua portuguesa a expressão ter se tornado arcaica, funcionará aqui como um modo de dar legitimidade às narrativas do cotidiano e da casa, no sentido de lhe conferir status de discurso a ser considerado através dos tempos e da casa. Com essa intenção, não pretendo antagonizar campos de produção do discurso, mas sim costurar a ideia das estórias contadas do longo das gerações, por mulheres e de suas casas – local em que muito se pratica o materno e o cuidado. Tal ideia se vê desenvolvida em artigos que versam sobre esta mesma pesquisa de pós-doutoramento, ainda no prelo e em produção. Porém, pela coerência, será empregado em todos os enxertos de sua produção.



Você não é sua mãe, você não é a sua avó. É sempre um exercício de humildade. Foi só com minha terceira filha nascida que isso veio a tona. (Joyce, maio de 2020)

Mas para além de Tonic, Marialva e Joyce, outras mulheres aparecem e gravitam sua narrativa. Joyce decidiu parir com um parteira no Rio de Janeiro, uma enfermeira obstétrica que atendia partos em casa. Contou-me que uma das consultas de pré-natal com sua parteira foi questionada sobre a relação com sua mãe e modo como nasceu. Segundo ela, essa é uma prática de sua parteira carioca que também aplica em seu cotidiano profissional. Para Joyce também é fundamental saber da relação da gestante/parturiente com sua mãe.

Eu não sei exatamente porque ela (sua parteira do RJ) fazia isso. Mas eu faço também, quando a mulher tem o apoio da mãe (que não é fazer a sopa!), a benção da mãe tudo funciona melhor.

Eu sempre digo às gestantes: “Pense bem, para sua mãe precisa contar”. É uma coisa inconsciente. Ok! Eu aceito, eu te dou essa benção. A mulher tem que subir outra montanha se não tem a aprovação da mãe. (Joyce, maio de 2020)

Enquanto parteira entende que é “um encontro de aliadas”, a mãe, a parturiente e a parteira, que considera três arquétipos muito fortes. Por essa razão, em seu acompanhamento de partos também procura saber sobre a relação entre a gestante e sua mãe e recomenda fortemente que a mãe saiba da escolha por um parto em casa. Em sua leitura, quando tem a mulher que está parindo tem problemas com a mãe “pode ter certeza que vai ter problema com a placenta”. Em nosso encontro lembrou também de um outro parto que havia acompanhado em que a mãe da parturiente tinha 4 cesarianas pois lhe diziam que não tinha passagem. “Ela sempre dilatava tudo, mas não tinha passagem”. No parto dessa mulher foi igual, contrações muito fortes, mas o bebê não “passava”. Foram 12 horas de trabalho de parto, “fiz um toque na contração e o bebê não se mexeu. Então, disse: Olhe, vamos para o hospital. Era ela acessando a estória da mãe dela”. O bebê estava bem, mas havia chegado ao limite de sua atuação.

Foi 2 minutos. Fez-se a cena do hospital. Vai ou racha. Sob aquele stress ela pariu. O bebê nasceu com apgar meio assim, teve que aspirar. Ela me questionou muito sobre o por quê de não ter sido em casa. Eu disse, que esse parto não é para casa, é para hospital. Ali era um outro limite, era remédio, paulada. Era falar grosso. O papel da parteira era estimular, mas não assim. (Joyce, maio de 2020)

E arremata a estória dizendo-me: “Essa memória celular atravessa tudo. O parto é epicentro”. Depois de mais década pesquisa sobre experiências femininas de parto (Carneiro, 2015) tendo a considerar que não somente o parto, mas igualmente a gestação, a amamentação e a maternagem tomada aqui como mothering (Walks, 2010) são molas propulsoras muito “boas para pensar” sobre as relações de parentesco e afeto entre mães e filhas e sobre gerações de mulheres no Brasil e fora dele. Esse tem sido o meu objetivo no último ano, refletir sobre como essas relações de mulheres de uma mesma família informam e são informadas pela parentalidade que as une ou as separa, a partir de suas experiências sexuais e reprodutivas.

Para tanto, tenho tomado o parentesco como o que se constrói socialmente, através da articulação entre gênero e “cuidado” (Finamori e Pereira, 2018), mas também das emoções partilhadas entre essas mulheres, sobretudo, emoções de dor, raiva e carinho (Carneiro, 2020). Dessa maneira, a ideia é discutir como o parentesco é tecido através dessas experiências femininas, que ora aproximam, ora distanciam mães e filhas. Mas também como essas experiências de parto e maternagem podem ser informadas (física e emocionalmente) por essas relações entre mães e filhas, nos casos em que situações de parto muito semelhantes se repetem, como se fossem marcas geracionais que atravessam os tempos (Carneiro, 2020).

Com esse foco, tenho escutado mulheres de diferentes gerações: na “primeira geração”, as mães, que pariram entre os anos de 1970 e 1980, e na “segunda geração”, as filhas, que pariram entre os anos de 2000



e 2020. Em virtude da pandemia, a pesquisa de campo presencial foi interrompida. Se por um lado isso tem um impacto gritante em termos da aproximação etnográfica e contato entre pesquisadora e informantes, por outro, ao tornar-se remota, me permitiu ampliar a chamada para conversas com mulheres de todo o Brasil. Por isso, ao disparar o convite para a pesquisa, por meio de email e grupos de whatsapp sobre gestação, parto e pós-parto, rapidamente me vi procurada por mulheres das cinco regiões do país. Mulheres de ambas as gerações e muitas mães que chegaram até mim por meio do contato de suas filhas. Preciso salientar, no entanto, que se ampliei o alcance de diálogo para além das cidades de Brasília, João Pessoa e São Paulo, antes previstas no projeto; perdi no alcance das camadas populares. Muitas das histórias que ouvi são de mulheres de camadas médias, por conta do acesso ao Skype ou Zoom, por onde conversamos. Em virtude de serem conversas demoradas e feitas em mais de uma situação com a mesma mulher, o contato via mensagens de whatsapp, mais comum nas camadas populares, nos impedia de ter uma conversa aprofundada, o que compromete a densidade da narrativa, tão importante para a etnografia. Contudo, se esse é atualmente um limite da pesquisa, saliento que pretendo contorná-lo tão logo seja possível sanitária e socialmente.

O foco do presente texto é refletir sobre as temporalidades e “culturas de maternagem”, considerando esses encontros de vozes femininas ao longo das gerações. Por isso, ainda que a pesquisa ampliada contorne campos com o dos estudos do parentesco e da antropologia das emoções, nesta oportunidade tratarei desses dois aspectos pontualmente, tomando como pano de fundo etnográfico os meus encontros com Joyce.

### TEMPORALIDADES E “CULTURAS DE MATERNAGEM”

A história de Joyce é sobre sua vida, mas também sobre a de outras mulheres. Mulheres de sua família, mas também mulheres com às quais se aparenta (ou não) por meio de sua prática de parteria. Por isso, sua história é tão rica e sui generis, pois discorre sobre si, num tom bastante biográfico, mas também como narradora de histórias de muitas outras mulheres que gestaram e pariram sob os seus olhos e cuidados. Depois de anos pesquisando com parteiras, eu as considero exímias contadas de histórias, pois recuperam histórias repletas de suspenses e interpelo, que agregam, agradam e também desagradam. Muitas dessas histórias denotam superação e por isso fascinam. Estou há anos pesquisando sobre partos e nunca me canso de escutar um relato de parto, seja da boca da mãe ou das parteiras, pois são sempre ricos, diversos e singulares. Nesse sentido, por meio de sua narrativa, chegamos a outras mulheres e suas gerações, num movimento quase espiralado.

Em nosso encontro, Joyce conta sobre sua vida pessoal, mas também sobre sua vida profissional. Tanto em um caso quanto no outro, a relação entre mães e filhas importa e pesa no gestar, parir e maternar. Nos vemos diante também da prática de sua parteira e assim de mais uma mulher que também gravita esse universo. Por conta disso, são muitas temporalidades. Por um lado, temos Tonica uma mulher que cuidava de crianças e era benzedeira de renome, sua avó materna, vivia em Minas Gerais e dedica-se ao bem-estar dos que lhes cercavam. Depois temos Marialva, sua filha, casada com um médico, cujo primeiro “parto foi traumático” e que depois viveu uma cesárea, pela qual nasceu Joyce. Marialva uma mulher que não falava sobre sua sexualidade e que é uma mãe e uma avó afetuosa e carinhosa, mas que não se dedica à filha e aos netos, como sua filha gostaria. “Ela faz o que se pede. Mas logo se cansa e diz que precisamos de ajuda, que não pode ajudar”.

De Marialva nasce Joyce, uma médica que se torna parteira tradicional, rompendo com uma linhagem de médicos modernos. Uma mulher que por sua vez teve mais três filhas, todas nascidas em casa, pois assim o desejou. Uma mulher que convive cotidianamente com outras mulheres que desejam um parto em casa, sem



intervenções e, em tese, uma maternidade “mais natural” (Carneiro, 2017). Joyce nos conta de sua parteira carioca, mas também de sua parteira: em que importa que a mãe saiba da escolha de parto da mulher, não para autorizá-la, mas como conta Joyce para abençoá-la. Algo bem diferente de “fazer sopa” no pós-parto. São eixos temporais que regressam ao passado e gerações de avós e bisavós, fixam no presente com sua estória e as das mulheres que acompanha, mas que também projetam-se nas filhas e netas nascidas agora. Mas o movimento temporal nesses casos não me parece ser somente linear, mas também lateralizado, já que de sua estória surgem outras, paralelas às suas, as das mulheres que gestam e parem sob os seus cuidados.

Ao apresentar minha pesquisa em um grupo de pesquisa da Universidade Federal da Paraíba, o CRIAS (Criança, Sociedade e Cultura), no início de 2020, me vi interpelada por uma pergunta daquelas que me escutavam: Como você tem entendido geração e por que motivos aplicará essa categoria à pesquisa? Vi-me com essa pergunta por muitos meses, na verdade, ainda segue em minha agenda de reflexões. Qual seria o problema em trabalhar com gerações, já que a pesquisa envolve mulheres de idades diferentes? Ou seria essa uma categoria polêmica? Dessas inquietações nasceram ideias como as que ora desenho e tento sustentar. De saída, dei-me conta de que tomar geração por um caráter etário pura e simplesmente significaria reduzir muito a complexidade da categoria geração, entendida nas Ciências Sociais com muito além da idade e à luz das relações sociais e contextos sociais que as envolvem. Nessa esteira, dei-me conta de que antes de pensar em gerações, teria de dar conta de pensar uma geração de mulheres à luz da outra, já que o mais importante é justamente a marca de uma sobre a outra e em como desenham as suas experiências reciprocamente, seja na chave da ruptura, seja na chave da aproximação.

Em um dos trechos de minha conversa com Joyce, uma de suas associações me fez pensar mais intensamente sobre essa articulação. Ao contar-me do nascimento de seu primeiro filho, me diz que “com C. aprendi a nascer, pois não tinha memória no meu corpo do que é o nascer, o processo de nascer”. Referia-se assim ao fato de ter nascido de uma cesárea agendada e, portanto, não ter uma memória pessoal de como isso se desenhou em seu corpo. Nesse sentido, atribuía a geração mais jovem, a de seu filho, o ensinamento recebido em seu corpo, como se tivesse aprendido a nascer, parindo. Para a médica-parteira, isso também faz muito sentido ao acompanhar as mulheres nas cenas de parto. Segundo suas ponderações, “quando as mulheres nasceram de cesárea marcada, sei que tenho um desafio delas se perderem no expulsivo”. Esse “não perderem-se” me parecer vir casado com uma ideia de “não saber o que fazer”. E a parteira ainda continua, ao comentar sobre o bebê: “Esse bebê que nasce assim, se sente abandonado. Ele sente que foi abandonado no meio do caminho e o bebê acaba fazendo tudo sozinho. Ou geralmente são partos de fórceps”.

São duas gerações que se influenciam, assim como também a da avó paterna de Joyce e seu primeiro parto. Entre a neta e avó, a mulher viu-se identificada. Disse sentir tanta força ao parir seu primeiro filho, que poderia arrancar o vaso sanitário em que estava sentada, assim como sua avó quebrou a cama durante o trabalho de parto, tamanha a sua força. Ou quando, em seu primeiro pós-parto, sentia muita a imagem de caveiras, de morte, e associava aos bebês que essa mesma avó havia perdido. Era como se vivesse o luto experimentado pela avó, mas ao ter o seu bebê vivo nos braços. Fui então, pouco a pouco, sendo exposta à essas interpretações nativas que conectavam espontaneamente uma geração a outra, mas mais do que juntá-las, entendiam uma experiência a partir das outras. Dessa maneira, não se trata de somente uma memória, mas de uma relação pautada pela “intergeracionalidade” e, em algumas situações, pela “transgeracionalidade”, ideias abordadas em outro artigo meu sobre a mesma investigação (Carneiro, 2020).

A antropóloga Miriam Lins de Barros (2008, 2013), ao estudar trajetórias femininas de camadas médias cariocas no Rio de Janeiro, pondera que ao recuperarmos e analisarmos uma trajetória, há que se compreender que nunca a tomamos sozinha. Ou seja, a estória daquela mulher nunca é somente dela, se vê



atravessada pela história de sua família e também do contexto social em que ela vive. Ou seja, vaza para muitas outras relações. No entender da antropóloga, justamente por isso, antes de falarmos em estudos de gerações, caberia considerarmos a ideia de “efeito geracional”. Tais tramas de histórias se dão também com a história, com ideologias e ideários de um tempo e de um grupo. Nesse sentido, Myriam Lins de Barros, que investiga gerações de mulheres de uma mesma família nas camadas médias cariocas, ressalta

A dinâmica carregada de tensão da mudança e da permanência entre as gerações é apresentada em duas medidas de tempo. Uma é definida pela trajetória de cada mulher entrevistada e a outra pelo tempo da própria história familiar identificada pelas três gerações de mulheres: as avós, as mulheres-mães da geração intermediária e as mais jovens (2008, p. 2).

Entre agenciamentos e controles, estabelece-se um debate sobre gerações de mulheres, que lhe parece interessante na verdade para pensar as sociedades de uma época e em modos discursivos para se falar sobre si, sobre suas relações sociais e sobre projetos sociais. É nesse sentido que a antropóloga investe, portanto, na ideia de geração, no sentido de como as mulheres falam de suas vidas, das continuidades e das rupturas com relação a trajetórias de suas famílias e, assim, sobre as sociedades. Desta feita, Lins de Barros sustenta ser muito mais do que o recorte geracional a noção de efeito geracional que importa (2008, p. 4). Segundo ela, pesquisas sobre gerações permitem-nos também descrever os processos de transmissão de valores.

De minha parte, penso que compreender essas relações e tais experiências singulares, mas também comunicantes, a partir da noção de temporalidades e culturas do materno nos permitiria abarcar o movimento desse tempo, de ontem, do hoje e do amanhã. A partir desse “efeito geracional” que discorre sobre as experiências de mulheres da mesma família e em como uma desenha a outra, mas também sobre os tempos em que nascem. Joyce nasceu em 1978, período em que o Brasil estava exposto à cultura das cesáreas como padrão ouro de assistência ao parto nas camadas médias, bem como ao aleitamento artificial. Era um período de progresso tido como sinônimo de tecnologia. Em contrapartida, Joyce pariu no começo dos anos 2000, época em que nessas mesmas camadas médias instalava-se o ideário do parto humanizado e de uma maternidade “corpórea” (Russo e Nucci, 2020). Duas mulheres, no Rio de Janeiro, mas não no mesmo Rio de Janeiro e tampouco ancoradas numa mesma ideia de mulher, de maternidade e de infância. Por tudo isso, há que pensar em tempo no plural, em temporalidades, em efeitos geracionais e também em sua espacialidade, em suas culturas de maternagem, já que esses tempos se veem contornados por espaços sócio-culturais.

Joyce acredita que aprendeu a nascer com o seu primeiro filho, mas com a sua segunda filha disse ter aprendido “aprender a parir com prazer”. Em sua leitura de mundo, a placenta é a primeira mãe do bebê. Por esse motivo, relata que “quando a mulher tem problema com a mãe, bate na placenta. Quando a mulher começa com o problema com a placenta eu já começo a pedir para conversar com a mãe”. Lembrou-se de um caso em que a parturiente estava com dificuldade de dequitar a placenta, “fazer a placenta nascer” ou “expeli-la” e que, ao se ver naquela situação, pediu a mulher que “conversasse com sua mãe”. Logo de imediato, o marido responde: “Xiiii, comadre. Não pede para ela conversar com a mãe dela”. Joyce resume a história, contando-me “precisei encaminhar essa mulher para o hospital”. Sua leitura do desfecho se deve aos problemas da parturiente com sua mãe, que acometem sua placenta, por sua vez, mãe do bebê que está para nascer.

Vemos então como essa relação entre gerações em suas temporalidades atravessadas parecem operar não somente simbólica e/ou emocionalmente, mas também inclusive fisicamente, como modo de compreender o que se passa no corpo daquela mulher. Histórias de bebês sentados que se repetem em linhagens femininas, bem como de partos demorados, perdas fetais, abortos espontâneos, ou partos rápidos e de bebês aparados pelas próprias mulheres costumam compor as histórias de mulheres de uma mesma família. Assim como também narrativas de conflitos entre mães e filhas, abandonos maternos, raiva, ressentimento, violências e





rancores. Alguns dos achados de minha atual pesquisa de campo, a serem explorados em ocasiões diversas e futuras.

### PARA NADA CONCLUIR

De um lado, poderíamos compreender as semelhanças de estórias de parto, gestação e maternagem de mães e filhas por um viés puramente biologicamente, quiça até genético em alguns casos. Bacia pequena, bico do peito invertido, “mulheres sem passagem” seriam assim marcas ou cicatrizes geracionais. Por outro, poderíamos também analisar suas estórias como ancoradas em tempos e períodos históricos diversos e com suas próprias marcas sócio-político e econômicas. Ora, ambas as explicações encontram guarida de público e de encadeamento lógico. Em um estudo antropológico, ao considerarmos o discurso nativo e cotejá-lo perante a teoria antropológica produzida anteriormente, ao cotejarmos as diferenças em suas semelhanças, deter-me a uma ou outra explicação reduziria a complexidade do que esse universo empírico parece nos informar. Existem sim semelhanças biológicas, assim como particularidades dos tempos de vida dessas mulheres, mas – a elas - parece importar muito mais o “efeito geracional” entre suas estórias de mães e filhas ao gestar, parir e maternar. Nesse sentido, considerá-las à luz de suas temporalidades amplia a compreensão de que é preciso pensar em “culturas de maternagem” e que essas são informadas por fases da história, aspectos físicos, emocionais, mas sobretudo intergeracionais e transgeracionais (Carneiro, 2020). Ou seja, pelas relações entre mães e filhas, em suas memórias e trocas afetivas.

Essa perspectiva nos permite acolher a ideia de que o filho que está nascendo ensina também sua mãe a nascer, na medida em que uma geração informa a anterior de algo de sua estória. Ou então, faz com que uma mãe veja na filha, parteira tradicional, depois de parida, a figura da avó, benzedeira, numa mediação de gerações de mulheres. Marialva reconhecendo Tônica em Joyce; assim como a mãe na placenta e a força do parir e o luto da avó paternas nas experiências da neta. Entre mediações e relações, as gerações não podem ser isoladas mas postas em comunicação, tanto para que sejam compreendidas quanto para, assim, evitarem repetições que desagradam. Essa ao menos é mais uma interpretação de Joyce, e de tantas outras mulheres com quem tenho estado: “para ser uma boa mãe precisava perdoar os meus pais. Se tivesse que qualquer julgamento, iria repetir o que eles viveram”.

### REFERENCIAS

- Carneiro, Rosamaria. *Cenas de parto e políticas do corpo*. RJ: Fiocruz, 2015.
- \_\_\_\_\_. De perto e de longe do que seria natural, mais natural e/ou humanizado: uma etnografia de grupos de preparo para o parto. In: Fleischer, Soraya e Ferreira, Jaqueline. *Etnografias em Serviços de Saúde*. RJ: Garamond, 2014, pp. 243-266.
- Carsten, Janet. *After Kindship*. Cambridge University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Quando a filha se torna mãe: transgeracionalidade, sofrimento e rupturas possíveis”. In: 32 Reunião Brasileira de Antropologia. GT 08 –Antropologia das Emoções. Rio de Janeiro, UERJ: 2020
- Finamori, Sabrina e Ferreira, Flávio. Gênero, cuidado e família: tramas e intersecções. In: *Mediações UEL* 23, 2018, pp. 11-43.
- Lins De Barros. “Três gerações femininas em famílias de camadas médias: trajetórias de vida e o projeto de autonomização”. In: Velho, G. & Duarte, L. F. D. (orgs.). *Gerações, Família, Sexualidade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.



- Lins De Barros, Myriam Moraes. “Testemunho de vida: um estudo antropológico de mulheres na velhice”. In: *Perspectivas Antropológicas da Mulher* 2. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. p.11-70.
- Russo Ja, Nucci MF. Parindo no paraíso: parto humanizado, ocitocina e a produção corporal de uma nova maternidade. *Interface* (Botucatu). 2020; 24: e180390.
- Walk, Michele. *An anthropology of mothering*. Ontario: Demeter Press, 2011



# RACISMO INSTITUCIONAL E VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA: O PERCURSO DE PARIR E NASCER DE MULHERES NEGRAS<sup>1</sup>

Giovanna De Carli Lopes<sup>2</sup>

## Resumen

El presente trabajo busca realizar una reflexión teórico-crítica sobre la ruta de atención al parto de las mujeres negras, que se revela produciendo peores indicadores, resultados y desenlaces, y, en consecuencia, desigualdad racial en la práctica de la violencia obstétrica (VO). Las diversas formas de violación de los derechos que practican los profesionales o instituciones de salud durante la atención obstétrica - prenatal, parto, puerperio y aborto - han sido caracterizadas como VO. Este tipo específico de violencia es el resultado de una serie de procesos históricos, como la apropiación del cuerpo femenino por parte de la medicina, la institucionalización del parto y las diversas intervenciones desarrolladas para deslegitimar el concepto del parto como evento fisiológico, procesos que terminaron por convertir a la mujer sumisa al sistema de producción de nacimientos. La VO en Brasil alcanzó proporciones alarmantes: una de cada cuatro mujeres sufre violencia durante el parto, y cuando echamos una mirada decolonial a este indicador, encontramos que, una vez más, las mujeres negras son las más desfavorecidas, ya que son las principales víctimas, denunciando así la continuidad del racismo en su vertiente institucional, que se sustenta en una maraña de mecanismos y herramientas que perjudican a las mujeres morenas y de color en la vivencia plena de su proceso de parto. El racismo institucional no se manifiesta en actos explícitos de discriminación, por el contrario, actúa de manera difusa en el funcionamiento de las instituciones. Por tanto, es fundamental comprender los mecanismos que orquestan y que allanan el camino del racismo institucional en el curso de la atención al parto de las mujeres negras, a fin de generar subsidios que fomenten la creación de a) estrategias de afrontamiento personales, colectivas e institucionales y b) políticas públicas de discriminación positiva orientadas a una asistencia obstétrica libre de violencia e inequidad.

## Palabras clave

Racismo institucional, violencia obstétrica, asistencia al parto, derechos reproductivos, decolonialidades

1 Trabalho apresentado no VI Congresso de la Asociación Latino-americana de Antropología. Desafíos Emergentes: antropologías desde América Latina y el Caribe. Montevideo, Uruguay, 24 a 27 de noviembre de 2020. Eje 6: feminismo, género y disidencias. Simposio Temático “Maternagens aquém do amor materno: contextos críticos, violências e alternativas de cuidado”.

2 Doutorado em andamento no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos. Docente no Centro Universitário Estácio da Bahia. Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Gênero, Raça e Saúde – NEGRAS. E-mail: giovanna.decarli@live.com Universidade Federal da Bahia UFBA Brasil.



## Resumo

As várias formas de violação de direitos praticados por profissionais ou instituições de saúde durante o cuidado obstétrico – pré-natal, parto, puerpério e abortamento – têm sido caracterizadas como VO. Esse tipo específico de violência é fruto de uma série de processos históricos, como a apropriação do corpo feminino pela medicina, a institucionalização do parto e as diversas intervenções desenvolvidas visando deslegitimar o conceito de parto como um evento fisiológico, processos esses que acabaram tornando a mulher submissa ao sistema de produção do nascimento. A VO no Brasil atingiu proporções alarmantes: uma a cada quatro mulheres sofre violência durante o parto, e quando lançamos sobre esse indicador um olhar decolonial, verificamos que, mais uma vez, as mulheres negras são as mais desfavorecidas, visto que elas são as principais vítimas, denunciando assim, a continuidade do racismo em seu aspecto institucional, que se pauta em um emaranhado de mecanismos e ferramentas que prejudica mulheres pretas e pardas na vivência plena do seu processo de parto. O racismo institucional não se manifesta em atos explícitos de discriminação, ao contrário, age de maneira difusa no funcionamento das instituições. Sendo assim, é fundamental a compreensão dos mecanismos que orquestram e que pavimentam o racismo institucional no percurso da assistência ao parto de mulheres negras, de modo a gerar subsídios que fomentem a criação de a) estratégias de enfrentamento pessoal, coletiva e institucional e de b) políticas públicas de discriminação positiva visando uma assistência obstétrica livre de violências e de iniquidades.

## Palavras chave

Racismo institucional, violência obstétrica, assistência ao parto, direitos reprodutivos, decolonialidades

## INTRODUÇÃO

O colonialismo – sistema que dominou, explorou e escravizou pessoas – codificou as diferenças entre conquistadores (europeus, civilizados) e conquistadas/os (não-europeus, selvagens), classificando a todos/as conforme a ideia de raça. Essas novas raças produziram novas identidades que foram associadas a hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, utilizando-se da “biologia” e da “ciência” para situar uns em posição natural de inferioridade em relação a outros, com o objetivo de legitimar as relações de dominação. Assim, “raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade” (Quijano, 2005).

Esse novo padrão de poder mundial deu tão certo que não desapareceu com as independências nas Américas, mas atualizou as suas formas de exploração no que conhecemos hoje como capitalismo. Esse fenômeno da manutenção da subordinação de certos grupos e da perpetuação de ideologias coloniais/racistas mesmo após o fim do colonialismo foi descrito por Quijano (2005) como colonialidade do poder. Assim, mesmo que a ciência hoje tenha refutado as teses de supremacistas brancos na Europa (como Cesare Lombroso, Robert Knox, Houston Chamberlain, Arthur de Gobineau e Francis Galton) e no Brasil (como João Batista de Lacerda e Nina Rodrigues), o legado de suas “teorias” ainda reverbera em nossas relações sociais, estruturando nosso “sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno euro-norteamericano”, como conceitua Grosfoguel (2008).

No Brasil, mesmo após a independência de Portugal – em 1822 – a escravização de pessoas negras continuou ainda por muitos anos e após o decreto legal que estabeleceu abolição – em 1888 – não houve qualquer tipo de reparação, indenização ou auxílio pelos mais de três séculos de tortura e violência, mantendo



assim negros e negras ainda em condição de subordinação, exploração e marginalização. Portanto, entender como e porque foi forjada a hierarquia racial, como se deu o processo de genocídio dos povos indígenas e o sequestro e escravização de pessoas do continente Africano, bem como o processo de pós-abolição no Brasil (que foi diferente de outros países), é fundamental para entendermos como foi produzido o racismo e como ele produz as desigualdades étnico-raciais hoje, que dão ao Brasil o título de segundo país mais desigual do mundo, conforme o Relatório de Desenvolvimento Humano da ONU publicado em 2019, perdendo apenas para o Catar (PNUD, 2019).

O conceito de racismo, segundo a médica e ativista afro-estadunidense Jones (2002), pode ser compreendido como um sistema, dada a sua ampla e complexa atuação, capaz de definir oportunidades e valores para pessoas e populações a partir de sua aparência. Sueli Carneiro (2005), acrescenta ainda que o racismo funciona como um dispositivo de racionalidade, uma vez que penetra nos diferentes campos da vida social produzindo ideias e imagens estereotipadas e inferiorizantes da diferença do outro e do outro diferente para justificar o tratamento desigual (discriminação racial).

A desvantagem material e simbólica historicamente sofrida pela população negra reverbera ainda em vários indicadores: negros e negras possuem os salários mais baixos, as condições de emprego mais desfavoráveis e as condições de moradia e saneamento mais precárias e apresentam também menor nível de escolaridade, menor acesso à saúde e à assistência social e menor expectativa de vida (Paixão *et al.*, 2010; IPEA, 2011).

Apesar das disparidades entre pessoas brancas e negras estarem comprovadas em dados, números, estatísticas e gráficos, falar de racismo não é tarefa fácil no Brasil. O mito da democracia racial amplamente difundido no país fez com que até hoje se acredite que pessoas brancas e negras desfrutam dos mesmos privilégios se tiverem as mesmas condições financeiras, como se fosse o fator socioeconômico o causador da desigualdade e não o fator racial. Todavia, Angela Davis, há quase 40 anos, já teorizava sobre a intrínseca relação entre esses fatores, argumentando que classe informa raça e raça também informa classe, sendo a raça a maneira como a classe é vivida (Davis, 1981).

Para demonstrar numericamente que raça é a maneira como a classe é vivida no Brasil, trago aqui dados do relatório “Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil”, onde negros e negras são os 75,2% mais pobres da população e brancos e brancas são os 72,3% mais ricos do Brasil, além disso, a população negra é a que menos ocupa cargos de direção (IBGE, 2019) e a que tem o menor salário-hora, mesmo com 12 anos ou mais de estudo (Brasil, 2015), ou seja, quanto mais estudamos, mais desigual vai ser o nosso salário em relação às pessoas brancas. Por isso que raça informa classe e vice-versa.

Esse cenário não se altera quando analisamos dados, desfechos e indicadores de saúde. Em se tratando das disparidades raciais no contexto de instituições e organizações, temos como agente produtor o racismo institucional. Para Jurema Werneck (2016), o racismo institucional é possivelmente a dimensão mais negligenciada do racismo, uma vez que não atua exatamente na perspectiva individual, mas sim no todo da organização oferecendo barreiras amplas e ao mesmo tempo precisamente singulares de forma a garantir uma desvantagem seletiva para os grupos racialmente subordinados.

Assim, no campo da saúde reprodutiva, mulheres negras são as maiores vítimas de mortalidade materna (Brasil, 2015) e estas junto com as mulheres indígenas, são as maiores vítimas de violência obstétrica (FPA, 2010; Lima, 2016), além de iniciarem o pré-natal mais tardiamente, com menos consultas, receberem menos orientação sobre maternidade de referência, peregrinarem mais no momento do parto e serem as mais vulnerabilizadas pelo aborto de risco do que as mulheres brancas (Diniz & Medeiros, 2012; Viellas *et al.*, 2014).



Esse cenário é complexo, subdimensionado e evidencia uma falha generalizada – do pré-natal ao puerpério – das instituições de saúde e de quem nelas atua de proverem uma assistência obstétrica equânime. Assim, esse trabalho tem por objetivo apresentar algumas reflexões sobre o percurso do atendimento ao parto de mulheres negras que produz ao longo caminho acessos, serviços, oportunidades e direitos diferenciados, gerando resultados finais também diferenciados.

## PERCURSO METODOLÓGICO

Para a construção teórico-metodológica deste artigo, busquei lançar um olhar crítico sobre o percurso do atendimento ao parto de mulheres negras brasileiras, a partir da analogia do curso de um rio, que com suas águas percorre um leito que vai da nascente até a foz e que possui, por vezes, em seu trajeto, meandros, barragens e outros obstáculos que dificultam o seu livre correr. Apesar de ainda não ser mulher-mãe, sou mulher negra atravessada sistematicamente por barreiras estruturais, cotidianas e institucionais que tem o poder de gerir a vida e a morte e que represam o meu livre fluir. Entretanto, cito aqui um provérbio africano que diz: “A água sempre descobre um meio”, para ratificar que também sou água e estou descobrindo os meios para transpor. Este escrito é um deles.

A nascente de um rio é o local onde a água subterrânea atinge a superfície, dando origem a um curso d’água. O ponto onde a água aflora é também chamado de olho d’água, mina, fonte, bica ou manancial. A foz, em contraponto, é o desaguar. É o local onde uma corrente de água, como um rio, deságua. Sendo assim, um rio pode ter como foz outro rio, um grande lago, uma lagoa, um mar ou o oceano. As águas fluem por um caminho chamado leito, que pode assumir diversas formas e conter diversos obstáculos, como o meandro, uma sinuosidade, se configurando como um obstáculo natural, mas que muda de forma e posição conforme alguns fatores externos; e a barragem, um obstáculo artificial, construído para a retenção de grandes quantidades de água. Além disso, a corrente das águas pode seguir dois fluxos, a jusante: água que corre em direção à foz, seu fluxo normal, e a montante: fluxo contra-corrente, em direção à nascente do rio.

A partir de perspectivas decoloniais e contra-hegemônicas, busco refletir sobre esse fluxo d’água que se apresenta a partir de um percurso vasto de experiências, vivências, práticas, acessos e oportunidades que deságuam em um mar de piores indicadores, resultados e desfechos para mulheres negras e indígenas, e consequentemente, desigualdade étnico-racial na prática da violência obstétrica.

O debate sobre o percurso deste rio, que é o processo de gestar, parir e nascer, foi orientado por autores como a socióloga e ativista argentina María Lugones (2008), pela historiadora e ativista brasileira Maria Beatriz Nascimento (1974), pela socióloga e professora nigeriana Oyèrónké Oyewùmí (1997), pelo psiquiatra e filósofo martinicano Franz Fanon (1952) e pelo sociólogo e professor peruano Aníbal Quijano (2005), com a intenção de explicitar a complexidade do racismo institucional e de provocar para práticas de cuidados obstétricos equânimes, desencadeadoras de movimentos contrafluxo, centradas nas necessidades das mulheres e livres de pré-conceitos, ideias pré-concebidas, estereótipos e violências.

## O PARIR REPRESADO

Historicamente, o cuidado prestado à mulher durante o processo de nascimento se modificou consideravelmente em razão de diversos fatores, tais como o desenvolvimento da hegemonia das instituições, entre elas a medicina. Aliado ao discurso hegemônico da prática médica como meio de cura e salvação, estão os



avanços tecnológicos que vinham ocorrendo no campo da ciência, o que, conseqüentemente, acabou ocasionando na institucionalização do parto e na sua medicalização (Bruggemann, 2001). Dessa forma, houve uma mudança concreta no paradigma não intervencionista, pelo conceito do parto como um evento perigoso, que necessita de intervenções e do controle do homem (Osava & Mamede, 1995), retirando a mulher, conseqüentemente, de um lugar central na cena de parto, para submetê-la a todo esse novo processo de nascimento que surgia e que a oprimia.

Atualmente no Brasil, quase que a totalidade dos nascimentos são realizados em hospitais (98,4%) e assistidos por médicos (88,7%), logo, se estaríamos diante das melhores condições de nascimento, como a mortalidade materna e os resultados maternos e neonatais se mantém inadequados? Esse panorama tem sido chamado de “paradoxo perinatal brasileiro” (Lansky *et al.*, 2014) e suas possíveis causas são a utilização de práticas obsoletas e iatrogênicas, que refletem a baixa qualidade da assistência, repercutindo assim, nos indicadores maternos e neonatais (Nascimento *et al.*, 2012; Diniz, D’oliveira & Lansky, 2012). Entretanto, acredito que outras categorias hierárquicas que normatizam as relações, como o gênero, a classe, e principalmente a raça, devem ser não apenas consideradas para a análise de resultados tão desfavoráveis, mas também centrais nesse debate.

As características e as dinâmicas de assistência ao parto não são universais ao redor do mundo. Porém, países de capitalismo periférico apresentam piores resultados de atendimento obstétrico: alto uso de tecnologias duras em detrimentos das leves, altos índices de cesariana, alta medicalização do parto, altos índices de mortalidade materna, neonatal e de necessidade de hospitalização em Unidade de Terapia Intensiva (UTI). O parto, nessas culturas, deixou de ser um evento intrafamiliar, natural e centrado no tempo e no corpo da mulher para se tornar um evento institucionalizado, controlado e centrado no tempo e na agenda dos médicos.

Por isso, importante salientar aqui, que quando falo da assistência em saúde reprodutiva, todas as mulheres, sejam elas brancas, negras ou indígenas, experimentam alguma forma de opressão, fruto da hierarquia de gênero e de outros marcadores identitários que fogem da norma hegemônica homem-cis-branco-hetero-cristão-sem deficiência. Quanto mais distante da norma, maiores os obstáculos que essa mulher vai enfrentar para a garantia dos seus cuidados de saúde de forma respeitosa e digna.

Entretanto, diante dos aspectos que enunciei na parte introdutória deste artigo, é inegável a centralidade do racismo no sistema-mundo colonial em que vivemos. Assim como as iniquidades raciais se manifestam e se estruturam na sociedade – e sendo os serviços de saúde parte integrante dessa estrutura – na assistência ao parto essas iniquidades se expressam, portanto, de igual forma. As desigualdades raciais têm sido apontadas nas pesquisas em saúde, com os segmentos socialmente menos favorecidos, abrangendo pretos, pardos e indígenas, que tem apresentado níveis mais elevados de adoecimento e de morte por causas evitáveis, desde doenças infecciosas e parasitárias até aquelas relacionadas à violência (Lopes, 2005; Theodoro, 2008). Quando se fala do racismo que acontece no cotidiano das instituições, como nas instituições de saúde, por exemplo, emerge especificamente o racismo institucional, conceito que vou abordar a seguir.

## DA NASCENTE À FOZ: O CAMINHO DO RACISMO INSTITUCIONAL

O termo “racismo institucional” surgiu pela primeira vez no final dos anos 60, no contexto do Movimento Negro norte-americano através das figuras de Stokely Carmichael (também conhecido como Kwame Ture) e Charles Hamilton (1967), militantes do grupo Panteras Negras, que apresentaram essa dimensão específica



do racismo no livro “Black Power: the politics of liberation in America”. Entretanto, a definição objetiva do termo aconteceu somente na década de 1990, na Inglaterra, como resposta ao assassinato de Stephen Lawrence por cinco jovens brancos.

No Brasil, o debate sobre o racismo institucional ganhou força no contexto da fase preparatória para a III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e todas as Formas Correlatas de Intolerâncias, realizada em 2001, na cidade de Durban, África do Sul, onde também foi forjada a ideia da formulação do Programa de Combate ao Racismo Institucional (PCRI), que acabou sendo implementado em 2005 (Lopes & Quintiliano, 2007). Desse modo, o conceito de racismo institucional adotado pelo PCRI deriva daquele elaborado através do Inquérito do caso Lawrence, publicado em 1999:

O racismo institucional é o fracasso das instituições e organizações em prover um serviço profissional e adequado às pessoas em virtude de sua cor, cultura, origem racial ou étnica. Ele se manifesta em normas, práticas e comportamentos discriminatórios adotados no cotidiano do trabalho, os quais são resultantes do preconceito racial, uma atitude que combina estereótipos racistas, falta de atenção e ignorância. Em qualquer caso, o racismo institucional sempre coloca pessoas de grupos raciais ou étnicos discriminados em situação de desvantagem no acesso a benefícios gerados pelo Estado e por demais instituições e organizações. (CRI, 2006, p.22)

Sendo assim, o racismo institucional, diferentemente do racismo e da discriminação racial, não se manifesta em atos explícitos ou declarados de discriminação. Ao contrário, ele age de maneira difusa no funcionamento das instituições, que operam com relação a distribuição de oportunidades, benefícios e serviços de maneira diferenciada, pautadas por uma hierarquia racial, extrapolando as relações interpessoais e enraizando-se no cotidiano institucional (Silva *et al.*, 2009). Nas taxas de acesso a consultas, a tratamentos, a medicamentos, a serviços e, conseqüentemente, nos índices de adoecimento, complicações, comorbidade e mortalidade, a população branca encontra-se sempre em posição de vantagem em detrimento da população negra (Paixão *et al.*, 2010).

Especificamente no caso da “linha de montagem do nascimento” (Davis-Floyd, 2001), acredito que a dinâmica do racismo institucional se pauta principalmente em estereótipos racistas construídos como sendo constitutivos de mulheres negras (Nascimento, 1974), como o de “mulher negra parideira” e “mulher negra forte e resistente à dor”, fomentando e criando assim, barreiras de acesso, não oferta de benefícios, descaso, negligência e violências contra mulheres negras durante o seu ciclo gravídico-puerperal. Como o racismo institucional se enraíza no cotidiano dos serviços, é como se ele fosse o próprio leito do rio, que é definido pelo espaço ocupado pelas águas. Assim, o curso d’água da assistência reprodutiva conflui para piores indicadores maternos e neonatais para as mulheres negras e seus bebês.

Uma das figuras que contribuiu para a construção dos estereótipos racistas citados foi o médico estadunidense James Marion Sims (1813-1883), que realizava experimentos em mulheres escravizadas sem anestesia e sem o seu consentimento com o objetivo de aperfeiçoar técnicas cirúrgicas (Washington, 2006). Em função de ter desenvolvido a cirurgia de reparação de fístula vesico-vaginal, Sims é considerado o “pai da ginecologia moderna”. Conduto, o que não era amplamente debatido há alguns anos era o elemento que possibilitou o desenvolvimento de tal técnica cirúrgica, e a resposta é simples: a tortura de corpos negros.

Suas atrocidades ganharam notoriedade internacional após o lançamento do premiado livro “Medical Apartheid: the dark history of medical experimentation on black americans from colonial times to the present”, ainda sem tradução para o português, publicado em 2006, por Harriet A. Washington, mulher negra, jornalista e professora de bioética. Neste livro, Harriet descreve vários experimentos monstruosos realizados por Sims e outros diversos médicos durante o período colonial nos Estados Unidos, em mulheres e





homens escravizadas(os), sem o seu consentimento, sem segurança e sem a administração de anestésicos, com o objetivo de testar remédios, tratamentos e técnicas cirúrgicas para que, no caso de sucesso clínico, fossem implementados com segurança e eficácia em pessoas brancas (Washington, 2006). O legado desses experimentos produziu uma série de consequências, estereótipos e danos que reverberam na assistência obstétrica ocidental até os dias atuais.

Além das dimensões individual/interpessoal/cotidiana e institucional do racismo, na atualidade, tem sido debatida uma terceira dimensão, a estrutural (Almeida, 2019). Porém, independente da dimensão do racismo – individual, institucional e estrutural – todas elas são, em maior ou menor grau, negadas no Brasil. Exemplo disso foi a campanha publicitária, lançada em novembro de 2014, pelo Ministério da Saúde com o mote “SUS sem racismo”, objetivando enfrentar o racismo institucional no nosso Sistema Único de Saúde e reforçar a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN). Porém, na mesma semana o Conselho Federal de Medicina (CFM) lançou uma nota de repúdio à campanha, onde afirma que “repudia o tom racista de campanha lançada pelo Ministério da Saúde, que desconsidera os problemas estruturais de atendimento que afetam toda a população”<sup>3</sup>.

Longe de ser apenas uma questão de divergência estratégica, a nota de repúdio do CFM denuncia uma grave situação de negação das desigualdades raciais e de uma dificuldade das instituições em se reconhecerem como (re)produtoras do racismo. Tendo em vista que a partir da identificação do problema torna-se mais fácil superá-lo, uma vez que o racismo institucional é invisibilizado e negado, elencar estratégias para a sua superação é tarefa complexa. Outra situação bastante recorrente nas maternidades brasileiras, mas também silenciada, negligenciada e negada é a violência obstétrica, da qual apresentarei a seguir algumas reflexões.

### OS MEANDROS E AS BARRAGENS DA VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA

Além do racismo, outro sistema de opressão que nos estrutura socialmente é o patriarcado, que reverbera nos cuidados obstétricos submetendo as mulheres a práticas obsoletas e iatrogênicas, desrespeitos, negligências, imprudências, violações e outras situações que não promovam um processo de parir em sintonia com o seu tempo e a sua fisiologia. A partir do movimento de humanização do nascimento, onde as contradições a respeito da assistência ao parto baseada em evidências versus a assistência ao parto que vinha sendo praticada ficaram mais acirradas e evidentes, surge o conceito de violência obstétrica (VO).

A violência obstétrica foi tipificada pela primeira vez na América Latina como uma forma de violência na Venezuela, tendo como definição:

Qualquer conduta, ato ou omissão por profissional de saúde, tanto em público como privado, que direta ou indiretamente leva à apropriação indevida dos processos corporais e reprodutivos das mulheres, e se expressa em tratamento desumano, no abuso da medicalização e na patologização dos processos naturais, levando à perda da autonomia e da capacidade de decidir livremente sobre seu corpo e sexualidade, impactando negativamente a qualidade de vida de mulheres. (*Ley Orgánica Sobre el Derecho de Las Mujeres a Una Vida Libre de Violencia*, 2007).

Desse modo, a expressão “violência obstétrica” é utilizada com o objetivo de descrever e contemplar as várias formas de violência e violação de direitos praticados por profissionais ou instituições de saúde durante o cuidado reprodutivo, seja ele no pré-natal, no parto, puerpério ou abortamento (Tesser *et al.*, 2015). A

3 <https://www.geledes.org.br/conselho-federal-de-medicina-deu-atestado-de-ignorancia-ao-repudiar-campanhacontra-racismo/> acesso em 20/06/2020.



violência obstétrica se dá de diversas formas: pela negligência na assistência, pela discriminação social, pela violência verbal, física e psicológica, pelo uso inadequado de tecnologias e práticas obstétricas, e pela realização de procedimentos sem o consentimento explícito e informado da mulher (D’oliveira, Diniz & Schraiber, 2002; Andrade *et al.*, 2016).

Esse tipo específico de violência é fruto de uma série de processos históricos que se iniciaram a partir da apropriação do corpo feminino pela medicina, da institucionalização do processo de parir e das diversas intervenções desenvolvidas visando deslegitimar o conceito de parto como um evento fisiológico, que acabou culminando na criação de uma série de normas, rotinas e procedimentos que descaracterizam e objetificam o corpo que gesta, destituindo a pessoa de seu protagonismo, individualidade e sexualidade, tornando-a submissa ao processo de parir. Nesse sentido, é evidente que a violência obstétrica atinge em larga escala gestantes em todo o ciclo gravídico-puerperal, principalmente aquelas(es) em situação de internação hospitalar para o parto, entretanto, é preciso enfatizar que a VO tem cor, sendo as mulheres negras – pretas e pardas – as principais vítimas e o racismo institucional o principal mecanismo a forjar essa situação.

Pesquisa realizada pela Fundação Perseu Abramo em 2010, no Brasil, com mulheres que tiveram parto vaginal em instituições públicas e privadas corrobora o enfoque racial da violência obstétrica, pois revelou que durante o atendimento ao parto as mulheres que mais sofreram violência obstétrica foram mulheres negras, com uma proporção de 43% (pretas 14% e pardas 29%); as mulheres brancas contabilizaram 24% dos casos e a amostra de mulheres indígenas foi insuficiente para a análise (FPA, 2010).

Outra pesquisa brasileira, também de abrangência nacional, realizada entre 2011 e 2013, que buscou compreender as desigualdades sociais e a satisfação das mulheres com o atendimento ao parto, apontou que a violência verbal, psicológica ou física foi mais prevalente nas mulheres negras em comparação com as brancas (pretas 6,6%, pardas 6,0% e brancas 5,5%). Além disso, todos os outros indicadores pesquisados, a saber: tempo de espera até ser atendida, respeito dos profissionais, privacidade no trabalho de parto e parto, clareza nas explicações, tempo disponível para fazer perguntas, participação nas decisões e satisfação com o atendimento ao parto, foram avaliados como “excelente” em maior proporção por mulheres brancas em comparação às mulheres pretas e pardas (d’orsi *et al.*, 2014).

Os elementos supracitados, relativos ao tempo de espera até ser atendida, respeito dos profissionais, privacidade no trabalho de parto e parto e clareza nas explicações, e os demais elementos citados ao longo deste artigo denunciam a magnitude, a complexidade e a extensão do racismo institucional, que pavimenta todo o per-curso de gestar, parir e nascer de mulheres negras.

## POR NOVOS LEITOS, NOVOS CAMINHOS: CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Quando o médico se aproximou de mim disse, agora com essas mulheres aqui vocês não terão nenhum problema. O parto é rápido e sem dor. Igualzinho a cavalos. [...]. Eu sentia dor do mesmo jeito que as mulheres brancas [...]. Além disso, esse médico não sabe do que ele tá falando. Ele nunca deve ter visto uma égua. Quem disse que elas não sentem dor? Só porque ela não chora?”. Tony Morrison, em “O olho mais azul”.

A atenção ao parto hoje no Brasil incorpora todo o legado médico racista do século XIX, atualizando apenas as suas configurações para práticas e condutas que correspondam ao que é “aceitável” dentro dos valores vigentes – porém ainda racistas. Exemplo disso são as taxas mais altas de mortalidade materna, violência obstétrica, peregrinação, exames de toque e outras práticas de violação de direitos sexuais e reprodutivos entre



mulheres negras comparativamente a mulheres brancas, sem que se façam grandes alardes, grandes discussões ou mudanças efetivas, como se o racismo institucional não fosse pano de fundo de todo esse cenário caótico.

Esse percurso-caminho-leito que mulheres negras são guiadas durante a procura, o (não) acesso e o (não) recebimento de cuidados obstétricos adequados é pavimentado pelo racismo institucional, que por sua vez, se aloja em dimensões subjetivas baseadas no lugar que nós, mulheres negras, ocupamos na zona do não-ser (Fanon, 1952). Ocupar esse lugar e ao mesmo tempo ser colocada o tempo todo nele rouba nossa humanidade e faz com que a gente não experiencie de maneira plena o curso das águas de gerar, parir e nascer.

Além disso, o percurso da assistência institucional ao parto no Brasil é pavimentado também por outros atravessamentos além do racismo, como a classe, a origem, a idade, a orientação sexual, a capacidade (Lugones, 2008), e eu incluiria principalmente, a rede de apoio como um importante marcador de diferença entre as mulheres.

Pesquisas científicas, serviços hospitalares, corporações de profissionais e a sociedade civil precisam interpretar o fenômeno da institucionalização da assistência ao parto e ao nascimento considerando o racismo e o patriarcado como estruturantes do processo de cuidados obstétricos, para que assim, consigamos vislumbrar possibilidades de caminhos no sentido desse rio correr por leitos mais equânimes, conscientes, vigilantes e livres. Alguns caminhos têm sido apontados (Lopes *et al.*, 2019), mas é necessário aprofundar e amplificar a discussão. Parafraseando Oyèrónké Oyewùmí (1997), apenas quando essas premissas são expostas é que elas podem ser debatidas e desafiadas.

## REFERENCIAS

- Almeida, S.L. (2019). *Racismo estrutural*. São Paulo, SP: Sueli Carneiro; Pólen.
- Andrade, P.O.M., Silva, J.Q.P., Diniz, C.M.M., & Caminha, M.F.C. (2016). Fatores associados à violência obstétrica na assistência ao parto vaginal em uma maternidade de alta complexidade em Recife, Pernambuco. *Rev. Bras. Saúde Matern. Infant.*, 16(1), 29-37.
- Brasil. (2015). Presidência da República. *Relatório Anual Socioeconômico da Mulher* (1. ed.). Brasília: Secretaria de Políticas para as Mulheres.
- Bruggemann, O.M. (2001). Resgatando a história obstétrica para vislumbrar a melodia da humanização. In M.F.M. Zampieri, M.E. Oliveira, & O.M. Bruggemann (Eds.), *A melodia da humanização: reflexões sobre o cuidado no processo de nascimento*. Florianópolis: Cidade Futura.
- Carmichael, S. & Hamilton, C. (1967). *Black Power: the politics of liberation in America*. New York, NY: Random House.
- Carneiro, S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo. São Paulo, Brasil.
- CRI. (2006). *Articulação para o Combate ao Racismo Institucional. Identificação e abordagem do racismo institucional*. Brasília: CRI.
- Davis, A. (1981). *Women, Race & Class* (1 ed). New York, NY: Random House.
- Davis-Floyd, R. (2001). The technocratic, humanistic and holistic paradigms of childbirth. *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, 71(1), S5-S23.
- Diniz, D. & Medeiros, M. (2012). Itinerários e métodos do aborto ilegal em cinco capitais brasileiras. *Ciência & Saúde Coletiva*, 17(7), 1671-1681.
- Diniz, S., D'oliveira, A.F.P., & Lansky, S. (2012). Equity and women's health services for contraception, abortion and childbirth in Brazil. *Reprod Health Matters*, 20, 94-101.
- D'oliveira, A.F.P.L., Diniz, C.S.G., & Schraiber, L.B. (2002). Violence against woman in health-care institutions: an emerging problem. *Lancet*, 359 (11), 1681-1685.



- d'Orsi, E., Brüggemann, O.M., Diniz, C.S.G., Aguiar, J.M. de, Gusman, C.R., Torres, J.A., Angulo-Tuesta, A., Rattner, D., & Domingues, R.M.S. Madeira. (2014). Desigualdades sociais e satisfação das mulheres com o atendimento ao parto no Brasil: estudo nacional de base hospitalar. *Cadernos de Saúde Pública*, 30(Suppl. 1), S154-S168.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.
- FPA - Fundação Perseu Abramo. (2010). *Pesquisa mulheres e gênero nos espaços públicos e privados*. 2010. Disponível em: <[www.fpabramo.org.br](http://www.fpabramo.org.br)>.
- Grosfoguel, R. (2009). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós- coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In B.S. Santos, M.P. Menezes (Eds.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2019). *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: IBGE.
- IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. (2011). *Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça* (4ª ed.). IPEA: Brasília, DF.
- Jones, C.P. (2002). Confronting institutionalized racism. *Phylon*, Atlanta, 50(1), 7-22.
- Lansky, S.F., Amélia A.L., Silva, A.A.M. da, Campos, D., Bittencourt, S.D.A., Carvalho, M.L. de, Frias, P.G. de, Cavalcante, R.S., & Cunha, A.J.L.A. da. (2014). Pesquisa Nascer no Brasil: perfil da mortalidade neonatal e avaliação da assistência à gestante e ao recém-nascido. *Cadernos de Saúde Pública*, 30 (Suppl. 1), S192-S207.
- Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia [Internet]. Gaceta Oficial 38. 647 de 23 de abril de 2007. Disponível em: [http://venezuela.unfpa.org/doumentos/Ley\\_mujer.pdf](http://venezuela.unfpa.org/doumentos/Ley_mujer.pdf).
- Lima, K.D. (2016). *Raça e Violência Obstétrica no Brasil*. Monografia de Residência, Programa de Residência Multiprofissional em Saúde Coletiva, Centro de Pesquisas Aggeu Magalhães, Fundação Oswaldo Cruz. Recife, Brasil.
- Lopes, F. (2005). Para além da barreira dos números: desigualdades raciais e saúde. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 21(5), 1595-1601.
- Lopes, F., & Quintiliano, R. (2007). Racismo institucional e o direito humano à saúde. *Democracia Viva*, Rio de Janeiro, 34, 8-16.
- Lopes, G.D.C., Gonçalves, A.C., Gouveia, H.G., & Armellini, C.J. (2019). Atención al parto y nacimiento en hospital universitario: comparación de prácticas desarrolladas después de la Red Cigüeña. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 27(e3139).
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, 73-102.
- Nascimento, M.B. (1974). Negro e racismo. *Revista de Cultura Vozes*, 68 (7), 65-68.
- Nascimento, R.M. et al. (2012). Determinantes da mortalidade neonatal: estudo caso-controle em Fortaleza, Ceará, Brasil. *Cad. Saúde Pública*, 28, (3), 559-72.
- Osava, R.H., & Mamede, M.V. (1995). A assistência ao parto ontem e hoje: a representação social do parto. *J. bras. ginecol.*, 105(1), 3-9.
- Oyèwùmí, O. (1997). *The Invention of Women: making an african sense of western gender discourses*. Minneapolis, EUA: University of Minnesota Press.
- Paixão, M. et al. (2010). *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil: 2009-2010*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Garamond.
- PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. (2019). *Relatório do Desenvolvimento Humano 2019 - Além do rendimento, além das médias, além do presente: Desigualdades no desenvolvimento humano no século XXI*. New York: PNUD.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 117-142). Buenos Aires: CLACSO.
- Silva, J. et al. (2009). A política de promoção da igualdade racial no governo federal em 2006 e o programa de combate ao racismo institucional. In L. Jaccoud (Ed.). *A construção de uma política de promoção da igualdade racial: uma análise dos últimos vinte anos* (pp.147-70). Brasília: IPEA.



- Tesser, C.D., Knobel, R., Andrezzo, H.F.A., & Diniz, S.G. (2015). Violência obstétrica e prevenção quaternária: o que é e o que fazer. *Rev Bras Med Fam Comunidade*, 10(35), 1-12.
- Theodoro, M. (Ed.). (2008). *As políticas públicas e as desigualdades raciais no Brasil 120 anos após a abolição*. Brasília: IPEA.
- Viellas, E.F., Domingues, R.M.S.M., Dias, M.A.B., Gama, S.G.N. da, Theme Filha, M. M., Costa, J.V. da, Bastos, M.H., & Leal, M.C. (2014). Assistência pré-natal no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, 30(Suppl. 1), S85-S100.
- Washington, H.A. (2006). *Medical apartheid: the dark history of medical experimentation on black americans from colonial times to the present*. New York: Harlem Moon.
- Werneck, J. (2016). Racismo institucional e saúde da população negra. *Saúde e Sociedade*, 25(3), 535-549.





# ENTRE EL ENCIERRO Y EL CUIDADO: EXPERIENCIAS DE MATERNIDAD EN UNA PRISIÓN DE LIMA<sup>1</sup>

Ana Paula Méndez Cosamalón<sup>2</sup>

## Resumen

Las prisiones peruanas están a cargo del Instituto Nacional Penitenciario (INPE), en ellas conviven niñas hasta los tres años de edad junto a sus madres internas. Al ser la cárcel una locación caracterizada por la rudeza, pensada para ejercer sanciones y cuya concepción no incluyó como posibilidad acoger bebés, sus presencias suponen un contraste y un reto para la institución penitenciaria, la cual debe adaptarse para poder albergarles. De esta manera, se muestran las características para el cuidado de niñas, así como los elementos que permiten idear estrategias que se puedan desplegar en condición de encierro.

Como parte del recinto penal, se abordan las condiciones físicas e institucionales para permitir el albergue de infantes. Asimismo, se explora las experiencias cotidianas de cuidado de las madres internas, así como las diferentes etapas que marcaron su maternidad. Como elemento final, se contempló que es muy difícil subsistir en prisión, más aún con un/una bebé, sin la constante comunicación con el exterior, sobre todo en la planificación de la vida de las menores una vez que deban salir de la prisión. Por ello, se considera que las redes, dentro y fuera del recinto, son necesarias para llevar a cabo estrategias de cuidados y provisión.

Se busca vislumbrar los contrastes que existen para convivir con menores, a pesar de compartir las mismas condiciones de encarcelamiento. Ello, principalmente porque el encierro no se agota en la persona privada de libertad, siendo necesarios también los cuidados fuera de la prisión. Cabe resaltar que -aunque se puede intuir- los cuidados dentro y fuera de los muros penitenciario se encuentran principalmente a cargo de mujeres, siendo una actividad feminizada que significa una recarga de trabajo que no se visibiliza.

## Palabras clave

Prisión, cuidado en encierro, estrategias de supervivencia, maternidad

## PRESENTACIÓN DEL CONTEXTO Y PROTAGONISTAS

El Estado peruano permite la estancia de menores en los establecimientos penitenciarios femeninos, junto a sus madres encarceladas, hasta cumplir los tres años de edad. Sin embargo, no todas las prisiones femeninas del país están habilitadas con espacios y recursos adecuados para las bebés; como una cuna o guardería, cuidadoras, juegos, etc. Asimismo, el esquema punitivo con el que fue creada la prisión en general,

1 Esta ponencia es parte de la tesis de Licenciatura en Antropología realizada por la autora. El texto completo se encuentra en el siguiente enlace: [https://pucp.ent.sirsi.net/client/es\\_ES/campus/search/detailnonmodal/ent:\\$002f\\$002fSD\\_ILS\\$002f0\\$002fSD\\_ILS:652537/one](https://pucp.ent.sirsi.net/client/es_ES/campus/search/detailnonmodal/ent:$002f$002fSD_ILS$002f0$002fSD_ILS:652537/one)

2 [anap.mendezc@pucp.edu.pe](mailto:anap.mendezc@pucp.edu.pe) Pontificia Universidad Católica del Perú Grupo de Investigación Edades de la Vida y Educación (EVE).



y la de este caso en particular, no contempló la vida de personas no-internas como lo son las bebés. Por ello, la prisión se considera un escenario particular y adverso para llevar a cabo la organización del cuidado y hacer frente a la maternidad; siendo indispensable la ayuda de redes de soporte en dicho contexto.

La proporción de mujeres en los penales a cargo del Instituto Nacional Penitenciario (INPE) representa menos del 6% de la población total en encierro en el Perú, siendo el 94% varones.

Asimismo, las madres internas junto a sus hijas tienen una representatividad similar con respecto a la población femenina total, incluso aún menor, ya que decreció de 4,17% en 2015 a 3.34% en 2019<sup>3</sup>. Al ser una población reducida, esto ha dejado de lado algunos esfuerzos para mejorar su atención.

Por otro lado, una dificultad adicional con la que lidia el INPE es que las menores no están cumpliendo una condena y no deberían ser tratadas como internas, por lo cual, a la institución no le compete de manera directa velar por su bienestar<sup>4</sup>. Quienes sí tienen la responsabilidad de las bebés son varios ministerios como el de La Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP), Desarrollo e Inclusión Social (MIDIS), Educación (MINEDU) y Salud (MINSAs). En el 2015, cuando se realizó la presente investigación, no se observó la articulación de los servicios de dichos ministerios de manera sostenida, sin embargo, cabe resaltar que a fines del año 2017 el programa social Cunamás (MIDIS) implementó una nueva cuna para iniciar un piloto de atención de las menores en un contexto en el que no había trabajado antes. Este fue un suceso importante porque una institución externa al INPE se empezó a hacer cargo de atender a las niñas con mayor pertinencia y regularidad (personal, horarios, infraestructura). Aún no se cuenta con información de los efectos de este cambio, pero se considera pertinente traerlo a la discusión.

Pese al avance mencionado y tras haber situado a los actores estatales que deben involucrarse, al tratarse de una prisión, el INPE es la institución que enmarca la locación del cuidado. Ello significa que da las pautas de rutina y delimita algunos de los recursos disponibles, ya que es el gestor y el ente responsable de las cárceles. Sin embargo, cuando el INPE asume la exigente tarea de albergar menores, no se da abasto para cumplir con las condiciones necesarias y, en consecuencia, el desenlace final es que las niñas terminan experimentando el encarcelamiento de la misma manera que sus madres, a pesar de las diversas normas y acuerdos de derechos humanos que velan por la no “prisonalización” de menores (Naciones Unidas, 2011; Defensoría del Pueblo, 2013). Por ello, se considera que la institución atraviesa la experiencia de cuidado y maternidad, no solo en términos de la infraestructura donde se alojan las personas y los recursos (no) disponibles, sino también por la normativa con la que las cuidadoras deben lidiar.

Para abordar las experiencias de maternidad y de cuidado dentro de la prisión, se trabajó con cinco estudios de caso a profundidad. Los casos se seleccionaron luego de aplicar una encuesta a 18 mujeres, tanto embarazadas (2) como a quienes vivían con sus hijas en encierro (16). De esta manera se ubicó a cada mujer según las características de interés: 1) madre primeriza, 2) madre viviendo por segunda vez con una hija en prisión 3) madre con dependientes fuera de prisión, 4) madre sin redes (familiares) fuera de prisión, 5) madre con una hija mayor de 3 años que haya vivido previamente en el penal. Sumado a los estudios de caso, también se entrevistó y acompañó a mujeres del entorno que interactuaban con las menores, así como a otras madres, ex encargada y encargadas de la cuna, compañeras de las madres y otras mujeres del recinto.

3 Fuente: Unidades de Registro Penitenciario Elaboración: INPE/Unidad de Estadística 2015 <https://www.inpe.gob.pe/normatividad/estad%C3%ADstica/2015/98-junio-2015/file.html> 2019 <https://www.inpe.gob.pe/normatividad/estadística/2865-informe-junio-2019-inpe-estadística/file.html>

4 Ejemplo de ello, es que el INPE no tiene un presupuesto asignado específicamente para la tenencia de las y los bebés y usa los recursos asignados para su población objetivo que son las internas.





Los casos propuestos, más que sugerir una tipificación de las experiencias de maternidad, son una aproximación a las formas de cuidado que pueden convivir en la misma prisión. Por un lado, se contrastan las distintas experiencias, las maneras de atender demandas o retos similares, así como idear estrategias para sobrellevar las dificultades que se puedan presentar como parte de vivir con niñas en una cárcel, así como del encierro en sí mismo.

Finalmente, se busca abrir la discusión sobre las valoraciones acerca de los cuidados en un contexto polémico como la prisión. Ello, para traer a colación experiencias positivas y deseadas de cuidado en encierro, ahondando en la diversidad de subjetividades que pueden contratarse en el mismo contexto sobre lo que significa cuidar y como se lleva a cabo; sin olvidar la importante presencia de las redes externas para la subsistencia dentro.

### LA PRISIÓN COMO LUGAR DE CUIDADOS

Si bien la prisión ha sido pensada como un lugar que funciona como mecanismo de control (Foucault, 2002; Goffman, 1972; Mapelli, 2006), en el caso de las cárceles peruanas y de América Latina (Pérez Guadalupe 1994), la institución no se da abasto para cumplir con dicha intención. De esta manera, la existencia de una institución ideal, disciplinaria, que cumple un orden y que es totalitaria, asumiendo por completo la vida de quienes están privados de su libertad y controlando sus actividades más cotidianas (Goffman, 1972) es una realidad ideal y distante a la situación de las cárceles del Perú.

Como se mencionó previamente, el INPE se encarga de mediar las condiciones de vida y ordenamiento cotidiano, aunque no únicamente. Dado que, si bien es la institución a cargo de la administración de las prisiones, se requiere de una alta autogestión por parte de las internas para que puedan subsistir. Ello, en parte, debido a la limitación de recursos económicos estatales para cubrir las necesidades de cada persona en el recinto. Así, es necesario que las internas construyan una organización propia para sobrellevar la vida en cautiverio.

Frente al albergue de menores, el INPE ha tenido que negociar las condiciones de encierro de las mujeres y del entorno, lo cual implica modificaciones de la infraestructura frente a algunas necesidades; como habilitar una cuna.

Los autores mencionados no se vieron frente a la situación de contemplar el encierro de bebés. Es por ello que se considera que la tenencia de menores es disruptiva y supone un desafío, porque al no haber sido pensado, tanto la locación, como el sistema penitenciario tienen que adaptarse. En este esfuerzo de adaptación, los cuidados dentro de las prisiones suponen disputas importantes, pero también nos llevan a repensar la finalidad de dicha institución total.

### EL LUGAR QUE OCUPAN LAS MENORES DENTRO DEL RECINTO PENAL

Para albergar a las menores, se deben tener consideraciones de infraestructura y recursos disponibles, pero también se debe modificar el tratamiento que se le da a sus madres, dado que son parte de un grupo pequeño con bebés en encierro y tienen demandas particulares.

Como parte de la locación, dentro de los pabellones, las niñas comparten el ambiente (celda) de sus madres con una interna más, dado solo puede vivir una menor en cada celda. Se suelen decorar con juguetes



y colores que dan un aire infantil al reducido espacio abarrotado. Las pequeñas se ubican en el primer nivel del catre de cemento y duermen entre sus madres y la pared. No tienen camas o cunas propias, a lo mucho se atina a extender el espacio de la cama con bancos, colocando sobre ellos algunas almohadas o un pequeño colchón para que las madres tengan mayor espacio de descanso.

Por otro lado, la organización diaria de la alimentación de las niñas es una tarea demandante para la mayoría de mujeres. Si bien el establecimiento prepara una dieta especial para las menores y proporciona tarros de leche, la mayoría de mujeres consideran que estos alimentos no son los más adecuados. Frente a ello, muchas madres cocinan a diario o compran sopas u otros platos que ofrezcan los talleres de cocina. La tarea de cocinar a diario no es sencilla, ya que deben conseguir insumos crudos y vegetales a los que acceden con restricciones, ya que dichos alimentos están prohibidos para el resto de la población. Por otro lado, en los aleros<sup>5</sup> cuentan con dos cocinas con una hornilla eléctrica y solo tienen luz durante la hora de almuerzo. En algunos casos, las mujeres se juntan para hacer olla común y compartir víveres, pero no es una solución extendida entre la población de madres. Asimismo, también complementan la dieta diaria con otros insumos menos difíciles de conseguir como yogurt, fruta, galletas, etc.

Además de los aleros y sus celdas, el único espacio destinado exclusivamente a las niñas es “la cuna”. Esta se fue construyendo poco a poco en base a donaciones de distintas personas o asociaciones. Su funcionamiento no es constante debido a que no contaba con personal de educación permanente o que monitoree el uso de los espacios y juguetes<sup>6</sup>.

Por otro lado, un factor importante que caracteriza la cotidianeidad de la prisión es la constante adaptación a la incertidumbre y cambios, Si bien los cambios sustanciales no se dan todos los días, las modificaciones considerables sin previo aviso son frecuentes. Situación que se agudiza cuando hay cambio de autoridades, ya que si la persona al mando (director/a) reprime a las internas con más encierro, también vigila más a las trabajadoras y se generan mayores fricciones en la convivencia. Esto es relevante, dado que se pueden modificar inopinadamente normas que afectan directamente la cotidianeidad de las bebés y de sus madres. Lo cual reafirma el tratamiento de las bebés como internas, ya que no hay un protocolo que anticipe o pueda prevenir este tipo de circunstancias.

El ambiente no es el adecuado para una niña porque las restricciones ya les han afectado. Antes (con la anterior directora), las niñas salían a la hora que querían, OTT<sup>7</sup> y la directora favorecía a las niñas, su bienestar emocional y psicológico. Ahora con la nueva directora y sus reglas, no nos dejan salir a pesar de que les rogamos. Penélope, madre con una segunda hija en prisión.

Como muestra la cita, la discreción en la toma de decisiones de quienes están a cargo de la prisión afecta directamente la carga emocional con la que lidian las mujeres, ya que se pueden restringir las horas de circulación para bebés en los espacios más amplios del penal o aumentar la severidad del encierro de las internas y sus hijas.

Se han descrito algunas características generales de infraestructura, alimentación y cambios administrativos que se consideran más relevantes para la tenencia de menores en la cárcel. A continuación, se muestra los estudios de caso que presentan las distintas maneras de enfrentar la maternidad y el cuidado en el mismo contexto.

5 Pasadizos de ocho celdas donde viven máximo 16 mujeres y 8 bebés.

6 Como se mencionó en la primera sección, en diciembre 2017 la gestión de la cuna tuvo un cambio significativo.

7 Órgano Técnico de Tratamiento, es el área administrativa del INPE que orienta sus esfuerzos a la “rehabilitación” y “resocialización” de la población.



## CINCO CASOS DE MATERNIDAD Y CUIDADO EN UNA PRISIÓN

Para trabajar con las mujeres a profundidad, se empezó por realizar una encuesta para conocer las características de la población de interés. Algunos datos relevantes mostraban que, de las 18 participantes, tres eran madres primerizas y dos tenían hijas por segunda vez en encierro. Asimismo, gran parte de ellas (14) tenía hijas en libertad con quienes mantenían una relación a distancia con poca frecuencia. Sumado a ello, la situación legal dentro del penal para la mayoría de internas era bastante incierta, solo cuatro tenían sentencia, mientras que las otras 14 eran aún procesadas y con juicios largos por concluir.

EXPERIENCIA DE MATERNIDAD	EDAD	NÚMERO TOTAL DE HIJAS	EDAD DE LA HIJA EN ENCIERRO	GRADO DE INSTRUCCIÓN	SITUACIÓN LEGAL	TIEMPO QUE LLEVA EN PRISIÓN	TIEMPO POR CUMPLIR EN PRISIÓN
Madre primeriza	32	1	11 meses	Secundaria completa <sup>7</sup>	Sentenciada	8 años	7 años
Madre con hijas fuera del penal.	40	6	27 meses	Primaria incompleta <sup>8</sup>	Procesada	25 meses	Sin fecha
Madre que haya vivido previamente con una hija en el penal y sea su segunda experiencia.	26	2	29 meses	Superior universitaria incompleta	Sentenciada	6 años	24 años
Madre nacida en otra provincia, sin familia viviendo en la misma ciudad.	30	2	22 meses	Secundaria completa	Procesada	24 meses	Sin fecha
Madre con hija +3 años que haya vivido previamente dentro del penal.	40	1	5 años <sup>9</sup>	Superior técnica completa	Sentenciada	15 años	10 años

TABLA 1: CARACTERÍSTICAS DE LAS MUJERES PARTICIPANTES COMO CASOS A PROFUNDIDAD  
FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA

Los casos presentan similitudes y diferencias relevantes como parte de sus trayectorias de vida y de encierro. Para ahondar en ellos, encontramos que, de las cinco mujeres, dos de ellas tenían más de cinco años en prisión cuando quedaron embarazadas; esto les permitió una preparación de sus cuerpos, espacios y recursos para recibir a sus hijas. Las mujeres manifestaron que ser madre no fue tomado como un “castigo” y se sentían dispuestas para enfrentarlo en dichas condiciones, principalmente debido a la confianza en sus redes fuera y dentro de la prisión.

Asimismo, tres de las bebés fueron planificadas, lo cual coincide con que sus madres eran primerizas, aunque con importantes experiencias previas de cuidado de otras niñas. Mientras que, en otros dos casos, tomaron la noticia de sus embarazos con gran preocupación y significó un problema para las internas y para sus redes fuera del penal. Principalmente para quién se haría cargo de la menor al cumplir los tres años y



tuviese que salir. En una situación en particular, una de las internas no hallaba a nadie que pudiese velar por su hija y se aferraba a la posibilidad de ser absuelta antes de que la niña cumpla los tres años.

En cuanto a la concepción de las menores, de los tres embarazos producidos dentro del penal, solo uno se dio bajo “condiciones legales”<sup>8</sup>, es decir, planificado según las normas del INPE. Lo cual no es solo una excepción entre los cinco casos abordados, sino de la población de internas en general. Por otro lado, en cuanto a las condiciones legales de encierro, dos de las cinco madres entrevistadas no tenían condena y aún eran procesadas, por lo cual, no tenían certezas de cuando saldrían en libertad ni sobre el futuro de sus hijas. Sumado a ello, coincidentemente en estos dos casos, también los padres junto a otros familiares estaban en prisión. Empero, de las tres niñas que tenían a sus padres en libertad, solo uno era pareja estable de su madre y estaba presente de manera permanente en su vida. Es así que, aunque los padres se encuentren en libertad, ello no estimulaba necesariamente la cercanía o frecuencia del vínculo con sus hijas.

El soporte de cuidado que las mujeres tengan fuera de la prisión es muy importante, una de sus funciones es hacerse cargo de las menores una vez que cumplan los 3 años de edad, dado que la posibilidad de que se les delegue a un albergue del Estado es poco atractiva y por lo general se da cuando se han agotado otras alternativas. Un aspecto general de los cinco casos presentados, es que las madres internas asumen la preocupación de la gestión de la vida de las niñas fuera de la prisión y quienes se harán cargo de las menores son también otras mujeres. Ello no significa la ausencia total de hombres, pero no ocupan el rol de responsables principales de la crianza directa de las bebés luego de los tres años; al menos no en los cinco casos abordados.

Adicionalmente a lo presentado, si bien ser madre dentro de una prisión significa pertenecer a un grupo reducido, que cuenta con algunos beneficios; un aspecto muy importante es que también representa ser observada por el entorno. Estas mujeres atraen la atención sobre sus actitudes e interacciones por parte del resto de internas y del INPE. Lo cual trae a colación la agencia y las características particulares de las bebés para transformar el encierro de sus madres y hacerlo más o menos llevadero. Así, cuando una niña tiene desencuentros con otras niñas o irrumpe de alguna manera con lo que se considera “adecuado” o “normal” (peleas, mordidas, edad para ir al baño, etc.) tanto las menores como las madres son señaladas. En consecuencia, los comportamientos y demandas de las niñas trazan la interacción de las madres con otras personas al interior del penal, atribuyendo reputaciones y valoraciones morales sobre lo que es una “buena” o “mala madre”. Si bien son circunstancias que pueden estar marcadas por otros factores, la identidad de las niñas y sus madres se entremezclan y tienen gran atención.

En contraste a las dificultades mencionadas, el encierro supone una oportunidad para diversas experiencias también. Parte de lo que ofrece, es acceso a espacios y bienes con los que no se contaba en libertad, un aspecto positivo en el que coincidían las mujeres es el “tiempo” exclusivo para cuidar o pasar con sus bebés, ya que se abría una ventana de interacción lúdica, entre otras cualidades, que no habían experimentado con sus hijas mayores. Aunque, por otro lado, algunas no lo consideraban una situación nueva o diferente a sus experiencias previas. Dicha comparación de experiencias, hace que los elementos que se pongan en valor sean distintos, sin embargo, coincide que se inserta en la cultura de género de los cuidados (Anderson 2007a) que dentro o fuera de la cárcel han vivido, consolidada en roles de género que otorgan a las mujeres la responsabilidad de provisión doméstica de cuidados. Como señala Lagarde (1990) hay una continuidad de reproducción del cuidado femenino, solo que las condiciones que se presentan en encierro les permiten hacer comparaciones con situaciones vividas en libertad.

8 Ello significa como parte de las visitas conyugales, que requieren de varios requisitos para llevarse a cabo.



Cuando la experiencia de las mujeres ha sido cuidar -de la casa, de otros hijos, del esposo- la cárcel les permite un entorno donde la provisión material básica es asumida principalmente por la institución (luz, agua, comida, espacio). Por ello se abre la oportunidad de gestionar su tiempo de una manera diferente, aunque su labor como cuidadoras de alguien más, sigue siendo bastante central. Las valoraciones sobre las experiencias de cuidado son diversas y parten de lo que cada mujer considera positivo o no. Lo interesante de contrastar casos es que muestra que la cárcel puede suponer una oportunidad o descubrir aspectos del cuidado, que en libertad no se habían dado o no se habían tomado en cuenta de manera positiva.

Finalmente, si bien las madres comparten espacios parecidos, horarios pautados por el INPE y el establecimiento ofrece una base común de condiciones (una plaza para que ambas duerman, comida para la madre y la niña, y una cuna -que no siempre está activa); tener a una hija en encierro se ve atravesado por variables donde la organización del cuidado cambia de acuerdo al momento de encierro en el que se encuentran las mujeres, los soportes y redes internas y externas; así como lo que demanden las propias niñas o lo que sus madres busquen abastecer para su cuidado. La prisión es un espacio de cuidado con limitaciones y dificultades, aunque no únicamente, siendo la maternidad en encierro una experiencia heterogénea.

### ¿BUENOS Y MALOS CUIDADOS, PARA QUIÉN?

Luego de mostrar diferentes experiencias y casos de vivir la maternidad y el cuidado en una prisión, es importante pensar lo que significa cuidar sin extrapolar las situaciones como buenas o malas, si no, diversas a pesar de encontrarse en el mismo recinto.

La dimensión subjetiva de lo que implica cuidar, quien(es) debe(n) hacerlo, a cambio de qué, en qué condiciones y dónde, son el marco de estructuras simbólicas y discursivas insertas en un contexto cultural (Pérez Orozco & García Domínguez, 2014). En ellas, la cárcel como lugar de cuidados es disonante ante la idea de un espacio donde viven y se cuidan niñas; sin embargo, es un recinto donde no solo se cuida, sino que se encuentran múltiples maneras de hacerlo.

Se ha considerado que los discursos sobre cómo se debe cuidar son un reflejo de las expectativas sobre buen o mal cuidado y sobre el significado que se les da a las vivencias fuera y dentro de la prisión. Schepher Hughes (1992) plantea que no puede haber una única manera de ser una “buena madre”, dado que ello se construye de acuerdo al contexto social y económico desde donde parte dicha afirmación siendo preciso entender los significados culturales e idealización de la maternidad. De por sí, ser madre en la cárcel es antagónico dado que ahí se encuentran las malas mujeres (Lagarde, 1990), entonces ¿cómo es posible que cuiden y que cuiden bien?

En un contexto delimitado como lo es una prisión, las madres, sus redes y el entorno donde están criando a sus hijas cuentan con sus propias normas morales para establecer lo que es un buen o mal cuidado, tejiendo redes de significados en base a sus experiencias (Korbin, 1998) consideramos que ello incluye la suma de recursos personales para hacerle frente a la situación de estrés, incertidumbre y presión que supone muchas veces el encierro.

Las valoraciones sobre los buenos y malos cuidados en torno a las madres internas se dan desde distintos frentes. Entre ellas, que conviven y comparten espacios y donde también hay desencuentros: por parte de su entorno, atento a las prácticas de crianza; por sus familias, quienes se encargan de cuidar en determinadas condiciones; por la sociedad que considera la prisión y las mujeres en ella como el esquema adecuado o no de cuidado. Se ha abordado con mayor profundidad las condiciones físicas de la prisión, por ello ahondar en



los encuentros y desencuentros sobre las valoraciones de cuidado muestran que la experiencia en el recinto tiene matices y dicha observación del comportamiento de las mujeres madres no es un factor que deba pasarse por alto.

Asimismo, un aspecto importante que se ha descrito, determinante entender cómo se enfrentan la experiencia de encierro y de maternidad, es que no siempre se viven simultáneamente. Puede que ambos procesos, maternidad y encierro, se den en paralelo y en otros casos puede haberse dado el embarazo luego de varios años en prisión. Se considera que al inicio del proceso de encierro aún no se cuenta con el suficiente conocimiento del entorno para haber consolidado redes, principalmente internas, que puedan dar soporte a la experiencia de maternidad. Lo cual añade limitantes en la experiencia de estas mujeres, en contraste a la experiencia de otras internas que ya han logrado una cotidianidad más estable tras varios años en encierro, estando familiarizadas con el funcionamiento de la cárcel y que, en los dos casos presentados, más bien, de manera intencional buscaron vivir la maternidad en circunstancias de encierro. Por ello, se sostiene que los diferentes conocimientos y experiencias del entorno son circunstancias que van a intervenir para que la experiencia de cuidado que atraviesa a estas mujeres pueda contar con más o menos dificultades, pues les permite un margen de planificación.

Esta reflexión cuestiona la idea de que la cárcel es siempre un lugar inadecuado donde ser madre, que las mujeres encarceladas no son cuidadoras ideales y de más prejuicios que encasillan dónde, quién y cómo se debe cuidar. Abrir el debate a espacios lugares de cuidado es relevante para cuestionar los estereotipos del mismo.

A modo de cierre, se considera importante volver sobre algunas de las ideas principales que se han desarrollado. Si bien ser madre dentro de una prisión puede ser una experiencia adversa, al acercarse a la cotidianidad de estas mujeres se ve que no es únicamente así. Si bien una cárcel brinda circunstancias que se alejan de lo esperable para el cuidado de niñas, es posible potenciar distintas fortalezas que el encierro brinda. Ello se plasma, por ejemplo, en el acceso a infraestructura; la cual cumple un rol importante en el desarrollo de los y las menores en encierro.

Dentro de la experiencia de maternidad se encuentra que, a diferencia de otras experiencias que pueden darse en entornos adversos (violentos, contaminados, entre otros), la cárcel permite una dedicación distinta a los niños y niñas, dado que las mujeres afirmaron que “no se compite” con otras actividades, como pagar servicios o atender a otros hijos o al esposo. Esto otorga buena parte de los esfuerzos al cuidado de los niños y niñas, además, el acceso a juegos y a acompañamiento psicológico se reconocen como un privilegio, dado que en libertad su situación era, en muchos casos, precaria y no tenían acceso a los mencionados recursos.

Al abordar los cinco casos descritos es importante hacer hincapié en el momento que cada una de estas mujeres experimentó su maternidad. Por un lado, cuando ha pasado más tiempo de encarcelamiento y el ambiente ya es conocido, causa menos estrés y resulta posible prever ser madre y cuidar niñas en prisión. Por otro lado, la contraparte supone que cuando la prisión y el embarazo son situaciones inesperadas, puede volver tensas ambas experiencias (el encierro, la maternidad y el cuidado) así como las respuestas a las adversidades, implicando en algunos casos una gran frustración. Como consecuencia, se considera que el momento en el que se experimenta la maternidad hace distinta la experiencia de encierro. Asimismo, es importante no dejar de lado que cada caso es diferente y las niñas demandan respuestas distintas de sus madres, así como las madres tienen maneras diversas de lidiar con su maternidad: edad, experiencia, carácter, metas, lo que quieren para sus hijas, redes internas y externas, etc. Estas variables hacen que no sea imposible hablar de una única experiencia de maternidad en encierro, donde se toma en cuenta la capacidad de adaptación y respuesta de cada interna, tanto a la cárcel como a sus propias hijas.



Asimismo, ser madre no es un hecho aislado, sino que parte importante depende de interacciones dentro y fuera del penal. Por ello, la importancia de las redes es una manera de actuar que atiende a necesidades puntuales, así las redes sean recurrentes y las necesidades diversas, la organización de estas responden a ciertos objetivos para continuar la vida en encierro, siendo el INPE un actor crucial en este intercambio.

Por último, no hay que olvidar que la vida de las mujeres y niñas en encierro se rige bajo las normas de la institución y que, si bien debería primar el derecho de la niña a estar con su madre, y por lo tanto no padecer las condiciones de encierro, no se pueden suspender las restricciones que implican vivir dentro de un penal. A pesar que prima el derecho de las menores y por lo tanto la responsabilidad es multisectorial, el camino por lograr condiciones más adecuadas para las pequeñas que viven con sus madres aún es muy largo y, además de recursos, es necesaria mucha voluntad para establecer lineamientos que regulen de manera uniforme la situación de las niñas en encierro, pensando más en ellas, y que se consideren como sujetos activos y no simplemente como anexos de sus madres.

Ello nos lleva a considerar que es necesario también re-pensar el esquema punitivo de la prisión y ampliar el horizonte a otros caminos que permitan circunstancia de encierro diversas, que puedan adecuarse de manera par acertada a una población distinta, como las bebés.

## REFERENCIAS

- Anderson, J. (2007a) “Género de Cuidados”. In Barrig, G. M. *Fronteras interiores: Identidad, diferencia y protagonismo de las mujeres*. p. 71-93. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Anderson, J. (2007b) Economías del cuidado colapsadas: ¿A quién le tendría que preocupar? En: *Nuevas migraciones latinoamericanas a Europa: Balances y desafíos*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede Ecuador. p. 507-530.
- Anderson, J. (1991) Estrategias de sobrevivencia revisitadas. En: *Las mujeres y la vida de las ciudades*. Grupo Editor Latinoamericano. Feijoó, M., Herzer, H.M.
- Defensoría del Pueblo (2013) Lineamientos para la Implementación de las reglas de Bangkok en el Sistema Penitenciario Peruano. Fecha de consulta 30 de noviembre 2014. Disponible en: [http://blog.pucp.edu.pe/media/1942/20140211-lineamientos\\_reglas\\_de\\_bangkok.pdf](http://blog.pucp.edu.pe/media/1942/20140211-lineamientos_reglas_de_bangkok.pdf)
- Hughes, C. (2000) *Key concepts in feminist theory and research*. Sage
- INPE (2015) Informe Estadístico Junio 2015. Instituto Nacional Penitenciario, Unidad de Estadística. Fecha de consulta 10 de setiembre 2019. Página web Instituto Nacional Penitenciario. <https://www.inpe.gob.pe/normatividad/estad%C3%ADstica/2015/98-junio-2015/file.html>
- Faur, E. (2014). *El cuidado infantil en el siglo XXI. Mujeres malabaristas en una sociedad desigual*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Faur, E. (2015). La organización social del cuidado infantil. Diálogos del SIPI: Conversación con Eleanor Faur.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. En Siglo Veintiuno.
- Fuller N. (1993) *Dilemas de la femineidad: mujeres de clase media en el Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Goffman, E. (1972) *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- INPE (2019) Informe Estadístico Junio 2019. Instituto Nacional Penitenciario, Unidad de Estadística. Fecha de consulta 10 de setiembre 2019. Página web Instituto Nacional Penitenciario. <https://www.inpe.gob.pe/normatividad/estadística/2865-informe-junio-2019-inpeestadística/file.html>
- Korbin, J. E. (1998). “Good Mothers,” “Babykillers,” and Fatal Child Maltreatment. En Scheper-Hughes, N., & In Sargent, C. F. (1998). *Small wars: The cultural politics of childhood*. Berkeley: University of California Press.



- Lagarde, M. (1990). *Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mapelli, B. (2006). La mujer en el sistema penitenciario peruano: estudio sobre las condiciones de vida en el Establecimiento Penitenciario de Mujeres de Chorrillos y el Establecimiento Penitenciario de Régimen Cerrado Especial de Mujeres de Chorrillos. Junta de Andalucía. Lima: IDEMSA.
- Naciones Unidas. (2011). Reglas de las Naciones Unidas sobre el tratamiento de las reclusas y medidas no privativas de la libertad para las mujeres delincuentes (Reglas de Bangkok).
- Pérez Guadalupe, J. (1994). *Faites y atorrantes: Una etnografía del penal de Lurigancho*. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima.
- Pérez Orozco, A., & García Domínguez, M. (2014a). *Por qué nos preocupamos de los cuidados*. Centro de capacitación ONU mujeres.
- Scheper-Hughes, N. (1992). *Death without weeping: The violence of everyday life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Scheper-Hughes, N. (1985). Culture, Scarcity, and Maternal Thinking: Maternal Detachment and Infant Survival in a Brazilian Shantytown.





# MULHERES USUÁRIAS DE DROGAS E SEUS FILHOS: UMA ANÁLISE DE UM DUPLO SEQUESTRO EM UMA PERSPECTIVA DECOLONIAL

Maria Cristina Gonçalves Vicentin<sup>1</sup>  
Isadora Simões de Souza<sup>2</sup>

## Resumo

No Brasil dos séculos XIX e XX, a história da institucionalização de crianças e adolescentes revelou que as crianças nascidas em situação de pobreza e/ou em famílias com dificuldades de criarem seus filhos tinham um destino quase certo ao buscar apoio do Estado: o encaminhamento às instituições totais, como abrigos ou educandários. Essa história tem repercussões importantes até os dias de hoje, não sendo possível afirmar que a prática da institucionalização tenha sido superada. Nos tempos atuais, o debate sobre o tema de mulheres usuárias de drogas, mais especialmente daquelas que fazem uso de crack, faz-se fundamental frente à atual e recorrente recomendação dos órgãos de justiça, como Ministério Público, de imediata comunicação ao Poder Judiciário acerca do nascimento de crianças filhas de mulheres usuárias de crack e outras drogas, bem como gestantes que se recusarem a realizar o pré-natal. Como marco emblemático desta situação, destacamos o ano de 2014, o Ministério Público do Estado de Minas Gerais lançou as Recomendações n. 5 e 6, que, por seu conteúdo, ganharam muita visibilidade midiática e manifestação dos profissionais que atuam no Sistema de Garantia de Direitos. Identifica-se também a prática de retirada de bebês de mulheres em situação de rua e/ou usuárias de crack/outras drogas, onde percebemos que muitas mulheres tem seus filhos sequestrados de maternidades, sem o direito de ver, amamentar... Compreendemos, aí, um jogo de forças e de verdades que conduzem procedimentos e governam corpos de mulheres e crianças em situação de vulnerabilidade social e estigmatização, nos diversos itinerários institucionais de disciplinarização e controle. São práticas ancoradas na suposta proteção da criança, mas que, em nome dessa pretensa proteção, em muitos casos, violam-se os direitos das mulheres – comumente julgadas pelos seus modos de vida-, que passam a receber uma nova “sentença”: não ter o direito a maternidade

## Palabras clave

Mujeres, consumo de drogas, secuestro de niños, vulneración de derechos

1 Doutoranda no Programa de Psicologia Social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil e professora do curso de psicologia da Universidade Anhembi Morumbi- [isadorasimoesdesouza@gmail.com](mailto:isadorasimoesdesouza@gmail.com).

2 e Maria Cristina Vicentin- [cristinavicentin@gmail.com](mailto:cristinavicentin@gmail.com), doutora em psicologia e professora do programa de Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) Brasil.



## INTRODUÇÃO

No Brasil dos séculos XIX e XX, a história da institucionalização de crianças e adolescentes revelou que as crianças nascidas em situação de pobreza e/ou em famílias com dificuldades de criarem seus filhos tinham um destino quase certo quando buscavam apoio do Estado: o de serem encaminhadas para instituições totais, como abrigos ou educandários. Essa história tem repercussões importantes até os dias de hoje, não sendo possível afirmar que a prática da institucionalização tenha sido superada, mesmo na vigência do marco jurídico da proteção integral<sup>3</sup>, no qual se baseia o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) – lei n. 8.069/90 (Brasil, 1990).

Nos tempos atuais, o debate sobre o tema de mulheres usuárias de drogas, mais especialmente daquelas que fazem uso de *crack*, faz-se fundamental frente à atual e recorrente recomendação dos órgãos de justiça, como Ministério Público, de imediata comunicação ao Poder Judiciário acerca do nascimento de crianças filhas de mulheres usuárias de crack e outras drogas, bem como gestantes que se recusarem a realizar o pré-natal.

Como marco emblemático desta situação, destacamos que, no ano de 2014, o Ministério Público de Minas Gerais lançou as Recomendações n. 5 e 6, que, por seu conteúdo, ganharam muita visibilidade midiática e manifestação dos profissionais que atuam no Sistema de Garantia de Direitos de Crianças e Adolescentes. O primeiro documento recomenda que as maternidades acionem a Vara da Infância e Juventude de Belo Horizonte em casos de gestantes usuárias de drogas, para que seja realizado o acolhimento institucional de crianças. O segundo, por sua vez, em reação às manifestações sociais contrárias, propôs que profissionais da saúde que notassem gestantes “impontuais” com o calendário de consultas pré-natalinas encaminhassem-nas aos Conselhos Tutelares. Nesse mesmo ano, estudos revelaram que, na capital mineira, de janeiro a outubro, das 232 crianças entre 0 e 2 anos acolhidas, 158 eram recém-nascidos e de casos de mães usuárias de drogas (Otempo, 2014). O documento provocou um grande debate no Brasil e, na sequência, a publicação de uma Nota Técnica Conjunta n.º 001/2015 da Secretaria de Atenção à Saúde- SAS e Secretaria de Gestão Participativa- SGEP (Brasil, 2015), que indica Diretrizes e Fluxograma para à Atenção Integral à Saúde das mulheres e das adolescentes em situação de rua e/ou usuárias de crack e outras drogas e seus filhos recém-nascidos. Esse documento configura-se como um importante marco nesta discussão. Da mesma maneira, as Defensorias Públicas da União e do Estado de Minas Gerais publicaram a Recomendação Conjunta n. 01/2014/ODHTCMG/DPDH/DPJC, em sentido contrário a do Ministério Público, isto é, com o objetivo de orientar profissionais dos sistemas sociais e de justiça acerca dos direitos das mulheres, crianças e dos próprios trabalhadores, bem como de procedimentos inseridos em políticas públicas que sejam mais adequados para garantia daqueles direitos (Defensoria Pública, 2014).

Tais recomendações, a exemplo do documento de Minas Gerais, estão, por vezes, ocasionando decisões para o afastamento das crianças recém-nascidas de suas mães, logo após o nascimento.

Compreendemos, aí, um jogo de forças e de verdades que conduzem procedimentos e governam corpos de mulheres e crianças em situação de vulnerabilidade social e estigmatização, nos diversos itinerários institucionais de disciplinarização e controle, ancoradas na suposta proteção da criança e em nome dessa pretensa

3 No Brasil, o princípio da proteção integral da criança e do adolescente tem como marco de origem legal a Constituição Federal, de 1988, mais precisamente o seu dispositivo 227. Nele fica estabelecido como dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão. (Brasil, 1990).



proteção, em muitos casos, viola-se os direitos das mulheres (e crianças), que já são comumente julgadas pelos seus modos de vida, essas passam a receber uma nova “sentença”: não ter o direito a maternidade.

Donna Wilshire (1997), aborda o quanto as histórias da filosofia e da civilização têm em comum a explícita “desvalorização da terra e do corpo, mais especificamente do corpo da mulher, junto com as formas de saber e estar no mundo associadas ao feminino”.

Os movimentos em favor da interrupção da convivência entre mães com necessidades decorrentes do uso de drogas e de seus filhos recém-nascidos, a discussão sobre o que ser é ser uma boa mãe, qual a melhor forma de gestar, parir e ter suas crianças têm sido observados não apenas na capital mineira, que já apresentava um crescimento escalonar de “retiradas” realizadas pelo sistema de justiça desde 2013<sup>4</sup>; como identifica-se também a prática de retirada de bebês de mulheres em situação de rua e/ou usuárias de crack/outras drogas, mesmo em maternidades de estados e municípios em que não há esse tipo de recomendação feita pelo Ministério Público.

É o que constatamos a partir do trecho da reportagem que informa sobre a situação paulistana, meses atrás:

Segundo a juíza Cristina Ribeiro Leite, responsável pela Vara da Infância e Juventude que atua no centro da capital paulista, 90% dos bebês colocados para adoção na região central de São Paulo são filhos de mães dependentes de crack e em situação de rua (Rede Brasil ATUAL, 2017).

A Constituição Federal Brasileira de 1988 estabeleceu nova configuração do Sistema de Justiça, desde a determinação da criação de Defensorias Públicas até as novas atribuições dos Ministérios Públicos, sobretudo voltadas à garantia de Direitos Humanos de caráter difuso e coletivo, como os de crianças e adolescentes, pessoas em situação de rua, pessoas com questões de saúde mental, entre outros. As recomendações, passam a ser uma ferramenta do Ministério Público para mediar a relação entre administração pública e as/os cidadãos quanto as políticas públicas destinadas à garantia de seus direitos. É o caso das recomendações expedidas, fazendo sugestões sobre a atuação dos serviços de saúde no cuidado com mulheres em situação de rua e/ou usuárias de drogas e seus/suas filhos(as) recém nascidos(as). A recomendação, portanto, é um documento opinativo, uma vez que não possui poder coercitivo ao poder público, sendo desse modo, de cumprimento espontâneo, porém incentivado<sup>5</sup>.

No Brasil, é no século XX que são promulgadas as leis especiais da infância e adolescência. Os Códigos de Menores Mello Mattos de 1927 (“Código Mello Mattos”) e o Código de Menores de 1979 eram coerentes com a lógica da institucionalização, porém inscreveram caminhos com critérios mais rígidos para a prática da institucionalização de crianças e adolescentes. Somente após a promulgação da Constituição Federal de 1988, que marca o início da tentativa de restabelecer um Estado Democrático de Direito no país, em 1990, entrou em vigor o Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, que estabelece que crianças e adolescentes são sujeitos de direitos e sua proteção será efetivada somente através da implantação de políticas públicas voltadas à cidadania plena.

As recentes políticas públicas para a infância e adolescência no campo da saúde, assistência social, educação e em outras áreas inscreveram uma nova concepção de cuidado para a infância e isso traz reflexos

4 É o que encontramos na matéria disponível em <http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,justica-tira-bebes-de-familias-em-situacao-de-risco,70002044603>. Acesso em 25 out. 2017.

5 Análise crítica sobre o instrumento da recomendação do Ministério Público ao Poder Executivo Federal. Disponível em: [http://www.ambitojuridico.com.br/site/index.php?n\\_link=revista\\_artigos\\_leitura&artigo\\_id=10946](http://www.ambitojuridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=10946). Acesso em 25 out. 2017.



importantes no campo jurídico, político e social brasileiro, com consequências para as ações públicas dirigidas ao seu cuidado e proteção, porém as violações de direitos humanos contra as mulheres e crianças, ainda hoje, são muito presentes

Enquanto trabalhadora e pesquisadora no campo da infância e adolescência, muitas das inquietações, surgidas há anos, são oriundas de situações como a descrita, que me acompanharam durante os espaços de trabalho como os Centros de Defesa de Direitos Humanos de Crianças e Adolescentes - CEDECAS em Porto Alegre e em São Leopoldo-RS; Programa de Proteção a Crianças e Adolescentes Ameaçados de Morte-PPCAAM-RS; Coordenação Geral de Saúde Mental, Álcool e Outras Drogas do Ministério da Saúde; Coordenação Municipal de Saúde Mental, Álcool e Outras Drogas de São Paulo e, por fim, o Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Outras Drogas do Centro de São Paulo. Neles, despertou-me o interesse em estudar e acompanhar o itinerário das mulheres que vivem a situação de terem seus filhos retirados; a conduta das equipes do Sistema de Garantia de Direitos de Crianças e Adolescentes, como o papel da rede intersectorial, a atuação do sistema de justiça, entre outras. Desse modo, durante o mestrado, realizei um estudo que focalizou os “Determinantes da Institucionalização de Crianças e Adolescentes nos Tempos da Doutrina da Proteção Integral” quando pudemos identificar paradoxos e, por vezes, contradições no Sistema de Garantia de Direitos, sendo possível registrar a aplicação dos princípios da proteção em certos casos e, em outros, a inexistência deles, restando evidente um sistema que realiza uma “proteção tutelar”.

A partir das experiências vividas, destaco o caso de uma mulher com necessidades decorrentes do uso de drogas, que pude acompanhar, enquanto coordenadora do Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Outras Drogas da Sé (CAPS AD) de São Paulo. A mulher teve seus filhos institucionalizados. No acompanhamento de sua trajetória, ocorreram violações, em especial o fato da mesma não ter podido colocar o nome em sua filha, sendo que o nome foi dado pela juíza. Hoje a mesma busca a possibilidade de retomar o convívio com a mesma, realizando seu cuidado sistemático no serviço de saúde.

A marca dessa experiência, da suspensão da convivência familiar, produziu uma cena de intenso sofrimento. A mesma hoje não consegue apostar em outros espaços de vida, em nenhuma outra possibilidade, por suas ações estarem completamente tomadas pelas sua emoção, pela vivência do sequestro de sua filha, e sim, aqui chamamos de sequestro pela ausência do devido processo legal, pela ausência de espaços de fala, de ampla defesa, pelo direito ao contraditório.

Quando pensamos que essa mulher vive esse sentimento de retirada, ou como nos diz Humberto Maturana e Gerda Verden Zoller (2004) é a emoção que define a ação, onde os acontecimentos seguem uma certa trajetória do emocionar. Essa situação nos remete a uma questão complexa, ou seja, problemas complexos, que exigem respostas complexas. Não são soluções simples que irão solucionar questões de milhares de mulheres e crianças, como o afastamento da convivência, construção de inúmeras instituições de acolhimento institucional, internações compulsórias, etc. É urgente a “complexificação” dessa discussão.

A construção do que é ser mãe, de como esta deve se comportar na relação com a criança, de como viver, amamentar, amar e tudo mais que se presume que exista em uma relação “inata” entre mãe e filho é fruto que do que foi construído com o surgimento do patriarcado e tudo aquilo que as mulheres passaram a viver como condição legítima de convivência, como a dominação e o abuso por parte do homem (e o Estado) como patriarca. Segundo Maturana e Gerda Zoller (2004), essa forma de estar no mundo passou a ser a principal fonte de servidão e escravidão em nossa cultura, é uma consequência da expansão do espaço psíquico do patriarcado, por meio da apropriação das mulheres patriarcais e não- patriarcais na guerra.



Isto é, um modo de ação que, sob o argumento da proteção, realiza uma intervenção estatal corretiva, aos modos do que Donzelot (1986) chamou de “complexo tutelar” para caracterizar a gestão da infância e da família na modernidade: realizada por meio da vigilância, do recuo do espaço público para o interior do lar, dos processos de normalização.

Foi a partir do século XVIII na Europa que a arte do governo alcançou um desenvolvimento expressivo com a emergência da população como objeto privilegiado de governo, para zelar por seu bem-estar e em defesa da vida. Serão os corpos dos indivíduos os novos alvos do poder que se exercerá em duas direções complementares: a do corpo máquina (disciplinas) e a do corpo espécie (biopoder), por meio de ações de regulação da população, principalmente quanto à gestão dos perigos e promoção da saúde dos seres vivos de uma população (Foucault, 2006, 2008). As crianças passam a ser alvo privilegiado dessas operações: tornam-se objeto de operações políticas, de intervenções econômicas, de campanhas de escolarização, de preocupação médico-moral, enfim de uma intervenção calculada enquanto objeto de conhecimento das Ciências Humanas e Sociais, que deve ser interrogado, investigado, mensurado, classificado e normalizado para garantir sua transformação em cidadãos úteis e ajustados à ordem social e econômica vigente. (Donzelot, 1986; Corazza, 2000).

Tal “governo através das famílias”, configuraram pelo menos dois tipos de infância e de maternidade. Enquanto nas famílias pobres as dificuldades eram tratadas como desvio social a ser isolado para não ameaçar a ordem, configurando uma “liberdade vigiada” dos seus filhos, nas famílias burguesas, por outro lado, o saber médico garantia a sobrevivência física e psicológica das crianças, dando à mãe a função de cumprir as ordens do especialista. Além disto, também o corpo feminino foi objeto importante das estratégias de poder disciplinares e reguladoras no âmbito da biopolítica. Conforme sustenta Foucault em *História da Sexualidade*, com a proposição do dispositivo da sexualidade, o corpo feminino foi integrado ao campo das práticas médicas e sociais, por meio da regulação da fecundidade, além da responsabilização biológico-moral com a vida das crianças.

Assim a “proteção” é uma referência a uma formação política pautada em modelos hegemônicos, a uma sociedade “cientificamente planejada”, em que cada movimento, cada comportamento é enquadrado em padrões tecnicamente regulados (Maria Livia Nascimento, Estela Scheinvar, 2005).

Esta operação de vigilância, com base num pressuposto moral é o caso das mães enquadradas como negligentes ao deixarem seus filhos em abrigos para poderem trabalhar. Isto, sob certas concepções, é um traço de desafeto e irresponsabilidade, chegando-se ao cúmulo de puni-las, limitando as visitas aos filhos acolhidos.

Na leitura dos processos judiciais realizada no meu estudo do mestrado<sup>6</sup>, os ditos “comportamentos levianos”, imorais, irresponsáveis das genitoras, retratadas e apresentadas, nos processos, como tendo uma característica comum, o dito desafeto pelos filhos, são ressaltados como se fizessem parte ou constituíssem uma essência dessas mulheres vistas, como “mães desnaturadas”. São eles: hábito de dar seus filhos, hábito de envolver em relações amoras passageiras e instáveis, falta de preocupação com os filhos, dentre outros.

A autora Elizabeth Badinter (1985), aponta que o amor materno é apenas um sentimento humano como outro qualquer outro e como tal incerto, frágil e imperfeito.

<sup>6</sup> Em 2017 apresentei a dissertação de mestrado “Determinantes da institucionalização de crianças e adolescentes na Doutrina da Proteção Integral”, nesse estudo tive a oportunidade de ler os processos judiciais e construir a leitura de que havia um circuito tutelar, quando havia drogas, loucura e pobreza e um sistema que operava de forma protetiva quando nenhum desses “aspectos” estava presente. Dissertação na íntegra: <https://run.unl.pt/bitstream/10362/20739/1/Souza%20Isadora%20TM%202017.pdf>



“Pode existir ou não, pode aparecer e desaparecer, mostrar-se forte ou frágil, preferir um filho ou ser de todos. Contrariando a crença generalizada em nossos dias, ele não está profundamente inscrito na natureza feminina. Observando-se a evolução das atitudes maternas, verifica-se que o interesse e a dedicação à criança não existiram em todas as épocas e em todos os meios sociais. As diferentes maneiras de expressar o amor vão do mais ao menos, passando pelo nada, ou quase nada” (p. 9)

Badinter (1985) irá problematizar, que aos defensores do amor materno, são evidentemente aqueles que postulam a existência de uma natureza humana que somente se modifica na superfície, entendo que uma mulher foi feita para ser mãe e se houver uma exceção à essa norma, merece ser analisada em termos patológicos.

Sabemos que a noção de afeto, nas formas de organização familiar, vem sendo descrita nos processos de “adoção pronta”<sup>7</sup> (Ligia Ayres, 2009), que segue em consonância com o modelo de família nuclear, burguesa, que emergiu no Brasil no século XIX.

Do mesmo modo, é necessário pensar que neste regime de produção/gestão dos afetos, algumas mulheres entendem e tomam como verdade o que foi socialmente construído, sobre suas “incapacidades”. Bader Sawaia (2007) aponta, em relação a discussão sobre famílias e afetividade:

O medo do castigo, a esperança de recompensa e de usufruir migalhas do poder, a humilhação do revanchismo, o ódio são as paixões tristes que servem ao Estado e às religiões. É por meio delas que o indivíduo se submete aos desejos e às vontades alheias, inibindo a sua própria capacidade de agir e pensar livremente. (p.47)

Nossa hipótese, com base numa leitura desde os aportes da biopolítica<sup>8</sup> tal como formulada por Foucault e desdobrada por Agamben, na formulação da noção de vida nua<sup>9</sup> (Agamben, 2004) como produção de práticas de exceção na contemporaneidade, é que a vida dessas mulheres, passa a ser capturada e entendida como vida indigna de ser vivida, ou como “maternidade indigna”, quando a possibilidade de viverem junto aos seus filhos é interrompida.

Nesse sentido, por mais que a noção hegemônica de afeto e de maternidade insista em homogeneizar e invadir o tecido mais íntimo das relações e dos corpos, os regimes de afetação não são homogêneos e expressam movimentos, opções e forças que disputam espaços de poder. Tais movimentos se expressam tanto nas tentativas e buscas das próprias mulheres quanto à sustentação de sua maternidade quanto nas tensões e dissensos entre diferentes atores- especialmente os que se processam por exemplo entre atores do cuidado (como consultório na rua) e atores do sistema de justiça (como vimos acima com as recomendações do Ministério Público). Essa perspectiva traz um passo a mais na discussão sobre biopolítica e sua caracterização como “poder sobre a vida”, abrindo a indagação quanto à biopolítica como biopotência, para além do controle dos corpos e dos afetos, dos estilos de vida e de todas as outras formas que vem “domesticar” a vida.

Importa compreender quais jogos de força e vetores institucionais estão presentes nessa arena em que mães e filhos recém-nascidos têm sua convivência interrompida a partir do contexto de uso de drogas e

7 A discussão sobre a “adoção pronta” refere-se a um estudo realizado por Lygia Ayres, sobre histórias de vida e mulheres- mães-pobres, onde a pobreza, situação de mulheres com necessidades decorrentes do uso de drogas e outras questões atravessam essas práticas. A expressão refere-se ao fato de que os pedidos de adoção que chegam ao judiciário, já se encontram concretamente direcionadas para um casal “com afeto”, e “competência”, diferente do que os operadores do direito entendem da própria genitora. (Ayres, 2009)

8 Biopolítica para Foucault (1994) vem a ser o engendramento de mecanismos de gestão de saúde, de higiene, de alimentação, de sexualidade, de natalidade, etc. São elementos a conjuntura social baseada em investimentos de controle de diversas dimensões da vida (Revel, 2005).

9 Vida Nua, aqui entendida como as vidas indignas de serem vividas e que perderam suas qualidades de bem jurídico, uma redução do ser humano de plenos direitos ao ser humano sem direitos. (Agamben, 2004).



situação de rua. A questão das mulheres que têm seus filhos retirados e sequestrados em função de seus modos de vida, além de relevante é paradigmática para a análise destes paradoxos.

A produção das maternidades destas mulheres como “maternidades indignas” parecem constituir aí, então, certos regimes de verdade, entorno de muitas tensões, dissensos e disputas - especialmente as que se processam por exemplo entre atores do cuidado (como consultório na rua) e atores do sistema de justiça (como vimos acima com as recomendações do Ministério Público) assim como entre posições das mães e as políticas.

### AS POLÍTICAS PÚBLICAS E CONTEXTO BRASILEIRO

As diretrizes das políticas sociais ligadas à garantia de direitos (saúde, educação, assistência social, etc.) afirmam que o afastamento de crianças e adolescentes de suas famílias pode trazer profundas implicações, tanto para a criança, quanto para a família, devendo ser aplicado apenas como medida de última escolha. As legislações se transformaram e se construíram políticas públicas à luz da proteção integral na intenção de recorrer à medida de acolhimento institucional apenas quando representar o melhor interesse da criança ou do adolescente.

O exemplo mais contundente desta direção protetiva é o Plano Nacional de Convivência Familiar e Comunitária (PNCFC), que reordena os serviços de acolhimento institucional, concebendo a criança e o adolescente como integrantes do seu contexto familiar e comunitário, tendo a família como centro das intervenções e assegurando o caráter provisório da medida. Ações como o desenvolvimento ou incorporação de metodologias para o trabalho com famílias a fim de reconhecer sua autonomia e prevenir o “abandono” e a qualificação dos profissionais que trabalham nos programas de Acolhimento Institucional, previstas no plano, caminham para o fortalecimento desta diretriz.

Porém, sob a ótica dos direitos assegurados no ECA, o Levantamento Nacional de Abrigos para crianças e adolescentes, realizado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), em 2003, evidenciou o descompasso existente entre a legislação e a realidade dos serviços de acolhimento para crianças e adolescentes no Brasil. Dentre outros resultados, a pesquisa apontou que 50,1% das crianças e dos adolescentes foram abrigados por motivos relacionados a pobreza – desses, 24,1% exclusivamente em função da situação de pobreza de suas famílias - 86,7% tinham família, sendo que 58,2% mantinham vínculos familiares com contatos regulares; apenas 43,4% tinham processo na justiça e somente 10,7% estavam em condição legal de adoção; 20% estavam no serviço há mais de 6 anos. Para 35,5% das crianças e dos adolescentes, a principal dificuldade para o retorno ao convívio familiar era também a situação de pobreza de suas famílias.

Do mesmo modo, destacamos que a partir do reconhecimento, pelo Sistema Único de Saúde-SUS, no início do século XXI, da necessidade de serem organizadas redes de atenção psicossocial para cuidado de crianças, adolescentes e seus familiares com a experiência do sofrimento psíquico e com necessidades decorrentes do uso de álcool e outras drogas, que, até então, tinham como destino a institucionalização em “abrigos para portadores de deficiência” ou a desassistência (Maria Cristina Ventura Couto, 2004), foi iniciada uma nova etapa na história do cuidado compartilhado para infância e adolescência, convocando a saúde mental a se integrar ao Sistema de Garantia de Direitos destinado a elas, conforme estabelecido pelo ECA.

Assim, ainda hoje, no Brasil, mesmo com todos os avanços no campo das políticas públicas para a infância e adolescência, não é possível afirmar a vigência de sistemas sociais integrados, nem mesmo a plena



superação do ideário “menorista” ou de seus valores, conforme estabelecidos nos antigos códigos. A noção de criminalização da pobreza (Cecilia Coimbra, 2009), de “família desestruturada”, de “menores delinquentes”, e outras expressões baseadas na idéia de ‘irregularidade’, ainda parecem habitar o cotidiano da sociedade e interferir em decisões de suspensão da convivência familiar e comunitária, mesmo sob a égide da doutrina da proteção integral.

Assim como a noção de família, também vivemos em uma construção de amor materno, como se ele se constituísse como um sentimento inerente à condição humana, porém como nos diz Elizabeth Badinter (1985), ele não é um determinismo, mas algo que se adquire, que se constrói, dessa forma é possível pensarmos nas mulheres que tiveram suas filhas imediatamente retiradas, após o nascimento, que não tiveram a chance de vivenciar qualquer sentimento pela criança.

Foucault (2003) em sua obra *A verdade e as formas jurídicas* analisa que, para garantir o controle dos indivíduos, o que ganha valor não é a reação penal ao que as pessoas fizeram, mas sim, o controle de seu comportamento. E aqui o controle punitivo dos indivíduos pode ser ampliado em sua efetivação não somente pela justiça, mas por outros poderes como as instituições psicológicas, psiquiátricas, médicas, pedagógicas etc. Dessa forma, essa rede não jurídica tem outra função que não a de punir as infrações dos indivíduos, mas de corrigir suas “virtualidades”.

“Toda a penalidade do século XIX passa a ser um controle, não tanto sobre se o que fizeram os indivíduos está em conformidade ou não com a lei, mas ao nível do que podem fazer, do que são capazes de fazer, do que estão sujeitos a fazer, do que estão na iminência de fazer. Assim a grande noção de criminologia e da penalidade em fins do século XIX foi a escandalosa noção, em termos de teoria penal, de periculosidade. A noção significa que o indivíduo deve ser considerado pela sociedade ao nível de suas virtualidades e não ao nível de seus atos; não ao nível das infrações efetivas a uma lei efetiva, mas das virtualidades de comportamento que elas representam”. (p. 85)

No âmbito do tema das mulheres usuárias de crack e/ ou outras drogas e seus bebês, conforme o que foi destacado, cabe salientar que as alianças psi-jurídicas operam em cima de um cálculo do que pode vir a ser - e não do que efetivamente está construído -, descumprindo seus mandatos clínicos e políticos de garantir direitos e formas de proteção/assistência. Acabam atuando, muitas vezes, pelo viés da penalização, como ponto de amparo para o exercício da tutela do Estado na forma de institucionalização da infância e punição de suas mães, violando-lhes os direitos de liberdade, os de disposição sobre o corpo e à maternidade autônoma – direitos tornados desarmônicos entre si.

## MÉTODO

A pesquisa vem sendo realizada utilizando-se dos aportes teóricos-metodológicos de Michel Foucault relativos à genealogia que se caracteriza pela análise da correlação entre campos de saber, tipos de normatividade e modos de subjetivação. Para Foucault (1979), é necessário definir o modo como se estabeleceram saberes e normas a partir das maneiras pelas quais uma sociedade pensou e interpretou um acontecimento, em um dado momento histórico, que estabelece por sua vez as condições de produção de formas e modalidades através das quais as pessoas podem se reconhecer como sujeitos (implicadas nessas normas e saberes). (Foucault, 1979)

Para Foucault (2008), cada sociedade possui um “regime de verdade”, isto é: “ os tipos de discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos





que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (Foucault, 2008, p.12). Assim, algumas formas, ditas e tidas como verdades se impõem e outras formas que divergem, daquelas hegemonicamente reconhecidos, passam a ser silenciados por diversos mecanismos: as políticas de verdade. Deste modo, segundo Foucault (2010, p. 39), os discursos judiciais não podem ser dissociados da prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos.

Até esse momento, foi possível escutar sete pessoas, sendo que duas mulheres tiveram seus filhos sequestrados e outras são trabalhadoras da rede como advogadas e médicas. A intenção de ler as entrevistas e analisar, se da justamente pelo desejo de entender os processos sociais e judiciais, que apontam o percurso do sequestro de crianças de suas mães e mostra os movimentos de governo das vidas em questão. As posições dos atores serão trabalhadas a partir de sua posição de fala nos processos judiciais (quem fala, a quem se dirige, como fala). Estão sendo analisados os argumentos relativos à proteção, cuidado, direitos e maternidade dos diferentes atores e os jogos de saber-poder que eles sustentam assim, as tensões, controvérsias e a construção da posição hegemônica. De outro lado, serão caracterizados e analisados as trajetórias institucionais de bebês, crianças e mulheres. Tal perspectiva será tomada em diálogo com aportes da análise institucional tendo como foco mais especificamente a análise de trajetórias institucionais que permitem evidenciar as modalidades de norma-subjetivação mas podem indicar narrativas e posições que problematizem regimes de verdade. Em tais trajetórias, a análise se fará por meio da identificação de analisadores<sup>10</sup>, isto é, evento crítico que permite explicitar o jogo de forças postos nessas situações, bem como questionar determinadas naturalizações (Lourau, 1993).

Pretendemos assim acompanhar o circuito traçado pelas usuárias, aqui entendidas como “usuárias-guia” nos serviços das redes de cuidado. Investiremos na identificação e compreensão dos critérios de inclusão e exclusão no serviço e nas trajetórias realizadas. Trata-se de um conjunto de ações e estratégias constituídas pelas práticas instituídas dos serviços aliadas com a trajetória biográfica dos sujeitos envolvidos, (Pinho e Pereira, 2012) que tem como foco a descrição e análise de práticas singulares de viver e de estar no mundo, viabilizando-se a observação das práticas cotidianas dos sujeitos para além de suas relações com os serviços (Gerhardt, 2006; Dalmolin, 2006; Vicentin, 2016). Dessa forma, por meio de entrevistas narrativas, tomar a perspectiva das mulheres em relação aos caminhos percorridos em relação ao agir das políticas e aos modos singulares como deles se desvia, tensiona ou cria outra posição.

Para isso, estão sendo utilizados as entrevistas, os diários de campo, documentos que foram lançados nesses últimos anos sobre esse tema, que permitirá à pesquisadora acompanhar o processo da construção da tese a partir de narrativas articuladas por uma análise de implicação com e na pesquisa. Em síntese, esse instrumento terá como finalidade subsidiar a identificação de outros determinantes que possam não estar contemplados na análise do curso dos processos judiciais e dos pontos de atenção da rede de saúde e assistência social. Essa metodologia visa colaborar para uma escuta sensível a dimensões ainda não conhecidas sobre o tema da suspensão da convivência familiar e comunitária de bebês e de suas mães, sob o marco legal da proteção integral. Dimensões que, vale ressaltar, conformam enunciados presentes nas práticas discursivas a serem analisadas.

Após a análise, discussão e conclusão desta pesquisa, apresentar-se-á uma devolutiva aos envolvidos na pesquisa, priorizando as mães e as trabalhadoras da rede incluindo, possibilitando que se discutam, de

10 O conceito de analisador (Lourau, 1993), como acontecimento que dá visibilidade ao jogo de forças atuando em uma determinada situação e que permite arguir determinadas naturalizações será usado na escolha e na disposição de fragmentos de conversa, cenas e casos extraídos do diário de campo, de participações observantes ou de entrevistas.



maneira ampliada, aspectos e demandas comumente silenciadas ou deixadas à sombra, a partir da noção de restituição. A ideia é que haja relações de cogestão e coparticipação entre todos envolvidos na pesquisa (Lourau, 1993, p. 56).

## REFERENCIAS

- Ayres, Lygia Santa Maria. Subjetividades produzidas nos processos de “Adoção –Pronta”: A Família afetiva e a mãe desnaturalizada. *PIVETES-Encontros entre a psicologia e o Judiciário*. Curitiba: Editora Juruá, 2009.
- Agambem, G. *Estado de Exceção*. São Paulo (2002). Editora: Boitempo, 2004.
- Badinter, Elizabeth. *Um amor conquistado. O mito do amor Materno*. 6ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1985.
- Brasil. Lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Brasília, DF. 1990. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L8069.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8069.htm). Acesso em: 25 out. 2017.
- Brasil. Ministério da Saúde. Nota Técnica Conjunta nº001/2015 - Secretaria de Atenção a Saúde- SAS/Secretaria de Gestão Participativa- SGEPI, que tem como assunto: Diretrizes e Fluxograma à Saúde das mulheres e das adolescentes em situação de rua e/ou usuárias de crack e outras drogas e seus filhos recém-nascidos. 2015.
- Brasil, Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Lei nº 8069, de 13 de Julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências, Brasília, DF; (acesso em 12 de Dezembro de 2016), disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L8069.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8069.htm)
- Brasil, Presidência da República. Constituição Federal (Acesso em 26 de Outubro de 2017). Disponível em: [http://www2.camara.leg.br/atividadelegislativa/legislacao/Constituicoes\\_Brasileiras/constituicao1988.html](http://www2.camara.leg.br/atividadelegislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao1988.html).
- Cecilio, L.C.O. O agir leigo e o cuidado em saúde: a produção de mapas de cuidado *Caderno de Saúde Pública do Rio de Janeiro*. 2014. <http://www.scielo.br/pdf/csp/v30n7/0102-311X-csp-30-7-1502.pdf>
- Coimbra, Cecília Maria Bouças; Ayres, Ligia Santa Maria.; Nascimento, Maria Livia. Da Moralidade e Situação Irregular à Violência Doméstica: Discursos da (In) competência. *PIVETES-Encontros entre a psicologia e o Judiciário*. Curitiba: Editora Juruá, 2009.
- Couto, Maria Cristina Ventura Por uma política pública de saúde mental para crianças e adolescentes. In: *A criança e a saúde mental: enlaces entre a clínica e a política*. Ferreira, Tânia (org). BH: Autêntica/FHC-FUMEC. 2004: 61-74.
- Defensoria Pública. Recomendação Conjunta n. 01/2014/ODHTCMG/DPDH/DPJC. Disponível em: <http://www.cress-mg.org.br/arquivos/Recomendacao%20Conjunta%20Defensorias.pdf>. Acesso em 25 out. 2017.
- Donzelot, J. *A polícia das famílias*. Rio de Janeiro. Editora Graal. (1986).
- Estado De S. Paulo. Justiça tira bebês de famílias em 'situação de risco'. Matéria veiculada em 14 out. 2017. Disponível em <<http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,justica-tira-bebes-de-familias-em-situacao-de-risco,70002044603>> Acesso em 25 out. 2017.
- Foucault, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2003, p.51.
- \_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. 20ª ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- \_\_\_\_\_. Anti-Édipo: Uma introdução à vida não fascista. Em: Escobar. C. H. *Dossier Deleuze* (81-84). Rio de Janeiro: Hólon Editorial.
- \_\_\_\_\_. *Ditos & Escritos*, V. IV Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2001.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche, a genealogia e a história. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- IPEA/CONANDA. O direito à convivência familiar e comunitária: os abrigos para crianças e adolescentes no Brasil/ Enid Rocha Andrade da Silva (coord.) Brasília, 2004.
- Lourau, R. *A análise institucional*. Rio de Janeiro: Vozes, 1975.
- \_\_\_\_\_. Análise institucional e práticas de pesquisa. Rio de Janeiro: UERJ, p. 66-86, 1993 Maturana, H., Verdem-Zoller, Gerda. Amar e Brincar- Fundamentos Esquecidos do Humano. São Paulo: Palas Athena, 2015.



- Nascimento, Maria Livia e Escheinvar, Estela. Infância: discursos de proteção, práticas de exclusão. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, UERJ, RJ, Ano 5, N.2, 2º Semestre de 2005. Rio de Janeiro.
- Otempo. Determinação de MP para casos de mães viciadas gera polêmica. Matéria veiculada em 13 nov. 2014. Disponível em <<http://www.otempo.com.br/cidades/determina%C3%A7%C3%A3o-de-mp-para-casos-de-m%C3%A3es-viciadas-gera-pol%C3%AAmica-1.946423>>. Acesso em 25 out. 2017
- Pinho, P. A.; Pereira, P. P. G. Itinerários terapêuticos. *Interface - Comunic., Saude, Educ*, v. 16, n. 41, p. 435-47, 2012.
- Rede Brasil ATUAL. Uso distorcido da lei separa mães pobres e usuárias de crack dos filhos. Matéria veiculada em 05 ago. 2017. Disponível em <http://www.redebrasilatual.com.br/revistas/131/uso-distorcido-da-lei-e-responsavel-por-separar-maes-pobres-e-usuarias-de-crack-dos-filhos>. Acesso em 25 out. 2017.
- Revel, Judith *Foucault, conceitos fundamentais*. São Carlos: Editora Iluminuras, 2005.
- Sawaia, Bader Família e afetividade: a configuração de uma práxis ético-política. In. Acosta,A.R., Vitale, M.A..*Família: Redes, Laços e Políticas Públicas*. São Paulo: Editora Cortez, 2007.
- Vicentin, Maria Cristina Gonçalves; Gramkow, Gabriela; Silva,Aline Alvarez; Joia, Julia. O que pode a análise institucional nas fronteiras com os mecanismos de segurança? Dispositivos de pesquisa junto a vidas presas. Questões contemporâneas da análise institucional.
- Vicentin, Maria Cristina Gonçalves. et al (org). *Saúde Mental, Reabilitação e Atenção Básica: encontros entre universidade e serviços de saúde*. São Paulo: Artgraph, 2016.
- Wilshire, Donna. *Os usos do mito, da imagem e do corpo da mulher na re-imaginação do conhecimento. Género, Corpo, Conhecimento*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1997.





# APOIAR COM CUIDADO: O OFÍCIO DAS DOULAS EM MEIO ÀS HIERARQUIAS REPRODUTIVAS NO BRASIL

Giovana Acacia Tempesta<sup>1</sup>

## Resumen

En Brasil, la crítica al modelo hegemónico de atención obstétrica se articuló en medio del movimiento por la humanización del parto y el nacimiento, que apuntaba al parto domiciliario planificado como una alternativa a un sistema percibido como inherentemente violento. Investigaciones desarrolladas recientemente en el área de la salud han demostrado que los tipos de violencia que sufren las mujeres a lo largo del ciclo embarazo-puerperal (incluido el aborto) varían según la intersección de marcadores de raza, clase, edad, sexualidad y otros, evidenciando un escenario de jerarquías reproductivas. Desde que el gobierno brasileño fue condenado por la muerte de Alyne Pimentel en el ámbito del Cedaw /ONU, en 2011, se han elaborado varios proyectos de ley con miras a explicar y frenar la violencia obstétrica. Además, en 2019 se propuso un título conservador y se aprobó con urgencia una ley estatal (São Paulo) que prevé el derecho a la cesárea electiva en el SUS (Sistema Único de Salud). El texto de esta ley ha sido replicado en proyectos de ley elaborados con leyendas conservadoras, lo que fue interpretado por activistas de humanización como un retroceso inaceptable. Si por un lado los debates públicos sobre la violencia obstétrica han sido realizados por médicos, enfermeras obstétricas y abogados y se desarrollan en torno a los conceptos liberales de autonomía, protagonismo y empoderamiento de la mujer, por otro muchas doulas, organizadas en asociaciones de ámbito local, estatal y nacional, enfatizan la importancia de establecer un tipo de vínculo basado en la confianza, una perspectiva holística y la percepción de la singularidad de cada experiencia de gestación y parto, teniendo en cuenta también las consecuencias de las desigualdades sociales estructurales para la salud sexual y reproductiva de las mujeres. Propongo, por tanto, que la ética del cuidado en la que se involucran muchas doulas viene a ampliar el campo de significados de los derechos sexuales y reproductivos sobre bases colectivistas, relacionales y decoloniales, en el horizonte de la justicia reproductiva.

## Palabras clave

Parto, doulas, cuidado (care), jerarquías reproductivas, Brasil

## Resumo

No Brasil, a crítica ao modelo hegemônico de atenção obstétrica articulou-se no bojo do movimento de humanização do parto e nascimento, que apontou o parto domiciliar planejado como alternativa a um sistema percebido como inerentemente violento. Pesquisas recentemente desenvolvidas na área da saúde vêm demonstrando que as modalidades de violência a que as mulheres estão sujeitas ao longo do ciclo gravídico-puerperal (incluindo abortamento) variam a depender da intersecção dos marcadores de raça, classe, faixa

<sup>1</sup> giovana.tempesta@gmail.com - Investigadora-colaboradora vinculada al PPGAS/UnB, Brasil.



etária, sexualidade e outros, evidenciando-se um cenário de hierarquias reprodutivas. Desde que o governo brasileiro foi condenado pela morte de Alyne Pimentel no âmbito do Cedaw/ONU, em 2011, já foram elaborados diversos projetos de lei visando a explicitar e a coibir a violência obstétrica. Outrossim, no ano de 2019 foi proposta por uma legenda conservadora e aprovada em caráter de urgência uma lei estadual (São Paulo) que prevê o direito à cesariana eletiva no SUS. O texto dessa lei vem sendo replicado em PLs estaduais elaborados por legendas conservadoras, o que foi interpretado pelas ativistas da humanização como um retrocesso inaceitável. Ao passo que os debates públicos sobre violência obstétrica vêm sendo protagonizados por médicos, enfermeiras obstetras e advogadas e se desenrolam em torno dos conceitos liberais de autonomia, protagonismo e empoderamento das mulheres, de sua parte muitas doulas, organizadas em associações de abrangência local, estadual e nacional, enfatizam a importância de estabelecer um tipo de vínculo baseado na confiança, na perspectiva holista e na percepção da singularidade de cada experiência de gestar e parir, levando em conta ainda as consequências das desigualdades sociais estruturais para a saúde sexual e reprodutiva das mulheres. Proponho, assim, que a ética do cuidado na qual muitas doulas se engajam vem ampliar o campo de significados dos direitos sexuais e reprodutivos em bases coletivistas, relacionais e decoloniais, no horizonte da justiça reprodutiva.

### Palavras chave

Parto, doulas, cuidado, hierarquias reprodutivas, Brasil

### PREÂMBULO

Desde o mês de março de 2020, quando se iniciaram as medidas de isolamento social visando a combater a pandemia de Covid-19, muitas pesquisadoras no Brasil e em vários outros países vêm acompanhando com preocupação os efeitos dessa crise sanitária sobre as experiências de gestar, parir e maternar (Carneiro, 2020; Santana, 2020; Tempesta, 2020; dentre outras), e várias delas assinalam os impactos negativos mais amplos sobre a saúde e o bem-estar das mulheres mães.

O presente paper foi escrito em meio a essa pandemia-pandemônio, que tornou incontornável o reconhecimento público da crise do cuidado no bojo do sistema capitalista, uma crise que tem deixado à beira do colapso um sem-número de mulheres em todo o mundo, sobretudo as mulheres gestantes e mães que fazem parte da classe trabalhadora.

A decisão de escrever mesmo em meio a uma situação de sobrecarga extrema, ainda que desde um lugar social privilegiado, foi motivada pelo desejo de trazer algumas narrativas de doulas e educadoras perinatais para a discussão sobre a visibilização e a criação de outras formas de lidar com a reprodução da vida. A meu ver, isso implica assumir uma perspectiva teórico-metodológica que possibilite apreender a complexidade das articulações entre os sistemas de opressão vigentes numa sociedade tão desigual como a brasileira. A aposta é no sentido de que a iminência do colapso pessoal nos ajude a redirecionar coletivamente as forças para a recusa radical desse sistema patriarcal que nos sufoca, por meio de miradas antropológicas sensíveis às brechas por onde circula o ar fresco da descolonização.

Bem, a reflexão que aqui apresento de forma muito resumida se fundamenta em pesquisa realizada nos últimos três anos, período em que conduzi entrevistas em profundidade com dez doulas e educadoras perinatais que atuam no Distrito Federal, observei audiências públicas sobre violência obstétrica e sobre a regulamentação da profissão de doula, participei de eventos presenciais e virtuais organizados por doulas



de várias partes do país e analisei documentos públicos relevantes. Algumas ideias derivadas dessa pesquisa foram apresentadas anteriormente (Tempesta, 2018), e na presente oportunidade eu focalizo a conexão entre o reconhecimento da violência que perpassa o modelo hegemônico de atenção obstétrica e a valorização de modos outros de experienciar a gestação, o parto, o puerpério e a maternidade, um nexos simbólico e político importante articulado por muitas doulas e educadoras perinatais no Brasil e em outras paragens<sup>2</sup>.

## REPRODUÇÃO ESTRATIFICADA: SOBRE A DISTRIBUIÇÃO DESIGUAL DA VIOLÊNCIA

Em várias partes do mundo, a doulagem associada à educação perinatal vem se consolidando como uma ocupação nas duas últimas décadas; no Brasil, a prática ganhou força no bojo do movimento de “humanização” do parto e nascimento, que inicialmente visava a denunciar o alarmante número de cesarianas, entendido como uma expressão forte do processo internacional de medicalização da reprodução<sup>3</sup>. Doulas não são parteiras, mas sim profissionais que prestam apoio informacional, físico e emocional para pessoas durante a gestação, o trabalho de parto e o puerpério.

Atualmente existem associações de doulas em todas as regiões do país e a sua representação em nível nacional é feita pela FenadoulasBR. Nos debates sobre a regulamentação da profissão no Brasil desponta a proposta da doulagem como política pública, ou seja, é uma preocupação garantir o suporte da doula para todas as mulheres, incluindo aquelas em situação de maior vulnerabilidade, como as adolescentes, mulheres com deficiência, moradoras do campo, indígenas, encarceradas, em situação de rua, pessoas LGBTQI+ e outras.

Em meu campo de pesquisa, percebo a ideia mais ou menos difundida de que todas as mulheres estão sujeitas a sofrer violência obstétrica, no entanto são as mulheres negras, periféricas e mais jovens as mais suscetíveis a terem complicações graves e a morrerem e/ou perderem seu bebê em decorrência de uma assistência inadequada ou negligente.

Em uma entrevista que me foi concedida neste ano de 2020, a doula Lúcia (pseudônimo) me contou que já conduziu rodas de gestantes, de forma voluntária, em uma região periférica do Distrito Federal. Ela falou sobre a importância de adaptar a linguagem quando se discute sobre gestação e parto com mulheres das camadas mais pobres:

“Educação perinatal é o principal, é só adaptar a linguagem, para que elas tenham acesso à informação. Você explicar para essas mulheres que uma manobra de Kristeller é algo ruim não é simples, elas estão acostumadas a isso”.

Para Lúcia, essas rodas de conversa evocam os círculos de mulheres, a “aldeia” antiga, pois promovem vínculos afetivos que podem se tornar duradouros e ainda contribuem para mudar a forma como a sociedade percebe os poderes femininos, dentre eles o parto. Lúcia não teve um tratamento respeitoso em nenhum de seus dois partos, ocorridos na presente década, e a constatação pessoal de que havia algo errado com o modelo de assistência hegemônico foi a principal motivação para que ela procurasse um curso de formação de doulas, no caso um curso gratuito, oferecido por uma instituição educacional pública do Distrito Federal.

2 Na oportunidade, registro minha gratidão a essas mulheres inspiradoras e potentes que são minhas interlocutoras de pesquisa e minha supervisora de pós-doc, Soraya Fleischer. Agradeço também à minha filha Clarissa, razão pela qual mergulhei fundo na temática dos cuidados. Agradeço ainda às companheiras do coletivo CASCA/UnB.

3 O modelo obstétrico brasileiro se inspira no modelo norte-americano, que é ultramedicalizado. Conforme resumiu R. Davis-Floyd (2001), as principais características desse modelo são a ênfase no hospital, o protagonismo do médico, o emprego de tecnologias “duras”, a separação simbólica entre corpo e mente, a definição do corpo humano como máquina e do corpo feminino como imperfeito e passível de intervenção



Da narrativa de Lúcia, eu destaco dois elementos: o caráter comunitário, coletivista, das rodas de conversa conduzidas por doulas e educadoras perinatais; e a consciência crítica sobre as hierarquias reprodutivas vigentes no Brasil (conforme apontado por Mattar & Diniz, 2012; Leal, 2017). Ambos os elementos apareceram em alguma medida nas narrativas de todas as minhas interlocutoras e, inseridos no contexto mais amplo da pesquisa, se aproximam da compreensão feminista sobre o caráter inerentemente político do trabalho do cuidado, em especial o cuidado envolvido na reprodução.

Muitas doulas pesquisadoras ou pesquisadoras que passaram pela formação de doula<sup>4</sup> afirmam a importância da doulagem para a democratização do acesso ao parto respeitoso (Fernandes, 2019; Davis, 2018). A partir de uma extensa pesquisa com mulheres negras e profissionais da assistência ao parto nos Estados Unidos, D.-A. Davis – que também fez o treinamento de doula – percebeu que as doulas e as parteiras procuram romper com o caráter medicalizado e tecnológico que predomina no cuidado voltado à gestação e ao parto. De acordo com a autora, o trabalho dessas profissionais se desenrola no horizonte da justiça reprodutiva, o que significa que elas se empenham em ajudar as mulheres a manter a autonomia sobre o próprio corpo, a escolher se querem ou não ter filhos e a maternar em comunidades seguras e sustentáveis (Davis, 2018: 9).

O conceito de racismo obstétrico foi cunhado por D.-A. Davis (2018) para apreender as altas taxas de parto prematuro experimentadas pelas mulheres negras nos Estados Unidos, um fenômeno que está diretamente relacionado aos desfechos reprodutivos estratificados em termos de raça/etnia, classe, status e faixa etária. Atenta a detalhes e sutilezas das interações entre mulheres negras gestantes e profissionais de saúde, a autora observou que as consultas pré-natais e os momentos do trabalho de parto e pós-parto imediato eram situações em que os estigmas historicamente construídos em torno das mulheres negras se atualizavam de modo dramático. Ela conclui que esses encontros médicos geralmente acontecem em termos racializados, tanto nos serviços públicos como nos privados, e demonstra como o racismo assombrou as gestações, os trabalhos de parto e os partos de mulheres negras com níveis de escolaridade, idades e status social variados.

A doula e pesquisadora Morgana Eneile se inspira no conceito de racismo obstétrico cunhado por D.-A. Davis para pensar sobre a violência obstétrica no Brasil; assim:

Se todas as mulheres são passíveis de serem violentadas no parto, há na pele uma diferenciação objetiva: mulheres negras morrem em consequência do fato de gestar e parir. E esse dado segue acompanhado de recortes territoriais e de acesso à educação e em informação em saúde. [...] Em regiões afastadas das zonas centrais, mulheres negras recebem menos analgesia e têm menos acesso a cirurgias cesarianas necessárias, por exemplo (Eneile, 2020: 15-6).

Para Davis, assim como para várias doulas brasileiras, a conquista de desfechos de parto positivos implica o compartilhamento de informações qualificadas, para que a pessoa gestante possa tomar decisões bem fundamentadas e se sentir segura; mas implica também a sensibilidade dos profissionais da assistência para a especificidade de cada gestação, parto e nascimento, uma sensibilidade que se sustenta na confiança de que, de um modo geral, os processos de gestar e parir requerem baixo nível de intervenção e são eventos que propiciam a construção ou reafirmação de vínculos sociais.

Se considerarmos que muitas doulas e educadoras perinatais traduzem conhecimentos produzidos no campo da obstetrícia para mulheres comuns e traduzem anseios não individualistas dessas mulheres para o

<sup>4</sup> Este é também o meu caso: na etapa inicial da pesquisa, decidi fazer o curso de formação de doula e nos últimos anos ouvi de algumas de minhas interlocutoras a opinião segundo a qual meu trabalho na universidade consiste num trabalho de doulagem em sentido estendido uma vez que embora eu não acompanhe mulheres durante o ciclo gravídico-puerperal minha atuação acadêmica contribui para ampliar a compressão sobre o ofício das doulas e problematizar as bases do modelo vigente de assistência ao parto.





campo dos direitos sexuais e reprodutivos, não parece exagerado afirmar que elas realizam um trabalho de tradução cultural bifocal, que envolve criatividade, adaptabilidade e pensamento crítico.

Tais elementos me levam a vislumbrar o delineamento de uma estratégia de recuperação de aspectos das experiências reprodutivas que converge com a proposição cosmopolítica formulada pela filósofa Isabelle Stengers (2018) em seu diálogo com a escritora, ativista neopagã e bruxa norte-americana Starhawk. Não se trata de romantizar o ofício da doulagem ou de essencializar um passado comunitário idílico, mas sim de assumir um posicionamento contra-hegemônico que consiste em *to reclaim*, isto é, reivindicar e atualizar práticas historicamente marginalizadas com o objetivo de estabelecer diálogos possíveis com diferentes atores e superar práticas violentas, legitimadas em maior ou menor grau pelo senso comum.

De outra parte, seguindo a vertente marxista feminista crítica, S. Federici (2019) propõe pensar a reprodução da vida como trabalho e como “comum”, ou seja, como locus simultaneamente de opressão e de transformação social radical. Para a filósofa, é urgente agir contra a mercantilização total da vida e nos engajarmos em lutas locais pela reapropriação e recoletivização da reprodução; em suas palavras:

O que necessitamos é de um ressurgimento e um novo impulso das lutas coletivas sobre a reprodução, reivindicando o controle sobre as condições materiais de nossa reprodução e criando novas formas de cooperação em torno desse trabalho que escapem da lógica do capital e do mercado. Esta não é uma utopia, mas um processo que já está em andamento em muitas partes do mundo e com possibilidades de se expandir frente à perspectiva de um colapso do sistema financeiro mundial. (Federici, 2019: 230)

Na seara da antropologia, há algum tempo se propõe que a reprodução seja posicionada no centro da teoria social (Ginsburg & Rapp, 1991). Bem, pensar a temática do cuidado e da reprodução da vida de uma perspectiva feminista crítica certamente nos ajuda a aprofundar aspectos do fenômeno da violência obstétrica, porém, sem considerar as articulações contingenciais com outras estruturas de opressão, como raça e classe, dificilmente lograremos organizar formas eficazes para superar a perpetuação das hierarquias reprodutivas e as terríveis injustiças delas decorrentes.

No campo da sociologia, P. Hill Collins (2016) enfatiza a natureza interligada das opressões que atingem em cheio as mulheres negras em vários espaços sociais, uma contribuição marcante do pensamento feminista negro desde o final do século XIX. A autora aponta o valor analítico da posição social subalterna ocupada pelas mulheres negras, uma posição que lhes permite acessar “segredos íntimos” do mundo dos brancos e as impulsiona a transformar as estruturas de opressão vigentes.

Collins explica que historicamente as mulheres negras se engajaram em economias políticas específicas, criando formas culturais a partir de condições materiais contingentes, formas que lhes fornecem o quadro de referência ideológica cujos símbolos e valores as levam a apreender “as circunstâncias que modelam as opressões de raça, classe e gênero” (Collins, 2016: 111). A noção de irmandade (*sisterhood*) ou ainda sororidade (como mobilizada por muitas de minhas interlocutoras doulas) decorre de um sentimento compartilhado de opressão e aponta para o delineamento de estratégias de melhoria de condições para uma coletividade, não apenas para indivíduos. Significativamente, Collins argumenta que a maternidade é uma esfera de ação concreta e racional na qual as mulheres negras moldam sua consciência em relação aos mecanismos de opressão.



## SOBRE A POTÊNCIA DO CUIDADO REFLEXIVO

Estou trabalhando com a hipótese de que há mais ou menos uma década – coincidindo com a condenação do Estado brasileiro no âmbito do Cedaw/ONU pela morte de uma gestante jovem, negra e periférica – <sup>5</sup>, a educação perinatal promovida pelas doulas vem ampliando o foco inicial nas gestantes de camadas médias urbanas que desejam um parto “mais natural” (Carneiro, 2014) em direção a uma discussão pública sobre o caráter inerentemente violento do modelo obstétrico vigente, um modelo que produz consequências mais ou menos graves a depender da intersecção contingencial dos marcadores de raça/etnia, classe social, faixa etária, sexualidade e deficiência.

Nessa esteira, entendo que a educação perinatal se configura atualmente como uma pedagogia reprodutiva contra-hegemônica, com um potencial transformador importante em termos não apenas da consolidação daquilo que nas últimas décadas se convencionou chamar de direitos sexuais e reprodutivos, mas também em termos de uma crítica aos pressupostos deste paradigma formulada “desde baixo”, isto é, a partir de uma prática e uma reflexão inspiradas num repertório “não moderno”, em parte combatido, em parte capturado pelos dispositivos do saber-poder obstétrico.

Para a filósofa M. Lugones (2019), formas de organização social “não modernas” são constituídas por um conjunto de conhecimentos, relações, valores e práticas ecológicas, econômicas e espirituais em constante tensão com a lógica colonial moderna. Lugones aposta em fontes alternativas comunais de sentido para fazer frente ao sistema de gênero colonial moderno, como os conhecimentos subalternos e as epistemologias marginais, os quais exprimem a novidade do ser-sendo, isto é, a potência transformadora da práxis.

D.-A. Davis menciona o estilo de trabalho de Nubia, uma doula e parteira negra com quem a autora conduziu aulas de parto destinadas a uma comunidade de Nova York que era atendida em um hospital famoso por não oferecer um tratamento respeitoso às mulheres em trabalho de parto. Nubia explicou à antropóloga o seguinte:

Eu sempre lhes digo que eles não precisam continuar com aquela pessoa [um/a ginecologista obstetra]. Eu abro os seus olhos... Eu sugiro às pessoas que elas busquem informações sobre o hospital, façam perguntas. Por exemplo, o hospital tem uma taxa alta ou baixa de parto vaginal após cesárea? O hospital conta com parteiras? Haverá monitoramento fetal constante? (Davis, 2018: 10). (tradução livre)

Aulas como essas fazem parte daquilo que minhas interlocutoras de pesquisa chamam de educação perinatal – e que eu gostaria de chamar de educação perinatal crítica ou cuidado reflexivo –, um processo de formação que resulta na compreensão ampliada sobre direitos e saúde sexual e reprodutiva e não raro contribui para a tomada de consciência de abusos sofridos mas não vocalizados<sup>6</sup>. O horizonte político-episte-

5 Em 2002, Alyne Pimentel, uma mulher negra de 28 anos, moradora de um bairro periférico do Rio de Janeiro, grávida de seis meses, buscou uma casa de saúde porque estava se sentindo mal; ela não recebeu o atendimento adequado e faleceu, assim como o feto. A mãe de Alyne apresentou comunicação individual contra o Estado brasileiro ao Comitê para a Eliminação da Discriminação Contra a Mulher da ONU (Cedaw); em 2011 o Brasil foi condenado pela primeira vez por esse tipo de discriminação. Em 2014, outro caso de violência obstétrica foi amplamente veiculado nos meios de comunicação: Adelir Góes, uma mulher cigana de 29, anos foi obrigada pela Justiça do Rio Grande do Sul a se submeter a uma cesariana sem indicação clínica clara e contra a sua vontade; ela estava em sua casa e foi conduzida coercitivamente ao hospital em pleno trabalho de parto; o caso motivou a elaboração do PL n.º 7.633/2014, que até hoje tramita no Congresso Nacional (ver Simas & Mendonça, 2016).

6 M. Pulhez (2013) apresenta uma abordagem da violência obstétrica a partir da ideia de vocalização do trauma, que se insere no paradigma dos direitos humanos, porém estou considerando a crítica formulada pela feminista K. Crenshaw (2002), que indica os limites desse paradigma que inspira os tratados internacionais, sobretudo em termos do não reconhecimento dos efeitos interativos (interseccionais) das distintas formas de discriminação.



mológico da justiça reprodutiva no qual se situam pesquisadoras e ativistas como Davis e Eneile nos convida, assim, a atentar para a necessidade de alargar o debate público sobre gestação e parto para além das ideias liberais de escolha e autonomia individual.

Importa considerar que essa fonte liberal comum pode dar origem a sobreposições pontuais entre os campos da obstetrícia e dos direitos sexuais e reprodutivos, as quais se entrelaçam a narrativas ardilosas como aquela que fundamenta o “PL das cesáreas”, apelido atribuído pelas ativistas do parto respeitoso ao Projeto de Lei n.º 435/2019. O PL foi apresentado em 2019 por uma deputada paulista da ala conservadora e visa a garantir “à gestante a possibilidade de optar pelo parto cesariano, a partir da 39.<sup>a</sup> semana de gestação, bem como a analgesia, mesmo quando escolhido o parto normal”. O PL tramitou em regime de urgência e se transformou na Lei n.º 17.137/2019. O texto foi replicado em vários outros estados, sem que tivesse sido promovido um debate mais aprofundado sobre a matéria. Todavia, a mobilização das ativistas e de alguns profissionais de saúde teve impacto na esfera judicial e, no ano corrente, o Tribunal de Justiça de São Paulo declarou a inconstitucionalidade da lei, porém continuam a surgir propostas de PL semelhantes em vários estados<sup>7</sup>.

Nas audiências públicas realizadas para debater o referido projeto de lei, os defensores da proposta apelaram para a ideia de direito individual da parturiente a não sofrer ou a não sentir dor. Nessa perspectiva, diversas intervenções que carecem de respaldo científico são justificadas pelo princípio da beneficência (França, 2020). Mas o que tal proposição oblitera é o fato, demonstrado pelas pesquisas supracitadas, de que a dor e o sofrimento são na maioria das vezes causados pela própria assistência, considerando a realidade da falta de acesso a informações – seja sobre direitos já assegurados em lei, sobre os efeitos nocivos de certas práticas de rotina e/ou sobre alternativas para alívio da dor, como aquelas oferecidas pelas doulas. Além disso, em uma das audiências públicas analisadas por R. França (2020), foi uma doula que sublinhou as dificuldades a serem enfrentadas por uma mulher que passa por uma cesariana e não conta com uma rede de apoio para realizar os cuidados da casa e eventualmente de seus outros filhos.

Deparamo-nos aqui com os sérios limites da noção de “escolha consciente e informada”, correlata das noções de “autonomia” e “protagonismo”, que têm todas uma base liberal. A imagem da cirurgia cesariana como parto seguro, indolor e mais “moderno” assim mobilizada leva ao esvaziamento do conteúdo público da discussão sobre o modelo de assistência obstétrica, joga com imagens de “civilização” e “atraso” e insinua a possibilidade de uma solução isolada e eficaz para um problema sistêmico e multifacetado. Permanecemos, portanto, na dimensão dos pressupostos culturais.

## VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA E INVISIBILIZAÇÃO DOS CUIDADOS IMPLICADOS NA REPRODUÇÃO: DUAS FACES DA MESMA MOEDA?

Em pleno século XXI, ainda vivemos aquilo que C. Diniz (2009) chamou de paradoxo perinatal brasileiro, ou seja, enquanto se amplia o acesso aos serviços de saúde, quase todos os indicadores de saúde materna melhoram, entretanto as taxas de mortalidade materna continuam altas.

<sup>7</sup> Não parece fortuito que o PL tenha surgido em São Paulo, estado no qual a rede Parto do Princípio tem atuação incisiva. Em 2006, esse coletivo de ativistas do parto respeitoso ofereceu Representação ao Ministério Público contra o abuso de cesarianas no setor privado; anos mais tarde, elaborou o robusto dossiê “Parirás com Dor”, que tratava das violências durante a gestação, o parto e o pós-parto e que foi incorporado ao relatório final da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito sobre violência contra a mulher (2013) (<https://www12.senado.leg.br/institucional/omv/entenda-a-violencia/pdfs/relatorio-final-da-comissaoparlamentar-mista-de-inquerito-sobre-a-violencia-contra-as-mulheres>).



Com efeito a taxa de mortalidade materna no Brasil é muito alta – o dobro do que foi consignado nos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável para 2030, e é de amplo conhecimento que a maioria dessas mortes se devem a causas evitáveis, estando diretamente associadas à qualidade da assistência perinatal. Quando se desagregam os dados da razão da mortalidade materna por raça/cor e escolaridade, constata-se, num cálculo grosseiro, que as mulheres brancas com 12 anos e mais de escolaridade têm aproximadamente a metade de chance de morrer no parto quando se comparam os dados com mulheres pretas e pardas com menores níveis de escolaridade.<sup>8</sup> Além da mortalidade, há uma série de outros problemas de saúde diretamente associados ao parto, como a depressão pós-parto, que atinge milhões de brasileiras.

Várias autoras já problematizaram a perversidade dos dispositivos de controle da sexualidade e da subjetividade de mulheres não brancas, que compõem a maioria da população brasileira (Gonzalez, 1984; Segato, 2006; Ribeiro, 2012). Desde o período colonial até os nossos dias, as mulheres brancas da elite são poupadas do trabalho do cuidado, enquanto as mulheres negras das camadas empobrecidas se encarregam desse trabalho – um trabalho crucial para o conjunto da sociedade, mas que é sistematicamente invisibilizado e desvalorizado. As reflexões das feministas negras e decoloniais nos ajudam a indagar de forma mais consistente sobre as conexões entre violência obstétrica e o papel historicamente atribuído às mulheres negras no Brasil, a fim de identificar continuidades, deslocamentos e fissuras, uma empreitada analítica que pode contribuir para a redefinição dos pressupostos culturais em torno da sexualidade, da reprodução e da subjetividade femininas, com repercussões para a política econômica em nível macro.

Nos últimos anos, sobretudo nas áreas da antropologia, da sociologia e da saúde coletiva, vem crescendo o número de pesquisas que focalizam violências e abusos cometidos no âmbito do modelo hegemônico de atenção obstétrica, tanto no Brasil como na América Latina, nos Estados Unidos e na Europa (Sena, 2016; Davis, 2019; Ferreira, 2019; Quattrocchi & Magnone, 2020).

Se, por um lado, é possível identificar uma continuidade entre violência obstétrica e outras violências em torno da corporalidade e da subjetividade feminina legitimadas pelo saberpoder biomédico, conforme se depreende da leitura dos trabalhos de E. Martin (2006), F. Rohden (2001), E. Vieira (2015), S. Bellón Sánchez (2015), Shabot (2016) e Vallana Sala (2020), por outro lado a pedagogia reprodutiva contra-hegemônica performada por muitas doulas parece promissora em termos de uma estratégia de combate a um amplo rol de violências direcionadas às mulheres, que não se restringe à violência obstétrica.

No último mês de julho, algumas doulas negras que atuam em diferentes partes do país organizaram uma *live* para debater, “em primeira pessoa”, seu papel na assistência obstétrica. Elas contaram que enfrentam dificuldades para se inserir no nicho elitizado e racializados do parto humanizado, começando pelo fato de que doulas negras sequer costumam aparecer nas fotos profissionais de partos de mulheres pertencentes às classes média e alta. Os relatos foram riquíssimos e aqui eu gostaria de destacar um ponto crítico levantado por elas, a saber, que historicamente às mulheres negras foram reservados dois papéis subalternos complementares: seus corpos eram/são utilizados como cobaias de experimentos obstétricos e seu trabalho era/é categorizado como um trabalho doméstico de pouco valor (o cuidado cotidiano das crianças, da casa e da alimentação).

M. Mott (2002) e Palharini & Figueroa (2018) demonstraram que os corpos das mulheres pobres, em sua maioria não brancas, foram usados para o desenvolvimento de novas tecnologias obstétricas no Brasil, na virada para o século XX; todavia, as melhorias no atendimento eram reservadas às mulheres brancas da elite. Diniz e outras pesquisadoras da área da saúde explicam que, em pleno século XXI, os corpos de mulheres

8 [http://bvsm.s.saude.gov.br/bvs/publicacoes/saude\\_brasil\\_2013\\_analise\\_situacao\\_saude.pdf](http://bvsm.s.saude.gov.br/bvs/publicacoes/saude_brasil_2013_analise_situacao_saude.pdf).



pobres continuam sendo utilizados como “material de ensino” em “procedimentos didáticos” nas instituições públicas de ensino na área da saúde, conforme sintetizado na odiosa categoria “vagina-escola”, que se refere à oportunidade concedida a médicos de qualquer especialidade de praticar corte e sutura na genitália de mulheres que acabaram de parir (Diniz et al., 2016: 255).

Por sua vez, pensadoras como L. Gonzalez (1984) e R. Segato (2006) há algum tempo apontaram a centralidade da educação ou do cuidado das crianças pequenas para a configuração da sociedade brasileira e da subjetividade de homens e mulheres. “A mãe preta é a rasteira na casa-grande”, dirá Gonzalez, porque é ela quem ensina a linguagem primeira, moldando assim a percepção de mundo das crianças pequenas. Essa “rasteira” foi tão certa que tornou necessário um enorme empenho político, cultural e subjetivo para foracluir, isto é, para desconhecer tanto o trabalho de reprodução como as raízes culturais negras que compõem a sociedade brasileira.

Tal empenho faz eco até os dias presentes, sob formas mais ou menos veladas, como atesta a crise do cuidado acentuada pela pandemia de Covid-19, na qual mulheres brancas de classe média estamos entrando em colapso face à impossibilidade de contar com o trabalho do cuidado realizado predominantemente por mulheres negras. Por sua vez, mulheres negras das classes populares estão em situação de maior vulnerabilidade, pois as escolas e creches públicas permanecem fechadas e suas condições de trabalho e de vida estão se deteriorando<sup>9</sup>.

Se descolonizar os gêneros é necessariamente uma práxis, como defende M. Lugones (2019: 363), parece-me que a crítica formulada por doulas e educadoras perinatais negras periféricas a respeito da objetivação dos corpos das mulheres negras pela obstetrícia, que se entrelaça à desvalorização generalizada do trabalho do cuidado, surge como uma forma de autodefinição e autoavaliação (nos termos de Collins, 2016) que pode complexificar a compreensão sobre direitos sexuais e reprodutivos, sobre saúde da mulher e sobre as estruturas de opressão interligadas que atravessam o trabalho do cuidado e definem padrões de escolha estratificados.

Encerro esta rápida reflexão chamando a atenção para a importância de realizar novas pesquisas sobre gestação, parto, puerpério e maternagem que focalizem os nexos singulares entre narrativas de experiências pessoais e estruturas de opressão, no horizonte da descolonização do saber, um esforço ético e epistemológico que oxalá engendrará também novas práticas e novas relações no campo da saúde, em direção à construção de mundos habitáveis, mais plurais, solidários, livres e justos.

## REFERÊNCIAS

- Bellón Sánchez, S. (2015). La violencia obstétrica desde los aportes de la crítica feminista y la biopolítica. *Dilemata*, 18, 93-111.
- Carneiro, R. (2020). Gestar e parir em tempos de Covid-19: uma tragédia anunciada? *Boletim Cientistas Sociais/Anpocs*, 29, 1-3.

9 Sobre a situação de mulheres mães com empregos liberais, ver, por exemplo, esta matéria publicada recentemente: <https://www.uol.com.br/universa/colunas/nina-lemos/2020/10/22/meses-de-home-office-efilhos-em-cada-maes-estao-a-beira-do-colpaso.htm>. Sobre mulheres mães de camadas populares, não é possível deixar de mencionar a terrível tragédia que tirou a vida do menino Miguel, em Recife (PE), no último mês de junho. Com o fechamento das creches públicas, a mãe de Miguel, que trabalhava como doméstica num apartamento luxuoso, precisou levar o filho para o trabalho; a patroa pediu que ela fosse passear com o cachorro e, enquanto isso, o menino saiu do apartamento e caiu do nono andar do prédio.



- \_\_\_\_\_. (2014). De perto e de longe do que seria natural, mais natural e/ou humanizado. Uma etnografia de grupos de preparo para o parto. In: Ferreira, J. & Fleischer, S. (orgs.) *Etnografias em Serviços de Saúde*. Rio de Janeiro: Garamond, 243-265.
- Collins, P. (2016). Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, 31 (1), 99-127.
- Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero, *Estudos Feministas*, ano 10, 171-189.
- Davis, D.-A. (2018). Obstetric Racism: The Racial Politics of Pregnancy, Labor, and Birthing, *Medical Anthropology*, DOI: 10.1080/01459740.2018.1549389.
- \_\_\_\_\_. (2019). *Reproductive injustice: racism, pregnancy, and premature birth*. New York: New York University Press.
- Davis-Floyd, R. (2001). The technocratic, humanistic, and holistic paradigms of childbirth. *International Journal of Gynecology & Obstetrics*, 75, 5-23.
- Diniz, C. (2009). Gênero, saúde materna e o paradoxo perinatal. *Rev. bras. crescimento desenvolv. hum.*, 19 (2), 313-326.
- Diniz, C. et al. (2016). A vagina-escola: seminário interdisciplinar sobre violência contra a mulher no ensino das profissões de saúde. *Interface (Botucatu)*, 20 (56), 253-259.
- Eneile, M. (2020). Maternidades Periféricas e o Racismo Obstétrico. “Ser mãe preta e periférica”: sobreviventes do Estado genocida da população negra. *Revista Reconexão Periferias/Fundação Perseu Abramo*, 10, 15-18.
- Federici, S. (2019). *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante.
- Fernandes, T. (2019). Doulagem. Uma atuação de resistência e democratização. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, 5 (4), 236-251.
- Ferreira, M. (2019). *Pisando em óvulos: A violência obstétrica como uma punição sexual às mulheres*. Tese de doutorado, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brasil.
- França, R. (2020). A categoria ‘violência obstétrica’ no debate público brasileiro: uma reflexão interdisciplinar sobre movimentos, embates e articulações. Monografia de graduação, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.
- Ginsburg, F & RAPP, R. (1991). The politics of reproduction. *Annual Review of Anthropology*, 20, 311-43.
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs*, 223-244.
- Leal, M. et al. (2017). A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, 33, 1-17.
- Lugones, M. (2019). Rumo a um feminismo decolonial. In: Hollanda, H. B. de (org.) *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 357-77.
- Martin, E. (2006). *A Mulher no Corpo: Uma análise cultural da reprodução*. Rio de Janeiro, Garamond.
- Mattar, L. & Diniz, C. (2012). Hierarquias reprodutivas: maternidade e desigualdades no exercício de direitos humanos pelas mulheres. *Interface (Botucatu)*, 16 (40), 107-19.
- Mott, M. (2002). Assistência ao parto: do domicílio ao hospital (1830-1960). *Projeto História*, São Paulo, 25, 197-219.
- Palharini, L. & Figuerôa, S. (2018). Gênero, história e medicalização do parto: a exposição “Mulheres e práticas de saúde”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 25 (4), 1039-1061.
- Pulhez, M. (2013). Parem a violência obstétrica: a construção das noções de “violência” e “vítima” nas experiências de parto. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 12 (35), 544-564.
- Quattrocchi, P. & Magnone, N. (comps.) (2020). *Violencia obstétrica em América Latina: conceptualización, experiencias, medición y estrategias*. Remedios de Escalada: De la UNLa, Universidad Nacional de Lanús.
- Ribeiro, J. (2012). Só corpo, sem mente: Direitos reprodutivos, imaginário social e controle sobre os corpos das mulheres negras. *PÓS/UnB*, 11, 179-99.
- Rohden, F. (2001). *Uma Ciência da Diferença: sexo e gênero na medicina da mulher*. Rio de Janeiro: Editora da Fiocruz.



- Santana, N. (2020). Medo do desconhecido – Atenção às gestantes, parturientes e puerpéras no contexto da Covid-19. *Boletim Cientistas Sociais/Anpocs*, 29, 4-8.
- Segato, R. (2006). O Édipo Brasileiro: a dupla negação de gênero e raça. *Série Antropologia/UnB*, 400.
- Sena, L. (2016). Ameaçada e sem voz, como num campo de concentração: A medicalização do parto como porta e palco para a violência obstétrica. 2016. Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.
- Shabot, S. (2016). Making loud bodies “feminine”: a feminist-phenomenological analysis of obstetric violence. *Human Studies*, 39 (2), 231-247.
- Simas, R. & Mendonça, S. (2016). O caso Adelir e o movimento pela humanização do parto: reflexões sobre violência, poder e direito. *Vivência. Revista de Antropologia*, 48, 89-104.
- Stengers, I. (2018). A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, 442-464.
- Tempesta, G. (2018). Trabalhando pelos bons vinculamentos. Reflexões antropológicas sobre o ofício das doulas. *Anuário Antropológico*, 43 (1), 37-66.
- \_\_\_\_\_. (2020). Como apoiar o início da vida em tempos de morte? Pensando sobre o ofício das doulas durante a pandemia. *Boletim Cientistas Sociais/ Anpocs*, 49, 3-6.
- Vallana Sala, (2020). V. La enfermedad normal: Aspectos históricos y políticos de la medicalización del parto. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, 34, 90-107.
- Vieira, E. (2015). *A Medicalização do Corpo Feminino* (2.ª reimpressão). Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.







## SIMPOSIO 50

### MATERNIDADES, PATERNIDADES Y CRIANZAS EN DISPUTA: REFLEXIONES INTERDISCIPLINARES

#### COORDINADORES

Marcela Velásquez Cuartas, Angélica Hoyos Guzmán  
y María Del Carmen Muñoz Millán

En Colombia existen mujeres de diferentes condiciones económicas, con edades entre los 20 y los 40 años, para las que la gestación, el nacimiento y crianza de sus bebés son eventos en el que aparte de vivir cambios corporales, se ven enfrentadas a una serie de tensiones con su comunidad circundante, llámese familia o grupo de amigos, grupo social, comunidad médica, medios de comunicación, redes sociales, quienes de manera directa o indirecta se encargan de poner en marcha a través de relatos, acciones, palabras, gestos, un sistema de creencias asociados con el “debe ser” del embarazo y la paternidad. Este sistema de creencias se convierte en una fuente de presión social para las mujeres quienes se ven envueltas en el dilema de responder a las inquietudes y expectativas que ese sistema de creencias genera. Así, las ponencias que dan vida a este simposio, se presentan como ejercicios de investigación etnográficos e interpretaciones que profundizan en los caminos que las mujeres toman al respecto de estas vicisitudes. Por un lado, las luchas de representación que juegan las nuevas configuraciones de maternidad que viven las mujeres y en la crianza de sus hijos/as; por otro, la polifonía de discursos que se entrelazan en aspectos como la práctica de la lactancia. Encontramos también reflexiones sobre cómo en la maternidad no solo se transforma el cuerpo, sino las relaciones sociales en que las mujeres que deciden ser madres están inscritas. Finalmente, proponemos indagar en el imaginario y la producción cultural de obras de la literatura colombiana los discursos del orden simbólico de la madre que dan cuenta de otro carácter de lo materno. Partimos de un contexto particular, Colombia, reconociendo la transversalidad de estas situaciones en otros escenarios de América Latina para profundizar en las discusiones desde perspectivas interdisciplinarias sobre género, maternidades y crianza.

#### Palabras clave

Maternidades, género, literatura, biopoder, representación social



# “CUIDAR, CRIAR Y TRABAJAR SIN MORIR EN EL INTENTO”: EXPERIENCIAS DE MADRES TRABAJADORAS EN LOS TIEMPOS DEL CONFINAMIENTO EN ESPAÑA

Mar Dieste Campo<sup>1</sup>  
Paula González Granados<sup>2</sup>  
Ana Lucía Hernández Cordero<sup>3</sup>

## Resumen

En el presente texto reflexionamos acerca de la imposible conciliación de madres trabajadoras con hijos/as menores a cargo durante el estado de alarma acaecido en España a partir del día 16 de marzo del 2020. Durante casi tres meses los/las niños/as no pudieron asistir al colegio o quedarse con los/as abuelos/as. En el caso de las 10 mujeres entrevistadas el trabajo remunerado tuvo que realizarse de manera telemática, sumando a éste todo el trabajo de cuidados relacionados con la maternidad. Consideramos estos testimonios como punto de partida para repensar el actual sistema económico en relación a los cuidados desde una perspectiva de género.

## Palabras clave

Cuidados, conciliación, teletrabajo, maternidad, confinamiento

## INTRODUCCIÓN

La crisis sanitaria provocada por el Covid-19 ha demostrado la incompatibilidad entre el actual modelo de producción y el trabajo de reproductivo que, siendo fundamental para el desarrollo de la vida, se relega a la esfera privada como si de cuestiones personales se tratara.

La presencia del Covid-19 en España provocó la declaración del estado de alarma que confinó a la mayor parte de la población desde el día 16 de marzo de 2020 hasta el 21 de junio, más de 3 meses. Los colegios y guarderías cerraron y hasta el 26 de abril los menores no pudieron salir de casa con una serie de restricciones territoriales y horarias. El confinamiento supuso para algunos sectores de la población la pérdida de sus empleos y otros la implementación del teletrabajo de forma generalizada. Para las familias con menores, trabajar desde casa supuso una modificación en las dinámicas familiares de cuidado y el ajuste de las exigencias del trabajo a esta nueva situación. En este texto trataremos acerca de las madres con hijos menores que teletrabajaron durante el estado de alarma.

1 mar66.dc@gmail.com - Universidad de Zaragoza, España.

2 pgg@unizar.es - Universidad de Zaragoza, España

3 acordero@unizar.es - Universidad de Zaragoza, España.



En nuestro actual contexto de crisis nos preguntamos, ¿qué está pasando con los cuidados dentro de las familias? ¿Cómo y quién está resolviendo los problemas de conciliación? ¿Qué cambios se han producido en el interior de los hogares? ¿Quién se ha visto más afectado con estas nuevas dinámicas? Como antropólogas y trabajadoras sociales, y dos de nosotras también madres, nos interesaba averiguar qué estaban haciendo las madres trabajadoras en Zaragoza y cuáles eran los cambios que las familias estaban experimentando en cuanto a la organización del trabajo doméstico y de cuidado durante el confinamiento.

Diseñamos una entrevista cualitativa que buscaba retratar un antes y después del Covid-19 y nos preocupamos por buscar madres interesadas. Durante los meses de marzo, abril y mayo, hemos realizado un total de 10 entrevistas a madres españolas y extranjeras, con niños menores de 10 años, teletrabajando y que viven en la ciudad de Zaragoza, España. Las entrevistas las hemos hecho a través de *Google-Meet*, *Zoom*, *Facebook*, *WhatsApp* o *Skype*. Las preguntas fueron dirigidas a indagar en las dinámicas de crianza, de organización del cuidado y de trabajo remunerado durante un periodo de intensos cambios sociales. Las narrativas de estas mujeres dan cuenta de la enorme desigualdad que suponen nuestras prácticas de cuidados y crianza, una desigualdad de género, de clase, de origen nacional y de edad, que significan mayores desventajas sociales para unas más que para otras. Pero al mismo tiempo, nos muestran que este período de confinamiento está siendo un momento valioso para repensar el reparto de los cuidados.

En la primera parte de este texto dibujaremos un contexto teórico basado en lo que supone la conciliación, más bien la falta de ella, en la sociedad actual donde se mantiene una idea de la maternidad que entra en contradicción con los mandatos de la sociedad capitalista. En los apartados posteriores analizaremos aquellos temas de mayor importancia aparecidos en las entrevistas realizadas.

## LAS MADRES Y LOS CUIDADOS, UNA CUESTIÓN DE GÉNERO

Los cuidados, definidos como todas aquellas “actividades que regeneran cotidiana y generacionalmente el bienestar físico y emocional de las personas” (Pérez, 2014, p. 62) han sido asignados históricamente como tarea y responsabilidad específica de las mujeres (Daly y Lewis, 2000) bajo la lógica del instinto y el amor maternal. En España, a pesar de que se han producido una serie de cambios sociales que hacen pensar en el abandono del modelo tradicional de cuidado –como la incorporación de las mujeres al mercado de trabajo–, lo cierto es que continúa predominando un modelo familista, donde el reparto del trabajo entre los sexos sigue siendo desigual (Moré, 2020).

La cobertura de atención a la infancia por parte de la administración pública es insuficiente y la oferta privada y profesionalizada requiere una inversión de capital, del que no todas las familias disponen, de modo que la conciliación laboral y familiar se traduce en una carga de trabajo para las mujeres que contribuye a aumentar la brecha de desigualdad entre géneros. En la base de esta desigualdad se encuentra el modelo de maternidad que, tal y como afirmó Sharon Hays (1996), no es compatible con las dinámicas del mercado laboral capitalista. Esta autora la denominó como “maternidad intensiva”, y se refiere a la exigencia social que responsabiliza a las madres de las tareas de cuidado y socialización de los menores, de adquirir los conocimientos necesarios para discernir que es mejor para su bienestar y, además, disfrutar desempeñando este trabajo. Todo ello supone una gran inversión de tiempo y esfuerzo personal, que desplaza el resto de los aspectos que configuran la vida de las madres a un segundo plano: desarrollo profesional, personal y social. Según este modelo, las mujeres deben ser madres por encima de todo. Existe además una negación histórica hacia los sentimientos de hostilidad, preocupación o ansiedad que se generan a raíz de la crisis de los cuidados, y se niegan, justamente, basándose en ese amor maternal que se presupone



que toda buena madre debe desarrollar (Blázquez y Montes, 2010; Brown, 2019). En la práctica, este modelo es irreal y sobre todo es incompatible con cualquier otra actividad que se desee realizar. Autoras como Hays (1996), Ennis (2014) y Donath (2015) entre otras han discutido sobre las luces y sombras de lo que significa ser madre en nuestras sociedades.

Persiste la percepción de que los cuidados son responsabilidad de las mujeres y en consecuencia, que la conciliación es una problemática que atañe casi en exclusiva a las madres que trabajan. Esta asimetría en términos de género, se agudiza cuando confluye con otros tipos de desigualdad: clase social, la posición que se tiene dentro del mercado laboral, el tipo de familia, los recursos sociales que se pueden activar, la nacionalidad, etc.

Esta pretendida capacidad innata de cuidar de las mujeres las convierte en las principales responsables de organizar la atención a las personas dependientes y de la gestión de los hogares. La maternidad, además de ser un evento puramente fisiológico (gestación, embarazo y parto) es un hecho social, las concepciones vigentes de la maternidad implican cuestiones construidas socialmente que varían según el espacio y el tiempo en que se encuentren: asegurar el cuidado y el bienestar de los hijos e hijas no siempre ha tenido las mismas connotaciones ni ha constituido las mismas prácticas en cada momento histórico. Se trata, por tanto, de un evento cargado de simbolismo social (Takševa, 2018). Así, independientemente de los ajustes que cada núcleo familiar realice para conciliar, no se cuestiona que las madres que trabajan remuneradamente también deban ocuparse de la crianza, o que las abuelas continúen cuidando a los nietos o incluso bisnietos; tampoco que, aquellas familias que disponen de recursos económicos contraten a una mujer, externa a la familia, para ocuparse de este trabajo. En todos los casos, el argumento principal continua siendo la disposición natural de todas las mujeres hacia los cuidados (Badinter, 2011). El cuidado, feminizado y naturalizado, tiene su base en esta concepción más convencional de la maternidad.

Un tema significativo en esta cuestión es el de la conciliación. La sociedad acepta y promueve que sea un asunto de las madres y que ellas lo resuelvan según sus posibilidades. Aunque en España existen políticas sociales y políticas sociolaborales, éstas son realmente residuales y con tan poca cobertura que no alcanzan a toda la sociedad (Pazos, 2015). Tal y como muestran las estadísticas en España (Instituto Nacional de Estadística, 2012), las mujeres siguen siendo mayormente quienes eligen jornadas más reducidas por el cuidado de hijos y quienes más horas dedican a tal fin. Los padres de 25 a 49 años alcanzan su mayor tasa de empleo con dos hijos menores de 12 años (90,3%), mientras que la de las madres a medida que aumenta el número de hijos ésta disminuye. De esta manera, las mujeres de esta misma franja de edad presentan una tasa de empleo de 68,4% en el caso de tener dos hijos menores de 12 años. Encontramos igualmente un dato muy relevante, que es que el 62'6% de las mujeres trabajan a tiempo parcial por cuidado de personas dependientes, frente a un 36'6% de los hombres.

De esta cuenta, los hogares, pero en concreto las madres, tienen que resolver de manera individual la disyuntiva entre cuidar y trabajar al mismo tiempo, y no morir en el intento. Cuando se rompen todos aquellos arreglos domésticos, minuciosamente organizados para funcionar en el mundo laboral (Pazos, 2015), el confinamiento obligatorio nos devuelve a una organización doméstica muy tradicional en la cual la madre resurge como la principal responsable del bienestar material e inmaterial del hogar.

## LA CONCILIACIÓN FAMILIAR Y LABORAL DURANTE EL CONFINAMIENTO

El cierre de los establecimientos dedicados a la educación, y atención a la infancia y a las personas dependientes ha confirmado que las jornadas laborales son incompatibles con todo ese trabajo de cuidado,



que además ha crecido de manera exponencial en los hogares. Aquella conciliación de abuelas y abuelos, de guarderías, colegios, centros de día, residencias, la contratación (o no) de una persona externa a la familia, y de malabarismos de madres agotadas dio sus últimos alientos de respiro, desapareció y de un momento a otro, a partir del confinamiento, los padres y principalmente las madres se encargaron de todo.

Los menores exigen atención, tanto física como emocional. Esta atención depende mucho de la edad en la que se encuentren, pero el cambio en sus dinámicas, así como la ausencia de contacto con otras personas fuera del núcleo familiar ha aumentado la demanda de atención. Requieren la presencia constante de los adultos, lo que impide, fundamentalmente a las madres, disponer de tiempo libre o de ocio, o incluso, tiempo para el cuidado personal.

“Hay días que sacas media hora y te duchas y hay otros días que no has hecho nada, has estado con ellos, has hecho la comida, has sacado al perro y el día se ha acabado [...] Tampoco es que antes tuviéramos mucho rato, pero ahora es menos rato todavía lo que podíamos tener” (Madre en familia biparental).

En los hogares biparentales, la división sexual del trabajo se mantiene, aunque con algunas fracturas. Las madres continúan siendo las encargadas principales de los cuidados (además de otras cuestiones como su propio trabajo) pero los padres empiezan a participar en el trabajo doméstico, realizan tareas puntuales como hacer la lavadora, actividades de ocio con los menores y salir para hacer la compra.

“La cuarentena nos ha hecho reformular las tareas. Antes yo tenía una jornada de 27 horas y él trabaja jornada completa, las 40 horas semanales, entonces yo hacía el grueso de las tareas y el cuidado de los niños. Pero ahora en la cuarentena eso ha cambiado, el que baja a comprar por ejemplo es él porque yo soy grupo de riesgo [...] Tareas que sólo hacía yo, ahora también las hace él. Por ejemplo yo me encargaba todos los días de pasar la mopa y fregar el suelo y ahora sí que hace él” (Madre en familia biparental).

Es decir, hay un reajuste, pero que no alcanza la igualdad. El hecho de encargarse de hacer la compra, también retrata una asimetría en el hogar, porque son ellos los que tienen el privilegio de salir de casa durante el confinamiento. En relación a las horas dedicadas al trabajo de cuidados de las mujeres y hombres españoles, según datos del 2016<sup>4</sup>, encontramos que las mujeres dedican 38 horas semanales al cuidado de los hijos frente a las 23 de los hombres, y en cuanto a las tareas del hogar encontramos 20 horas para las mujeres y 11 horas para los hombres.

Hay que apuntar igualmente que los cuidados suponen también todas aquellas actividades que tienen que ver con asegurar el bienestar de los niños y que van más allá de la atención directa, por ejemplo, elegir la ropa que se van a poner, organizarla y modificar el armario cuando llega el cambio de estación; estar pendiente de las visitas al médico, saber qué cremas o medicamentos utilizan los menores y estar pendiente de comprar cuando se acaban o planificar la comida de cada día. A todo esto, se le llama la carga mental, entendida como esa labor de planificación, organización y toma de decisiones en el hogar. Son tareas invisibles que sostienen las otras acciones más concretas. Esta carga mental se distribuye también de manera desigual dentro de los hogares, y son las mujeres las que dedican una proporción importante de su tiempo a pensar y programar.

Como hemos visto, en los hogares biparentales la distribución de las tareas de casa se ha modificado, sin embargo persiste la asimetría entre hombres y mujeres porque la carga mental sigue recayendo en las madres y en consecuencia siguen dedicando mayor tiempo que ellos al trabajo en el hogar. Son ellas quienes se encargan de planificar las actividades que se desarrollaran durante la semana, de estar pendiente que todo suceda como estaba previsto y de reaccionar cuando tienen lugar los contratiempos.

4 Instituto Nacional de Estadística (INE).



“El reparto de tareas ha tendido a ser más equitativo pero la carga mental y todo el trabajo sucio lo hacía yo [...] Yo se lo había dicho muchas veces pero él no lo entendía, y ahora al ver que hacer la lista de la compra cuesta casi tanto como ir a comprar, ha visto todo el trabajo que hay detrás” (Madre en familia biparental).

En el caso de las familias monoparentales la situación ha sido tremendamente insostenible. Para estas familias la presencia de abuelos y abuelas y de otras personas de su red social, era imprescindible para un buen funcionamiento de la dinámica diaria. Durante el confinamiento esto ha desaparecido por completo y aquellos problemas de conciliación, ya precarios (Almeda and Di Nella, 2011), se han agudizado o incluso podríamos decir que directamente no ha habido conciliación de ninguna manera. Las madres, como casi todas pero éstas en mayor medida, en esta situación han recurrido principalmente al trabajo nocturno y al uso de pantallas (Tv, tables, smartphone) para poder hacer algo más que cuidados, por ejemplo, teletrabajo y trabajo doméstico.

Todas estas tareas relacionadas con los cuidados se han desarrollado en un estado excepcional de confinamiento que ha supuesto la inmovilización de una parte importante de la sociedad, pero no de la producción. Algunos sectores del mercado laboral se han empeñado en mantener los niveles de productividad, aunque para ello se trastocaran todas las dinámicas familiares de cuidado. Nuestras entrevistadas están viviendo con grandes dificultades la organización de la vida laboral con la vida familiar durante este periodo. Ser madre, teletrabajar y atender todas aquellas exigencias propias de los niños pequeños desborda. Las madres trabajadoras, si se quedan en casa, deben atender al mismo tiempo su trabajo remunerado enfrente de un ordenador con los deberes de los niños, lo que implica, en muchos casos, distracciones constantes que terminan traduciendo en un alargamiento de la jornada laboral: el trabajo que antes de la crisis sacaban adelante en 8 horas, ahora se incrementa entre 10 y 12 horas diarias. “Estás una hora trabajando y luego ya la tengo todo el rato al lado con los deberes. Tengo la concentración nula: estoy con los deberes, con la llamada de las cuidadoras de mis padres y estoy teletrabajando” (Madre en familia monoparental).

### LAS TAREAS ESCOLARES COMO UNA CARGA AÑADIDA

Un aspecto que ha creado estrés y conflicto a las madres es el colegio y los deberes. El cierre de los colegios no ha significado la suspensión de las actividades escolares, siguiendo la misma lógica del mundo laboral, los colegios han continuado con la docencia virtual y el trabajo de seguimiento se ha trasladado a los hogares. De esta manera, la dedicación que exige acompañar y guiar a los niños con los deberes se ha convertido en otra carga más, que por lo general están asumiendo las madres. Añadiendo a esta cuestión las desigualdades económicas que han hecho palpable el acceso o la falta de él a medios digitales y tecnológicos para realizar dichas tareas escolares<sup>5</sup>.

El tiempo empleado para realizar las tareas escolares es prácticamente el de una jornada laboral. En tiempos “normales” esto supondría demasiado trabajo para las familias, pero en tiempos de Covid-19 esta situación se vuelve insostenible. Así, la jornada de las madres se mueve entre atender todas aquellas necesidades de cuidados urgentes e importantes, los deberes del colegio, el trabajo remunerado, y el mantenimiento del hogar, que siempre es el último, principalmente todas aquellas tareas de limpieza, orden y arreglo.

Surgen además dificultades para la realización de tareas en aquellas familias en las que solo se dispone de un ordenador, ya que debe utilizarse tanto para el teletrabajo como para las tareas que se envían desde el

5 <https://www.unicef.es/educa/blog/covid-19-brecha-educativa>



colegio; se han tenido que ajustar aún más los tiempos y tirar de imaginación para realizar las actividades que los profesores recomendaban. Además, cuando los colegios optaron por impartir docencia de manera virtual, las familias sin recursos no han podido seguir el ritmo académico. Estas situaciones han provocado estrés, agobios y conflicto en los hogares, que muchas veces han sido gestionados también por las madres.

“En mi grupo del colegio hay mucha gente que no ha podido imprimir las fichas para hacer los deberes [...] Hay situaciones muy variadas que no se han tenido en cuenta [...] Todo lo mandan por la aplicación y a través del blog, entonces los niños que no tengan internet o impresora no sé cómo lo harán, sobre todo los más mayores” (Madre en familia biparental).

Las familias reconocen los esfuerzos que los centros educativos han realizado para mantener la docencia y en algunos casos, incluso facilitar computadoras para que todos los alumnos pudieran seguir las clases, pero no siempre ha sido posible. Entienden que de cara al curso escolar que comienza en septiembre podrá darse una mayor coordinación entre los centros, el profesorado y las familias, así como una mejor planificación docente.

“Es una barbaridad intentar llevar el trabajo del aula a casa, es un trabajo inabarcable [...] La brecha digital es demasiado grande [...] Hay que darle bastantes vueltas para acoger a las familias de alguna manera, digitalmente no se puede” (Madre en familia monoparental).

## EL CUIDADO MÁS ALLÁ DE LA FAMILIA

En las entrevistas realizadas pudimos encontrar que una de ellas nos remite a experiencias que suponen un cuestionamiento del modelo hegemónico de maternidad y desarrollan formas alternativas no tan intensivas en su cotidianidad. Estas prácticas, que se venían realizando ya antes de confinamiento, supusieron un alivio de la carga física y mental.

En este caso, tres familias residentes en un mismo edificio en la ciudad de Zaragoza decidieron mantener el contacto entre ellas. Aunque cada familia vivía en su propio piso, entre todas ellas se organizaron de tal manera que la conciliación entre el trabajo remunerado y el de cuidados estuvo repartida entre más personas. Además, los niños no sufrieron un aislamiento total, sino que compartieron los tiempos de juego o de deberes con otros niños y con otros adultos.

El tiempo dedicado a la escuela se desarrolló siempre con la presencia de un adulto mientras los otros se dedicaban al teletrabajo o el cuidado del hogar. Evitando así la sobrecarga que conlleva teletrabajar al mismo tiempo que cuidar o atender los deberes. El ocio de los niños tuvo la misma dinámica; se movían entre las casas mientras los adultos aprovechaban el tiempo para hacer otras actividades, limpieza, orden, teletrabajo o tiempo libre propio.

“Los críos a veces hacen cole arriba y bajan a hacer deporte aquí [...] Tengo más apoyo de la gente con la convivo en el edificio que con mi familia” (Madre en familia monoparental).

También la comunidad de vecinos se organizó para la realización de la compra. Una persona se encargaba de hacer la compra de todos, de esta manera las personas con dificultades de movilidad, como los más ancianos, o las familias monoparentales tuvieron un apoyo enorme para la porción de suministros.

“Tenemos un WhatsApp conjunto toda la comunidad que si necesitamos algo preguntamos [...] Hay ambiente de compartir y de ayudarnos [...] Ahora todo el edificio compramos naranjas conjuntas” (Madre en familia monoparental).





Algunas de estas prácticas se venían realizando antes de confinamiento y en otros casos, el confinamiento promovió la gestión comunitaria de las necesidades. En todo caso, son ejemplos de cómo el cuidado sigue en el centro de nuestras vidas, pero que no recae ya exclusivamente en una sola persona, por ejemplo, la madre del hogar, sino que se reparte entre otras personas haciendo que la carga del cuidado sea más leve.

## REFLEXIONES FINALES

Quedarse en casa ha tensionado aquellas fronteras entre los cuidados y las responsabilidades laborales que hasta entonces teníamos perfectamente delimitadas, aunque también malamente organizadas (Pazos, 2015). Estamos más tiempo en casa y por ende debemos dedicar más tiempo a su mantención, ensuciamos más, cocinamos más y nuestros niños y niñas exigen más nuestra atención.

Además, este encierro ha aumentado, cada día, las dificultades con los y las menores en todo sentido: para comer, para dormir, para vestirse, para obedecer... en estas semanas de confinamiento casi todo es difícil con ellos y para ellos. El enojo, la tristeza y la alegría cambian minuto a minuto con una facilidad apabullante. Todo ese cóctel de emociones se mezcla, sin lugar a dudas, con la incertidumbre, el agobio, las presiones y preocupaciones que tenemos en torno al futuro inmediato: incierto y confuso.

Conciliar en tiempos del Coronavirus es una tarea enormemente complicada, compleja y difícil. Las madres se mueven entre esas exigencias laborales, las obligaciones parentales y el deseo de pasar tiempo con sus hijos sin agobios, disfrutando cada una de las etapas que viven. El trabajo se ha duplicado, las madres pasan todo el día en los cuidados, atendiendo la casa, teletrabajando cuando es necesario, pero también dejando para la noche todo aquello que “puede esperar” o que necesita de un mínimo de concentración y reflexión.

En estas condiciones, no existe la conciliación. Nuestro modelo de organización del cuidado infantil y conciliación es erróneo. Es importante replantear la participación de cada uno de nosotros en esta tarea, y no como una cuestión individual que corresponde únicamente a las familias con menores, debe entenderse como una cuestión social, que atañe a toda la ciudadanía (Ennis, 2014).

Necesitamos políticas sociales dirigidas al colectivo infantil y a las familias con menores, políticas que contemplen todo el abanico de formas familiares que existen hoy en día, necesitamos que las dinámicas del mercado laboral sean compatibles con la reproducción social, pero también necesitamos entender que los cuidados es responsabilidad de todos y todas, de modo que no recaigan en exclusiva en las madres o en las abuelas. La colectivización de los cuidados es una alternativa sostenible y viable.

## REFERENCIAS CITADAS

- Almeda, E., & Di Nella, D. (2011) *Las familias monoparentales a debate*. Barcelona: Copalqui Editorial.
- Blázquez, M., & Montes, M.J. (2010) Emociones ante la maternidad: de los modelos impuestos a las contestaciones de las mujeres. *Ankulegui, Revista de Antropología Social*, 14, 81-92
- Brown, C. (2019) Speaking of Women's depression and the politics of emotion. *Affilia: Journal of Women and Social Work*, 34 (2), 151-169.
- Daly, M., Lewis, J. (2000). The concept of social care and the analysis of contemporary welfare states. *British Journal of Sociology*, 51(2): 281-298.
- Donath, Orna (2015). "Regretting Motherhood: A Sociopolitical Analysis," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 40, 2: 343-367.



- Ennis, Linda (2014). *Intensive Mothering: The Cultural Contradictions of Modern Motherhood*. Toronto: Demeter Press.
- Hays, Sharon (1996). *The Cultural Contradictions of Motherhood*. New Haven: Yale University Press.
- Moré, P. (2020). Cuidados y crisis del coronavirus: el trabajo invisible que sostiene la vida. *Revista Española de Sociología (RES)*, 29 (3): 737-745.
- Pazos, María. 2015. *Desiguales por ley. Las políticas públicas contra la igualdad de género*. Madrid: Cátedra.
- Takševa, Tatjana. (2018). “Motherhood studies and feminist theory: elisions and intersections”. *Journal of the Motherhood Initiative*, 9 (1), pp. 177-194.



# O TEMPO COMO TRANSFORMA(DOR): SOBRE O DESEJO DA MATERNIDADE E SEUS (IN) SUCESSOS

Juliana Borges de Souza<sup>1</sup>

## Resumen

Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre los conceptos centrales de género, moralidad, violencia y temporalidad en la producción del parentesco a lo largo de la historia de la antropología. La idea es pensar en los efectos del movimiento feminista en la producción de hacer ciencia. De esta forma, propongo el trabajo de pensar cómo el feminismo ha cambiado los estudios de parentesco. Siguiendo el debate del parentesco, basado en el texto de Janet Carsten (2014) sobre la materialidad del parentesco, pienso en la cuestión de la “temporalidad” y la noción de “reciprocidad del ser” de Sahlins (2013). La noción de temporalidad se cruza en parentesco, violencia, moralidades y afectos. Así, analizando las narrativas de los integrantes del grupo de Duelo por la lucha: grupo de apoyo por pérdida neonatal y gestacional, entiendo que al hablar de la relación de la pérdida del niño, también se desencadena la figura del tiempo pasado / presente / futuro, en el sentido utilizado por los interlocutores que pasaron por la pérdida neonatal y gestacional, que “soy madre y siempre seré madre”. Esta producción de memoria también produce “una condición de parentesco que reaviva nuestras conexiones con el pasado, pero también nuestro sentido de quiénes somos en el presente y la posibilidad de crear parentesco en el futuro” (Carsten, 2014, p.115).

## Palabras clave

Parentesco, gênero e temporalidade.

## A CRÍTICA FEMINISTA E A RETOMADA DOS ESTUDOS DE PARENTESCO

O parentesco foi um dos objetos que construíram a história da disciplina antropológica e, durante muito tempo foi um dos métodos centrais para os estudos de organizações sociais de sociedades tribais. Até a década de 70, o “sexo” era tomado como uma categoria “natural” que se reproduzia como regras universais - como na teoria levistraussiana, que a sexualidade era dada como um “instinto natural”. Com o efeito dos movimentos feministas dos anos 70 e 80, o debate de parentesco começou a incorporar o recorte de gênero em suas análises, buscando desnaturalizar as relações de parentesco. Sobre o cerne da discussão da construção da “ciência”, Schiebinger (2001) aponta que isso implicava pensar nas postulações do universo masculino, construindo visões que produzem e reproduzem visões masculinas:

A ciência moderna é um produto de centenas de anos de exclusão das mulheres, e, por isso, o processo de trazer mulheres para a ciência exigiu, e vai continuar a exigir, profundas mudanças estruturais na cultura, métodos e conteúdo da ciência.

<sup>1</sup> juliana\_borges\_souza@hotmail.com - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro / Brasil.



Não se deve esperar que as mulheres alegremente tenham êxito num empreendimento que em suas origens foi estruturado para excluí-las (Schiebinger, 2001, p. 37).

De acordo com Overing *et al* (2001) incluir as vozes e temas das mulheres em suas análises antropológicas e nas etnografias mudaria também as concepções sobre a própria disciplina. As mulheres na antropologia, na história da disciplina, como mostrou Mariza Corrêa (2003)<sup>2</sup>, por mais que existissem, apareciam como coadjuvantes em suas pesquisas antropológicas. Como advento do movimento feminista, ao pôr em xeque as perspectivas das relações de gêneros começou a redirecionar o debate, inclusive do parentesco. As análises sob a perspectiva do gênero, enquanto uma categoria analítica, contribuíram e contribuem para compreensão e construção de sistemas de práticas e de valores que organizam o mundo social.

Sherry Ortner, nos anos 70, escreveu um clássico chamado “Está a mulher para natureza assim como o homem está para cultura?” que dizia muito das preocupações das pesquisadoras/acadêmicas feministas da época. Em suma, a ideia era tentar explicar o status das mulheres enquanto um aspecto secundário do feminino na sociedade e como isso aparecia como uma verdade universal. Ela queria entender a lógica que subjaz ao pensamento cultural a qual assume uma inferioridade feminina. A autora chega a três explicações para sua tese, as mulheres são inferiores aos homens por conta de (1) os elementos ideológicos culturais, (2) os esquemas simbólicos e (3) e as classificações socio-estruturais. Nesse cenário a ideia de que há algo na espécie dominante (nos machos) que falta às fêmeas. Ela chega a conclusão de que os processos corporais das mulheres as quais não tem uma função específica, a não ser para procriação (como os seios, menstruação etc) seria a base da submissão. A mulher por gerar vidas perecíveis enquanto os homens criariam objetos que são duradores, eternos e transcendentos levaria o status da inferioridade feminina.

Sobre esse tensionamento entre o feminismo e a maternidade, Scavone (2001) aponta que os debates amadurecem no período do fim dos anos 1960 aos meados da década de 1980. As mudanças advêm nas sociedades ocidentais devido às transformações realizadas pós-Segunda Guerra Mundial, a grande rapidez da industrialização e da urbanização; a grande inserção das mulheres no mercado de trabalho; o controle da fecundidade e da contracepção, por meio da medicalização, destacando a pílula contraceptiva.

A autora consagra três momentos do movimento feminista acerca das visões sobre a maternidade. No primeiro foi entendido que a maternidade era um “defeito natural”, e a negação da maternidade seria o primeiro passo para acabar com a dominação masculina, e a mulher então seria reconhecida com outras potencialidades. O segundo momento é a negação do “defeito natural”, e a maternidade é posta como identidade e poder feminino de gerar filhos. E o último momento é a desconstrução do “defeito natural”, mostrando que “não é o fato biológico da reprodução que determina a posição social das mulheres, mas as relações de dominação que atribuem um significado social à maternidade” (*ibid* p.141). Este último adveio com a expansão das novas tecnologias reprodutivas.

Vale a pena dizer que o movimento feminista, além de trazer tensionamento sobre a questão da maternidade, os outros marcadores da diferença foram postos em cena ao longo da história do movimento, mostrando sua pluralidade e concepções. Carneiro (2017) aponta que a crítica das feministas negras da década de 1980 está na essencialização da categoria mulher, em relação às feministas brancas:

Crítica das feministas negras na década de 1980 ao feminismo branco, que, em tese, havia essencializado a ideia de mulher, tanto no corpo quanto na noção de mulher branca, sem ponderar a respeito da diversidade entre as mulheres. Foi justamente por isso que as feministas negras passaram a dizer ser impossível de se reconhecerem enquanto sujeitos da experiência e de

2 Correa analisou a trajetória e as contribuições de três mulheres que fizeram parte da história da antropologia, a saber: Emília Snethlage, Leolinda Daltro e Heloísa Alberto Torres. Em Corrêa (2003).



direitos sem que, a um só tempo, raça, classe e gênero se comunicassem e compusessem uma interface a não ser separada (Carneiro, 2017, p. 419-420).

Na mesma esteira da Orther, podemos destacar outro clássico, da pesquisadora/antropóloga/feminista Gayle Rubin (1993), chamado o "Tráfico de mulheres, notas sobre a economia política do sexo", também da década de 70. Nesse artigo, ela faz uma crítica as teorias marxista, freudiana e levistraussiana. Sob este último autor<sup>3</sup>, vamos destacar por sua pertinência nos estudos de parentesco na antropologia. A autora diz que as teorias podem fornecer instrumentos conceituais com os quais se podem elaborar descrições da área da vida social que é o lócus da opressão das mulheres. Dessa forma, ela cunha um conceito chamado sistema de sexo/gênero, que "é uma série de arranjos pelos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas" (p.3). Para a autora os sistemas de parentesco são maneiras de exprimir empiricamente do sistemas de sexo/gênero. O parentesco expõe formas concretas da sexualidade organizada socialmente e as reproduzem.

Rubin (1993) vai refletir sobre a construção de análise de Lévi-Strauss, que entende a essência dos sistemas de parentesco naquilo que reside na troca de mulheres entre homens, ele vai, de acordo com Rubin, construir uma teoria implícita da opressão sexual. O intercâmbio de mulheres não seria o construtor da cultura, mas como bem apontado por Piscitelli, (1998), trata-se de uma percepção de certas relações sociais da construção do sexo e gênero cujo resultado é a ausência de plenos direitos para as mulheres. Como Rubin (1993, p. 25) aponta:

Os sistemas de parentesco não se limitam simplesmente a trocar mulheres. Eles trocam também acesso sexual, status genealógicos, nomes de estirpes e ancestrais, direitos e pessoas – homens, mulheres e crianças – dentro de sistemas concretos de relações sociais. Essas relações sempre incluem determinados direitos para os homens, e outros para as mulheres. "Troca de mulheres" é uma maneira sintética de expressar o fato de que as relações sociais de um sistema específico de parentesco determinam que os homens têm certos direitos sobre as mulheres de sua família, e que as mulheres não têm os mesmos direitos nem sobre si mesmas nem sobre seus parentes de sexo masculino. Nesse sentido, a troca de mulheres revela uma percepção profunda de um sistema no qual as mulheres não têm direitos plenos sobre si mesmas.

O que se tinha de plano de fundo, como apontado por Orther (1979) e que também aparece nas análises de Rubin(1993), era o desejo por parte das agendas políticas das pesquisadoras feministas, de uma mudança de uma ordem social e cultural, na qual a classificação do potencial do mundo seja aberto tanto as mulheres quanto para os homens.

Claudia Fonseca (2003) relembra a ideia de Fox de 1967 sobre o lugar do parentesco canônico nos estudos da antropologia, sendo este central para constituição da disciplina. Ainda neste período de 1973, ela analisou um livro celebre chamado "Character of Kinship" organizado por Jack Goody (p.14). É interessante quando Fonseca (2003) retrata a foto da capa desta coletânea para ilustrar os valores que subjaz a proposta dos estudos da época. Trata-se de uma escultura de bronze de Henry Moore que mostra um homem, uma mulher e duas crianças em atitudes de convívio familiar, sem rosto, sem cor, mostrando o tom de peso e universalidade impessoal do projeto editorial. Tinha um "tom afetivo e moral da família nuclear anglo-saxã. A justaposição do título e da imagem produz a sensação (sem dúvida intencional) de que esse núcleo é a célula matriz da sociedade" (Fonseca, 2003, p.14).

Após este volume, houve um hipotético declínio nos estudos de família e parentesco, aconteceu o que Fonseca chamou de uma suposta " década de silêncio" sobre a produção editorial com as temáticas do parentesco. Em 2000, quase três décadas depois da edição de 1973, Carsten vai dizer que não se teve uma obra de

3 Estou me referindo as críticas de Rubim em relação ao Lévi-Strauss.



peso na antropologia que discutisse a temática do parentesco. Em contraponto, Fonseca traz a imagem do livro editado em 1998 chamado *Relative Values*, consequência da conferência *Wenner-Gren* em contraste do livro “*Character of Kinship*”. A capa do livro é imagem irônica de uma família convencional. O artista mexicano Julio Galán desenhou um casal, o gato representando a mãe e o cachorro representando o pai, atrás da figura de um menino humano. “As três figuras estão de pé, seus corpos imobilizados por causa dos panos que, em estilo de múmia egípcia, os encasulam. As suas diferentes personalidades aparecem apenas nas cabeças, essas sim, preservadas e com olhar penetrante.” (Fonseca, 2003, p.15). Essas mudanças se deram sobretudo com a relação da produção feminista com a ciência tradicional, “implicando num rearranjo de categorias analíticas que não somente lança uma nova luz sobre o passado, mas também (oxalá) ajuda a formular uma agenda frutífera para estudos no futuro” (Fonseca, 2003, p.26).

Pensando nas sociedades ocidentais modernas, Schneider (1980) vai analisar os símbolos do parentesco americano. A construção de um parente na cultura americana para o autor é uma pessoa relacionada por sangue ou por casamento. Desta forma, o parentesco é formulado em termos biogenéticos concretos. Se tem a concepção de que uma criança ocorre durante “um ato de relação sexual, onde metade da substância biogenética que forma a criança é contribuída pelo pai, seu genitor, e metade pela mãe, sua genitora. A relação de sangue é, portanto, uma relação de substância, de material biogenético compartilhado” (p.38). Nos sistemas do “parentesco euro-americano”, como nos lembram Schneider e Strathern, este sistema submerge uma combinação de valores que enfatiza, por um lado, “uma crença em um componente 'natural' – fundamentada em substâncias compartilhadas (sangue e sêmen) – e, por outro lado, um componente jurídico-social calcado na escolha individual, o afeto e o cuidado” (Fonseca, 2013 p.270). Por conseguinte, no contexto euro-americano, podemos pensar na concepção de afeto alargando a noção de família (cf. Strathern 2005)

Sob esta perspectiva, novas luzes sobre o parentesco aparecem em cena, podemos destacar a homoparentalidade<sup>4</sup> como exemplo. Ao pensar sobre a filiação adotiva e os usos de novas tecnologias reprodutivas, indo de embate nas ligações da ideia de natural que simbolizava a imutabilidade das relações sociais no parentesco (Strathern, 1991, p.1014). O uso das tecnologias e de artifícios jurídicos permitem que a ideia de ter filhos seja tomada por opção/escolha pessoal. Ao afastar a ideia de uma família nuclear, aquela ligada a procriação sexuada e da filiação biogenética, esse rearranjo de família balança com as nossas crenças do que é natural (Fonseca, 2007, *passim*). Essas mudanças perpassam por embates políticos, ambiguidades culturais da nossa época. O trabalho de Grossi (2003) mostra como se deu as mobilizações de grupos organizados pela lei de parceria civil de pessoas do mesmo sexo e como as mobilizações produziram efeitos nas mídias brasileiras, nas terminologias de parentesco, nos casos de adoções e nos debates religiosos sobre a homoparentalidade. Dessa forma, podemos refletir sobre as múltiplas parentalidades, sob efeitos dos estudos de parentescos. A seguir, proponho a pensar a temporalidade e as relações da perda do filho nas relações de parentesco

## CONSTRUINDO ARRANJOS PARENTAIS E RELAÇÕES DE GÊNEROS SOB A PERSPECTIVA DA PERDA NEONATAL E GESTACIONAL

Frente a proposta de refletir sobre os efeitos dos estudos de gênero na produção do parentesco nas sociedades, proponho pensar nas relações familiares sob a égide do luto neonatal e gestacional. Entendo que ao falar sobre a relação da perda do filho, é acionada também a figura do tempo que reconfigura as relações de parentesco, passado/presente/futuro, no sentido usado pelas interlocutoras que passaram pela experiência da perda neonatal e gestacional. Especificamente, para a escrita deste breve texto, privilegiarei um evento público



compartilhado na rede social do *facebook* da página “Do luto à Luta: Apoio à Perda Gestacional e Neonatal” em decorrência do dia das mães, com a campanha #eusempresereimãe.

No ano de 2014, após ter vivenciado a experiência da perda de seu filho, a psicóloga Larissa Rocha Lupi junto a sua irmã gêmea Clarissa Rocha - que meses depois também vivenciou a perda neonatal – fundou o grupo “Do Luto à Luta”. Atualmente este grupo é associado a uma fundação internacional chamada Elisabeth Kübler-Ross<sup>5</sup> Foundation, localizado no bairro de Copacabana do Rio de Janeiro, que tem como o slogan do seu site o nome da instituição acrescentado a frase: “Educação, assistência & Transformação social em Tanatologia, Luto e Cuidados Paliativos”, coordenado pelo psicólogo Rodrigo Luz e pela psicóloga Daniela Freitas.

Este grupo de apoio de luto neonatal e gestacional, atuando de forma virtual e presencial, pode ser entendido como movimento social e terapêutico conforme apontado pelas autoras Melo & Vaz (2018, p.4), e apresenta-se em seu site oficial, do grupo do Luto à Luta, como:

Uma comunidade de apoio à perda gestacional e neonatal! Pedimos tratamento mais humano e empático nas maternidades do Brasil para os casos de perda gestacional e neonatal, em respeito ao sofrimento de gestantes e familiares (Site Oficial, Lupi, 2018).

De acordo com Lupi (2018), no site do coletivo, informa que o grupo tem o intuito de pensar uma acolhida diante da perda do filho em uma dimensão política, e reivindicar uma assistência mais “humanizada” nas maternidades, com por exemplo, o direito do enlutamento do filho, do registro do nome etc. No site do grupo em questão existem relatos de mulheres que receberam anestesia geral para que fiquem inconsciente e não tenham a “escolha” / o “direito” de se despedir do seu filho e isto é entendido por estas interlocutoras como uma forma de “desumanização” ao luto. A qual aparece também como um discurso, dentro dos moldes apontados por Velho (2001), nas camadas médias urbanas, que traz para si, uma análise individualista que tem uma identificação subjetivada das relações, valorizando o saber da psicologia e/ou psicanálise

Memmi (2011), traz uma referência histórica, da mudança de comportamento em relação ao tratamento com o luto neonatal e gestacional. A autora relata que entre meados da década de 1980 e a década de 1990, nos hospitais franceses, a morte do feto ou da criança começaram a sofrer algumas mudanças radicais na recepção e na relação com a morte e com seus familiares. Antes era previsto esconder a criança morta e incentivar que os pais continuassem a vida. O contato sensorial com os mortos era evitado, se tinha a ideia de impedir o contato fisicamente ou psiquicamente, caso fosse necessário eram utilizadas anestésias gerais e antidepressivos para impedir a relação com o contato do corpo do morto. As relações da instituição hospitalar no contexto europeu, de acordo com Memmi (2015), acionavam um voluntarismo social para o luto. Trata-se de um convite sistemático feito aos pais para assistirem ao filho morto. Tornando desta forma, fundamental a ideia da materialidade e a incorporação da memória. E a partir deste debate, começou-se a incentivar as mulheres para se manter com o corpo da criança morta, se tinha menos sedação, e sim uma maior mediação sobre o vínculo mãe-filho, com base em sua própria materialidade (Memmi, 2015). Desta forma instaurou a presença de novos profissionais para lidar com a morte, responsáveis por acolher, lavar e vestir esta criança, mesmo quando a manipulação é dificultada pelo estado do corpo, como por exemplo o registro em fotografias do filho, dentre outras ações. Existe, portanto, um imperativo da materialidade e visibilidade deste corpo para

5 Sobre a teoria de Elizabeth Kübler-Ross, de acordo com Machado e Menezes (2018, p.71) a “psiquiatra suíça radicada nos Estados Unidos, tornou-se referência mundial na assistência a doentes terminais, ao formular o modelo de cinco etapas vividas pelo enfermo, segundo padrões de respostas emocionais adaptativas, frente à notícia da proximidade da morte, comunicada pela equipe médica. Estas etapas - negação, raiva, negociação, depressão e, por fim, aceitação da morte - representam uma inovação na abordagem ao tema. Ao objetivar um processo de aceitação, esta teoria promove uma modificação nas representações do morrer como um fenômeno da vida humana que deve ser vivido e elaborado, passível de receber intervenções de profissionais capacitados com conhecimentos específicos”



constituição da produção deste luto. Podemos pensar nos termos da Strathern (1995), que essas relações não fazem apenas os filhos, mas fazem também as mães.

Nas narrativas das mulheres que compartilharam suas experiências no site do grupo, é frequente também que o relato de que seus sofrimentos eram provenientes de mau atendimento nas unidades de saúde; como por exemplo: gestantes sendo parabenizadas erroneamente pela equipe de enfermagens, recepcionadas com imagens de cegonha em quartos coletivos ou falta de informação sobre os procedimentos. Depois desses e outros casos que também revelam a chamada “violência obstétrica”<sup>6</sup>, é interessante perceber as experiências de “dor” e “sofrimento” dessas mulheres sendo (re)significadas, e convertendo-se em demandas por direitos.

À luz do conceito de economia moral cunhado por Fassin (2014) como uma “economia de valores e normas morais de um dado grupo em um dado momento” (2014, p.5), que visa legitimar políticas estatais, objetivo pensar como a produção de política a favor de uma “humanização” e assistência está suportada na ideia de que essas mulheres são “vítimas”. Além da categoria “vítima” abarcar uma questão subjetiva, carrega também um sentido político. O que está em jogo então é a “garantia a empatia social e a transformação delas em sujeito político, condição para a constituição de um movimento social reivindicativo e libertário”, como aponta Sarti (2009 *apud* Pulhez 2015, p. 94).

Sobre a categoria “sofrimento social”, Kleinman (2000, p. 227) aponta que é o resultado da consciência histórica do testemunho, cujo contexto é sempre o das relações de poder. Trata-se de um sentimento resultante de dimensão de uma violência decorrente das diferenças de gênero, de sexualidade, de etnias e/ou de classes sociais, dentre outras limitações da capacidade de atuação dos sujeitos. Existe uma dimensão afetiva e moral, diante da dor e do sofrimento. A relação com a dor é situacional, conforme aponta Le Breton (2013), ela depende das variações sociais, culturais, pessoais, relacionais e contextuais, é fruto de uma educação (p.14). A dor sentida, para além de meros fluxos sensoriais, é:

uma percepção que suscita primeiro a questão da relação do indivíduo com o mundo e da experiência acumulada a esse respeito. Ela não escapa à condição antropológica das outras percepções. É simultaneamente experimentada e avaliada, integrada em termos de significado e de valor. Nunca puramente fisiológica, a dor pertence à esfera simbólica (Le Breton, 2013, p.16)

A presente análise apresenta-se permeada pelo campo da “Antropologia das Emoções” e seus atravessamentos de gênero, produção de sujeitos e movimentos sociais. Nessa direção, partindo dos estudos sobre as emoções, é interessante buscarmos interfaces que possam contribuir para compreendermos os sentidos atribuídos na produção de uma narrativa sobre aquelas/les que passam pela experiência do enlutamento no período gestacional e neonatal. Dessa forma, como aponta Cláudia Rezende (2012, p. 830), as gramáticas emocionais são empregadas no interior do grupo como formas específicas de expressão, as quais “negociam ou contestam também visões de mundo e valores morais de um grupo social ou sociedade” (Rezende, 2012, p. 830).

## TEMPO E SUAS RELAÇÕES

Por outro lado, entendo como necessário também analisar o modo pelo qual as dimensões das vidas dos sujeitos e da produção dos saberes médicos e não médicos se articulam à ajuda mútua, à produção de práticas sociais e de moralidades a partir da questão de vivenciar a perda do filho. Dessa forma, podemos

<sup>6</sup> Trata-se da prática de violência na gestão da vida (Foucault, 1979), pautada por um ato institucional promovido no setor da saúde, que pode abranger desde o pré-natal até a posterior assistência ao parto e pós-parto.





nos aproximar no entendimento na dimensão do ordinário<sup>7</sup>, de como isso pode produzir implicações para a compreensão da vida cotidiana (Das, 2011, *passim*).

Proponho pensar as relações como Veena Das (1996) compreende um “evento crítico”, sendo estas circunstâncias provocadas por brutalidades institucionais decorrentes das ações de integrantes do Estado, como no contexto da Partição da Índia em 1949, que levou à criação do Paquistão. A autora analisa os efeitos nas formas de vida dos sujeitos, principalmente das mulheres no contexto após a Partição. Ao fazer a apropriação do termo para o contexto em questão, alargando o sentido considerando, que para algumas mulheres, a perda neonatal ou gestacional em decorrência de uma violência institucional pode ser lida como um “evento crítico”. Pois neste caso, entendo este acontecimento como aquele que altera as subjetividades e as formas de estar no mundo dos sujeitos envolvidos no processo da perda do filho.

Refletindo sobre o conceito de “mutualidade de ser” do Sallhins (2013), sendo esta a ideia de que pessoas são membros uma das outras, que participam intrinsecamente em cada existência do outro. Então pensar na questão do parentesco também é pensar na “mutualidade do ser”, desta forma, pessoas que são pertencentes à existência de um outro. Juliana Farias e Adriana Viana (2011), no seu artigo sobre a narrativa de dor e resistência de mães e familiares que tiveram os filhos mortos pela polícia militar no Rio de Janeiro demonstram essa ideia de mutualidade de ser e de quase viver a vida do outro, por meio de sonhos, sangramento e premonições:

Lucila, cujo filho foi morto na Polinter, contou-nos que estava em casa, passando roupa e se preparando para visitá-lo quando ouviu claramente Padre Marcelo, a quem estava acompanhando no rádio, dizer-lhe “seu filho já não está aqui, mãezinha”, tendo certeza nesse momento que “algo de muito ruim tinha acontecido”. Silvana teve um sangramento inexplicável no momento em que seu irmão foi morto por policiais na mesma favela onde mora e ainda hoje tem visões dele. Além delas, outras mães e parentes – sempre mulheres - mencionam também ter sonhos constantes com os mortos. (Viana e Farias, 2011, p.106-107).

Por outro lado, ao pensar nas práticas do parentesco à luz de Judith Butler (2003), como um:

conjunto de práticas que estabelece relações de vários tipos que negociam a reprodução da vida e a demanda da morte, então as práticas de parentesco são aquelas que emergem para dirigir as formas fundamentais da dependência humana, que podem incluir o nascimento, a criação das crianças, as relações de dependência e apoio emocional, os vínculos de gerações, a doença, o falecimento e a morte (Butler 2003, p.221)

Se o parentesco é um conjunto de relações que negociam a reprodução da vida e a demanda da morte, ele também é entendido como aquilo que é vivenciado. Precisamos, então, como sugere Carsten (2014), perceber os condutores dessa mutualidade e suas reversões, como eles podem agir e como o tempo é solidificado nesses processos. O tempo como um agente que transforma as relações está suportada nas análises e reflexões de Veena Das (1999). Além disso, ao abordar os testemunhos femininos de violência, transformados em memórias silenciadas (conhecimento venenoso), dedicando-se a analisar como mulheres violadas percebem o trabalho do tempo. Dessa forma “aquilo que constitui o não-narrativo dessa violência é o que é indizível<sup>8</sup> nas formas da vida cotidiana” (*ibid.*, p.39). Podemos pensar nos termos da Strathern (1995), que essas relações não fazem apenas os filhos, mas fazem também as mães.

7 Proponho a pensar as relações com a vida de Asha, uma das personagens que Veena Das trás nas suas análises sobre o agenciamento da vida ordinária, em contraste da narrativa da luta de Antígona para enterrar Polínicos, o que fez com suas próprias mãos. Das, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *cadernos pagu*, n. 37, p. 9-41, 2011.

8 Sobre aquilo que não é dizível são “as violações do corpo que não podem ser ditas, porque pertencem ao mundo das coisas, ou das feras, ou das máquinas, contrastam com as violações que podem ser inscritas na vida cotidiana, quando se pode permitir que o tempo realize seu trabalho de reinscrição, reescritura ou revisão das memórias da violência.” (Das, 1999, p.39)



Sobre a campanha #EuSempreSereiMãe<sup>9</sup>, que ocorreu por conta do dia das mães, a qual as mulheres relatam em vídeos curtos de suas memórias com seus filhos antes e depois de sua morte. A campanha teve a seguinte chamada no grupo virtual da página do facebook:

Dia das Mães chegando, filhos comprando presentes, família se organizando para o almoço de domingo, declarações de amor espalhadas pelas redes sociais e nas propagandas de televisão. Poderia ser simplesmente mais uma data comemorativa, se não fosse por um detalhe: meu colo vazio. Ter um (a) filho (a) no céu é sempre difícil, mas o Dia das Mães potencializa, e muito, toda dor e saudade. Já que não podemos mudar o passado, temos a chance de escolher como queremos passar essa data. A campanha de Dia das Mães do Movimento Luto Parental Brasil propõe que todas as mães possam compartilhar lembranças dos seus filhos, independentemente se eles estão aqui fisicamente. Participe você também gravando um vídeo de até um minuto com uma linda recordação do seu filho ou filha e publique com a #eusesempresereimae. E se você conhece uma mãe que perdeu seu filho e quer homenageá-la neste domingo, te convidamos a presenteá-la com uma rosa branca simbolizando o filho que partiu e uma rosa na cor rosa para os filhos que estão vivos. O amor deixa memórias que nem sempre foram vividas! #eusesempresereimae.

Nesta campanha as mulheres diziam nos vídeos a idade em que os/as filhos/as morreram, variando entre as semanas em vida intra-uterina até as idades adultas. Em alguns relatos aparecia também fotos dos filhos, contam alguma memória, de forma breve, com o filho e no final do vídeo é exibido o nome do filho seguido da frase “[o nome do filho] me ensinou que sempre serei mãe”. Gostaria de destacar que houve também uma campanha para o dia dos pais. Diferentemente do dia das mães, me parece que os pais antes de falar sobre as memórias com o/a filho/a, sensibilizam primeiro que eles também sofrem, que o luto paterno também existe e que, portanto, sua legitimidade para falar dessa relação. Já as mães não falam da importância desse luto, pois isso já é naturalizado. Em comparação das suposições sobre mães e pais, Strathern (1995), analisa que na cultura euro- americana, o relacionamento entre mãe e filho, é tomado como auto-evidente pela factualidade concedida pela gestação e pelo nascimento. Este é tomado, nesta cultura, como uma expressão de “desejos naturais” em relação aos filhos. Mas a paternidade não se apoia no mesmo tipo de factualidade. Dessa forma, como aponta Machado (2013, p.103) nesta relação “entre pai e mãe, a mãe é reconhecida, enquanto o pai é construído”

A morte e o morrer são imbuídas de valores morais e relações construídas, dessa forma não pode ser isento de seu significado e reduzido à biologia, como aponta Lock (2002). Acerca do debate sobre a morte e a vida, como apontam Menezes e Luna (2017, p.631), são constituído de “conceitos estruturantes dos valores compartilhados em cada cultura, que possibilitam acesso às concepções vigentes de pessoa”. O conceito de pessoa, apontado por Duarte (2012, p. 141) é representado pela ideia de ser um ser relacional dentro de uma teia de relações, ou seja, são “entes socialmente relevantes imersos em sua rede de relações e em sua trama densa de atribuições e significados”. Durante a campanha sobre o dia das mães, a nomeação do/a filho/a aciona uma constituição de pessoa, ao ponto que “o nome identifica e distingue a pessoa ao mesmo tempo que a situa num tecido de relações familiares, demarcando o acesso a direitos e o assumir de obrigações” (Pina-Cabral, 2005, p.27). O nome dado ao filho, produz uma materialidade, a qual produz também processos de objetificação dos laços de afetos que se constituem ao longo do tempo (ibid., p.28). O conceito do tempo, de Das (1999) é percebido como um agente transformador das relações sociais e como estas reconstróem as relações de parentesco. Penso que entre o dizível e o indizível, o parentesco, como aponta Carsten (2014), também se faz na criação de histórias, que conectas a outras histórias maiores ou mais íntimas. A temporalidade aparece no parentesco como um processo graduado, as relações se acumulam ou assolam ao longo do tempo. Dessa forma, é preciso pensar no “lugar da experiência, intuição, emoção

9 Aqui estou me referindo a uma campanha virtual #EuSempreSereiMãe. Disponível em: <[https://www.facebook.com/cuidadocomaperdagestacionaleneonatal/?epa=SEARCH\\_BOX](https://www.facebook.com/cuidadocomaperdagestacionaleneonatal/?epa=SEARCH_BOX)>.



e memória no parentesco, na maneira em como eles são investidos com qualidades e ressonâncias particulares” (p.115). Podemos então analisar também como constituímos as relações de parentesco após a morte, através da produção da temporalidade, da memória, “da comida, do espaço vivido, fotografias, cartas, roupas, relíquias, e outras substâncias que são boas para transmitir as essências das pessoas e seus relacionamentos ao longo do tempo” (ibid., p.113). Por fim, o trabalho do tempo, nos termos de Veena Das, constitui as relações de parentesco tanto na produção do nosso passado quanto a do nosso presente e nas projeções das relações de parentesco no futuro.

### À GUIA DE UMA CONCLUSÃO

Este trabalho teve como objetivo trazer aquilo que fui instigada a pensar sobre as perspectivas teóricas sobre o parentesco e suas implicações. Analisando os conceitos e os efeitos dos movimentos feministas<sup>10</sup> trabalho do tempo (Das, 1999), moralidades<sup>11</sup> e parentesco<sup>12</sup>, propondo uma reflexão antropológica na interseção destas questões. É interessante pensarmos os efeitos da produção do parentesco nas relações familiares sob a égide do luto neonatal e gestacional, a partir da noção da “temporalidade” da Janet Carsten (2014) e a noção de “mutualidade do ser” do Sahlins (2013). Foi percebido como que a noção de temporalidade é atravessada nas relações de parentesco, violência, moralidades e afetos. Por fim, destaco a importância de acionar o nome do/a filho/a no contexto do luto neonatal e gestacional. Pois isto cria uma ideia de uma noção de pessoa relacional, desta forma ao falar sobre a relação da perda do filho, é efetuado um imperativo da materialidade (Memmi, 2015) do corpo e do nome, que através da figura do tempo passado/presente/futuro, no sentido usado pelas interlocutoras do grupo de Luto à Luta: grupo de apoio neonatal e gestacional, de que “sou mãe e sempre serei mãe”. Essa produção de memória produz também uma condição de parentesco que nos conecta com o tempo do passado, e de quem somos no tempo do presente, e cria as possibilidades de fabricar nossas relações de parentesco no futuro (Carsten, 2014).

### REFERÊNCIAS

- Butler, Judith. Regulações de gênero. *Cad. Pagu, Campinas*, n. 42, p. 249-274, jun. 2014.
- Carneiro, Rosamaria. O peso do corpo negro feminino no mercado da saúde: mulheres, profissionais e feministas em suas perspectivas. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, [s.l.], v. 22, n. 2, p.394-424, 31 dez. 2017.
- Carsten, Janet. A matéria do parentesco. *R@u*, v. 6, n. 2, p. 103-118, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Corrêa, M. Antropólogas e Antropologia. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003 cultura? In: 1979.
- Das, Veena. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. Oxford University Press, USA, 1996.
- \_\_\_\_\_. Ethics as the Expression of Life as a Whole. Disponível em: [https://www.academia.edu/14431568/Ethics\\_as\\_the\\_Expression\\_of\\_Life\\_as\\_a\\_Whole](https://www.academia.edu/14431568/Ethics_as_the_Expression_of_Life_as_a_Whole). Acesso em: 1 jul. 2019.
- \_\_\_\_\_. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 14, n. 40, p. 31-42, 1999.
- \_\_\_\_\_. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *cadernos pagu*, n. 37, p. 9-41, 2011.
- Duarte, Luiz Fernando Dias. *Pessoa e indivíduo*. In: Lima, Antonio Carlos de Souza et al. *Direito temas antropológicos para*

10 cf. Butler, 2014; Fonseca, 2013; Ortner, 1976; Piscitelli, 1998; Rubin, 1993.

11 cf. Fassin, 2017; Das, 2019; Kleinman, 2000; Viana & Farias, 2011.

12 cf. Carsten, 2000; Sahlins, 2013; Schneider, 1980; Strathern, 2012; Viveiros De Castro, 2002.



- estudos jurídicos*. Rio de Janeiro: Nova Letra Gráfica e Editora, 2012.
- Elisabeth Kübler-Ross Foundation. Disponível em: <<https://ekrbrasil.com/sobre-nos/>>. Acesso em: 1 jan. 2020 .
- Fassin, D . Compaixão e Repressão: A Economia Moral das Políticas de Imigração na França, *Ponto Urbe*, São Paulo, v. 15, p. 122, 2014.,
- Fonseca, Claudia Lee Williams. De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a “transpolinização” entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia. *Ilha: revista de antropologia*. Florianópolis, SC. Vol. 5, n. 2 (dez. 2003), p. 5-29, 2003.
- Fonseca, Claudia. Lucro, cuidado e parentesco Traçando os limites do “tráfico” de crianças. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 13, n. 2, p. 269-291, 2013.
- Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1995(1979)
- Grossi, Miriam Pillar. Gender and kinship: gay and lesbian families in Brazil. *Cadernos Pagu*, n. 21, p. 261-280, 2003.
- Lock, M. Inventing a new death and making it believable. *Anthropology and Medicine*, v. 9, n.2, p. 97-115, 2002.
- Lupi, Larissa. Do Luto à Luta: Apoio à Perda Gestacional e Neonatal. Disponível em: <<https://dolutoalutaapoioaperdagestacional.wordpress.com/>>. Acesso em: 01 jul. 2018.
- Machado, Igor José de Renó. O inverso do embrião: reflexões sobre a substancialidade da pessoa em bebês prematuros. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 99-122,
- Machado, Renata De Moraes; Menezes, Rachel Aisengart. Gestão Emocional do Luto na Contemporaneidade. *Revista Ciências Da Sociedade*, v. 2, n. 3, p. 65-94, 2018.
- Melo, Cristina Teixeira Vieira de; Vaz, Paulo Roberto Gibaldi. Perda gestacional e neonatal, um sofrimento como outro qualquer. Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Comunicação Xxvii Encontro Anual da Compós, Minas Gerais, Belo Horizonte - Mg, v. , n. , p.1-22, 30 jul. 2018.
- Memmi D. Le corps dans l’histoire des sensibilités. *Cairn.info* [online], n. 97, p. 131-145, jul/dez. 2015.
- \_\_\_\_\_. *La seconde vie des bébés morts*. Paris: Éd. de L’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2011.
- Menezes, Rachel Aisengart; Luna, Naara. Gestação e morte cerebral materna: decisões em torno da vida fetal. *Interface (Botucatu)*, Botucatu , v. 21, n. 62, p. 629-639, Sept. 2017
- Misse, Michel et al. Entre palavras e vidas: Um pensamento de encontro com margens, violências e sofrimentos-Entrevista com Veena Das. *Dilemas-Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 5, n. 2, p. 335-356, 2012.
- Nucci, Marina Fisher. Crítica feminista à ciência: das “feministas biólogas” ao caso das “neurofeministas”. *Estudos Feministas*, v. 26, n. 1, p. 1-14, 2018.
- Ortner, Sherry. Está a mulher para a natureza, assim como o homem para a cultura. Rosaldo, Michelle Z.; Lamphere, Louise. *A mulher, a cultura, a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- Ouédraogo, Ramatou; Guillaume, Agnès. Un désir d’enfant non abouti? Grossesse et avortement chez les jeunes femmes à Ouagadougou (Burkina Faso). *Anthropologie et Sociétés*, v. 41, n. 2, p. 39-57, 2017.
- Overing, Joanna; Fortis, Paolo; Margiotti, Margherita. Kinship in Anthropology. *International encyclopedia of the social & behavioral sciences*, online version updated, v. 2004, p. 8098-105, 2001.
- Pina-Cabral, J. O limiar dos afetos: algumas considerações sobre nomeação e a constituição
- Piscitelli, A. “Nas fronteiras do natural: gênero e parentesco”. In: *Revista Estudos feministas*, ano 6, segundo semestre, 1998.
- Pulhez, Mariana Marques. “Parem a violência obstétrica”: a construção das noções de ‘violência’ e ‘vítima’ nas experiências de parto. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 35, pp. 544-564, Agosto de 2013.
- Pulhez, Mariana. *Mulheres mamíferas: práticas de maternidade ativa*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2015
- Reynolds, Pamela. The ground of all making: state violence, the family and political activists. In: DAS, Veena; Kleinman, Arthur; Ramphele, Mamphela; Reynolds, Pamela. *Violence and subjectivity*. Los Angeles, London: University California Press, 2000.
- Rezende & Coelho, Maria Cláudia. Antropologia das emoções. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- Rezende, C. Emoção, corpo e moral em grupos de gestante. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 11, n. 33, p.



830-849, dez/2012.

Rinaldi, Alessandra. Conectividade. Disponível em: <<https://alessandrarinaldi.com.br/conectividades-laboratorio-de-estudos-de-parentesco-e-de-familia/>>. Acesso em: 15 jul. 2019.

Rubin, Gayle. *O tráfico de mulheres. Notas sobre a "Economia Política" do sexo*. Tradução de Christine Rufino Dabat. Recife: SOS Corpo, 1993.

Sahlins, Marshall.. *What kinship is... and is not*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

Scavone, Lucila. A maternidade e o feminismo: diálogo com as ciências sociais. *Cadernos Pagu*, n. 16, p. 137-150, 2001.

Schiebinger, Londa. *O feminismo mudou a ciência*. Bauru: Edusc, p. 32, 2001.

Schneider, David. "Parentes e "A família". *O parentesco americano. Um exposição cultural*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016[1980].

Strathern, Marilyn. "Parentes são sempre uma surpresa: biotecnologia em uma era do individualismo". *Parentesco, Direito e o Inesperado*. 2012[2005].

Strathern, Marilyn. Necessidade de pais, necessidade de mães. Revista \_\_\_\_\_ . Parentesco por iniciativa: a possibilidade de escolha dos consumidores e as novas tecnologias da reprodução. *Análise Social*, p. 1011-1022, 1991.

Urpi Montoya Uriarte, "O que é fazer etnografia para os antropólogos, Ponto Urbe [Online], 11 | 2012, posto online no dia 14 Março 2014, consultado o 30 Setembro 2016. URL: <http://pontourbe.revues.org/300> ; DOI : [10.4000/pontourbe.300](https://doi.org/10.4000/pontourbe.300).

Uziel, Anna Paula. *Homossexualidade e adoção*. Editora Garamond, 2007.

Velho, Gilberto. 2001. "Família e parentesco no Brasil contemporâneo: individualismo e projetos no universo de camadas médias". *Interseções: Revista de Estudos Disciplinares*. Rio de Janeiro: PPGCS/UERJ, nº 2, ano 3, jul./dez. pp. 45 – 52.

Vianna, Adriana; Farias, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, n. 37, p. 79-116, 2011.

Viveiros De Castro, Eduardo. O conceito de sociedade em antropologia In *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Ed. Cosac & Naify, SP, 2002.





## SIMPOSIO 51

# SOCIALIZACIÓN DE LA SEXUALIDAD: IMAGINARIOS, PRÁCTICAS E IDENTIDADES SEXUALES

## COORDINADORES

Laura Mercedes Oyhantcabal, Fernanda Gandolfi y Magdalena Caccia

**N**uestro objetivo es nuclear procesos investigativos y discusiones en torno a la sexualidad, en particular a las prácticas sexuales y a cómo éstas repercuten en la vida de lxs sujetxs. Concibiendo la sexualidad como construcción social, desanclada de la idea de instinto, se pretende discutir en torno a la socialización sexual, es decir, las trayectorias, prácticas, imaginarios y discursos sobre la sexualidad como un aspecto más de la sociabilidad humana.

Entendemos a lxs sujetxs como cuerpos-territorios complejos, donde confluyen diversas dimensiones: política, social, psicológica, afectiva y emocional. Nos interesa la articulación de éstas para propiciar discusiones desde abordajes amplios y críticos que permitan pensar a lxs sujetxs intersectadxs por ejes de opresión, como clase, raza, género, edad, etc.; e insertxs en las geopolíticas particulares que cada espacio adopta en este sistema-mundo moderno/colonial.

El impacto de los feminismos contemporáneos repercute en los vínculos afectivo-sexuales y en las nuevas subjetividades, principalmente en las juventudes. Esto deja entrever que los pactos, arreglos y negociaciones socio-sexuales y afectivos son un aprendizaje constante en la vida de lxs sujetxs, y no están determinados por etapas de la vida, concebidas desde una perspectiva biológico-reproductiva.

Debatiremos sobre las conexiones y tensiones existentes entre prácticas sexuales e identidades sexuales. El modo heteronormativo de entender la sexualidad, con sus prácticas coitocentradas, está siendo desafiado, tanto por identidades sexuales disidentes, como por identidades heterosexuales, que han comenzado a politizar las prácticas y encuentros sexuales.

Son bienvenidas reflexiones sobre cómo abordamos las investigaciones en sexualidad, qué dificultades o situaciones emergen y cómo se pone en juego nuestra propia sexualidad en el trabajo de campo, qué dilemas morales y éticos conllevan estas investigaciones, y cómo esto repercute en las discusiones teóricas. Por último, nos interesan aportes teóricos que dialoguen con los saberes antropológicos y otros saberes en relación a la sexualidad.

### Palabras clave

Sexualidad, prácticas sexuales, socialización, identidades, feminismos





# EL AMOR VENCE AL ODI: RELIGIÓN, ACTIVISMO SOCIAL Y SEXUALIDAD

Pedro Costa Azevedo<sup>1</sup>

## Resumen

Este resumen busca comprender la relación entre religión, activismo social y sexualidad. Para ello, utilizaré mi investigación sobre la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de Río de Janeiro. A nivel teológico y doctrinal, este seguimiento religioso pentecostal se centra en la diversidad religiosa cristiana y sexual a partir de la discusión teológica y hermenéutica sobre la inclusión de minorías sexuales. En el contexto de la interpretación de textos bíblicos, el ICM produce una relectura guiada por la producción científica en el formato de una doctrina cristiana inclusiva. La “Teología inclusiva” se basa en la misión religiosa de la “justicia social”, ya que la institución está presente en eventos sociales, realiza matrimonios entre personas LGBT, campañas de difusión de los programas de prevención contra las Infecciones de Transmisión Sexual (ITS) del Ministerio de Salud, y una serie de acciones más que pusieron el debate sobre derechos humanos en la agenda. Destacando una de sus actividades, Chá das Drags, quiero mirar estos ejes desde las “vivencias” seculares del activismo social como mecanismo Ampliación de los significados y prácticas sexuales en la escena religiosa.

## Palabra clave

Activismo social, política, religión, sexualidad

## O ATIVISMO RELIGIOSO E OS DIREITOS SEXUAIS NO CHÁ DOS DRAGS DA ICM-BETEL RIO DE JANEIRO

Em 2018, quando me dirigir ao trabalho de campo, a ICM Betel encontra-se na Rua do Senado no bairro Centro da cidade do Rio de Janeiro. Em uma sala comercial na área térrea do Edifício Liazzi as portas de enrolar<sup>2</sup> erguidas indicam a realização de atividades e cultos dominicais da ICM, que costumam ocorrer em uma frequência de uma a duas vezes por semana<sup>54</sup>. Na parte térrea do edifício encontram-se duas salas comerciais, uma destinada à igreja e outra de cobrança do estacionamento rotativo, e no meio delas um portão de grades que dá acesso à portaria do edifício – que tem um total de seis andares. O espaço comercial e residencial confunde-se com uma arquitetura dividida entre prédios que contam a história da corte portuguesa na cidade do Rio de Janeiro<sup>55</sup> e aqueles de arquitetura mais recente. Como a instituição fica em uma região central a acessibilidade aos cultos e atividades se torna mais possível para pessoas que venham de

<sup>1</sup> pedro.zevedo@gmail.com - Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro.

<sup>2</sup> Os cultos dominicais e eventos que geralmente ocorrem no sábado, dentre eles: seminários, orações, cine debates, saraus literários e ponto de encontro para manifestações populares.



diferentes bairros e das cidades situadas na região metropolitana, sobretudo, pela proximidade com a Estação Central do Brasil.

Quando a ICM está com as suas portas levantadas é que pode ser visto algo que possa fazer referência que naquele local encontra-se uma instituição religiosa. Para que o salão comercial não fique aberto uma parede de gesso e uma porta de vidro temperado demarca a entrada, além de um banner com o logo da instituição e com os dizeres Igreja da Comunidade Metropolitana.

A Igreja da Comunidade Metropolitana Betel do Rio de Janeiro (ICM) se autodeclara “inclusa radical dos direitos humanos”. Essa aceção compõe um discurso em consonância com outras instituições religiosas que se intitulam enquanto progressista no meio evangélico, sobretudo, em meio às dinâmicas históricas de pautas morais conservadoras e fundamentalistas presente na conjuntura política e social da sociedade brasileira sobre. Cabe enfatizar o modo como a ICM-Betel apresenta-se em seu *website*: como uma igreja *protestante, ecumênica e inclusiva*. Em linhas gerais, pauta-se em uma doutrina empreitada pela Reforma protestante no século XIX, a doutrina de Martinho Lutero da “Salvação pela Graça Somente”, o “Sacerdócio Universal de todos os crentes” e de um dos Cinco Soles, credos teológicos da reforma elaborados por João Calvino que indica a Graça Divina (*Sola grata*). Os discernimentos teológicos e a mediação entre Deus e o homem é feita somente por divina e não pelo sacerdote, de modo que a “Graça Divina, através da qual Deus, em sua infinita soberania, escolhe os seus filhos e as suas filhas para a Salvação Eterna, gratuitamente”<sup>3</sup>.

A prática de atuação engajada da ICM-Betel assume a forma de reivindicação pelo “direito natural” de compartilhar a diversidade na terra. A *Declaração da Fé*<sup>3</sup> busca o relacionamento inclusivo com a doutrina cristã, substituindo a palavra *salvação* por *reconciliação* entre a diversidade sexual e a religião, celebrado: no ministério da Eucaristia, na “mesa aberta” do corpo de Cristo, representado nos elementos do pão e vinho na simbologia religiosa. Os elementos rituais como a hóstia e o vinho são incorporados nos cultos dominicais assim como as estolas eclesiais utilizadas no serviço do culto. A Declaração da Fé (2016) pensa a eucaristia como inclusão que possibilita “ação profética” de transformação social na reconciliação e cura entre pessoas.

Muitos frequentadores e lideranças da ICM-Betel carregam “as marcas” de não aceitação de suas sexualidades e identidades de gênero nas trajetórias religiosas anteriores à inserção na igreja. O trabalho de acolhimento das lideranças da instituição incide na “cura” de toda essa rejeição religiosa e também social. Marcelo Natividade e Leandro Oliveira (2009) apontam que a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) perpetua a doutrina de não aceitação de trajetórias sexuais e de gênero não heteronormativas e se faz valer de *testemunhos* para emitir uma “percepção da diversidade sexual como comportamento não saudável, “sintomas” de problemas espirituais e de sequelas emocionais deixadas por experiências traumáticas na juventude” (Natividade e Oliveira, 2009, p. 221). Os autores acrescentam que:

Paralelamente, evoca-se uma imagem da homossexualidade como risco para a sociedade, pela alusão à epidemia de HIV – um risco que a igreja teria o dever de denunciar. O “testemunho” do sujeito que é liberto do *pecado do homossexualismo* se revela uma forma de atuação em defesa da sociedade e da família, servindo de “exemplo” e “esperança” para estes pecadores. Permanecem como ideais o abandono das práticas homossexuais, o casamento heterossexual, a obtenção de prole, o estreitamento de vínculos na família de origem (associado à conversão religiosa ou a ação do poder de Deus na rede familiar) e engajamento missionário na “ajuda” a outros praticantes do “homossexualismo” (Natividade; Oliveira, 2009, p. 221).

3 Disponível em: <http://www.icmrio.com/a-igreja/quem-somos/>. Acessado em: 12/12/2019.



No sentido contrário do que foi descrito acima, a ICM busca por um sentido (consciência) de interação individual na relação com Deus que não está embasada nas convenções morais e doutrinárias das igrejas hegemônicas. De acordo com a Declaração da Fé da ICM92 (2018, p. 10), a supremacia da alma (espírito) pelo corpo, forjada pelos primeiros teólogos da igreja cristã, serviu como “decretos rigorosos sobre sexo, sexualidade, castidade, virgindade, relacionamentos e casamentos”. Na contramão dessa separação, o documento estabelece um “diálogo saudável sobre ética sexual, valores teológicos de gênero e sexualidade, sobre as expressões sexuais e práticas”. (p. 10). Nesse sentido, o corpo e as expressões sexuais e as identidades de gênero refletem a “imagem de Deus (Imago Dei)” (p. 11). Essa forma assume a reivindicação da homossexualidade como elemento fora de um “rol dos pecados sexuais para o das coisas naturais”, compartilhando de uma “percepção.

Venho acompanhando o evento anual na formulação de políticas de visibilidade de pessoas LGBTQI+4 no evento intitulado Chá das Drags. Esses *acontecimentos-chave* ao longo do texto serão compreendidos como sistema simbólico permeado pela visão de mundo e as formulações gerais das lideranças religiosas acerca do contexto social. (dos anos de 2018 e 2019). (Geertz, 2008) Denomino os eventos como *acontecimentos-chaves* inspirado no trabalho de Isadora Lins França (2010), que considerou os espaços de sociabilidade e consumo voltados para o público homossexual em São Paulo. Mobilizo a noção de *acontecimentos-chaves* para compreender como a ICM Betel constituem e são constituídas pela “vida real” emaranhada de “sentido”, “identidade”, “poder” e “experiência”. (Geertz, 2001)

No ano de 2012, a diversidade sexual foi tratada como mote das ações que ICMBrasil após o seu retiro anual, sediado na cidade do Rio de Janeiro, que tratou a pauta das pessoas transexuais e não binárias. A visita da Reverenda Nancy Wilson ao Brasil<sup>4</sup>, também no ano 2012, à ICM-Betel onde indagou as lideranças locais a pouca representatividade de mulheres cis-gênero, transgeneros e travestis. De acordo com a pesquisa de mestrado de Raquel Moreira de Souza (2015), o pastor Marcos Lorde, responsável pela ICM-Betel Baixada Fluminense<sup>5</sup> à época, em entrevista afirmou que “a ausência dessas pessoas e do seu protagonismo na igreja reflete a ausência do auto reconhecimento entre pessoas que estão no altar”. No mesmo ano, a instituição religiosa participou da Parada do Orgulho LGBT<sup>6</sup> do Rio de Janeiro que teve como inspiração as “Drag Queens vestidas de noivas” da ICM-São Paulo. Essa participação política possibilitou a visibilidade institucional a ICM-Betel Baixada Fluminense . (Souza, 2015)

No ano de 2014, o então responsável pastoral Marcos Lord começou a pregar como Luandha Perón. Como relata Souza (2015), a membresia da ICM-Betel Baixada Fluminense em votação endossou Marcos Lorde afrente da instituição. Após a gravação no blog pessoal de um diácono da igreja falando sobre um pastor drag queen, resultando na grande publicidade, levou ao interesse dos órgãos de imprensa brasileira e internacional. Como observa Souza (2015, p. 89), “Luandha Perón passou a estar presente na igreja e a conduzir os ritos dos cultos e demais atividades religiosas, sobretudo, em dias importantes para as lutas contra homofobia e pela visibilidade da comunidade LGBT”.

No ano de 2017, o primeiro Chá das Drags na ICM-Betel Rio de Janeiro<sup>7</sup> teve a sua primeira edição tendo como tema a “mundo gospel”. Nesse primeiro evento, contou com uma roda de conversa acerca das

4 A matriz norte-americana, a *Metropolitan Community Church* (MCC) surgiu no ano de 1968 em Los Angeles pelo pastor pentecostal Troy Perry, “que havia sido expulso de sua denominação em razão de sua orientação sexual” (Nascimento 2008, p.138), expandindo-se ao redor do globo.

5 Na época a igreja mantinha as suas atividades e se apresentava como Baixada Fluminense, zona metropolitana da cidade do Rio de Janeiro.

6 Também na cidade do Rio de Janeiro.

7 Nesse momento a ICM se muda da Baixada Fluminense para o centro da cidade do Rio de Janeiro.



questões de gênero, performance e fé, além de apresentações livres que performaram tanto músicas sagradas e profanas. Segundo um diácono, o evento foi pensado através do paralelo da teologia Queer e as teorias acadêmicas, acerca das performances e estudos de gênero, por colocarem em xeque as construções e posições de gênero na sociedade contemporânea. Essa leitura permeia a Teoria Queer, a qual dá ênfase à produção da filósofa Judith Butler (2018), para as lideranças religiosas questiona as posições hegemônicas de gênero enquanto um construto social que estipula os papéis sócias tendo referência ao sexo biológico.

Anrdre Sidnei Musskopf (2005, p.7) ressalta o desenvolvimento de uma teologia gay 3 no Brasil 4 e na América Latina, a partir do “estudo de textos de bíblicos (em geral os “textos de terror”), ou à reflexão na área do aconselhamento pastoral”. No âmbito da América Latina a teologia gay relaciona-se à resposta à epidemia da Aids na criação e desenvolvimento de ONG’s em parceria com ativistas gay, sobretudo na discussão de um plano de ação frente aos discursos de “ódio” das igrejas tradicionais. Para abranger as pautas e temáticas na reflexões teológicas torna-se necessária um Teologia Queer que pense “a ambiguidade, a fluidez e a mistura”. (Musskopf 2008, p. 144)

Em relação estudo destas diferentes formas de articulação teológica, também são incluídos os desenvolvimentos no âmbito do movimento social (que passa de uma incipiente organização ainda no século XIX e mais fortemente na primeira metade do século XX denominado Movimento Homófilo, para um Movimento de Libertação Gay seguido da emergência de um Movimento GLBT ou Queer no contexto da epidemia da AIDS) que tem seus reflexos para dentro da reflexão teológica, bem como ajuda a colocar suas pautas e determinar suas temáticas. Além disso, o desenvolvimento destas teologias é colocado no contexto das construções na área da pesquisa acadêmica mais ampla (passando dos estudos sobre [homo]sexualidade – especialmente nas disciplinas médicas – para o estabelecimento dos Estudos Gays e Lésbicos e a emergência da Teoria Queer na década de 1990) que coloca questões teóricas e metodológicas fundamentais para esta construção teológica. (Musskopf, 2008)

A produção de conhecimento acadêmico, as reflexões teológicas e o ativismo dos movimentos sociais pode-se entendidas como “modo de ampliar, expandir e compilar nossas teorias e práticas libertadoras” (Davis, 2018). Nesse sentido, as ações da ICM-Betel tendem a “ultrapassar a simples adoção de padrões heterossexuais para todas as pessoas que se identificam como parte da comunidade LGBT” (Davis, 2018). Além disso, pode-se perceber uma aproximação com a pesquisa de Sullivan-Blum (2004) que elaborou com drags que mantinham suas identidades cristãs atentou para as inovações potencialmente libertadoras ao questionar as dicotomias de gênero e sexualidade presente cristianismo hegemônico. A combinação desses nexos legitima e normatiza o gênero e as expressões sexuais, ao passo que o proporcionam “discursos de resistência” que combina “marginalidade cristãs e mundos gays”. Nesse sentido, as negociações com as posições binárias, socialmente construídas, entre gênero, sexualidade, religião e religiosidade tomam a dimensão da “invenção” no sentido de ocuparem esse espaço social historicamente excludente

O evento Chá das Drags é divulgado por grupos de interesse e pela própria página da instituição religiosa na rede social Facebook e em grupos de conversar de whatsapp. As performances apresentadas são compostas por pessoas que não necessariamente frequentam ou sejam membros da ICM. O corpo eclesial e a comunicação da igreja organizaram um formulário de inscrição e das comidas para uma mesa de lancha, de doação voluntária, disponível durante e após o evento. A disponibilidade dos objetos de culto e de ornamentação no espaço religioso modifica-se no evento Chá das Drags. Em uma das paredes - que habitualmente é ocupada por uma bandeira nas cores arco íris tem bordado em seu centro “Deus Ama a Todas as Pessoas” – nessas ocasiões apresenta um holofote e luzes coloridas demarcam o palco para as performances Drag, Na



frente desse palco que se confunde com um espaço religioso, as cadeiras ocupados nos cultos de domingo são deslocadas para o espaço que centraliza as atenções e demarcando a inclusão da instituição religiosa.

No dia 15 de dezembro de 2018, ano que comecei a frequentar a ICM-Betel Rio de Janeiro, o pastor Marcos Lorde havia desfilado da instituição religiosa e o diácono da instituição encontrava-se como pastor leigo. Nesse ano o Chá das Drag's contou com duas edições, sendo a primeira no mês de abril e a segunda no mês de dezembro. Destaco a edição que comemorou o Dia Mundial de Prevenção do HIV/AIDS no mês de dezembro.

A frase de divulgação no folder da edição desse ano “O amor vence o ódio” fez referência ao contexto eleitoral as formas de homofobia dado os discursos de ódio. As disputas em torno de uma pauta moralizante na esfera pública de líderes religiosos e políticos e seus reflexos no pleito eleitoral de 2018 afetaram o interior da comunidade religiosa aqui analisada. O posicionamento do candidato Jair Messias Bolsonaro (PSL) gerou aflições nas lideranças da ICM-Rio na possibilidade de uma agenda política que negasse o ideário dos direitos humanos, imbuídas nas lutas por reconhecimento com relação aos direitos sexuais desde o governo Lula. Os segmentos evangélicos, cunhados a partir do processo de redemocratização demonstram a imposição de uma moral pública que não privilegia a diversidade sexual, religiosa e política. Passo a focar, com isso, os cultos que compreenderam o período de campanha eleitoral, onde os receios de retrocesso e intolerância, conhecido no debate público como “discursos de ódio”, refletiram em seu teor a preocupação na ameaça das políticas públicas que minariam os direitos sexuais conquistados nos últimos anos.

Retornando ao evento, a principal drag queen convidada, ativista do grupo Arco-Íris<sup>8</sup>, dublou duas músicas, a primeira *I don't believe in love* e a segunda Dance Queen. Na sequência as membros e lideranças religiosas entregaram um certificado de reconhecimento na luta pela preservação do HIV/AIDS na cidade do Rio de Janeiro. No certificado descrevia: “A Igreja da Comunidade Metropolitana do Rio de Janeiro (ICMRIO) reconhece publicamente como um nome de influência na cidade do Rio de Janeiro para o enfrentamento do HIV/AIDS, devido as suas inúmeras ações em favor desta luta e pela constante parceria firmada com esta comunidade, está lhe concedendo o título de musa da prevenção ICM Rio e a comenda de madrinha do Chá das Drags”. Em agradecimento ao reconhecimento da ICM-Rio relatou que o seu trabalho não se restringe a importância do uso de preservativos, mas também das pessoas soropositivas que foram estigmatizadas após o tratamento médico. Nesse sentido, aceitação no tratamento, em suas palavras, “é permeado por preconceitos frente a doença”.

Maria das Dores Machado (1998) narra a trajetória de um homem que encarou as suas práticas homossexuais como responsável pela sua situação de marginalidade social<sup>80</sup> vista na sua posição subalterna na posição sexual (passiva)<sup>81</sup>. A adesão religiosa de seu entrevistado na Igreja Assembleia de Deus foi compreendida a partir da sua “condição homossexual” e o “medo” da difusão do HIV/AIDS”. A sua inserção na instituição levou que tivesse um relacionamento heterossexual, o qual levou a contar para a sua companheira a sua trajetória antes de ingressar na igreja. Na semana do casamento a esposa pediu que fizesse o exame de sangue, dado a sua vida “mundana”, e o resultado apresentou negativo.

[...] atenuando a responsabilidade dos desviantes pelas suas ações e criando a possibilidade de ruptura e de reinterpretação das experiências passadas à luz de uma nova identidade social – os escolhidos de Deus. Da leitura da Bíblia ao compare-

8 Fundado no ano de 1993 na cidade do Rio de Janeiro o grupo Arco Íris de Cidadania LGBT, organização sob a rubrica não-governamental, na assistência de pessoas LGBTQI+. Em sua agenda de atuação volta-se para a “cidadania, promoção dos direitos humanos e de uma cultura de paz, combate a violência, justiça social, prevenção de IST, HIV/Aids e Hepatites Virais entre outras questões que busquem a melhoria da qualidade de vida dessa população”. Disponível em: [http://www.arco-iris.org.br/?page\\_id=83](http://www.arco-iris.org.br/?page_id=83), acessado em : 02/08/2018.



cimento nos cultos, do exorcismo à conversão, do batismo nas águas à vida santificada: múltiplos são os caminhos para a purificação do corpo e sua transformação num santuário para o Espírito Santo. Atribui um poder maléfico, fazendo com que as suas manifestações – tanto as esporádicas, através da expressão corporal e imitação da voz durante os cultos, quanto às de caráter mais duradouro com as mudanças de atitudes no dia-a-dia – sejam fortemente combatidas. (Machado, 1998, p. 286).

A análise de Machado (1998) inicia a problematização da diversidade sexual apresentada no final dos anos 1990, “acompanhando processos de politização da sexualidade, favorecido por múltiplas transformações culturais e sociais ocorridas nesse período” (Natividade e Oliveira, 2013, p. 51). A análise do avanço da epidemia apresenta-se como “uma deformidade moral, como uma monstruosidade, um crime contra a natureza” (Machado, 1998, p. 292). Assim, a conversão assume uma estratégia para o temor da pretensa a um “grupo de risco” e a fuga de um passado impuro do convertido.

A elaboração de atividades de prevenção na ICM-Betel, como o Chá das Drags, e a divulgação de panfletos em uma mesa no salão da igreja sobre os programas de prevenção a DST/AIDS direcionam para a participação em políticas públicas de saúde. A ICM-Bete tem participação neste “acompanhamento comunitário das pesquisas clínicas”, ocupando uma cadeira no Comitê Comunitário Assessor (CCA), enquanto representante da sociedade civil. A agenda política da ICM alinhada à pauta dos direitos humanos atrela-se à luta contra o HIV/AIDS. Chegado ao término de sua fala, o educador distribuiu um envelope que continha o material de divulgação sobre os programas de tratamento e não infecção de HIV/AIDS acompanhado de camisinhas.

O evento Chá das Drags é dirigido por membros e o corpo eclesial da ICM que naquele espaço apresentam através de sua Drag. Durante um dos eventos em que acompanhei, ocorreu o “batismo” da Drag que havia acabado de passar pela sua primeira “montagem”. Ao perguntarem o seu nome, a Drag respondeu que ainda não detinha e que precisava ser “batizada”. O termo naquele espaço religioso se confunde com uma crença e prática religiosa, do batismo, com uma forma de reconhecimento da “comunidade”, a igreja, na escolha do nome que represente uma forma de ativismo da instituição religiosa. No caso relatado o nome teve referência com o local de nascimento, assim perguntaram-na qual o “morro”, a favela, que havia nascido. Prontamente responde em qual localidade de origem, a qual permaneceu até uma parte de sua trajetória de vida. Em referência, uma pessoa da plateia sugeriu o nome em referência ao local de nascimento. No entanto, uma das Drags que apresentam o evento indica um dos seus nomes em referência a Drag que dividia a apresentação naquela noite. O consenso da plateia para a última indicação seria apropriado para o “nome de batismo” da “nova” Drag. A comemoração das pessoas presentes se deu após as apresentadores endossarem a “descendência”.

Ao nomear o nome drag aproxima-se do que Fátima Weiss de Jesus (2012, p. 191) abordou em sua tese sobre a ICM-São Paulo a “função” que as drags desempenham nos “shows que acontecem em todas as festividades, após celebrações de cultos e casamentos, onde a presença das drags não é apenas aceita mas incentivada através de ‘ministério de Drags’”. A maioria das drags, no período que a autora elaborou o trabalho de campo na igreja, era desempenhada por homens gays, uma pessoa travestir e três mulheres lésbicas. Segundo Weiss de Jesus (2012), na ICM-São Paulo o processo de “montaria”, definido como “um ato ou processo de travestir-se (trans)vestir-se ou produzir-se” (Vencatto, 2009, p.9), é transmitido como uma “dádiva que circula” entre iniciadas, as “madrinhas” para com as iniciantes no universo drag queen. Na compreensão da autora (2012, p. 191), essa forma de atuação na ICM-São Paulo visa “romper com a lógica heteronormativa, também partilhada por muitos dos seus membr@s , é realizar brincadeiras, jogos e performances de inversão



de normas de gênero estabelecidas”. Nas edições do “Chá das Drags”, como nos cultos e outras atividades na ICM-Betel, essas estratégias são adotadas.

As brincadeiras também são colocadas na ICM-Betel muitas vezes com tom de ironia sobre alguma forma de problema social, assim as posições de gênero nas relações afetivas e amorosas são colocadas nas entrevistas durante o evento. Uma das apresentações da noite *encenou*, com ajuda de um fantoche, uma música na língua espanhol que narrava a posição de uma mulher traída. O boneco de pano representava o a figura do marido, sendo a Drag a esposa que demonstrava pela letra da música o sentimento de infidelidade conjugal. Uma das apresentadoras perguntou para a diaconisa da instituição, na justificativa de sua “experiência” em relacionamentos conjugais, qual conselho daria frente a tal situação. Em tom de descontração e aconselhamento fala das características positivas, além de recomendar “fazer com o boy o que ele faz com a gente, usa e joga fora”. Esse posicionamento está embasado na inversão das posições de dominação masculina sobre os corpos femininos. Ainda se propôs a procurar entre as pessoas na plateia uma que poderia substituir o antigo companheiro. Roda pelas cadeiras e pega pela mão o pastor visitante, de outras instituições evangélicas, como o mais aconselhado para um “relacionamento mais respeitoso”.

Outra forma de jocosidade tem-se na presença da “Rainha ICM” eleita no Retiro Nacional das ICM Brasil em 2018, composto por pelas igrejas da ICM nos sete Estados brasileiros, presente no Chá das Drags concedeu uma entrevista que abordou a sua atitude ao receber o título. Foi perguntada pela apresentadora sobre um comentário, “boato”, de que havia ignorado o reconhecimento de Rainha “das ICMs” no momento de coroação. Em defesa respondeu que setiu-se emocionada e surpresa. A “elegância” como indicativo de “gosto refinado” da “Rainha da ICM” seria responsável, por outro “boato”, de que ela não seria ocupante de uma linhagem aristocrática, mas escondia sua “descendência” seria industrial, assim traço de uma burguesia em ascendência. Nesse sentido, a questão de posição de classe é colocada em cena na “brincadeira” da “Rainha da ICM” ter descendência burguesa e não aristocrática.

Na edição do ano de 2019 o tema foi “Festa Junina” contou com uma mesa de comidas, quatro rodadas de bingo, ambos doados à instituição pelas pessoas presentes, brincadeira como a dança das cadeiras e uma “quadrilha” no termino. De forma introdutória a Drag que apresentou o evento pontuou:

Boa noite queridas. Bem vindas e bem vindos ao Chá das Drags edição festa junina! Quem é solteirona já começa a colocar o Santo Antônio de cabeça para baixo por que hoje a noite vai ferver. E ai, quem é a bonita que está aqui hoje? [...] Essa é a oportunidade que você que está solteira ou solteiro já aproveita e mira em alguém . Já pensa no Santo Antônio de cabeça para baixo. Aqui a gente não tem problema nenhum com Santo católico. Então já vai pensando no Santo Antonio de cabeça para baixo e já vai pedindo ai com fé. No final a gente vai fazer quadrilha e quem sabe você não sai casada ou casado (Caderno de campo, 15 de junho de 2019).

A crença e a prática religiosa católica, de colocar o um “santo de cabeça para baixo”, direciona para o espaço religioso ter um diálogo com outras vertentes religiosas. A ICM tem em sua visão religiosa o “ecumenismo”, assim entendido no diálogo interreligioso cristão com a Igreja Ortodoxa, a Igreja Católica Apostólica Romana, A Igreja Anglicana e as demais evangélicas, além de marcar o respeito com as manifestações e crenças de outras matrizes religiosas. Esse diálogo segue os passos do fundador da ICM Troy Perry que constituiu uma posição inclusiva pautada no entendimento das relações e posições de gênero, sexualidade e outras formas de injustiça social, assumindo-se como “uma igreja radicalmente dos direitos humanos”. Sua base doutrinária apoia-se em um documento intitulado Declaração da Fé elaborada em conjunto com os representantes das igrejas com periodicidade de dois anos na matriz, na Florida, Estados Unidos da América (EUA). A proximidade com a agenda dos direitos humanos encontra-se em sua missão profética que retira da liderança eclesiástica a mediação com a divindade e coloca na gerência dos indivíduos sobre as “injustiças sociais”.



Uma diaconisa também, em uma das edições, dublou uma música, porém sem o hijab<sup>9</sup> e as outras roupas que cobriam todo o seu corpo. Como a instituição se entende como “inclusiva” a dupla pertença religiosa se torna comum nas lideranças e membros da ICM-Betel. Antes de se apresentar ficou coberta pela cortina do gabinete pastoral, sobretudo, pelo fato de algum tempo as demais pessoas não a virem com os cabelos e outras partes do corpo expostas. Na chamada para a sua vez de anunciou a volta da verdadeira diaconisa, sem a indumentária, que a pouco havia ingressado no islamismo. A gritaria da plateia era unívoca: “Volta!”. Alguém até gritou enfatizando a sua interpretação de que a diaconisa foi convertida a Jesus Cristo, uma vez que retirou o hijab. No final do culto ela explicou que sem o hijab era a mulher que haviam conhecido e que depois da apresentação retornaria a uma “nova” pessoa.

As outras apresentações nessas duas edições aqui entrelaçadas se reservaram para que escritores, escritoras e escritoras exporem seus poemas e poesias e abordaram as questões de gênero e sexualidade, das questões étnico-raciais e das classes sociais. As poesias e os poemas que puder observar nos dois eventos são publicados pela editora Metanoia. Fundada por uma das diaconisas da ICM-Betel Rio de Janeiro a editora assume um importante veículo de ativismo, desde a sua criação até o catálogo de livros publicados pela editora. Essa assertiva segue as contribuições de Patrícia Hill Collins (2015, p. 9) em que aponta para o movimento feminista negro ao longo dos anos de 1970 e 1980 nos Estados Unidos como um projeto de conhecimento:

[...] conectado a uma justiça social global mais ampla nas preocupações de diferentes dimensões de produções intelectuais dos temas de organização comunitária, política de identidade, política de coalizão, análises de sistemas entrelaçados de opressão e justiça social. (Collin, 2015, p. 9, tradução do autor).

O projeto de conhecimento que as intelectuais feministas negras fomentam tem conduzido nossa leitura da realidade social em termos interseccionais, pautada em uma “lista provisória de premissas orientadas” onde as categorias de raça, classe, gênero e sexualidade são compreendidas através de uma relação pré-estabelecida. O sistema de poder trama essas complexas formas sociais de desigualdade pautadas em realidades materiais e em diferentes experiências (historicamente e transnacionalmente condizentes). Sendo assim, esses projetos de conhecimento têm referência às localizações sociais em que a experiência de indivíduos e coletivos contornam as desigualdades sociais dentro das relações de poder. (Collins, 2015, p.9)

As performances drags também tiveram dublagens de canções gospel nesses dois eventos. A primeira a ser descrita foi recém “batizada” pelos “Drags madrinhas” da ICM com o nome composto em referência à cantora da banda “pop” Sandy e Junior e da cantora e pastora Ana Paula Valadão da banda evangélica Diante. Parafraçando Ana Paula Vencato (2002) “O nome faz parte da performance, muitas vezes já indica a performance possível”. Em sua dublagem “inaugural” escolheu a música “Aos olhos do pai”, de autoria de Ana Paula Valadão. Destaco um trecho da música da banda gospel Diante do Trono da Igreja Batista da Lagoinha:

Aos olhos do pai  
 Você é uma obra-prima  
 Que Ele planejou  
 Com suas próprias mãos pintou  
 A cor de sua pele  
 Os seus cabelos desenhou

9 De acordo com Maria Cristina de Castro (2015), a vestimenta islamismo do Alcorão e “ditos e atos”, o *Sunnah*, do Profeta Mohammed, precursor do Islã, no qual estipula fundamentos sobre o modo de uso do hijab. Castro (2015) aponta para “não há consenso quanto às interpretações dos textos sagrados, seja em sociedades majoritariamente muçulmanas, seja em minorias, como a existente no Brasil”. O uso da vestimenta no espaço público torna-se controversa para uma parcela dos muçulmanos, “levando ao surgimento de diversas opiniões sobre quando e onde ele deve ser usado” e “de que parte deve cobrir” dos corpos femininos.





Cada detalhe  
 Num toque de amor  
 Você é linda demais  
 Perfeita aos olhos do pai  
 Alguém igual a você não vi jamais  
 Princesa linda demais  
 [...]Nunca deixe alguém dizer  
 Que não é querida  
 Antes de você nascer Deus sonhou com você!  
 (Música: Aos olhos do pai. Álbum: Crianças Diante do Trono)

No final da apresentação a Drag concedeu um “depoimento” que destacou sua trajetória em uma igreja evangélica pautada na socialização com as músicas do universo religioso gospel, assim a escolha foi para “usar” o próprio mundo evangélico a favor das pessoas LGBTQI+ que eles “não reconhecem ou excluem”. Nina Rosas (2015) analisou a relação entre a cultura evangélica e secular a partir das ações da banda gospel Diante do Trono. Segundo a pesquisadora, a música fez parte de “um dos CDs infantis, com vista a falar as meninas que enfrentavam um relacionamento familiar difícil, passou a ser uma útil ferramenta para afirmar o valor das mulheres perante a divindade” (Rosas 2015, p. 197). Tendo em vista uma agenda de atuação religiosa as lideranças religiosas da Igreja Batista de Lagoinha promovem encontros para mulheres de cristo. Esses eventos rementem, de acordo com Nina Rosas (2015), para a “valorização da autoestima feminina” e “reconciliação” com traumas, violências sexuais, físicas, verbais e físicas provenientes das figuras masculinas. Nesse sentido, tanto a relação conjugal ganha um duplo significado que ora traduz-se como autonomia feminina e, por outras, a “gentilização masculina pode endossar exatamente o contrário – a submissão das mulheres” (Rosas 2015, p. 198).

Ainda de acordo com Nina Rosas (2015), no Diante do Trono “vitimiza e oprime” a homossexualidade enquadrando-a como uma patologia que deve ser “combatida”. Para que consigam combater endossam atitudes pautadas na fé e na disciplina “romper com determinadas práticas e reinterpretar a experiência a luz de uma nova identidade”(Rosas 2015, p.226) Ao performar reconfigura as tensões entre as igrejas cristãs, orientação sexual e a identidade de gênero vistas como “desviante”, “antinatural”, “pecaminosa”, entre outras classificações que geram discriminação e preconceitos. Desta forma, a performatividade Drag é vista como uma atuação engajada que assume a forma de reivindicação pelo “direito natural” de compartilhar a diversidade na terra.

A performance aguardada, em ambos os eventos aqui abordados teve uma entrada “triumfal”, assim, como afirma as apresentadoras do evento, reservada como a última atração das edições do Chá das Drags. Vestida de odalisca dublou a música chamada “Faraó ou Deus” da cantora gospel Shirley Carvalhaes:

Lá vem faraó, na frente Israel  
 Quem chegará primeiro? Faraó ou Deus?  
 Uma coluna de fogo, durante a noite  
 Guia Israel, os carros de Faraó  
 No meio do caminho, quebrados paravam  
 Israel prevalecia, na frente seguia  
 E a noite pra eles, tornou-se em dia  
 Israel prevalecia, na frente seguia  
 E a noite pra eles, tornou-se em dia  
 Lá vem Faraó, Faraó morreu



Israel chegou primeiro, o Senhor é Deus [...]  
(Música: Faraó ou Deus. Álbum: Primeiro Amor)

Como indica o trecho da canção, a teodiceia da libertação de Israel da escravidão dos Faraós traduz-se nos cultos da ICM-Betel como uma “escravidão religiosa”, sendo necessário um entendimento individual e horizontalizado das práticas religiosas. Assim, a transformação social aproxima-se de ações ligadas à agenda dos direitos humanos como uma “missão profética” individual, que retira a posição hierárquica da liderança religiosa, uma vez que a mediação com a divindade se coloca na gerência sobre as injustiças sociais. O engajamento das lideranças se mostrou próxima ao que Natividade e Oliveira (2013, p. 132) consideram novas “concepções de pecado”, que seriam: “a homofobia, a discriminação, as desigualdades sociais de modo geral, assim como toda forma de opressão que os seres humanos reproduzem, distanciando do projeto de Deus”. Ademais, atentou para a voz de denúncia como marca distintiva do engajamento da ICM em criticar à injustiça social permeada por complexas desigualdades sociais em que se faz necessário lançar “alternativas e/ou propor estratégias de ação viáveis para a mudança”. (Collins, 2015, p.17). Os valores de prática para reverter essas dinâmicas desiguais se fazem no trabalho de justiça social, tal como no caráter interseccional de “transcender a limitação de uma declaração estritamente legal dos direitos humanos” (Collins, 2015, p.16).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ativismo religioso promovido pela ICM foi apresentado nessa comunicação como uma forma de demonstrar as diferentes maneiras de incidência pública na promoção dos direitos sexuais das pessoas LGBTQI+. A mobilização das lideranças religiosas e membros em prol dos direitos humanos seja vista: na divulgação de programas de prevenção de IST; de pesquisa acadêmicos e literatura produzida por/sobre pessoas LGBTQI+; romper com as questões binárias de gênero; “subverte” as lógicas tradicionais presentes no cristianismo hegemônico; e na composição de uma nova forma de se relacionar com as questões que afetam a trajetória individual e coletiva.

O Chá das Drags assume um espaço de resistência para que a “justiça social” tome o sentido que privilegie as “premissas eletivas” (interseccionais), gênero, sexualidade, negritude, origem social (dentre outras) em sua incidência pública. Nesse sentido, a construção de um conhecimento que possa fornecer experiências sentidos de liberdade.

### REFERÊNCIAS

- Butler, Judith. *Problemas de Gênero*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003 (2008).
- Collins, Patricia .Hill.. Intersectionality's Definitional Dilemmas. *Annual Review of Sociology* 41: 1–20, 2015.
- Davis, Angela. A liberdade é uma luta constante – Ferguson, Palestina e as bases para um movimento. (ed) Barat Frank, São Paulo, Boitempo, 2018
- Machado, M.D.C Conversão religiosa e opção pela heterossexualidade em tempos de Aids. In: *Cadernos Pagu*, nº. 11, Campinas: SP, Núcleo de estudos de Gênero/Unicamp, 276-301, 1998.
- França, Isadora Lins. Consumindo lugares, consumindo nos lugares = homossexualidade, consumo e produção de subjetividades na cidade de São Paulo. 2010. 301 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.
- Geertz, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.



- Musskopf, André S. Via(da)gens teológicas : itinerários para uma teologia queer no Brasil Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação.
- Musskopf, André Sidnei. Á meia luz: a emergência de uma teologia gay, seus dilemas e possibilidades. Rio Grande do Sul: *Cadernos IHU ideias*, ano 3, no 32, p. 138, 2005.
- Natividade, Marcelo; Oliveira, Leandro de. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana*, n. 2, p. 121-161, 2009
- Rosas, Nina. Cultura evangélica e “dominação” do Brasil: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono. Belo Horizonte: Tese de doutorado em sociologia, Fafich/ UFMG, 2015.
- Sullivan-Blum, C. R.. Balancing acts: Drag queens, gender and faith. *Journal of Homosexuality*, 46, 195-209, 2004.
- Souza, Raquel Moreira de. Teologia inclusiva, fé e militância: a Igreja da Comunidade Metropolitana e algumas controvérsias na Sociologia da religião. 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2015.
- Vencato, Anna Paula. Fervendo com as drags: corporalidade e performances de drag queens em territórios gays da Ilha de Santa Catarina. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social), UFSC, 2002.
- \_\_\_\_\_. Negociando desejos e fantasias: corpo, gênero, sexualidade e subjetividade em homens que praticam cross-dressing. In: Díaz-Benitez, M. E.; Figari, C. E. (Org.). *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro, CLAM - Garamond, pp.93117, 2009.
- Weiss de Jesus, Fátima. Unindo a cruz e o arco-íris: vivência religiosa, homossexualidades e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2012.





# LOS VARONES Y SU RELACIÓN CON EL VIRUS DEL PAPILOMA HUMANO (VPH)

Fuentes Barrera Lucero<sup>1</sup>

## Resumen

El virus del papiloma humano (VPH), es una infección de transmisión sexual que afecta a hombres y mujeres. Sin embargo, ¿por qué los hombres no se asumen como portadores? Por el peso cultural de la masculinidad los hombres construyen su identidad a partir de una sobrevaloración de sus genitales como símbolos de potencia, por su contenido sexual y por ser considerados como fuente de placer. Estas disposiciones influyen en el significado que le otorgan los hombres al virus del papiloma humano.

## Palabras claves

VPH, masculinidad, sexualidad, portadores, hombres

## INTRODUCCIÓN

El virus del papiloma humano (VPH) es una infección de transmisión sexual y constituye un problema de salud pública de suma relevancia, cuyo abordaje está directamente relacionado con el ámbito de la medicina y de la salud pública, pero sus implicaciones sociales lo dotan de una complejidad que ha dado lugar a la intervención de otras disciplinas.

De manera que son numerosos los trabajos de investigación realizados para identificar las causas, los factores de riesgo y las determinantes sociales que se asocian a la recurrencia de este fenómeno, todas ellas vinculadas de manera casi exclusiva a la mujer.

La importancia de la infección por el virus del papiloma humano radica en que es el principal factor etiológico del cáncer cervicouterino (CaCu). A pesar de que esta enfermedad está ampliamente difundida, es un padecimiento aún desconocido por parte de la población en riesgo y se encuentra asociado a diversos factores culturales que favorecen el desarrollo de creencias que dificultan su prevención y diagnóstico oportuno.

En México, la feminización de las infecciones de transmisión sexual se configura en el discurso médico y cotidiano - creencias populares tanto de hombres como mujeres -, esto nos remite al complejo tema de las representaciones y prácticas de la sexualidad, según Weeks (1998), el Occidente cristiano ha visto el sexo como un terreno de angustia y conflicto moral y, ha establecido el dualismo entre el espíritu y la carne, la mente y el cuerpo, que ha dado como resultado una configuración que repudia el cuerpo y a la vez muestra

<sup>1</sup> lucerofb88@gmail.com - Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS-CDMX México.



una preocupación obsesiva por él. Es dentro de este modelo dual donde se inserta las conceptualizaciones del saber biomédico sobre el proceso salud-enfermedad en que se inscriben el virus del papiloma humano (VPH).

Una expresión de lo anterior es la creencia de “quien se debe cuidar es la mujer” y, se manifiesta en que hacia ella se dirigen los programas y las campañas sobre salud sexual y reproductiva. Esta ausencia es vista como grave, dado que uno de los métodos más efectivos para prevenir el VPH son los condones femeninos y masculinos.

Sin embargo, es importante considerar que el virus del papiloma humano (VPH) no solo es una afectación que les corresponde a las mujeres, sino la relación intrínseca que tienen los hombres en el padecimiento como portadores silenciosos y asintomáticos de dicho virus, imperativo que no ha sido tan abordado en la literatura médica y académica.

También las consecuencias que lleva este padecimiento, ya que en algunos casos puede presentarse en la población masculina la confirmación de neoplasias como lo son el cáncer de pene, el cáncer de ano o de laringe (Gómez, 2015), así como las resistencias y temores que hace postergar la atención médica - como son el diagnóstico y el tratamiento de la enfermedad -, ya que la sospecha clínica ante la primera sintomatología es fundamental para que el tratamiento sea oportuno. Y así evitar transmisión a mujeres y hombres o su reinfección.

## METODOLOGÍA

Los resultados que se presentan en este texto surgen de la investigación que se está realizando en el proceso de maestría en Antropología Social del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS-CDMX y que tiene por título “Las representaciones que tienen los hombres sobre el virus del papiloma humano (VPH)”.

Por la situación que afecta al país y al mundo, que es la presencia del virus que provoca la enfermedad de COVID-19, se utilizó la *etnografía digital*, para realizar el trabajo de campo. En donde el Internet también es una de las unidades de análisis. Christine Hine (2004) nos menciona que el agente de cambio no es la tecnología, sino los usos, las apropiaciones y la construcción de sentido alrededor de ella.

Si bien la etnografía es entendida como un método de investigación que realiza trabajo de campo, personalizado, multifactorial, inductivo, dialógico e integral; se caracteriza por la utilización de formas diferentes de recogida de información y por un plazo “prolongado” de tiempo. En la etnografía se usaron los medios digitales y la creación de redes que se van dando simultáneamente. Sin embargo, es importante señalar, que las relaciones en el espacio virtual, además de los intereses, valores y afinidades, se priorizan por la rapidez y la simultaneidad de la comunicación. Las plataformas que se utilizaron para llevar a cabo los grupos de discusión fue Bluejeans, BigBlueButton, y Facebook como una red social, así como la técnica “bola de nieve” para reclutar a los hombres que participaron en los grupos.

Se utilizó la técnica de grupos focales ya que son considerados como grupos de trabajo para la producción de un discurso, ante una situación particular. Los integrantes del grupo están reunidos con el único objetivo de responder una serie de cuestiones (Izcara, 2014). Mientras que Denzin y Lincoln (2015), consideran que los grupos focales exploran características y dinámicas grupales respecto de fuerzas constitutivas y significativas en la construcción de significado y en la práctica de la vida social, conducen al descubrimiento de información que a veces no es posible alcanzar de manera individual. Es una técnica de investigación social que



trabaja con el habla, en ella, se articula la subjetividad y la intersubjetividad y también se basa en la noción de que los grupos son capaces de reproducir en su interacción.

En ese sentido, se mantuvo un diálogo y convivencia – virtual - con los hombres, se buscó reconstruir su cotidianidad para recuperar los discursos que reflejan los conceptos, conocimientos, valoraciones, experiencias y significados que giran en torno a la concepción del VPH. La edad de los hombres oscila de 18 a 40 años.

Se llevaron a cabo siete grupos focales que estuvieron acompañados de un guion donde se formularon preguntas detonantes vinculadas con el inicio de la vida sexual, conocimientos sobre las infecciones de transmisión sexual y que representa para los hombres el virus del papiloma humano.

### LAS REPRESENTACIONES DEL VIRUS DEL PAPILOMA HUMANO

La construcción del sistema sexo-género se manifiesta no solo en las prácticas cotidianas de la sexualidad de hombres y mujeres, sino también en las formas históricas en que se ha simbolizado a las infecciones de transmisión sexual (ITS). Desde el pensamiento occidental, estas infecciones han sido feminizadas. La idea de que las mujeres fueron la fuente de las “enfermedades venéreas” dice Mary Spongberg (1997) proviene de una larga tradición en Occidente - desde el discurso médico en la antigua Grecia de Hipócrates - de ver a las mujeres como anormales, deformadas o enfermas. Esta manera de ver a las infecciones de transmisión sexual ha conceptualizado a los hombres el ideal de la salud y a las mujeres como las enfermas.

La ausencia en muchos de los programas interesados en la salud sexual y reproductiva de hombres y mujeres proveen una buena ilustración de esta situación. Y se ha puesto menos atención a las necesidades particulares de la salud de los hombres, ya que existe la enseñanza de una sexualidad genital obligatoria y heteronormativa (Jiménez y Figueroa, 2014).

Hay otras fuentes posibles de la falta de atención a estas infecciones, y una de ellas pudo ser el estigma de “pecaminosas” con que se perciben a las mujeres (McGough, 2008). Esto nos remite al complejo tema de la “construcción social” de la sexualidad, tal como lo denomina Jeffrey Weeks (1998), que comprende las múltiples e intrincadas formas de como la sexualidad es configurada por cada sociedad. Como afirma Ivonne Szasz (1998) la sexualidad consiste en un conjunto de relaciones que son específicas, históricas y culturales, lo que es sexual en una cultura no lo es en otras.

El hecho de que hombres y mujeres sean socializados de esta forma lleva a trayectorias divergentes en una amplia gama de problemas de salud y a forma de atención diferenciadas, así como los patrones específicos de búsqueda de ayuda (de Keijzer, 2004). Entonces la transmisión del virus del papiloma humano es una ITS que afecta a hombres y mujeres. Pero ha sido considerada como problema menor en los varones y de escasa relevancia.

Las pocas investigaciones desarrolladas para estudiar el virus de papiloma humano (VPH) en hombres no generan suficiente proceso reflexivo, desde los ámbitos teóricos y metodológicos a partir de una perspectiva social y cultural.

Por ello, resulta trascendente desarrollar investigaciones que indaguen aproximaciones hacia sus diferentes realidades desde la mirada de sus propios actores. En ese sentido, el acercamiento que se pretende es dar a conocer el conjunto ideas, actitudes, sentimientos y significados que estructuran los hombres, los cuales en la mayoría de las investigaciones que se efectúan sobre el virus del papiloma humano no son considerados



como un grupo significativo, atraviesan por un proceso de resignificación de expectativas, conocimientos y acciones a partir del conjunto de experiencias y prácticas relacionadas con ese padecimiento, lo que en su conjunto les permite edificar posicionamientos discursivos acerca de su posición como hombres.

### LAS REPRESENTACIONES DE LA MASCULINIDAD

Las representaciones y prácticas asociadas a las masculinidades no solo cambian de cultura a cultura. En ese sentido, las masculinidades, en tanto soporte de significados, permite decodificar la manera en que los hombres se representan a sí mismos y se contrastan con otros. Esos significados no son neutrales, también pueden ser los fundamentos que legitiman las relaciones de poder.

Lo que es ser hombre o mujer no son elaboraciones sobre hechos biológicos ya dados, sino que son productos de un amplio proceso de elaboración cultural. Estas concepciones están articuladas en torno a las proposiciones en donde el cuerpo masculino monopoliza la fuerza y el proceso de atribución y asignación de género se inicia con la construcción social del cuerpo, el cual se traduce la diferencia biológica en desigual y, por tanto, en relaciones de poder. Así, han demostrado que muchos rasgos que se consideran esencialmente femeninos o masculinos son productos históricos (De Lauretis, 1996; Scott, 1996).

Dentro de esa perspectiva, una de las primeras constataciones es que la masculinidad - la forma aceptada de ser hombre - se define fundamentalmente en términos negativos, los hombres no son niños ni mujeres ni homosexuales, es decir, se construye principalmente como rechazo de la femineidad - posiciones o conductas consideradas por los hombres como femeninas -.

Los estudios de David Gilmore (1990) sobre las sociedades mediterráneas fueron los primeros en detectar la fuerza y el vigor en la construcción de la masculinidad. Entonces el cuerpo masculino se diferencia por el pene y la fuerza, esta última se concibe como una cualidad innata o natural. Y el vigor se legitima por la capacidad de trabajar y por la valentía. El género masculino se entiende como representación social en virtud de que prescribe y proscribire a los hombres. El poder masculino no solo logra la subordinación de las mujeres, sino de la dominación de algunos hombres sobre otros hombres (Connell, 1997).

Los hombres, en su vida cotidiana utilizan conceptos y etiquetas para clasificar los comportamientos culturales que les han sido transmitidos de manera inconsciente desde pequeños sobre lo propio de los hombres, que incluye la manera de pensar, de sentir, de comportarse y la forma de relacionarse con otras mujeres y con otros hombres. La masculinidad no existe más que en oposición a la femineidad (Connell, 1997). Este concepto funciona como categoría dicotómica: fuerte/débil, dominación/subordinación, valentía/miedo, entre otras que expresan los hombres en sus prácticas cotidianas. El sexo biológico es, una de las atribuciones de características femeninas y masculinas. Los significados sociales, las actitudes y expectativas que el medio social asume y transmite está en función de la anatomía genital.

Así, la construcción del cuerpo del hombre responde a una construcción genérica que se establece como masculinidad hegemónica, definida como:

“el proceso a través del cual el hombre llega a suprimir toda una gama de emociones, necesidades y posibilidades, tales como el placer de cuidar de otros, la receptividad, la empatía, la compasión, experimentadas como inconscientes con el poder masculino. Características que se suprimen porque podría disminuir la capacidad de deseo, autocontrol y de dominio sobre otros seres humanos. Así el hombre tiene que lograr un buen desempeño, conservar el control, ser vencedor, proveedor y lograr objetivos” (Kauffman, 1997, p. 75).





La masculinidad, entonces, se entienden como un patrón que permea el actuar cotidiano, las decisiones y las relaciones. Sin embargo, tal como afirman diversos autores, no todos los hombres responden por completo a los “mandatos de la masculinidad”, por lo que debe entenderse como un proceso social y no solo como un proceso de atributos organizados (Amuchástegui, 2007 y Connell, 1997). Por ello, se plantea la necesidad de emplear el término de “representaciones sociales de las masculinidades”.

Las definiciones de masculinidad, como todo concepto socialmente construido, no son estados homogéneos, sino contradictorios, que generan que generan aspiraciones y prácticas, por lo que son susceptibles de ser reconstruidos.

Raewyn Connell (1997) ha llamado la atención sobre un ordenamiento jerárquico de las masculinidades dentro de éstas, como el establecimiento de un modelo hegemonía. Para él se da principalmente como una ordenación de prácticas que se construye por la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres y las características de ella son el éxito y la autoridad. Víctor Seidler (1999) concuerda con la interpretación de Connell en el aspecto de que la masculinidad solo se distingue en oposición a la femineidad, “no ser femenino” traducido como no ser débil, no ser frágil y no ser emocional. En ese sentido, no es sinónimo de hombres, sino de estructura y subjetividad, es decir, la masculinidad es una práctica social con carácter estructurante que define ámbitos de poder en la construcción de identidades colectivas. Para Mara Viveros (2003) no basta nacer con un pene para transformarse en hombre. Los primeros años de vida son fundamentales y responsables en la construcción de la identidad, implica inventar una doble versión: lo que en realidad se siente, piensa y es, y lo que tiene que mostrar que es, siente y piensa.

La masculinidad es una construcción cultural y es socializada principalmente por los hombres, por lo tanto, ¿cómo es posible que tenga un significado tan profundo e importante en la vida de los hombres? Para contestar esta interrogante es importante la perspectiva de Pierre Bourdieu sobre “habitus”: “el habitus es un sistema de disposiciones durables y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones” (1999, p. 86).

La propuesta de Bourdieu permite entender que los hombres actúan dependiendo del habitus que poseen, significa que dichas acciones son efectuadas de manera “inconsciente” e “irreflexivas” - sin darse cuenta las realizan y no depende de su voluntad -, porque son condiciones que han sido “naturalizadas” por patrones culturales existentes y reproducidos durante toda su trayectoria de vida, por ello son considerados como “normales” y pasan inadvertidas por los mismos hombres.

El habitus se traspone en las masculinidades, como resultado de la identidad de ser hombre, reproducen en sus prácticas los estereotipos que ellos mismos producen, ser duros, fuertes, potentes – sexuales -, entre otros. Esto permite comprender como es la simbolización de la experiencia de ser hombre, Bourdieu considera que los habitus constituye el mundo social representado.

La masculinidad es muy importante para los hombres, porque les permite obtener el reconocimiento. Es legitimada en el ámbito privado - con la pareja - y en el ámbito público - con los pares -, a través de ser expresada por la potencia sexual, erección, la penetración, las relaciones sexuales, resistencia, fertilidad, fortaleza, entre otras. De esta forma, la construcción de la masculinidad se lleva a cabo por una diferencia corporal, contraposición con la femineidad, por discursos asumidos y por la sexualidad.

Entonces la representación de la masculinidad es un proceso y producto que forma parte de la dinámica social, es decir, hay una serie de ideas, imágenes y estructuras que solo adquieren sentido en el momento en



que los hombres las integran y las hacen parte de sí, de su vida cotidiana. De ahí puede afirmarse que las representaciones tienen una doble función: hacer que lo extraño resulte familiar y lo invisible perceptible.

## LA REPRESENTACIÓN DE LA SEXUALIDAD

La sexualidad es también un concepto construido cultural y socialmente y ha variado a lo largo de la historia de la humanidad. Las sociedades occidentales son heredadas, en parte, de la tradición judeocristiana, cuyas conceptualizaciones sobre la sexualidad tienen su origen en los preceptos de judaísmo, que organiza el sistema sexual basándose en el matrimonio religioso como único espacio para ejercer la sexualidad, orientada exclusivamente a la reproducción (Ponce, 2008).

El concepto sistema sexo-género, es utilizado por primera vez por Gayle Rubín (1996) y lo describe como un conjunto de acuerdos por el cual una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana. A través, de este sistema se está refiriendo a una forma de concebir las identidades sexuales, las oposiciones sexuales y los géneros a un sistema binario, moral, lineal, rígido e inflexible.

Así, en el transcurso del siglo XIX, la sexualidad deja de ser un problema moral tratado por teólogos, para convertirse también en un asunto de la biomedicina. A partir de esta premisa, se establece un canon sexual hegemónico (Lacqueur, 1994).

Entonces, la sexualidad masculina, desde el sistema sexo-género, se asocia con ciertos estereotipos que se reproducen en la mayoría de las sociedades. Es uno de los ejes centrales a partir de los cuales se expresa la masculinidad hegemónica. En ese sentido, los hombres están impuestos a mostrar dominio y conocimiento sobre esta área de la vida. Esta construcción de la sexualidad se encuentra encarnada en la organización de la vida erótica de los hombres a través del establecimiento de los permisos, prohibiciones, límites y posibilidades.

El acto sexual está pensado en función del principio de la superioridad, ya que es considerado como una relación de dominación, en los varones la penetración refiere la erección mientras que las mujeres pueden “recibir” pasivamente, porque a los hombres se les permite una sexualidad erótica. Seidler (1999) considera que los hombres crecen con la idea de la sexualidad en términos de conquista y de rendimiento como una manera de probar su virilidad frente a sus pares y no en relación con sus emociones y deseos.

Entonces la sexualidad es un espacio de la virilidad y en ese sentido los hombres disfrutaban de demostrar sus habilidades con las mujeres, es decir, el “poder de hacer disfrutar”, ya que a lo masculino se le considera como lo activo y a lo femenino como pasivo. Para Bourdieu (2000) el deseo masculino es considerado como un “deseo de posesión” y el deseo femenino es un deseo que se traduce como una dominación subordinada y erotizada.

## RESULTADOS

Es sabido que la valoración de las prácticas sexuales y sus intentos de regulación siempre han sido diferentes para hombres y mujeres, lo cual se traduce en recomendaciones y prohibiciones basadas en una doble moral para los hombres y las mujeres.



Dentro de los testimonios de los hombres en los grupos focales coinciden en manifestar malestares relacionados con el inicio de su vida sexual, infecciones de transmisión sexual y conocimientos sobre el virus del papiloma humano.

La idea que tienen los hombres sobre las infecciones de transmisión sexual y el virus del papiloma humano se inscribe dentro de un marco más general de la sexualidad. La sexualidad debe ser comprendida en función de los significados y normas que la moldean. Dentro del marco regulatorio de la sexualidad, se identifican normas de género que establecen los límites de lo ilícito y lo lícito. Estos estereotipos impactan en la percepción del riesgo sobre las infecciones de transmisión sexual y sobre todo el VPH y obstaculizan la posibilidad de implementar acciones de prevención.

Durante los grupos de discusión se expresaron los estereotipos de “precoz y activo sexualmente”. También comentan hay presión social para iniciar las relaciones sexuales, se espera que sean sexualmente activos y que sean impulsivos. Las diferencias señaladas por Gilmore (1990) se expresan en los discursos de los hombres, donde aparece la idea de que éstos tener muchas parejas sería un rasgo de masculinidad.

La caracterización diferencial de la sexualidad de hombres y mujeres lleva a una división entre mujeres buenas y mujeres “locas”, según se comporten respecto a la norma de género sobre sexualidad. En la interacción sexual, la estructura de género lleva a que los hombres traten de construir imágenes acordes con los roles asignados.

Los hombres buscan señales para establecer si la mujer puede ser establecida en la categoría de “buena” o “mala”. De acuerdo con los testimonios de los hombres, la imagen de mujer buena incluye rasgos como ser recatadas, no tomar la iniciativa y no hablar de protección. Si no cuentan con información previa, se establecen indicadores de conducta para asignar a una mujer la categoría de “mala”, es la velocidad con la que una mujer acepta tener relaciones y otro aspecto importante es el estigma hacia las mujeres que traen condones.

Por otra parte, el nivel de conocimientos que tienen los hombres sobre las infecciones de transmisión sexual, principalmente del virus del papiloma humano se relaciona en cómo reciben información de sus familiares -principalmente de sus padres- y de sus pares o no saben con claridad cómo adquieren estos conocimientos. Ya que, lo que más les preocupa es no embarazar a las mujeres.

Son diversas las fuentes de información que reciben de su contexto, en la educación formal, los hombres mencionaron cursos de educación sexual en el nivel básico. Se menciona la visita a algún centro de salud como parte de trabajos escolares sobre salud sexual y reproductiva, y la enseñanza sobre el uso de condones.

Sobre el conocimiento de las infecciones de transmisión sexual, las más mencionadas fueron VIH/SIDA, sífilis, gonorrea y herpes genital, sin embargo, muy pocos consideran al VPH como una ITS y asumen que solo les afecta a las mujeres. Ellos no se asumen como portadores, consideran que no existe ninguna enfermedad que se relacione con esta infección e incluso no conocen los síntomas y sienten dificultad para reconocerlas en ellos o en sus parejas. Aunque afirman que se puede tener infecciones sin presentar síntomas visibles.

Creer que estas infecciones se pueden presentar, además de relaciones sexuales, por falta de aseo, por el uso de ropa. Estos conocimientos llevan a justificar el padecimiento de ITS por razones para ellos menos vergonzantes y evitan poner énfasis a la prevención sexual.

Uno de los elementos centrales para la percepción del riesgo es saber que pueden ser asintomáticas, mencionan que el condón es un método de prevención, pero también saben que la inspección ocular durante la relación sexual no es un método seguro de prevención.



En cuanto al condón, si bien todos los hombres lo conocen como método de prevención, la mayoría señalo ventajas y desventajas. En la primera se ve reflejada en la prevención de embarazos, que son muy accesibles, económicos y fáciles de usar. Y las desventajas son que puede producir alergias y que se pierde sensibilidad y que puede romperse.

Los relatos de los hombres se relacionan con lo que menciona Szasz (1998) sobre la complejidad de la sociedad mexicana predominantemente tradicional que incorpora como ambigüedades valores de los discursos modernos y donde los distintos recursos culturales coexisten con cierto grado de tolerancia.

En cuanto a la construcción de la sexualidad, los comportamientos de los hombres se refleja el inicio de su vida sexual, frecuencia y tipos de pareja, que se caracteriza a los hombres como precoces. Mientras que la construcción de las ITS, principalmente del VPH, los hombres usan condón para prevenir embarazos o para evitar riesgo de contraer una infección de acuerdo con el tipo de pareja. Se relaciona con la concepción de inmunidad de “a mí no me va a pasar”.

Por último los resultados previos muestran, los conocimientos que tienen sobre el virus del papiloma humano y las prácticas para prevenirlo. Se muestra la usencia de relación entre el acceso de información y el uso del condón, que se encuentra conectado con la construcción y los discursos asumidos de la masculinidad y la sexualidad como reguladores de sus prácticas.

## CONCLUSIÓN

A partir de los resultados de la investigación se pudo comprobar que el virus del papiloma humano no solo es un proceso biológico, que afecta a las mujeres, es la suma de los cambios inespecíficos que tienen lugar en todo momento en el contexto de los hombres como algo inmutable, es decir, la VPH es un proceso sociocultural rodeado de representaciones que se encuentran entrelazados por significados que preceden de aspectos culturales sobre la identidad de ser hombre y que han sido socializados por los mismos.

Los efectos que produce el virus del papiloma humano dependen de: (1) la percepción que tienen sobre las palabras “infección de transmisión sexual” y la relación que se da con la ubicación fisiológica que es el “pene, testículos y ano”, (2) la inculcación sociocultural que tienen los hombres para controlar la situación, resistir y afrontar los problemas con fortaleza y seguridad a partir (3) de la influencia de los estereotipos de conducta aprobados por los otros hombres.

Es por ello, que el desarrollo de la investigación pretende un acercamiento que problematice y que ponga en evidencia las representaciones sociales que tienen los hombres sobre el virus del papiloma humano (VPH). Siguiendo a Claude Abric (1999), toda realidad es representada; aportada por el sujeto, reconstruida e integrada en su sistema de valores dependiendo de su historia y del contexto social que lo que rodea. Las representaciones son una visión del mundo que permite a los hombres dar sentido y orientación a su forma de actuar.

De esta forma, con estos resultados se pretende hacer un aporte en el campo de la salud pública, ya que dilucide aquellos factores no biomédicos y que pueden constituirse en políticas públicas o medidas fuera del ámbito epidemiológico, para la prevención, control y reducción del virus del papiloma humano, la corresponsabilidad de los hombres en esta infección y prevenir la muerte de mujeres a causa del cáncer cervicouterino.



## REFERENCIAS CITADAS

- Abric, J.C. (2001). *Prácticas sociales y representaciones*. México. Ediciones Coyoacán S. A de C.V.
- Amuchástegui, A., Szasz, I. (2007) *Sucede que me canso de ser hombre... Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*. México. El Colegio de México.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona. Editorial Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona. Anagrama
- Bourdieu, P., Wacquant, L. (2005). Hacia una praxeología social, en: Una invitación a la sociología reflexiva. 2ª ed. Argentina. Siglo XXI Editores. Pp. 25-90.
- Connell, R. (1997). *La organización social de la masculinidad*, en Valdés, T. y J. Olivarría (eds.) en Masculinidad/es. Poder y Crisis. Ediciones de la Mujer. No 24. Isis Internacional y FLACSO, Santiago.
- De Barbieri, M. (1996). Certezas y malos entendidos sobre la categoría de género, en: L. Guzmán y G. Pacheco, comp. *Estudios Básicos de Derechos Humanos IV*, San José, Costa Rica.
- De Keijzer, B. (2003) *Hasta donde el cuerpo aguante: género, cuerpo y salud masculina*. en: C. Cáceres, M. Cueto, M. Ramos (coords.). La salud como un derecho
- Denzin, N., Lincoln, Y. (2012). *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa Editorial, Argentina.
- Denzin, N., Lincoln, Y. (2015). *Métodos y recolección y análisis de datos*. Gedisa Editorial, Argentina.
- Gilmore, D. (1994). *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. México. Paidós.
- Gómez, E., Gómez M., et al., (2005). Infección por Papillomavirus en el hombre. Estado actual. en: *Revista En Conjunto, Actas Urológicas*, España. Vol. 29. Núm. 4.
- Gutmann, M. (1996) Real mexican machos are born to die. en: *The meanings of macho: being a man in Mexico City*. Berkeley. University of California Press.
- Gutmann, M. (1997). *Ser hombre de verdad en la Ciudad de México. Ni macho ni mandilón*. México. El Colegio de México.
- Hine, C. (2000) *Etnografía virtual*. Barcelona. Universitat Oberta de Catalunya.
- Izcarra, P. (2014) *Manual de investigación*. Editorial Fontamara, México.
- Jiménez, L., Figueroa, M. (2014) Representaciones sociales de la masculinidad. en: F. Flores (comp.). *Representaciones Sociales y contextos de investigación con perspectiva de género*. México. CRIM-UNAM. pp. 169-190.
- Kaufman, M. (1997) Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. en: T. Valdés y J. Olivarría (eds.) *Masculinidades, poder y crisis*. Santiago de Chile. Flacso. pp. 63-81.
- Kimmel, M. (1997) Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. en: T. Valdés y J. Olivarría (eds.) *Masculinidades, poder y crisis*. Santiago de Chile. Flacso. pp. 49-62.
- Laqueur, T. (1994) *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid. Catedra.
- Ponce, P. (2006) *Sexualidades costeñas, un pueblo veracruzano entre el río y el mar*. México. CIESAS.
- Rubín, G. (1996) El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política del sexo". en: *La construcción cultural de la diferencia sexual*, comp. M. Lamas. México. UNAM.
- Sánchez, G., Luna, M., Vargas, P. (2013) *Infecciones por virus de papiloma humano y prevención del cáncer cervical*. México. El Colegio de la Frontera Sur.
- Seidler, V. (1999) *Unreasonable Men. Masculinity and Social Theory*. Routledge. London.
- Scott, J. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. en: M. Lamas (comp.). *El género la construcción cultural de la diferencia sexual*. México. PUEG-UNAM. pp. 265-302.
- Spongberg, M. (1997) *Feminizing venereal disease. The body of the prostitute nineteenth-century, medical discourse*. Londres. Palgrave Macmillan.
- Szasz, I. (1998) Primeros acercamientos al estudio de las dimensiones sociales y culturales de la sexualidad en México. en: I. Szasz y S. Erner. *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las Ciencias Sociales*. México. El Colegio de México. pp. 11-31.



- Szasz, I. (1999). Género y salud. Propuestas para el análisis de una relación compleja. en: M. Bronfman y R. Castro. *Salud, cambio social y política. perspectivas de América Latina*. México. Edamex. pp. 109-122.
- Trejo, O.; Mendoza, G.; César, et.al. (2000). Detención del virus de papiloma humano en varones con cepillado uretral. en: *Revista de la Facultad de Medicina UNAM*. Vol. 43. Núm. 3.
- Viveros, M. (2003) *Quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Weeks, J. (1998) La construcción de las identidades genéricas y sexuales. La naturaleza problemática de las identidades. en: I. Szasz y S. Lerner, comps. *Sexualidad en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*. México. El Colegio de México.
- Weeks, J. (1998) *Sexualidad*. México. UNAM. Paidós.



# A BISSEXUALIDADE E A PANSEXUALIDADE ENQUANTO IDENTIDADES: INVISIBILIDADE E ESTEREÓTIPOS

Danieli Klidzio<sup>1</sup>  
Monalisa Dias de Siqueira<sup>2</sup>

## Resumo

Este trabalho visa trazer à tona discussões de gênero e sexualidade a partir de reflexões acerca da bissexualidade e da pansexualidade, orientações sexuais reivindicadas também como identidades. Objetiva-se tensionar alguns estereótipos dessas identidades, analisando criticamente como vêm sendo vistas, tanto no meio acadêmico, como no cotidiano das relações sociais. O universo de pesquisa é composto por mulheres jovens e universitárias, residentes na cidade de Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil. Essas mulheres foram acessadas a partir da interlocução em entrevistas individuais semiestruturadas. Referir-se às identidades femininas nesse primeiro momento de pesquisa, foi uma decisão metodológica considerando a existência de maior fetichização sobre as mulheres bissexuais e pansexuais, e que há maneiras específicas de os indivíduos vivenciarem sua sexualidade, de acordo com marcadores sociais como identidade de gênero, raça e classe social. Entretanto, foi possível perceber que muitos dos mesmos estereótipos também podem ser verificados de maneira geral a essas identidades, sem distinção de gênero. Observa-se que a concepção histórica da sexualidade limita-se ao binarismo heterossexualidade e homossexualidade, fazendo com que essas orientações sexuais monodissidentes não sejam vistas como existentes de fato. Desse modo, a bissexualidade e a pansexualidade são orientações sexuais semelhantes entre si, inclusive no que diz respeito ao apagamento que sofrem, tanto da sociedade em geral, quanto da própria comunidade LGBTQIAP+ (lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis e transgêneros, queers, intersexuais, assexuais, pansexuais e outras possíveis identificações). Uma maneira de ultrapassarmos essa realidade é com educação pública e de qualidade como ferramenta para promover o respeito à diversidade, rumo a desnaturalização da discriminação dos sujeitos de determinadas identidades, práticas sexuais e afetos.

## Palavras-chave

Identidade, gênero, bissexualidade, pansexualidade, monodissidência

1 E-mail: danieli.klidzio@gmail.com, mestranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM, Brasil.

2 E-mail: monalisadias@gmail.com, é professora permanente junto ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Santa Maria - UFSM, Brasil.



## INTRODUÇÃO

O presente trabalho deriva da pesquisa de conclusão de curso de graduação em Ciências Sociais e de reflexões prévias da dissertação de mestrado da primeira autora no curso de Mestrado em Ciências Sociais na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). A universidade possui polo na cidade de Santa Maria, localizada na região central do interior do estado do Rio Grande do Sul, onde também está situada a nossa pesquisa. A escolha do tema se deu por conta de a primeira autora ser uma mulher bissexual e, desse modo, trazemos percepções e reflexões cotidianas que já perpassavam sua experiência para serem pensadas na pesquisa acadêmica.

Nosso objeto de análise são os estereótipos da bissexualidade e da pansexualidade que são orientações sexuais monodissidentes pois rompem com o pensamento binário e, assim, integram discussões específicas acerca das questões de gêneros e sexualidades. E para pensar esse tema relacionado ao cotidiano, temos como base trabalhos de outras pesquisadoras e também temos como interlocutoras da pesquisa nove mulheres jovens e universitárias acessadas através de entrevistas individuais.

A palavra “bissexualidade” é de certa forma conhecida entre jovens e entre o público universitário, que é o foco da pesquisa. No entanto, isso não significa que a bissexualidade seja amplamente compreendida e respeitada enquanto orientação sexual. Ao buscarmos mais sobre o tema no contexto rural e interiorano do estado do Rio Grande do Sul no qual estamos inseridas, observamos que embora não seja comum conversas sobre o tema, há pessoas bi<sup>3</sup> e pansexuais ao nosso redor, evidenciando que a bi e a pansexualidade estão presentes, mas invisíveis nos círculos mais amplos de sociabilidade como, por exemplo, os familiares e de trabalho.

Durante nossa pesquisa, percebemos como isso se reflete nas produções científicas, e artísticas, como na literatura, nas novelas e nos conteúdos que consumimos nas mídias digitais. E desse mesmo argumento é derivada a escolha por abordarmos em nossa pesquisa também a pansexualidade. Ressaltamos que essa é uma identidade ainda menos conhecida e, conseqüentemente, mais invisibilizada.

Enquanto a bissexualidade nomeia a sexualidade que volta seu desejo afetivo e/ou sexual para pessoas independente de gênero, a pansexualidade possui praticamente o mesmo significado. No entanto, destacamos que ambas as identidades são igualmente válidas, na medida em que possuem um grande público que por elas se sente representado. As suas diferenças derivam do contexto histórico de surgimento, tendo a pansexualidade surgido mais tarde, como reivindicação de pessoas que desejavam pautar o rompimento com o binarismo homem e mulher ainda carente de discussões. Nesse sentido, o prefixo “pan” de pansexualidade diz respeito a todos os gêneros enquanto o prefixo “bi” de bissexualidade, em um primeiro momento, dizia respeito ao binário homem e mulher.

Portanto, em seu contexto de surgimento a bissexualidade foi compreendida enquanto orientação sexual que voltava-se para homens e mulheres. Isso se deu por conta de a bissexualidade ter como principal reivindicação uma nova identidade que se diferenciava tanto da heterossexualidade e da homossexualidade, pois ambas não davam conta das vivências e expressões de desejos e afetos das pessoas reconhecidas a partir de então enquanto bissexuais.

No entanto, é imprescindível considerarmos que com o passar do tempo o termo “bi”, conforme traz o Manifesto Bissexual (ADORE, 2017) publicado em 1990 pela revista “Anything That Moves”, foi ressig-

3 Ao longo do texto utilizaremos a abreviação “bi” ao nos referirmos a “bissexualidade” ou “bissexuais” a fim de tornar a leitura mais agradável.





nificado. A partir daí a bissexualidade passa a ser entendida como uma orientação sexual que não é binária. Desse modo, as diferenças entre a bi e a pansexualidade são muito mais situacionais e contextuais do que em termos do público que buscam nomear. E assim, ambas as orientações sexuais configuram o que tem sido chamado no ativismo e em trabalhos acadêmicos como “monodissidência”.

Monodissidência é um termo guarda-chuva que nomeia as identidades que são dissidentes da “mononorma” ou da “monossexualidade”. Para entendermos melhor o que significam esses termos, partimos de Yoshino (2000 citado em Silveira 2018, p. 28):

a noção de “monossexualidade” é uma categoria analítica que engloba todas as pessoas que se atraem por pessoas de apenas um gênero, as identidades contemporâneas que se encaixam nessa definição seriam heterossexuais e homossexuais. Aos monossexuais se oporiam os bissexuais, de acordo com Yoshino (2000), ou, na linguagem corrente do ativismo bissexual brasileiro, os “monodissidentes”. O termo “monodissidência surgiu, de acordo com interlocutores, na comunidade fechada da rede social Facebook chamada “BiSides”, com a proposta de que sua utilização sirva de conceito guarda-chuva para abrigar as terminologias e identidades sexuais que se referem a pessoas que se sentem atraídas por mais de um gênero.

Em vista disso, às identidades monodissidentes como a bi e a pansexualidade cabe um lugar de negligência pela sociedade em geral e por setores do próprio movimento social LGBTQIAP<sup>4</sup>+. Identificamos que isso é fruto de uma concepção binária da sexualidade, que parte da possibilidade de existência de somente dois polos: a heterossexualidade e a homossexualidade. Portanto, a bi e a pansexualidade necessitam de discussões específicas pois reivindicam-se como alheias tanto ao campo da heterossexualidade como da homossexualidade. Tencionamos que além de pouco discutidas, essas identidades também são estereotipadas, ou seja, são compreendidas por meio de estereótipos, que podem ser mitos, caricaturas e padrões de pensamento com pré-julgamentos. Esses estereótipos geram e são gerados pela invisibilização da monodissidência, resultando em consequências negativas sobre a imagem social e cultural dessas identidades.

Por conta disso, além das questões metodológicas a serem apresentadas a seguir, esse trabalho tem seu desenvolvimento baseado nas discussões sobre os estereótipos da bissexualidade e da pansexualidade relacionando-os com um lugar de invisibilidade e apagamento da perspectiva monodissidente. Nos dedicamos a falar especificamente de três estereótipos que se inter-relacionam, sendo eles: o estereótipo da “fase”, que traz bi e pansexuais como pessoas confusas; o estereótipo da “falta”, que os traz como propensos à infidelidade e, por fim, o estereótipo da “fetichização” das mulheres bi ou pansexuais. De maneira geral, esses três estereótipos alimentam a concepção de que as identidades monodissidentes não são identidades completas ou igualmente válidas se comparadas a homossexualidade e a heterossexualidade, e nos apontam para a necessidade de maiores discussões sobre as especificidades e múltiplas vivências que envolvem o universo da monodissidência. Ao fim, salientamos a necessidade de uma educação pública e de qualidade preparada para levar em conta as questões de gênero e sexualidade, como um meio de pluralizarmos os debates e trazermos luz sobre as diversas vivências por uma perspectiva de formação crítica.

## METODOLOGÍA

A presente pesquisa configura-se como uma pesquisa qualitativa, portanto, desde o início teve as subjetividades como preocupação pois nos orientamos para pensar estereótipos a partir das vivências da bissexualidade.

4 Há uma variação de siglas utilizadas pelo movimento social para contemplar a comumente chamada “comunidade LGBT”. Nesse trabalho utilizamos a sigla LGBTQIAP+ que além de lésbicas, gays, bissexuais e transexuais, travestis e transgêneros, inclui queers, intersexuais, assexuais, pansexuais e outras possíveis identificações.



lidade e da pansexualidade. Os estereótipos conectam esse universo subjetivo com uma concepção geral das sexualidades dissidentes em nossa sociedade. Portanto, para pensarmos de maneira crítica acerca de como se configura a invisibilização que produz estereótipos e que ao mesmo tempo é produzida por eles, trabalhamos com entrevistas individuais semiestruturadas com oito mulheres bissexuais e uma mulher pansexual. As entrevistas foram realizadas entre os meses de Junho e Agosto de dois mil e dezenove (2019) e tiveram em média trinta a quarenta minutos de duração.

Contextualizando um pouco mais nossas interlocutoras, podemos dizer que todas elas são mulheres cisgêneras e jovens com idades que variam entre vinte e trinta anos, de classe social não abastada e que estudaram em escolas públicas em regiões interioranas do estado do Rio Grande do Sul. Apenas três nasceram na cidade de Santa Maria, no estado do Rio Grande do Sul, Brasil, portanto, a maioria nasceu e cresceu em outras cidades menores do interior do estado e após o ingresso no ensino superior passou a morar em Santa Maria - cidade universitária da região central do estado, com cerca de 283 mil habitantes, conforme estimativa do censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Além disso, das nove mulheres, três são negras e seis são brancas e todas são universitárias ou formadas recentemente. Também dessas nove mulheres, sete são estudantes da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), uma possui formação recente nessa mesma instituição e uma é estudante de outra instituição de ensino superior da região.

Essas mulheres foram acessadas a partir do nosso círculo social, tanto nas redes sociais como nos espaços da Universidade Federal de Santa Maria. Estabelecemos contato via redes sociais como Facebook, Whatsapp ou Instagram e fizemos o convite para participarem da pesquisa, explicando o projeto de pesquisa. Todas as mulheres com as quais entramos em contato aceitaram participar da pesquisa e durante a realização das entrevistas propomos a elas que pensassem em um pseudônimo (nomes que gostam ou nomes de figuras públicas que admiram) para preservar suas identidades.

Trazemos a tabela 1, logo abaixo, a sistematização de algumas informações, e ressaltamos que embora nem todas apareçam diretamente a partir de suas falas na escrita do presente trabalho, as contribuições de todas foram importantes para que pudéssemos construir a pesquisa.

NOME	IDADE	ORIENTAÇÃO/IDENTIDADE SEXUAL
Alice	22	Bissexual
Elena	25	Bissexual
Larissa	28	Bissexual
Lauren	22	Bissexual
Lúisa Mahin	23	Bissexual
Maria Bethânia	21	Bissexual
Raissa	23	Bissexual
Rosa	30	Bissexual
Tereza	20	Pansexual

TABELA. AGRUPAMENTO DE INFORMAÇÕES  
 FONTE: ELABORAÇÃO PRÓPRIA



Realizamos entrevistas individuais como técnica de coleta de dados não somente por ser uma técnica rica e bastante comum na pesquisa qualitativa, mas também por ter como base a capacidade de captar as subjetividades pela compreensão ampliada e minuciosa que podem fornecer a respeito de um fenômeno. Martin W. Bauer e George Gaskell (2002), afirmam que uma entrevista “fornece os dados básicos para o desenvolvimento e a compreensão das relações entre os atores sociais e sua situação” e que tem como principal objetivo “uma compreensão detalhada das crenças, atitudes, valores e motivações” (p. 65). Ainda conforme apontam os autores, “a entrevista qualitativa pode fornecer informação contextual valiosa para ajudar a explicar achados específicos” (p. 65).

Trabalhamos com questões semiestruturadas e tivemos o desenvolvimento de um diálogo que não deixou de apresentar os pontos essenciais para a nossa pesquisa como: “como foi o processo de se reconhecerem como bissexuais ou pansexual?”, “como pensam a representatividade no meio em que vivem e nas mídias que consomem?”, ou ainda “que estereótipos percebem no modo como familiares, amigos e conhecidos lidam com o fato de essas mulheres serem bissexuais ou pansexual?”. Além disso, a semi estruturação das perguntas nos permitiu adicionar perguntas para explicitar pontos que mostraram-se importantes no decorrer das entrevistas como, por exemplo, “como o processo escolar e a mudança para uma cidade maior influenciou no processo de reconhecimento e afirmação enquanto mulher bissexual ou pansexual?”.

Conforme trazem Valdete Boni e Sílvia Jurema Quaresma (2005), alguns dos pontos da entrevista semiestruturada são que, “o informante tem a possibilidade de discorrer sobre o tema proposto” e que “a interação entre o entrevistador e o entrevistado favorece as respostas espontâneas” (p. 75). Nesse contexto, quem conduz a entrevista também possui um papel imprescindível para que a pesquisa ocorra da melhor maneira possível, tanto para o bem estar das informantes, quanto para o melhor andamento da entrevista e da obtenção das informações desejadas. A entrevistadora ou o entrevistador deve ficar atento para dirigir, no momento que achar oportuno, a discussão para o assunto que o interessa fazendo perguntas adicionais para elucidar questões que não ficaram claras ou ajudar a recompor o contexto da entrevista” (Boni & Quaresma, 2005, p. 75).

Por fim, mas não menos importante, salientamos que o processo de pesquisa desenvolvido até então, bem como o seu andamento futuro, são perpassados pelo exercício de reflexividade e pelo envolvimento emocional, em especial por conta de a primeira autora desse trabalho ser uma mulher bissexual. No entanto, ressaltamos questões como as que nos trazem Edlaine de Campos Gomes e Rachel Aisengart Menezes (2007), sobre como o fato de a pesquisadora vivenciar intimamente a realidade pesquisada denota uma certa propriedade sobre o assunto, mas que é importante reconhecermos que é uma propriedade não finalizada.

Além disso, tal propriedade pode ser um motivo para que, equivocadamente, se classifique o conhecimento produzido a partir daí como “contaminado” academicamente. E é sobre essa condição de proximidade ou aproximação com o universo pesquisado que nos fala Gilberto Velho (1978), pensando a antropologia como o contato com o “familiar” ou como um exercício de familiarização. Em meio a isso, o autor nos coloca dois pontos principais: o inevitável envolvimento da pesquisadora com o seu objeto durante o desenvolvimento da pesquisa e a importância do exercício constante de transformar o familiar em exótico, e ao mesmo tempo o exótico (que é aquilo que desconhecemos), em familiar.

## ESTERÓTIPOS DAS IDENTIDADES MONODISSIDENTES

Como menciona a pesquisadora Elizabeth Sara Lewis (2012, p. 73) “a bissexualidade, quando não totalmente esquecida, é geralmente mencionada só como parte de uma lista (‘gays, lésbicas, bissexuais, transe-



xuais, transgêneros, intersexuais...’), mas não examinada, questionada e problematizada profundamente”. É desse pressuposto, portanto, que partimos para pensar os estereótipos da bi e da pansexualidade, que as afetam negativamente.

Percebemos que há uma invisibilidade acadêmica quando se trata de estudos e dados sobre a bi e a pansexualidade que é fruto do lugar de apagamento que essas identidades ocupam em nossa sociedade. Para pensar a invisibilidade e esse lugar de apagamento, destacamos três estereótipos a partir da interlocução com as mulheres entrevistadas.

Primeiramente trazemos o estereótipo da “fase” que afeta as identidades monodissidentes na medida em que as concebe como válidas e entende-as como existentes somente quando o sujeito que a reivindica está em um processo de transição para uma identidade heterossexual ou homossexual. Elizabeth Sara Lewis (2012) tensiona o estereótipo da fase em sua dissertação de mestrado e traz que “o apagamento da bissexualidade acontece de três maneiras principais: a negação total da existência da bissexualidade, a insistência em classificar as pessoas ou como heterossexuais ou como homossexuais e a noção de que a bissexualidade é só uma fase” (p. 149).

Em seu trabalho a referida pesquisadora conversa com três ativistas bissexuais e identifica uma imposição do meio, inclusive do meio LGBTQIAP+, para que dêem provas constantemente de que suas identidades são fixas ou estáveis para serem aceitas. Desse modo, para se distanciar do estereótipo de que a bi ou a pansexualidade são apenas fases, muitas vezes alimenta-se a ideia de que uma identidade sexual é fixa e estável, o que pode ser um ponto problemático considerando que identidades e orientações sexuais possuem fluidez e são construídas ao longo da vida dos sujeitos. Por conta disso, ressaltamos que quando falamos de bi e pansexuais a fluidez é uma das características do desejo afetivo e o sexual que orienta-se independente de gêneros, sem “estacionar” em um ponto específico por toda a vida.

Esse é um dos pontos problemáticos dos olhares estereotipados e discriminatórios por conta da ideia da fase, pois, muitas vezes, as “provas” que se exigem dessas sexualidades é que tenham o mesmo número de relacionamentos com todos os gêneros. O que acaba sendo perturbador para bi e pansexuais, pois as vivências monodissidentes e o próprio desejo afetivo e/ou sexual não precisam se voltar e, na maioria das vezes, não se voltam de maneira igual para todos os gêneros. Em outras palavras, é possível haver preferências e também é comum ser considerado difícil para os sujeitos apontarem tais preferências de gênero em termos de escala ou porcentagens. Outra questão importante é que a caracterização de uma orientação sexual e a reivindicação de uma identidade se dá por distintos fatores e não só por conta de relacionamentos sexuais e/ou afetivos com outras pessoas.

Destacamos que esse estereótipo da “fase” é fruto de um apagamento sobre as identidades monodissidentes, estando profundamente relacionado a “insistência”, como caracteriza Lewis (2012), em partir do pressuposto de que existem somente duas possibilidades de sexualidades e identidades, como referido anteriormente. Nesse contexto, à bi e a pansexualidade cabe um limbo de representatividades nas mídias e mesmo de dados em pesquisas acadêmicas, como já mencionamos.

A partir das conversas com nossas interlocutoras, identificamos afirmações que pessoas bi e pansexuais costumam ouvir com frequência como, por exemplo, “virou lésbica” ou “virou hétero”, conforme o gênero de quem estão se relacionando no momento ou a roupa e o corte de cabelo que usam. O que gera desconforto e é percebido como algo que produz invisibilidade, inclusive dentro do próprio movimento LGBTQIAP+. As interlocutoras Raissa e Rosa nos ilustram essa questão com exemplos de suas vivências:



No início desse ano eu raspei o cabelo né, raspei na zero todo o cabelo... bah, daí foi punk... a menina mesmo que foi a primeira que eu beijei, ela veio falar comigo assim dizendo assim que eu "nossa, que eu tinha que me livrar do lesbianismo e algumas coisas assim, porque ela é da igreja né, daí ela veio me falar algumas coisas assim, então eu fui confundida como lésbica, naquele momento em que eu raspei, só por eu não ter mais o cabelo comprido né, há... muita gente começou a falar mais sobre isso assim, me ver como lésbica mas foi mais a partir do cabelo curto (Raissa, 23 anos).

Se tu tá com um homem tu é hétero se tu tá com mulher tu é lésbica, se tu tá dentro do movimento LGBT ou tu é gay ou tu é lésbica, menos os de orientações sexuais, parece que nunca conseguem ver que existe a bissexualidade, então ela é invisível, total total total, total assim, e pra debates também é, tanto que a gente sempre amadurece essa questão de falar, tanto quando é um debate pra mulheres é "mulheres lésbicas e bi", sempre incluindo isso, sabe, porque só a temática de bi é muito difícil encontrar, tanto que os nossos coletivos mais fracos que a gente tem nacionalmente e em questão de estado também são os bi, são os mais invisíveis, nesse ponto, porque parece sempre que a bissexualidade é o amadurecimento da sexualidade entendeu, que é um processo e não uma orientação sexual, então parece sempre que quando alguém procura ou é lésbica ou é gay mas não o bissexual (Rosa, 30 anos).

Nos trechos acima podemos observar que Raissa, mulher bissexual, passou a ser vista como lésbica por ter raspado o cabelo. Já Rosa nos traz enquanto ativista bissexual na cidade de Santa Maria, uma visão mais ampla que nos mostra a falta de pressupostos de que a bissexualidade realmente existe, o que se aplica a monodissidência de modo geral.

O que acontece nas mídias e na literatura, por exemplo, é que a palavra não é utilizada, como se não houvesse a possibilidade de nomeação de vivências sem que seja pela ótica do binarismo heterossexualidade e homossexualidade. Esse cenário se mostra também nos movimentos sociais LGBTQIAP+ e nas chamadas "Paradas do Orgulho LGBT", tidas como os maiores eventos de celebração da comunidade. Sobre isso Raissa pontua sua surpresa quando pela primeira vez sentiu alguma representatividade, embora ainda mínima, enquanto mulher bissexual em uma Parada LGBTQIAP+:

Eu sempre vou nas paradas né e daí na última parada do ano passado, tinha assim bandeira e alguma coisa bissexual, tinha os bótons com a bandeira bissexual, mas foi a primeira vez assim que eu vi algo numa parada, que eu vi que representasse algo bissexual, porque até então assim, não tinha, não tinha, não via. E daí foi a primeira vez também que houve bastante discurso sobre a bissexualidade mas foi naquela parada do ano passado assim (Raissa, 23 anos).

Identificamos, portanto, uma carência das identidades monodissidentes serem pautadas, o que contribui para a falta de pressupostos sobre a existência dessas identidades. Tendo em vista o que a teórica Adrienne Rich (2012) traz como "heterossexualidade compulsória", destacamos que é comum que lésbicas e gays em seu processo de reconhecimento enquanto tais, por saírem dessa esfera da heterossexualidade compulsória, se identifiquem em um primeiro momento enquanto bi ou pansexuais. No entanto, isso não significa que todas as pessoas que se reivindicam enquanto bi ou pansexuais estejam nesse processo de entendimento ou construção de suas sexualidades, portanto, não têm como objetivo de chegada a homossexualidade.

A ideia de heterossexualidade compulsória também nos leva a pensar criticamente acerca da sexualidade de um modo mais amplo, dado que em nossa sociedade somos compulsoriamente lidos e nomeados como heterossexuais desde o nascimento. Nesse sentido, quando falamos das identidades bi e pansexuais, é comum que haja uma mononormatividade compulsória que atua na invisibilização e estereotipação dessas identidades. Pois, conforme aborda Lewis (2012) além desse estereótipo da fase que produz uma negação da bissexualidade, há uma "segunda categoria" de preconceitos como, por exemplo "a super-sexualização das performances identitárias bissexuais" que por sua vez, "não negam a 'existência' da bissexualidade, mas a estigmatizam e supererotizam" (p. 149), como é o caso dos outros dois estereótipos que nos propomos a abordar neste trabalho.



Portanto, em relação ao segundo estereótipo, o estereótipo da “falta”, este traz a ideia de que bissexuais e pansexuais por sentirem desejo e atração afetiva e/ou sexual independente de gênero, quando estão em um relacionamento com uma pessoa se deparam com a “falta” de outro gêneros. A partir desse estereótipo desdobram-se preconceitos como a concepção de que pessoas monodissidentes são inerentemente poligâmicas, tendo a necessidade de se relacionarem com mais de uma pessoa e de gêneros diferentes ao mesmo tempo.

Também tem-se o imaginário de que por conta, especificamente, da orientação sexual, pessoas monodissidentes são tendencialmente mais infelizes se comparadas a heterossexuais ou homossexuais, por conta da suposta incapacidade ou insatisfação de se relacionarem exclusivamente com uma pessoa por um longo período. Outro aspecto relacionado a esse estereótipo é que, pela possibilidade de se relacionarem com pessoas de mais de um gênero, teriam supostamente um grande número de relacionamentos concomitantes, sendo vistas como promíscuas e, inclusive, como vetores de Infecções Sexualmente Transmissíveis (ISTs) para heterossexuais e homossexuais.

A interlocutora Luísa Mahin (23 anos, bissexual) nos coloca sua percepção sobre como esse estereótipo afeta as suas vivências apontando que:

Tem essa lenda de que bissexuais transam o tempo inteiro e que gostam de fazer menage e não sei o que, e eu até que curto né essa loucura toda, e é muito louco porque ao mesmo tempo em que eu não quero reproduzir o estereótipo errado que as pessoas têm da bissexualidade, ao mesmo tempo eu também curto aquilo, então é uma coisa meio esquisita assim também né, se eu me assumir bissexual fazendo várias loucuras eu vou reforçar o estereótipo mas ao mesmo tempo tem o desejo.

É possível observar que, de maneira semelhante a como mencionamos sobre o primeiro estereótipo e a questão de provar-se uma identidade fixa e estável, buscam se mostrar capazes de relacionamentos monogâmicos e duradouros na tentativa de distanciamento desse estereótipo. Isso influi para que, por vezes, as discussões de bissexuais e pansexuais deixem de lado a perspectiva de que esses sujeitos, inclusive mulheres, possam se identificar como poligâmicas e que nem sempre isso se caracteriza como uma opressão. Portanto, o que frisamos aqui é a necessidade de discussão e reconhecimento sobre relacionamentos poligâmicos e identidades monodissidentes, visto que são temas culturalmente marginalizados e invisibilizados, pensando na cultura heteronormativa que determina quais são os tipos de casais e de relacionamentos socialmente aceitos.

Desse modo, percebemos que opor-se arbitrariamente a um estereótipo pode atravancar outras discussões importantes. E é isso que ocorre, de certa forma, quando falamos do terceiro estereótipo a ser abordado nesse trabalho, que é a fetichização da mulher bi ou pansexual. Pois, embora haja um imaginário de que mulheres bi e pansexuais são mais aceitas em relação a homens, essa aceitação mostra-se apenas de modo superficial e torna-se relevante compreender em que termos ela aparece nas interações das interlocutoras. A partir das falas de nossas interlocutoras alguns aspectos nos ilustram esse estereótipo:

Acho muito complicado que quando tu tá num relacionamento com uma mulher e tu é bissexual, as pessoas se acham no direito de invadir o teu relacionamento e serem intrusas fetichizando a tua relação, sabendo que pelo menos uma mulher também tem interesse por homem e fazendo aquele tipo de “brincadeira” do tipo: “ah eu posso participar?”, “eu posso me envolver?”, “vocês querem fazer um ménage?”. Esse tipo de coisa que eu não vejo os relacionamentos homossexuais quando tem bissexuais ou pansexuais homens sofrendo, porque tem uma fetichização de mulheres em relacionamentos (Tereza, 20 anos, pansexual).

Há uma procura de homens ou casais constituídos de um homem e uma mulher, especificamente por mulheres que se relacionam com mais de um gênero em aplicativos de relacionamento. O problema é que, muitas vezes, a procura de uma segunda mulher para uma experiência sexual se dá de maneira que essa mulher é idealizada como um acessório de divertimento e fornecimento de prazer para o casal, por um viés da hiper-



ssexualização dessa mulher<sup>5</sup> e dos próprios relacionamentos entre mulheres. A interlocutora Alice nos fala sobre como percebe essa fetichização a partir de suas experiências no aplicativo de relacionamento Tinder<sup>6</sup>:

Eu fico pensando nisso quando eu vejo casais no Tinder, até que ponto a menina é bissexual e ela tá sendo usada pelo cara pra conseguir satisfazer fetiche dele, até que ponto isso vem dela, aí sabe. [...] E outra que as fotos são sempre das mulheres, nunca foto do homem, e a foto é sempre do peito ou alguma coisa assim, nunca do cara (Alice, 22 anos, bissexual).

Elena e Alice nos trazem ainda outros pontos sobre uma objetificação da mulher bi ou pansexual em meio ao padrão de relacionamentos monogâmicos, ao responder sobre o que ela mais gostaria que mudasse na percepção da sociedade sobre a sua sexualidade:

Dei match com uma menina e ela já tinha namorado e ela tinha me falado e tal, e eu nunca tinha passado por isso e, não faz muito tempo foi ano passado e aí a gente saiu, a gente conversou, tipo assim, conversou horrores e ficou de boas e aí ela começou a me contar como era a relação com o namorado dela, que ela conhecia as meninas e que daí se rolava de elas ficarem e tal, (e ela usou esse termo): “aí eu levo elas pro fulano”. [...] E ela disse “é porque as gurias que eu dou match e que eu saio e tal são as gurias que o meu namorado deixa, eu dou match e ele olha e tal”, e obviamente o interesse vem mais dele do que dela, aí tem aquela coisa “eu sou bissexual mas eu só posso ficar com outras mulheres” e eu fiquei “gente mas que relacionamento é esse? Muito bizarro, mas eu me sinto muito mais confortável em sair com meninas no Tinder (Elena, 25 anos, bissexual).

Eu acho que mais a fetichização e acho que mais essa ideia mesmo de agradecer o homem. Uma vez eu tava lendo um texto de relacionamento não monogâmico, que é a relação unicórnio<sup>7</sup>, que é a mulher bissexual que é um objeto sexual que não existe assim, que vai agradar tanto o cara quanto a mulher, que é quase um objeto, porque ela tá ali pra dar um “up” na relação dos dois, mas não necessariamente pra satisfação dela (Alice, 22 anos, bissexual).

Sobre esse mesmo ponto, a pesquisadora Maria Leão de Aquino Silveira (2018) nos chama atenção para como

A imagem majoritariamente produzida pela mídia da mulher bissexual ou com desejos bissexuais reforça a categoria sexualmente “curiosa” sendo representada em filmes e seriados por personagens dentro do padrão estético vigente (brancas, jovens, magras, sem nenhuma deficiência física ou mental...) como um recurso cômico ou de fetichização dessas personagens. A hipersexualização dos desejos e/ou práticas homoeróticas de mulheres que também se relacionam com homens perpassa os mais diversos meios e construções de narrativas (p. 33).

- 5 É importante destacarmos que quando falamos de hipersexualização de mulheres, é necessária a atenção a objetificação da sexualidade e dos corpos de mulheres negras que encaixam-se em um padrão de corpo ideal e desejado para relações sexuais. Isso se dá independente da orientação sexual dessas mulheres e é um estereótipo e uma imagem de controle propagada pelo imaginário racista brasileiro. A pesquisadora Winnie de Campos Bueno (2019) ao falar mais propriamente sobre o conceito de “imagem de controle” da teórica Patricia Hill Collins, nos traz que “no contexto brasileiro [...] tanto mulheres negras de tez mais clara, quanto mulheres negras de pele mais escura tenham sido retratadas como máquinas sexuais incansáveis” (p. 109). A autora ilustra esse imaginário a partir de exemplos de personagens negras em novelas e chama a atenção sobre como historicamente mulheres negras resistem contra violências sexuais que não são percebidas como tais pela sociedade racista.
- 6 O Tinder é um aplicativo de relacionamento. A pesquisadora Carolina Adolfo de Carvalho (2019), em sua dissertação de mestrado, traz o Tinder como sendo “o mais popular em número de usuários entre os aplicativos criados especificamente para smartphones e com essa finalidade. A plataforma foi lançada em 2012, nos Estados Unidos, tem milhares de usuários em diferentes lugares do mundo e mobiliza muitas pessoas em torno da possibilidade de se relacionarem umas com as outras (p. 27).
- 7 A “unicornização” da mulher bissexual é uma ideia presente no debate, principalmente de ativistas bissexuais e pansexuais na Internet. O termo denuncia em meio a fetichização, essa busca pela mulher bissexual ou pansexual como uma raridade, ou como alguém cuja sexualidade não existe por si só, sendo vista como objeto de satisfação do desejo alheio. Nesse sentido, essa mulher unicórnio não é desejada para fazer parte efetivamente da vida e da relação do casal que a procura, e sim como objeto complementar para essa relação. Portanto, o foco é no desejo e satisfação do casal, sendo a mulher bi ou pansexual tratada como um unicórnio, como se não existisse.



Mas é importante ressaltarmos que isso não implica compreendermos que homens bi e pansexuais não sofrem preconceitos, pois também enfrentam questões específicas. O que observamos é que há menos abordagens sobre as especificidades das identidades monodissidentes de homens, bem como de pessoas não binárias<sup>8</sup> dentre os poucos estudos existentes.

Por conta disso, conforme nos traz a historiadora norte-americana Joan W. Scott (1995) com o conceito de gênero por uma perspectiva histórica, é preciso rompermos com a centralidade das análises e do pensamento de mundo como sendo o “homem branco heteronormativo”. Precisamos, nesse sentido, trazer perspectivas diversas que vão de encontro à ideia tradicional onde tem-se como supremacia a heteronormatividade e a mononormatividade.

Nesse sentido, a nomeação de uma orientação sexual e a construção da identidade se dão pela necessidade de diferenciação, para dar existência, pois, para que possamos falar sobre algo, precisamos nomear. Ao nomearmos uma identidade se dá possibilidade para falar sobre suas características específicas e combater aversões a ela, desnaturalizando a discriminação. Sendo assim, identidades LGBTQIAP+ realizaram o movimento de assumir-se e com isso constituem-se como a margem da norma. Bissexuais, pansexuais, gays e lésbicas no movimento de “assumir-se” pontuam primeiramente o que não são: heterossexuais.

Mas, o que destacamos é que no caso da bi e da pansexualidade esse movimento de “saída do armário”, muitas vezes, não significa acolhimento pelo meio LGBTQIAP+. É comum que bi e pansexuais sejam vistos como parte da comunidade somente quando estão se relacionando com uma pessoa do mesmo gênero que o seu, vistos, então, como apenas uma forma análoga de homossexualidade. Isso nos lembra o estereótipo da “fase”, que leva a entender bi e pansexuais como fossem gays e lésbicas em processo de descoberta ou que têm medo de se assumir, o que contribui para a deslegitimação dessas identidades, que surgiram, justamente, para pontuar a diferença. Conforme Maria Leão de Aquino Silveira (2018, p. 29):

O apagamento epistêmico da bissexualidade se daria de diferentes formas. Na esfera da política e da produção acadêmica, seria em não considerá-la como um tópico digno de discussão em si e, quando admitida, sua existência seria correlata ou um apêndice as trajetórias e experiências homossexuais. Outras formas de apagamento são a invalidação da bissexualidade através da associação entre bissexualidade e nãoomonogamia, promiscuidade sexual e a propagação de Infecções Sexualmente Transmissíveis (ISTs).

De maneira geral, dentro das concepções da sexualidade, seja pelo viés da heterossexualidade ou da homossexualidade, a bi e a pansexualidade ocupam um lugar de transgressão da norma, sendo vistas como o proibido e o exótico. Pautadas historicamente sob uma lógica patológica ou condenatória por desafiam a matriz fixa e idealizada que concebe linearmente gênero, sexo e desejo, que a teórica Judith Butler (2008) problematiza, pensando em quais são as práticas e concepções de sexualidade marginalizadas.

## CONSIDERACOES FINAIS

Quando falamos de identidades sexuais dissidentes da heteronormatividade, estamos falando de vivências para além do que a sociedade em geral toma como aceitável e que, portanto, estão à mercê de um

8 Pessoas não binárias são aquelas que possuem identidades que vão para além do binário cisnormativo “mulher” e “homem” ou “feminino” e “masculino”. As pesquisadoras Vitória Braga Padilha e Yáskara Arrial Palma (2017, p. 3) trazem a partir de um trabalho de interlocução com seis pessoas não binárias com idade entre 20 e 28 anos, residentes na cidade de Porto Alegre/RS que “essas se declaram não-binárias, no sentido de não se caracterizarem com as normas e estereótipos de gênero vigentes na sociedade.”





olhar de aversão, sofrendo influências negativas que se fazem presentes no cotidiano das pessoas monodissidentes, como buscamos trazer neste trabalho.

Observamos que a concepção histórica da sexualidade limita-se ao binarismo heterossexualidade e homossexualidade, fazendo com que orientações sexuais monodissidentes não sejam vistas ou sejam violentadas. Desse modo, a bi e a pansexualidade são orientações sexuais semelhantes entre si, principalmente no que diz respeito ao apagamento que sofrem, tanto da sociedade em geral, quanto da própria comunidade LGBTQIAP+ (lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis e transgêneros, queers, intersexuais, assexuais, pansexuais e outras possíveis identificações).

De maneira geral, concluímos que há uma recusa em se falar da bi e da pansexualidade. Destacamos, portanto, a necessidade de mais pesquisas, bem como de acesso à informação como processo de educação contínua sobre as dissidências de gênero e em especial sobre o universo da monodissidência. Necessitamos de mais espaços de discussões para que também a diversidade e multiplicidade de vivências dentro do próprio universo das bissexualidades e pansexualidades possam ser trazidas à tona.

Por fim, reconhecemos a necessidade de aprofundamento sobre outros pontos apresentados de forma breve neste trabalho, bem como discussões especificamente sobre as vivências de homens bissexuais e pansexuais. Pois observamos que a bi e a pansexualidade são compreendidas de maneira estereotipada, indo para além dos limites entre as diferenças de gênero, de modo que afeta mulheres, homens e pessoas não binárias.

## REFERENCIAS

- Aore, A. (2017, 28 de julho). Manifesto Bissexual. Medium.com <https://medium.com/@avaadore/manifesto-bis-sexual-449500cd3bf>
- Bauer, M. W. & Gaskell, G. (2002). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático* (4ª ed.) Petrópolis: Ed. Vozes.
- Boni, V. & Quaresma, S. J. (2005). Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. *Em Tese - Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*. Florianópolis, 2(1), 68-80.
- Bueno, W. C. (2019). Processos de resistência e construção de subjetividades no pensamento feminista negro: Uma possibilidade de leitura da obra *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (2009) a partir do conceito de imagens de controle. [dissertação de mestrado, Universidade do Vale do Rio dos Sinos]. Repositório Institucional - UNISINOS
- Butler, J. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Civilização Brasileira, 2003.
- Carvalho, C. A. de. (2019). Do Match ao Date: a tensão entre o medo, o desejo e a vergonha em mulheres que buscam relacionamentos com homens pelo Tinder em Santa Maria - RS. [dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Maria]. Repositório Institucional - UFSM
- Gomes, E. C. & Menezes, R. A. (2007). *Emoções do antropólogo em campo: a etnografia em questão*. 31º Anpocs, Caxambu.
- Lewis, E. S. (2012). “Não é uma fase”: construções identitárias em narrativas de ativistas LGBT que se identificam como bissexuais. [dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro].
- Padilha, V., & Palma, Y. A. (2017). Vivências não-binárias na contemporaneidade: um rompimento com o binarismo de gênero. 11º Seminário Internacional Fazendo Gênero, Florianópolis.
- Rich, A. (2010). Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades*, 2(05).
- Scott, J. (1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & realidade*, 20(2).



- Silveira, M. L. de A. (2018). Os unicórnios no fim do arco-íris: bissexualidade feminina, identidades e política no Seminário Nacional de Lésbicas e Mulheres Bissexuais. [dissertação de mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro]. Repositório Institucional UERJ.
- Velho, G. (1978). *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.



## SIMPOSIO 52

# VIOLENCIA DE GÉNERO EN INSTITUCIONES DE EDUCACIÓN SUPERIOR LATINOAMERICANAS: SIGNIFICADOS, PRÁCTICAS, INTERPELACIONES Y PROPUESTAS

## COORDINADORES

Consuelo Patricia Martínez Lozano y Daniel Solís Domínguez

Los principales objetivos del Simposio son: 1. Promover la reflexión y el análisis en torno a las diversas formas de violencia de género contra las mujeres que se desarrollan y reproducen en las Instituciones de Educación Superior (IES) de América Latina. 2. Reflexionar sobre la construcción de significados y mecanismos desarrollados al interior de las IES, que contribuyen a la instauración de jerarquías, relaciones de poder, configuración de masculinidades y regímenes de género, en función de los cuales se sistematiza la violencia. 3. Explorar las interpelaciones, resistencias, formas de organización y propuestas que desarrollan principalmente las mujeres universitarias para enfrentar y combatir las formas de violencia gestadas en los entornos académicos.

Por lo anterior, se esperan ponencias con temáticas encaminadas hacia la discusión de las prácticas, interpretaciones y significaciones de la violencia que elaboran las personas integrantes de las comunidades universitarias, así como reflexiones en torno a los discursos configurados por las IES respecto a la violencia de género o las formas en que esta violencia se reproduce estructuralmente; y también sobre las distintas acciones, estrategias y/o propuestas que desarrolla la comunidad universitaria (estudiantes, docentes, personas que laboran en áreas administrativas y trabajadorxs) para enfrentar y combatir esta forma de violencia al interior de las IES.

### Palabras clave

Violencia, género, instituciones de educación superior, interpelaciones, propuestas



# VIOLENCIA DE GÉNERO EN EL ÁMBITO UNIVERSITARIO: TRAMITACIÓN DEL MALESTAR Y SUS ALCANCES INSTITUCIONALES

Natalia Hurtado Lobos<sup>1</sup>  
Juan Williams Kudin<sup>2</sup>

## Resumen

A partir de las manifestaciones estudiantiles feministas del 2018 y la evidencia acumulada sobre desigualdad y violencia de género en las instituciones universitarias, es que la creación de políticas institucionales toman una importancia central, particularmente en la implementación de dispositivos de trabajo. En este sentido, quienes se encargan de poner en marcha estas políticas son equipos técnicos, los cuales deben lidiar en su ejercicio práctico con efectos no considerados en los diseños originales. Uno de ellos es la manera en que estudiantes gestionan el malestar psíquico relacionado a estos fenómenos. Esta presentación pretende exponer los resultados de una aproximación exploratoria de enfoque dialéctico o reflexivo, sobre la tramitación del malestar generado por estas situaciones en estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Esta tramitación es detectada mediante los dispositivos de atención directa creados a partir de las políticas universitarias por profesionales de la Facultad, dispositivos como la primera acogida y los dispositivos basados en la justicia restaurativa. La metodología utilizada consiste en una sistematización de experiencia, a través de los registros documentales relacionados con las atenciones (tanto de afectadas como ofensores) en los diversos dispositivos. El análisis documental de registros evidencia diversas formas en que se manifiesta y tramita el malestar relacionado a la violencia de género en el ámbito universitario. Algunas de estas manifestaciones comprenden la arista institucional, traducidas en denuncias formalizadas a través del Protocolo de actuación ante situaciones de acoso sexual, o gestiones con diversos actores institucionales. Otras manifestaciones de índole contrainstitucional se traducen en “funas” o “escraches”, en las cuales una grupalidad expulsa al ofensor de la comunidad universitaria. La sistematización deja en evidencia los alcances y límites de las acciones universitarias, a la vez que plantea preguntas sobre fenómenos tales como la reintegración a la comunidad universitaria.

## Palabras clave

Educación superior, violencia de género, malestar psíquico, experiencia profesional

1 natado@ug.uchile.cl - Dirección de Asuntos Estudiantiles, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Chile.

2 dae@facso.cl - Dirección de Asuntos Estudiantiles, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Chile.



## CONTEXTO

La siguiente presentación se basa en el análisis de la experiencia práctica e institucional de la Dirección de Asuntos Estudiantiles<sup>3</sup> [DAE] de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile (de la cual formamos parte) a partir de sus distintos dispositivos de atención estudiantil relacionados con temas de violencia de género tales como la primera acogida, o aquellos basados en la justicia restaurativa. La sistematización de estas experiencias permite delinear cómo los y las estudiantes de la Facultad vehiculizan el malestar generado por la gestión institucional de las situaciones de violencia de género.

Específicamente, esta presentación se fundamenta en el trabajo que la DAE ha estado realizando con los casos relacionados a la violencia de género entre estudiantes, quedando fuera del alcance de este análisis las interacciones entre otras y otros miembros de la comunidad universitaria. Estos dispositivos de atención están dirigidos a estudiantes que han sido afectadas y afectados por algún hecho de violencia de género en el ámbito universitario, con diversos motivos de consulta, a estudiantes sindicados como ofensores<sup>4</sup> en estas situaciones, es decir, estudiantes que han generado algún tipo de afectación y también a estudiantes afectados indirectamente por estas situaciones (conocidos, grupo curso y /o la comunidad educativa).

Nos parece importante enmarcar estas prácticas dentro de las normativas institucionales, una de estas es la Política para prevenir el acoso sexual en la Universidad de Chile (2017) cuyo objetivo versa en “erradicar el acoso sexual y reducir la violencia de género en la Universidad de Chile a partir de un programa que permita prevenir estas conductas y atender a las personas afectadas” (Universidad de Chile, 2017). Un objetivo amplio y complejo de hacer carne, ya que requiere de muchas acciones institucionales y prácticas laborales específicas para que pueda tener lugar. Una de estas acciones, fue la creación por parte del Senado Universitario<sup>5</sup>, del Protocolo de actuación ante denuncias sobre acoso sexual, violencia de género, acoso laboral y discriminación arbitraria (Universidad de Chile, 2019), el cual define el acoso sexual y discriminación arbitraria, ordena las instancias que acogen las denuncias y las que realizan apoyos; a la vez que institucionaliza los procesos de investigación sumaria que persigue establecer sanciones a quienes transgreden las normas de convivencia. Estas sanciones pueden oscilar desde la separación de espacios entre una estudiante afectada y un ofensor, hasta la expulsión de la institución del denunciado.

El surgimiento de este Protocolo en la Universidad de Chile se encuentra muy ligado al movimiento feminista chileno de mayo del 2018 (Zerán, 2018). Éste comenzó con las tomas u ocupaciones de los espacios universitarios en diversas instituciones del país. Lideradas por grupos de mujeres, esta forma de manifestación tenía como objetivo el denunciar y visibilizar las prácticas naturalizadas de violencia de género dentro de los planteles universitarios. Las estudiantes demandaron por vías institucionales de tratar e investigar las situaciones de acoso en la universidad, tardanza en los procesos de investigación sumaria de ese entonces y por acciones de reparación para las afectadas.

3 Unidad encargada de fomentar la formación integral de los y las estudiantes a través de estrategias complementarias a la formación académica. Dentro de sus ámbitos de interés se encuentra velar por la convivencia y la igualdad de género. Fuente: <http://www.facso.uchile.cl/pregrado/asuntosestudiantiles/149116/conoce-la-dae>

4 Utilizamos el concepto de *ofensor* en el sentido que le otorga la perspectiva teórica de la justicia restaurativa, tomando distancia de nociones como infractor o victimario, pues se destacan aspectos relacionales y al reconocimiento de violencias que no implican, necesariamente, la transgresión de normativas (Zehr, 2015).

5 El Senado Universitario cumple una labor normativa en la Universidad de Chile. En tanto órgano representativo de la comunidad universitaria, está integrado, además del Rector que lo preside, por 36 miembros, de los cuales 27 son académicos, 7 estudiantes y 2 representantes del personal de colaboración.



### El Protocolo define violencia de género como:

cualquier acción o conducta basada en el género o sexo de una persona que causa daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico. Es una forma de discriminación que afecta principalmente a las mujeres; que limita gravemente el goce de sus derechos y libertades en pie de igualdad con el hombre, perpetuando su posición subordinada en la sociedad (Universidad de Chile, 2019 pg.4).

### Así también, sanciona el acoso sexual en la institución educativa, definido como:

una conducta de naturaleza o connotación sexual, indeseada por la persona que la recibe que produce consecuencias negativas psicológicas, emocionales y/o físicas. Generando ambientes hostiles o amenazantes que pueden afectar las condiciones laborales o académicas de quienes las viven (Universidad de Chile, 2019 pg. 4).

De esta definición, nos parece de suma importancia relevar el hecho de que estas conductas afectan directa o indirectamente las oportunidades de educación de la persona afectada, volviendo hostil, ofensivo o intimidante al ambiente universitario. De hecho, uno de los efectos del acoso sexual, es que muchas de las personas afectadas deciden abandonar su espacio educativo (Universidad de Chile, 2014).

A pesar de haber sido muy celebrado en su creación y muy necesario para cimentar una vía institucional que opere para los casos de acoso sexual en la Universidad, el Protocolo no se ha visto libre de problemas en su implementación. A pesar de ser público, para una amplia proporción de la comunidad universitaria sigue siendo desconocido y por lo tanto no utilizado. Por otra parte, existe un gran número de estudiantes que por distintos motivos prefieren no hacer uso de esta vía formal de denuncia, siendo uno de estos la desconfianza institucional, basada principalmente en los tiempos excesivos en los procesos de investigación y en la poca especialización en quienes cumplen el rol de investigadores, generalmente docentes (Asamblea de Mujeres, 2018).

Estas desconfianzas han hecho que la implementación de esta herramienta en las distintas Facultades e Institutos haya sido un trabajo arduo. Muchas estudiantes afectadas que se acercan a la DAE a través del dispositivo de *primera acogida*<sup>6</sup> (ver Anexo Gráfico 1 y 4), señalan que tienen una gran desconfianza en la institución al hacer denuncias, y por lo tanto prefieren no hacerlas (ver Anexo Gráfico 3), debido a la demora en la tramitación de la misma, al temor de ser culpabilizadas o responsabilizadas de haber provocado la situación, o que la institución no las tome serio y se le dé más espacio a la palabra del ofensor (Universidad de Chile, 2017). Así también, muchas temen que durante la investigación tengan que repetir su testimonio, profundizando su afectación<sup>7</sup>.

Otro problema advertido en relación a las investigaciones sumarias es que muchos/as estudiantes (sean afectadas u ofensores) sienten que quedan fuera del proceso de investigación. Es decir, la persona que denuncia sólo participa al realizar la denuncia y al ser entrevistada por la fiscal, y el estudiante sindicado como ofensor, cuando es notificado de que fue denunciado y al entregar su versión de los hechos. Para ambas partes, el poco involucramiento en el proceso les hace sentir enajenados del mismo, ya que es una instancia superior<sup>8</sup> la que termina realizando la investigación y sugiriendo una sanción. Esta lejanía genera sufrimiento y angustia en las y los estudiantes involucrados (DAE, 2020), lo que coincide con la experiencia internacional (Karp et al.,

6 Instancia de recepción de estudiantes afectadas/os directa o indirectamente por hechos de violencia de género, acoso sexual y/o discriminación arbitraria. Se detalla en el apartado de la metodología.

7 Podemos entender esto como victimización secundaria, definida como “Reacción [...] donde la víctima reexperimenta una nueva violación a sus derechos legítimos, cuando la policía, las instituciones sociales y gubernamentales intervienen con el fin de reparar la situación de la víctima, a nivel económico, social, físico y psicológico” (Gutiérrez, Coronel & Pérez (2009).

8 Denominada “Unidad de investigación especializada en acoso y discriminación” (Universidad de Chile, 2019).



2015) y muchas produce que éstos prefieran intentar resolver las situaciones por otras vías, muchas veces no institucionales.

Un aspecto central que aparece en los casos de violencia en las instituciones universitarias es el ámbito de la reparación psicológica a afectadas, y las terapias para los sujetos ofensores, donde se explica el ejercicio de la violencia a través de una patología psicológica (Albertín, 2017). Basta con ver los programas de diversas universidades para el tratamiento de estos casos, y la arista psicológica siempre aparece como una necesidad (Universidad de Chile, 2017). De hecho, en muchos de los petitorios de las tomas u ocupaciones feministas de las universidades en 2018, apelaban a la idea de reeducar o deconstruir a los ofensores a través de tratamientos psicológicos.

En este contexto, comprendemos que la relación entre salud mental y violencia de género es sumamente compleja y que sus reflexiones exceden a esta presentación, pero lo que sí abordaremos es una descripción de las diversas formas en que las y los estudiantes gestionan el malestar a propósito de la violencia de género en la universidad. En otras palabras, nuestro objetivo fue indagar en las formas de tramitación del malestar<sup>9</sup> en estudiantes universitarios en relación a la situaciones de violencia de género en la institución educativa por medio de diversos dispositivos de atención directa (primera acogida, mediación y dispositivos grupales) en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Asimismo, hipotetizamos que muchas de estas gestiones tienen como finalidad posicionar al o la estudiante en un lugar activo frente a la violencia, en el caso de ofensores preguntándose qué hicieron mal, de afectadas de tomar acciones buscando salir del lugar de víctima y de la comunidad, tomando posición o partido frente a las situaciones de violencia, lo que puede llevar a tomar la forma de funas al ofensor como modo forzoso de reconocimiento y validación de aquel malestar por la institución.

## METODOLOGÍA

Esta aproximación, de tipo exploratorio, asumió un enfoque metodológico dialéctico o reflexivo en su análisis, entendiendo a éste como una observación de la propia realidad desde las partes interesadas, donde se analiza el propio campo de praxis de las y los investigadores, y el conocimiento producido modifica en simultáneo las propias prácticas de intervención (Canales, 2006).

La metodología empleada consistió en la sistematización de experiencias, la cual abarcó la propia experiencia del equipo investigador y se centró en los procesos de una trayectoria de intervención, permitiendo reflexiones “acerca de los sentidos y potencialidades de las prácticas” (Barragán & Torres, 2017, p.80). Cabe consignar que la metodología no fue preestablecida al proceso de trabajo, sino más bien se fue perfilando en el transcurso de las intervenciones del equipo de la DAE en relación a la violencia de género entre estudiantes. La sistematización de experiencias se entendió como lo más apropiado, dado que va más allá de una mera evaluación, permitiendo reflexionar sobre las propias prácticas (Jara, 2012).

Se tomó como hilo ordenador de la sistematización, la propuesta realizada por Óscar Jara (2018), en torno a fases de la sistematización: definición de la experiencia, plan de sistematización, recuperación del proceso vivido, reflexiones de fondo y puntos de llegada. Específicamente se realizó una sistematización de la experiencia del equipo de la Dirección de Asuntos Estudiantiles en el uso de dispositivos que abordan situaciones de violencia de género en el estamento estudiantil. En este sentido, el eje central de la sistematización

9 Entendemos como tramitación la *gestión subjetiva*, las decisiones que un sujeto toman para lidiar con la situación experimentada.





consiste en las formas de tramitación del malestar en estudiantes universitarias/os en relación a situaciones de violencia de género entre pares.

Esta metodología contempló como material de análisis los registros documentales relacionados con las intervenciones (tanto a estudiantes afectadas como ofensores) en los diversos dispositivos que utiliza la Dirección de Asuntos Estudiantiles para el abordaje de situaciones relacionadas con la violencia de género en el estamento estudiantil. Esto, en el marco de los años 2018 a 2020, es decir desde la institucionalización de la Política para prevenir el Acoso Sexual (2017), la instauración del Protocolo (2019) y de forma posterior al movimiento feminista de mayo 2018.

Entre los registros documentales distinguimos aquellos de carácter:

*Cualitativos:*

1. Notas de campo.
2. Diseños de intervención.
3. Fichas de atención.

*Cuantitativos:*

1. Registro de gestiones realizadas, categorizadas en tipo de participante y en frecuencia de atenciones por cada caso.
2. Registro de tipos de gestión realizada en torno a las intervenciones (p.e.: cantidad de denuncias, orientaciones, derivaciones, acompañamientos, etc.).

Los dispositivos, de cuyos registros se basa el análisis, se distinguen principalmente en dos:

### La primera acogida

Entendemos por primera acogida como la instancia de recepción de estudiantes afectadas/os directa o indirectamente por hechos de violencia de género, acoso sexual y/o discriminación arbitraria. Su marco es principalmente de la escucha activa de la persona, así como la orientación sobre los procesos de denuncia y posibilidades de apoyo, entre las que se encuentran derivaciones y gestiones institucionales. Constituye el primer paso a nivel local para la activación del Protocolo (2019) (Ver Anexo 4). Se ha formalizado que la instancia encargada a nivel de Facultad de realizarla sea la DAE cuando se trata del estamento estudiantil. Su funcionamiento es de “ventanilla abierta”, es decir, se reciben casos en la medida que van llegando. Si bien se trata de una instancia cuyo marco de conversación es confidencial, las distintas intervenciones se consignan tanto en una ficha en papel como en un sistema informático denominado expediente estudiantil.

### Dispositivos basados en la justicia restaurativa

Son de carácter voluntario, y altamente flexibles en términos de quién puede o no participar de ellas, así como del tiempo que pueden durar. Su objetivo se centra en la responsabilización del ofensor más que por sobre la culpabilización, así como el llegar a acuerdos reparatorios en vez de decretar sanciones (Zehr, 2015). Entre ellos encontramos las mediaciones víctimaofensor y las conferencias<sup>10</sup> (Karp et al, 2016). Su

<sup>10</sup> Las cuales, por otros motivos también hemos denominado en otras partes como mediaciones institucionales.



marco de acción se centra en la convivencia universitaria. Su utilización en el ámbito universitario chileno es sumamente inaugural y en la Universidad de Chile no existe todavía un marco normativo que la protocolice<sup>11</sup>.

La utilización de estos dispositivos ha sido una opción tomada por este equipo en la medida que han acontecido situaciones que no son posibles de ser atendidas por los protocolos existentes o bien porque las personas involucradas no han querido hacer uso de los canales institucionales. Para la DAE, el uso de aquellos se han entendido como experiencias piloto, necesarias de preparar y de sistematizar una vez realizadas<sup>12</sup>. Sus registros consisten en las propias anotaciones del equipo DAE durante y después de las intervenciones basadas en estos dispositivos.

### Proceso de análisis

Como se mencionó, se utilizaron los registros documentales de los dispositivos de primera acogida y de aquellos basados en la Justicia Restaurativa, utilizados entre el año 2018 y 2020. Como eje de análisis, se puso énfasis en el malestar subjetivo de las y los estudiantes que hicieron uso de estos dispositivos y en las maneras en que optaron para tramitarlo.

Sobre los registros se empleó la técnica del análisis de contenido (Canales, 2006), el que permitió establecer 2 importantes distinciones o coordenadas a partir de las cuales se generaron 4 grandes categorías respecto a los modos de tramitación del malestar, dentro de los modos observados. Estos modos de tramitación se categorizaron en: 1) individuales-institucionales; 2) colectivas-institucionales; 3) interpersonales-no institucionales y; 4) colectivas-no institucionales.

	INSTITUCIONALES	NO INSTITUCIONALES
Individuales	Denuncias formales; solicitudes de atención profesional (psicológica o jurídica)	Gestiones interpersonales: (de la afectada hacia el ofensor o a conocidas del mismo; o bien del ofensor a la afectada)
Colectivos	Mesas de trabajo; grupos de esclarecimiento; mediaciones grupales	“Funas” o “escraches”

Fuente: Elaboración propia

A su vez, el reordenamiento del material en torno a estas categorías permitió tematizar las categorías emergentes que se presentan en los resultados (perspectiva punitivista; reconocimiento de la afectación; victimización secundaria; alcances y límites institucionales).

11 Salvo, la significativa excepción del nuevo Reglamento de Jurisdicción Disciplinaria de Estudiantes (2019) señalada como “Condiciones suspensivas”

12 Un ejemplo es el documento técnico, elaborado por la DAE Justicia Restaurativa en una Universidad Chilena: Sistematización de una experiencia de mediación y sus criterios técnicos (2020).



## RESULTADOS

### Tramitaciones individuales-institucionales

Entre los mecanismos institucionales para abordar las situaciones de violencia predominan los de alcance individual, como la primera acogida. Por sobre todos, se ha privilegiado el uso de la investigación sumaria, amparada en el protocolo que incentiva y facilita su utilización (Universidad de Chile, 2019).

En el caso de la persona afectada, además de realizar la investigación, algunas veces éstas solicitan derivación a psicoterapia debido a la afectación que el hecho de violencia de género les ha provocado, así como para sobrellevar los procesos investigativos. Otras veces sólo buscan un acompañamiento institucional, es decir, apoyarlas en gestiones con los cursos o escuchando su malestar frente a dificultades, por ejemplo de poder cumplir con las obligaciones académicas mientras se encuentran en proceso de investigación (ver Anexo Gráfico 3).

En el caso de estudiantes ofensores, al verse inmersos en una investigación sumaria buscan principalmente orientación en relación al tipo de sanciones que pudieran llegar a aplicarles, así como también, solicitan información sobre mecanismos de apelación de acuerdo a la normativa.

Cabe señalar, que las investigaciones sumarias son secretas por definición, y si bien las partes involucradas tienen muy poco acceso a la información de éstas, para el resto de la comunidad el conocimiento y la comunicación sobre estos procesos es aún más restringida. Esto las vuelve prácticamente invisibles a la comunidad donde se originó la violencia. No obstante, hemos observado, que las jefaturas de carrera, coordinaciones de ciclo, claustros académicos, estudiantes de las generaciones de las partes involucradas y en general otros miembros de la comunidad han solicitado de manera recurrente mayor acceso a la información para poder tomar decisiones más pertinentes relativas a la convivencia.

Vemos en estos movimientos una limitación evidente en los abordajes. Las comunidades, donde se ha originado o incluso se ha sostenido la violencia, quedan al margen de los procesos y, no es extraño que donde hubo una situación de violencia llevada a investigación haya otras varias que nunca llegarán a formalizarse. Por lo general las comunidades se polarizan en torno a los casos de violencia, tomando partido quienes apoyan o quienes están en contra del ofensor, pasando a ser éste el punto de clivaje. Así, la violencia se replica a un nivel colectivo, especialmente antes y durante los procesos investigativos. Esto se asemeja a lo señalado por René Girard, acerca del ejercicio de violencia hacia un miembro de la comunidad, donde por legitimada que esta sea, “desencadenaría la violencia en lugar de encadenarla (...) iniciando una nueva crisis sacrificial” (Girard, 1983, p.279). Esta replicación o escalada de la violencia ha llevado a la búsqueda de formas alternativas de atender la violencia de género en las universidades, teniendo como perspectiva incorporar una dimensión colectiva en los abordajes y sus repercusiones en la convivencia.

### Tramitaciones interpersonales-no institucionales

En el caso de estudiantes afectadas éstas realizan múltiples gestiones personales, las cuales consisten en acercamientos al ofensor con la intención de que “entienda qué hizo mal”. Otras gestiones son intentos de advertir a conocidas y amigas de éste sobre el peligro que puede implicar relacionarse con ese estudiante.

Del lado del ofensor, también nos encontramos con intentos fallidos de diálogo con las afectadas, muchas veces para pedir disculpas u otras veces para entender qué sucedió. De su parte, por lo general obser-



vamos mayor atención sobre lo que ellos hicieron mal en desmedro de comprender y reconocer la afectación provocada. La mayoría de las veces, este énfasis es percatado inmediatamente por las afectadas, dificultando los procesos de diálogo al haber objetivos diferentes desde las partes: el reconocimiento de la falta por un lado y el reconocimiento de la afectación por el otro. En ambos se percibe una búsqueda de agenciamiento, intentando hacerse cargo al menos parcialmente de la violencia. A propósito, conviene recordar lo que Rita Segato (2010) ha señalado acerca de lo atractivo que puede ser para un ofensor posicionarse como protagonista de la violencia, ya que a pesar de ocupar el lugar de monstruo, se reafirmaría como un ser potente, coherente con el mandato de la masculinidad.

En eventuales procesos de mediación posteriores esto aparece como un reclamo por parte de las personas afectadas, “esta vez quiero que el proceso trate de mí” nos señaló una estudiante en un proceso de mediación. Ambas gestiones de intentos de diálogo fallido entre las partes genera a su vez mucha frustración para las afectadas y los ofensores, frustración que produce altos grados de sufrimiento e inestabilidad emocional llevando la mayoría de las veces a las partes a identificarse con un rol pasivo, con nulas posibilidades de hacer algo sobre su situación.

### Tramitaciones colectivas-institucionales

En el caso de grupos que se sienten afectados por estos hechos se han realizado mesas de trabajo que permiten llegar a acuerdos con representantes de la institución universitaria (ej. mesa de trabajo durante la toma 2018; grupo de esclarecimiento en una generación de una carrera 2018; validación de proceso de mediación en otra generación de una carrera, 2019). Paradójicamente, la institución universitaria es vista con frecuencia como la sostenedora de la violencia, pero a la vez como responsable de mantener al espacio universitario como un lugar libre de violencia. Se espera por tanto, de la institución, que ejerza una violencia tomada como legítima (Segato, 2010), para establecer cierto ordenamiento y pacificación de las relaciones de convivencia.

Las acciones institucionales de carácter colectivo suelen ocurrir cuando ya ha habido intentos de abordaje individual y por lo general, cuando estos se evalúan como fracasados. Esta característica marca su condición inicial: se realizan sobre un malestar que se ha prolongado en el tiempo y que con frecuencia ha ido volviéndose más crítico y sin salida. Por ejemplo, en una intervención con una generación de estudiantes, las estudiantes mujeres notaron que el problema no era únicamente personal cuando se percataron que todas estaban yendo a terapia psicológica por una situación de maltrato originada en la carrera.

A su vez, muchas veces solicitan atención compañeras y compañeros de estudiantes que han tenido una vinculación indirecta con los hechos de violencia, ya que también se sienten afectada la convivencia en una comunidad dañada (ver Anexo Gráfico 2). Señalan que las comunidades están *quebradas*, que no se sienten seguras estando en el aula con un compañero agresor, que quieren ayudar y no saben cómo (DAE, 2020). También, aparece muchas veces de parte de estos estudiantes la demanda de “problemas académicos” o “dificultad de integración” a la universidad (ver Anexo Gráfico 3).

### Tramitaciones colectivas-no institucionales

Una de las tramitaciones colectivas y no-institucionales más frecuentes son la “funa” o “escrache”. La palabra funa proviene de la lengua mapudungún y quiere decir “podrido”; “funan” es el acto de pudrirse y para el movimiento feminista en Chile esta acción se define como una “denuncia pública de violencia hacia



la mujer, ya sea en forma de abuso, acoso, violación o maltrato físico o psicológico” (Schmeisser, 2019 pg. 20). Esta forma de denuncia informal ha proliferado en el último tiempo en diversos sectores de la sociedad, desde el movimiento #metoo (Liviana, 2019), las cancelaciones a diversos personajes públicos durante el mayo feminista en Chile (Zerán, 2018) y también se han realizado en instituciones educativas como las universidades.

Las funas hacen público uno o más testimonios de personas afectadas, relatando detalladamente la situación vivida, haciendo del mismo modo pública la intimidación de la persona afectada como del agresor. Cabe señalar que las funas pueden ser individuales o grupales, pero sus repercusiones son siempre colectivas ya que apelan al conjunto de la comunidad de la que es parte el ofensor. A partir de nuestros encuentros con estudiantes afectadas en el dispositivo de primera acogida, hemos constatado que los motivos e intenciones para realizar una funa son sumamente personales y contextuales. Algunas afectadas señalan la intención de que el estudiante ofensor *aprenda* a no realizar más esta conducta, otras se preocupan de que se masifique el nombre del ofensor para *prevenir* al resto de las mujeres de las conductas de éste, y un porcentaje menor lo experimenta como un acto de liberación e incluso reparatorio de su experiencia (DAE, 2020). La rapidez y efectividad que tienen por esencia las redes sociales hacen que estas publicaciones sean virales en poco tiempo y que alcancen una masificación nunca antes vista en otro vehículo de información (Liviana, 2019). En consecuencia, la llegada y el efecto que tienen las funas en una comunidad más acotada como es una universidad o una Facultad, hacen que virtualmente todos las y los miembros de la institución tomen noticia de la publicación, lo que genera un ambiente hostil y dividido entre quienes están a favor o en contra de la persona sindicada como ofensora. En el caso de las generaciones de las carreras universitarias, produce que estos se dividan y se les haga imposible compartir un espacio en común entre los grupos, por ejemplo las clases o lecciones.

Tanto los mecanismos institucionales como los no institucionales tienen en común el abordar la violencia como originada por miembros específicos de la comunidad, y por consecuencia buscar la exclusión de los mismos. La observación de estas dinámicas, nos evocó la figura de la víctima sacrificial, según la cual “los sacrificios de víctimas particulares de sujetos en determinadas condiciones son interpretados como necesarios para contener una violencia mayor. Una lógica que prefiere la agresión hacia un miembro que hacía todos” (González, 2011, p.47).

A pesar que el alcance de las funas pareciera ser mayor y más efectivo que las denuncias formales, las primeras tampoco resuelven problemas presentados en la implementación del Protocolo, vulnerando en muchos casos a las estudiantes afectadas al transformar su intimidación en un espacio público que todas/os pueden conocer y juzgar. De hecho, muchas estudiantes afectadas que han realizado funas, posteriormente se sienten arrepentidas y sumamente utilizadas al ver que ya no tienen la potestad sobre sus testimonios, y en casos más extremos cuando sus relatos han sido publicados sin su consentimiento. (DAE, 2020). Así, ambas modalidades, la denuncia formal o la denuncia vía funas comparten la búsqueda de un castigo al agresor, sanción que pocas veces logra prevenir que éste incurra en una conducta similar en el futuro y/o otorgar un lugar de bienestar y agencia a la persona afectada.

En el caso de ofensores, no hemos encontrado un grupo de ofensores que ejerzan acciones colectivas. Pero sí hemos observado los efectos que lo colectivo tiene en el ofensor con las funas. Entonces, más bien, al contrario de una acción colectiva por parte de ofensores, hemos observado su aislamiento y (auto)exclusión del espacio universitario, muchas veces en complicidad con autoridades universitarias a las cuales les parece más cómodo que prosigan sus procesos formativos al margen de la comunidad universitaria. En estas situaciones, lo más frecuente han sido este tipo de acuerdos o complicidades tácitas de exclusión de las personas



señaladas como violentas como forma de restablecer la convivencia. Esta última sería una manera colectiva y no institucional de abordaje de la violencia porque puede estar ejercida por su grupo de pares, pero que muchas veces han sido amparadas o ratificadas por los organismos universitarios al tratarse de situaciones de hecho.

## REFLEXIONES

A partir de estos acompañamientos y gestiones institucionales, constatamos que la distintas formas de violencia de género en el ámbito universitario afectan directa o indirectamente el paso por la universidad y sobre todo el bienestar subjetivo de las y los estudiantes, traducándose en malestar o sufrimiento psíquico, muchas veces poco reconocido. Sabemos también por nuestra observación que, las personas que han sido objeto de violencia de género en el ámbito universitario sienten el espacio universitario como un lugar hostil, sintiéndose expuestas, lo que genera que se aíslen de cursos y de sus grupos sociales. En este sentido, consideramos que el malestar provocado por la violencia de género en instituciones universitarias puede tomar muchas formas y direcciones, así como muchos pueden ser los tipos de afectación. En muchos casos estos efectos toman la forma de sufrimiento psíquico.

Si bien la violencia tiene una dimensión estructural y está amparada en el modo de organización de la sociedad (Segato, 2010), también se han desarrollado instrumentos específicos de su abordaje en el ámbito universitario. Los modos, tanto formales como no formales, tienden a operar predominantemente bajo una lógica punitiva, es decir que sanciona individualmente la responsabilidad de la violencia.

No obstante, en el registro documental se constata el traspaso del malestar a otras dimensiones, como por ejemplo hacia la comunidad. De esta forma, es como interpretamos el hecho de que cada vez más se soliciten formas colectivas y comunitarias para abordar la violencia, cuestión de creciente interés institucional. Por ejemplo, en una causa llevada individualmente bajo una investigación sumaria, una sanción posible es la suspensión, pero poco se ha avanzado todavía en la preparación de la reintegración de esa persona excluida del ámbito universitario. Observamos que, de manera transversal a estos procesos, existe una búsqueda por parte de las personas afectadas, los ofensores y las comunidades de agencia subjetiva, en pos de tomar protagonismo en el abordaje de la violencia. Este movimiento puede ser favorecido o dificultado por los marcos normativos institucionales.

Respecto a los abordajes estrictamente psicológicos, consideramos que estos tratamientos son muy relevantes para la elaboración de experiencias complejas de la vida de las o los estudiantes, pero también nos parece de suma importancia acordar que la violencia de género no es y no puede ser presentada como una patología per se, razón por la cual derivar a un estudiante ofensor a terapia no parece ser la forma más óptima de *mejorar* la situación de éste ni de la comunidad universitaria. Lo mismo sucede con las estudiantes afectadas, quienes muchas veces buscan espacios de reparación psicológica, que si bien les permite elaborar diversos temas centrales para vivir una vida más tranquila, no tienen el alcance necesario para impactar a la comunidad universitaria de la cual también forman parte. Advertimos en ello un límite de restringir la explicación y la reparación de la violencia de género al ámbito meramente psíquico, sin considerar las relaciones de poder, la dimensión cultural que en ello se atraviesa.

Así, se termina instaurando un binarismo extremo entre el “ser víctima” y “ser ofensor” que más que *reparar* a la afectada (Medeiros, 2010) y *responsabilizar* al ofensor (Karp, 2015), estos significantes se enquistan identificatoriamente en los sujetos como si fueran constitutivos de sí mismos (Albertín, 2017). De



esta forma, se individualiza el problema de la violencia de género, instaurando la idea de que es la patología de ese sujeto la que lo hizo abusar de alguien. Y si la afectada no logra *reparar* en terapia su sufrimiento se debe a su *patología* de ser víctima, generando de esta forma una dificultad para cambiar y hacer algo distinto. Esta situación vela y esconde el hecho tan patente de que la violencia de género tiene una dimensión estructural, que incluye una cultura patriarcal y reforzada por instituciones como el Estado, la familia y también las Universidades (Segato, 2010).

A pesar que la violencia de género y su tratamiento no debieran ser patologizadas ni individualizadas, las consecuencias y resabios subjetivos que ésta tiene tanto en estudiantes afectadas como en ofensores, muchas veces son formuladas como patologías psíquicas tales como trastornos emocionales, ansiedad, inhibiciones. Pareciera ser que el mundo de la psicología y la psicopatología fueran más figurables para el estudiantado que la violencia de género.

Nos parece importante situar que el malestar en la sociedad actual implica una tramitación muchas veces *privada* de las sensaciones, donde “el individuo es el responsable ilusorio de un desarrollo provisto ‘clásicamente’ por un marco de sociabilidad donde el progreso individual es inseparable de condiciones sociales, económicas, políticas y culturales” (Aceituno, Miranda & Jiménez, 2012 pg. 90). Es decir, podríamos suponer que los malestares que generan las situaciones de violencia de género en los y las estudiantes universitarios, serían tramitados de una forma individual frente a un problema estructural que es condicionado por las variables culturales en relación a las nociones de género instituidas en el país (lógica machista, mariana y punitivista). En este sentido, la individualización del malestar, traducidas y verbalizadas muchas veces en problemáticas de salud mental, sería correlativa a los conflictos que generan los mandatos de género en lo social (Segato, 2010), lo cual para los y las estudiantes universitario/as se inscribe además en la experiencia de desconfianza institucional.

## REFERENCIAS CITADAS

- Aceituno, R.; Miranda, G. & Jiménez, A. (2012). Experiencias del desasosiego: salud mental y malestar en Chile. En *Revista Anales Séptima Serie*, N° 3, julio 2012.
- Albertín, P. (2017). Abriendo puertas y ventanas a una perspectiva psicosocial feminista: Análisis sobre la violencia de género. En *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 16(2), 79-90.
- Asamblea de Mujeres de la Universidad de Chile (2018). Petitorio Unificado Asamblea de Mujeres de la Universidad de Chile.
- Barragán, D.; Torres, A. (2017). *La sistematización de experiencias como investigación interpretativa crítica*. Editorial el Búho. Bogotá.
- Canales, M. (2006). *Metodologías de investigación social: Introducción a los oficios*. LOM. Santiago de Chile.
- DAE (2020). Dispositivo Primera Acogida: sistematización y análisis de datos (2018-2020). Documento técnico. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- Follegati, L. (2016). Feminismo y Universidad. Reflexiones desde la U. de Chile para una educación no sexista. En [Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres] Educación No Sexista. Hacia una Real Transformación. Santiago de Chile.
- González, M. (2011). Jóvenes violentos, comunidades violentas: Una mirada hacia la desmitificación de la violencia en la juventud. En *Pasos*, Volumen 1. pp. 39-52.
- Jara, O. (2012). Sistematización de experiencias, investigación y evaluación: Aproximaciones desde tres ángulos. En *Revista Internacional sobre investigación en educación global y para el desarrollo*.



Jara, O. (2018). *La sistematización de experiencias: práctica y teoría para otros mundos políticos*. 1era ed. Bogotá: Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano - CINDE.

Karp, D. (2015). *The Little Book of Restorative Justice for Colleges and Universities*. Ed. Good Books, New York.

Karp, D., Shackford-Bradley, J., Wilson, R., Williamson, K. (2016). *Campus Prism: A Report on Promoting Restorative Initiatives for Sexual Misconduct on College Campuses*. Skidmore College Project on Restorative Justice. Saratoga Springs, NY.

Liviana, A. (2019). *Feminismo y revolución, Crónica de una inquietud Santiago 2019 Fragmentos de una paz insólita*. Ed: Metales Pesados, Santiago de Chile.

Medeiros, L. (2010). Elementos para una clínica psicoanalítica del abuso sexual. En *Espacios de tiempo. Clínica de lo traumático y procesos de simbolización*. Ed: Colección praxis psicológica, Santiago de Chile.

Schmeisser, C. (2019). *La funa: Aspectos históricos, jurídicos y sociales* (Memoria para optar al grado de Licenciada en Ciencias Jurídicas y Sociales). Universidad de Chile.

Segato, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Ed: Prometeo Libros, Buenos Aires.

Universidad de Chile (2014). *Del biombo a la cátedra: igualdad de oportunidades de género en la Universidad de Chile*. Santiago: Oficina de Igualdad de Oportunidades de Género.

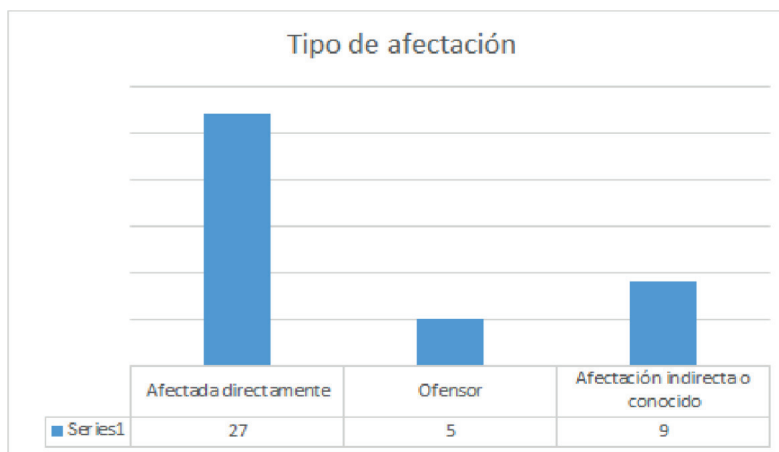
Universidad de Chile. (2019). *Protocolo de actuación ante denuncias sobre acoso sexual, violencia de género, acoso laboral y discriminación arbitraria*. Decreto Universitario Exento N°0019942 (aprobado 17 de mayo de 2019, control de legalidad Contraloría Universitaria de 01 de agosto de 2019).

Zehr, Howard (2015). *The Little Book of Restorative Justice: Revised & Updated*. Ed: Good Books, New York.

Zerán, F. (2018). *Mayo feminista. La rebelión contra el patriarcado*. Ed: LOM ediciones, Santiago de Chile.

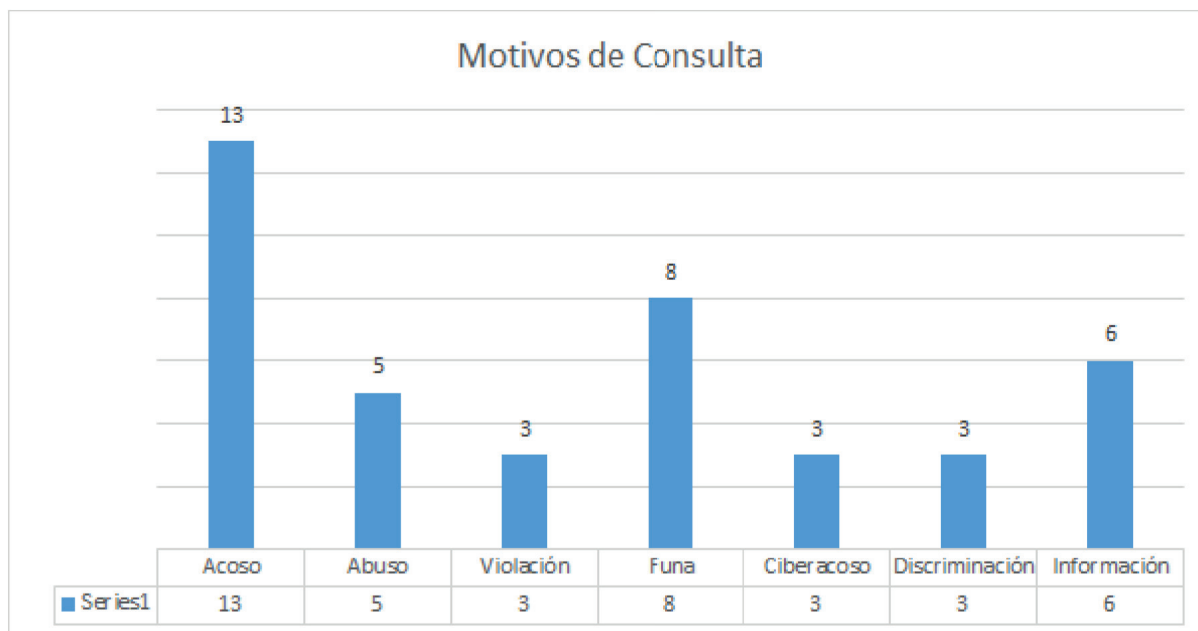
## ANEXOS

Anexo 1. Tipo de afectación

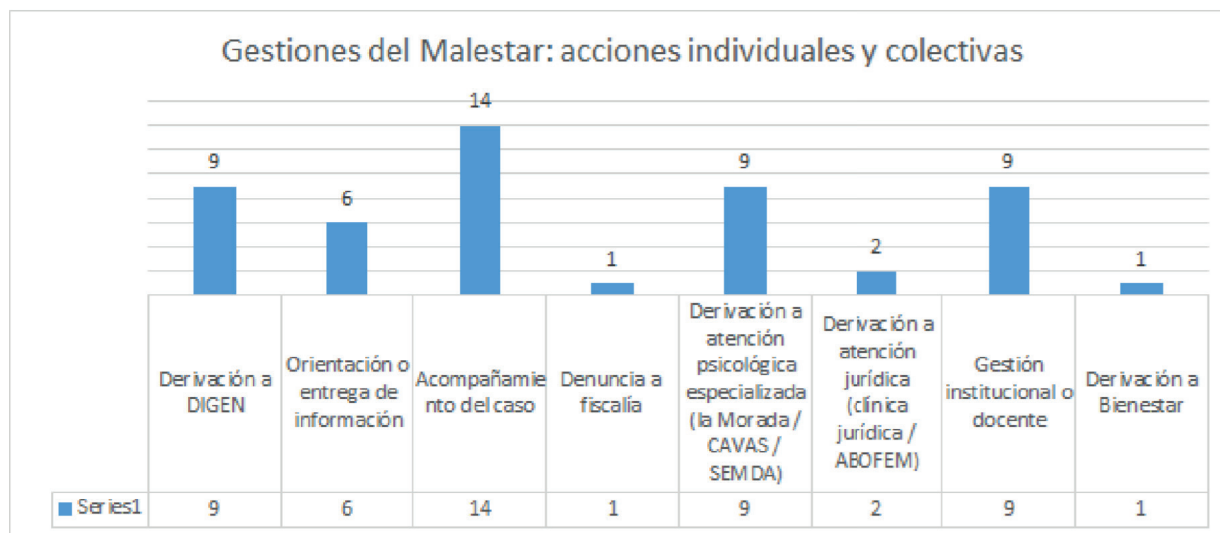




Anexo 2. Motivos de consulta



Anexo 3. Gestiones del malestar estudiantil



Anexo 4

**PROTOCOLO DE ACTUACIÓN ANTE DENUNCIAS  
DE ACOSO SEXUAL, ACOSO LABORAL Y  
DISCRIMINACIÓN ARBITRARIA (2017)**



# ¿DE QUIÉN ES EL DERECHO?: VIOLENCIA DE GÉNERO EN LA UNIVERSIDAD EN RONDÓNIA, BRAZIL

Camila Puruborá<sup>1</sup>  
Gicele Sucupira<sup>2</sup>

## Resumen

Este trabajo tiene como objetivo presentar un análisis acerca de los casos de violencia de género presenciados, denunciados en procedimientos judiciales y registrados ante la 'ouvidoria' de la Universidad Federal de Rondônia, para caracterizarlos y identificar repeticiones, reincidencias y formas de resoluciones. Un profesor del grado en derecho que ofende una profesora invitada en su clase, profesoras que son intimidadas o calladas en reuniones, estudiantes que son asediados por sus colegas o profesores y estudiantes indígenas y con hijos que son discriminados por profesores o empleados en universidades son ejemplos. Además, la existencia o no de acciones, estrategias y propuestas para enfrentar y combatir esta forma de violencia también serán consideradas. Desde ese análisis y en diálogo con proyectos que hacen frente a la violencia de género en otras universidades y investigaciones acerca de la violencia en Rondonia serán apuntadas algunas propuestas.

## DE QUEM É O DIREITO?

Este trabalho tem o objetivo de refletir sobre a violência de gênero a partir de nossa experiência como estudantes e docente da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), considerando casos presenciados, notificados e denunciados em diferentes momentos e instâncias, de modo a enfatizar os encaminhamentos, bem como a existência ou não de ações relacionadas ao enfrentamento dessa violência na universidade.

Em 20 outubro de 2016 um episódio ocorrido na aula de Direito de Sucessões no campus de Porto Velho teve repercussão nacional. O professor Samuel Milet se referiu à pesquisadora Sinara Gumieri, que dias antes havia ministrado a palestra "Por que é preciso falar de gênero no direito", como "sapatona doída", "vagabunda", "bostinha, cocô" e fez outras ofensas. O professor ainda falou sobre a "ideologia de gênero" e proferiu comentários lgbtfóbicos como este: "Assim como eu não vou permitir nunca que um homo, um trans, um gay entre no banheiro em que minha esposa esteja lá porque eu quebro ele todinho de porrada". A fala do professor foi gravada em áudio pelos estudantes com a anuência do próprio e está disponível no endereço eletrônico do tumblr "Isso não é Direito"<sup>3</sup>, que reúne grande parte das informações e manifestações sobre o caso.

1 Universidade Federal de Rondônia.

2 Universidade Federal de Rondônia.

3 <https://issonaoedireito.tumblr.com/>



Um dia após a gravação, o Centro Acadêmico de Direito 5 de Outubro se manifestou por meio de denúncia à reitoria da Universidade. O caso suscitou uma petição online que conta com mais de 8 mil assinaturas exigindo a retratação da instituição e do professor. Mais de 125 docentes da UNIR, Centros Acadêmicos, Comissão de Defesa dos Direitos Humanos, a Comissão da Mulher e Comissão da Diversidade Sexual da OAB de Rondônia, a Federação Nacional de Estudantes de Direito, pelo Centro Acadêmico de Direito da Universidade de Brasília, pelo Grupo de Pesquisa e Extensão sobre Gêneros, Discursos e Comunicação na Amazônia Ocidental (Hibiscus-UnirVilhena), a Defensoria Pública da União, a Ordem dos Advogados do Brasil e o Conselho Estadual de Direitos Humanos e Defensoria Pública do Estado escreveram notas de repúdio. A Defensoria Pública do Estado de Rondônia foi irredutível na compreensão de que o professor proferiu palavras discriminatórias, ofensivas e desrespeitosas que extrapolam o direito à liberdade de expressão, bem como “demonstram intolerável ofensa aos preceitos fundamentais e valores axiológicos mínimos da Constituição da República Federativa do Brasil. (DPE-RO, 2016).

Em documento datado de 27 de outubro, o Ministério Público Federal (MPF) em Rondônia, apontou inúmeras legislações, convenções, resoluções e atos normativos para afirmar que “a liberdade de expressão, enquanto direito constitucional, não deve ser suprimida, no entanto não pode ultrapassar os limites da dignidade da pessoa humana e não deve ser utilizada como fonte de degradação e propagação de preconceitos” e recomendou à UNIR a instauração de procedimentos administrativos internos para apurar o ocorrido e a promoção de “amplos debates em toda comunidade acadêmica sobre a questão da misoginia, homofobia e os limites da liberdade de expressão em face dos discursos de ódio, bem como promovam oficinas com os docentes sobre o tema”.

A primeira recomendação foi acatada e um Processo Administrativo Disciplinar (PAD) foi instaurado em 31 de outubro. O professor foi suspenso imediatamente por 60 dias. Tudo ocorreu no fim do ano letivo então a maior parte da suspensão foi cumprida no período de férias. A universidade, alegou que precisava tê-lo em sala de aula, converteu a suspensão em uma redução de seu salário. O professor trabalhou por 90 dias recebendo metade dele. O fato ocorreu durante o seu estágio probatório e não foi considerado na sua avaliação, como em muitos outros casos em que professores e técnicos não têm seu estágio aprovado por ter sido punidos em PAD. Em relação à segunda recomendação do MPF-RO, a reitoria da UNIR alegou que se tratava de um episódio isolado que não representa a IFES e por razões teóricas e práticas não seria possível a promoção de debates e oficina.

Nas redes sociais e nos corredores da universidade o embate se dividia em duas principais posições, de um lado havia pessoas que defendiam o professor e alegavam que de este teria direito à liberdade de expressão e do outro pessoas entendiam que o ato feria o direito de outras pessoas, com Sinara, que havia sido intensamente ofendida. Ou seja, estava em discussão quem tinha de fato o direito, se Samuel Millet ou Sinara Gumieri.

No ano de 2018, 2 anos depois do ocorrido, estudantes relataram que o professor ainda segue fazendo piadas e comentários sexistas e lgbtfobicos na Universidade. Para uma professora, o episódio não gerou mudanças positivas na universidade, fortaleceu o professor ao torná-lo conhecido famoso como aquele que apareceu no Fantástico (programa de abrangência nacional), assim como enfraqueceu os estudantes que se posicionaram contrários.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2018/06/25/vagabunda-caso-de-discurso-de-odio-emuniversidade-de-ro-sera-julgado.htm?cmpid=copiaecola>



Finalmente, em novembro de 2019 a UNIR foi condenada a pagar uma multa de R\$ 18 mil para Sinara. A Justiça Federal entendeu que, por estar em sala de aula e desempenhando uma função de servidor, a responsabilidade da ação é da União. Fato que reforça ainda mais da universidade pensar sim em ações de enfrentamento e prevenção das diversas violências de gênero. No entanto, não aconteceram pedidos de desculpas e nem atos pedagógicos<sup>5</sup>.

### NÃO É UM “FATO ISOLADO”

O comportamento de Samuel Milet com certeza não representa servidoras e servidores da UNIR como um todo, no entanto, está longe de ser um “fato isolado, conforme mostraremos. Em primeiro lugar, não é um “fato isolado” porque as atitudes de Samuel Milet parecem refletir um cenário intensamente violento com as mulheres no estado. Rondônia liderava a taxa de homicídios de mulheres desde 2005 (Brasil, 2006), continuou na liderança em 2013 a 2017, é o quarto estado com maior número de violência contra mulheres negras (Waiselfisz, 2017; Ipea, 2017). De acordo com o levantamento do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) feito no ano de 2019, os casos de violência contra a mulher aumentaram 9,55% e os casos de feminicídio 5% no estado. O registro e a divulgação casos de feminicídio passaram a ser feita no estado apenas a partir de 2018, 3 anos depois da Lei do Feminicídio ser aprovada. Durante a Pandemia, a Casa da Mulher, abrigo para mulheres em situação de violência, tem recebido diversas mulheres e quase mil mulheres registraram denúncias por ameaça ou lesão corporal no estado. Rondônia é o estado com a maior alta (255%) e o maior índice de homicídios de mulheres: 4,4 a cada 100 mil.<sup>6</sup>

Enquanto escrevíamos este texto fomos surpreendidas com a triste notícia da morte por feminicídio da estudante de Matemática do Campus de Ji-Paraná, Jaqueline da Silva de 25 anos.<sup>7</sup> Ano antes, em 2017, a estudante de Medicina Veterinária do Campus de Rolim de Moura Josélia Almeida foi morta por um ex-namorado aos 23 anos de idade.<sup>8</sup> Ambas foram mortas por armas de fogo. A universidade publicou em seu endereço eletrônico uma nota de pesar padrão assinada pelo reitor sem qualquer informação a respeito da causa das mortes.

Lidar com mulheres estudantes e colegas em situação de violência doméstica tem sido um fato recorrente para servidoras da universidade. Algumas delas se arriscam na mediação do conflito, na defesa e no amparo às estudantes. que muitas vezes, não têm informações sobre como proceder em casos de violência e não contam com o apoio da família, por morarem distantes ou terem vergonha da situação.

Se servidoras e estudantes lidam diariamente com a violência fora da universidade, esperam que dentro encontrem mais amparo, o que nem sempre há. Na UNIR um terço dos estudantes entrevistados por Miranda et al (2012) afirmou terem vivenciado manifestações de bullying por discentes e docentes, principalmente,

5 <https://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2019/11/06/unir-e-condenada-a-pagar-indenizacao-parapalestrante-da-unb-chamada-de-sapatona-doida.ghtml>

6 <https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2020/09/16/assassinatos-de-mulheres-sobem-no-1o-semester-no-brasil-mas-agressoes-e-estupros-caemespecialistas-apontam-subnotificacao-durante-pandemia.ghtml>  
<https://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2020/04/20/nde-feminicidio-e-atendimentos-na-casa-para-mulheres-agredidas-em-ro-cresce-durante-quarentena-dacovid-19.ghtml>

7 <https://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2020/10/03/jovem-de-25-anos-e-encontrada-morta-em-casa-de-ji-parana-ro-marido-e-o-principal-suspeito.ghtml>

8 <https://g1.globo.com/ro/ariquemes-e-vale-do-jamari/noticia/suspeito-de-matar-estudante-de-medicina-sera-levado-para-presidio-de-rolim-ro.ghtml>



durante a apresentação de trabalhos, além disso um número de discentes significativo informou que foi constrangida(o) /humilhada(o) por docentes. Ou seja, há estudantes que vivem a violência fora e dentro da UNIR, como ocorreu com uma estudante travesti autodeclarada indígena que cursava no Campus Porto Velho. Ela foi violentada fisicamente fora da universidade, dentro não teve acolhimento adequado da Universidade, sofria preconceito e acabou por desistir do curso.

Lamentavelmente a universidade ainda abriga diversas manifestações da violência, seja na falta de acolhimento adequado, na discriminação ou em atos intolerantes, como os vivenciados nos Campus de Rolim de Moura, onde cartazes de Frida Kahlo e Marielle Franco sumiram da biblioteca e alguns foram encontrados no lixo, e no Campus de JiParaná, onde cartazes sobre sexualidade dissidentes foram arracados por estudantes e cruzeiros que expressavam o luto por mortes de lgbtqi+ no Brasil foram chutadas por um servidor. Atos que “ferem profundamente”, como lamentou uma das professoras organizadoras da exposição em Rolim.

Na universidade também vivenciamos casos de assédio sexual não denunciados por medo do descrédito ou da perseguição, como as que ocorrem com as estudantes que recebem a proposta para troca de favores sexuais por notas de seus professores, que são protegidos por outros colegas... Casos comumente silenciados.

Outra prática comum é o mansplaining durante as reuniões e eventos, estudantes e servidores homens levantando a voz com estudantes e professoras, professoras ameaçadas, difamadas, taxadas de loucas, emotivas ou são desqualificadas por notas, por reprovações, por seus posicionamentos políticos<sup>9</sup>, pela roupa, pelo relacionamento, pelo gênero, pela etnia. Há também mulheres que são tocadas sem consentimento, por “brincadeira” ou “descuido”, mulheres que recebem elogios inadequados e inconvenientes sobre seus corpos e suas roupas, mulheres que escutam “piadas” e “brincadeiras” sexistas e misóginas que são apontadas de mal-humoradas ou intolerantes quando se ofendem. Há também as mulheres mães que não têm o atendimento especial efetivo durante a licença maternidade, não recebem um valor de auxílio creche adequado para suas necessidades, mulheres que são constrangidas por estarem acompanhadas de suas filhas(os), por terem que se virar para trocar uma fralda, amamentar, esquentar uma madeira...

Todos esses dados reforçam o fato de que a universidade ainda não se esforça para ser um lugar para a diversidade de mulheres, muito menos para corpos femininos que amamentam e para as mães que enfrentam duplas ou triplas jornadas. Essa falta de estrutura e não acolhimento às necessidades para que as mães indígenas, por exemplo, permaneçam na universidade é entendida como mais uma violência de gênero e racismo institucional por estas.

Muitas das informações supracitadas foram vivenciadas pelas autoras e outras compartilhadas em dois encontros do grupo ‘Vamos Juntas’, que reuniu mais de 20 servidoras e estudantes para uma conversa sobre problemas, desafios e propostas para a UNIR com única candidata mulher: Marcele Pereira. Marcele, uma mulher negra, mãe de 3 e avó de 1, disputou o cargo com 4 professores e venceu na consulta à comunidade acadêmica com 48,83 dos votos válidos e foi indicada na lista tríplice do conselho superior.

Quando empossada, algo ainda incerto, Marcele enfrentará muitos desafios. Lembramos que em 2017 a primeira mulher reitora na UNIR foi acusada de falsificar a revalidação do diploma de Doutorado por 4 servidores da universidade<sup>10</sup> e teve que utilizar da mídia local para publicar uma carta de esclarecimento:

Escrevo a vocês para esclarecer e informar sobre as providências tomadas a respeito das calúnias que me impingem colegas da Unir. [...]Estes colegas não só me denunciaram como alardearam suspeitas, portanto sem provas, que o meu título de

9 <https://anovademocracia.com.br/no-65/2803-professora-e-ameacada-de-morte-em-rondonia>

10 <https://www.nahoraonline.com/tj-ro-mantem-condenacao-de-trio-denuncista-da-unir-que-espalhoumentiras-sobre-ex-reitora/>



doutorado defendido em Cuba (Universidad de La Habana - UH) era inexistente assim como colocaram sob suspeição de fraude a revalidação do mesmo pela UnB. Além disso culminaram por afirmar que eu como servidora pública me beneficie de tal “revalidação, inclusive assumiu o cargo de Reitora da Universidade Federal de Rondônia”. É deveras lastimável, dolorosa, própria para causar, como causou, dúvidas entre os professores técnicos e alunos da UNIR, além de amigos que souberam das infâmias.[...] Todos vocês - colegas, alunos e amigos - sabem quanto às maledicências lançadas contra mim, por meio de Representações vazias, protocoladas na UNIR e no MEC (além de outros órgãos públicos, segundo os próprios), bem como a ampla divulgação nas redes sociais minaram o meu cotidiano acadêmico, geraram desgosto, mas, por outro lado, me revestiram de força porque “...hay que endurecer, pero sin perder la ternura jamás! Hasta la victoria, siempre!”<sup>11</sup>

Em 2019, 3 dos 4 servidores foram condenados a pagar uma multa de 30 mil reais a professora. Um desses servidores ainda se envolveu em outros processos judiciais relacionados a Islamofobia e assédio moral. Este processo custará a UNIR 10 mil reais por danos morais causado pelo servidor. O juiz federal Lucilio Linhares Perdigão entendeu que era inquestionável a negligência da UNIR, já que a instituição, ciente dos fatos praticados por pelo servidor e não tomou as providências cabíveis para coibir ou repreender a referida conduta.

A dor e o desgosto que menciona a professora nos alerta para o fato de que falar da violência, como o assédio moral, é também falar de saúde mental (Freire, 2008). Inúmeros estudos revelam que as mulheres são as principais vítimas de assédio moral (Andrade E Assis, 2018). Talvez por este motivo os dados registrados no Subsistema Integrado de Atenção à Saúde do Servidor Público Federal/SIASS de Rondônia apontem o dobro de licenças saúde concedidas às mulheres, a maioria relacionadas a casos de estresse e depressão, comparada às destinadas aos homens (Schlindwein E Morais, 2014).

### A UNIR NÃO É SAMUEL MILET

A UNIR, situada no norte amazônico brasileiro, é a primeira e única universidade federal do estado de Rondônia. A Universidade foi federalizada um ano após o território de Rondônia ser elevado a estado, em 1982. Atualmente, a universidade conta com 375 professoras, 463 professores, 246 técnicas e 229 técnicos em 8 campi nas cidades de Porto Velho, Guajará-Mirim, Ariquemes, Ji-Paraná, Cacoal, Presidente Médici, Rolim de Moura e Vilhena.

Em texto homônimo a este subtítulo, a professora da UNIR Arneide Bandeira Cemin nos faz imergir numa análise mais profunda sobre as razões da fala de Samuel, que estaria motivada pelo assombro que feminismo ainda gera. Como resposta de qualidade à situação, a professora e propõe a criação de um Instituto de Gênero e Diversidade na UNIR, para tirar da marginalidade o tema tão necessário.

Logo após o episódio de Samuel Milet, algumas professoras escreveram a Carta Aberta dxs docentes da Universidade Federal de Rondônia que foi assinada por 126 docentes e entregue à reitoria da Universidade no dia 27 de outubro de 2016. O texto expressa repúdio à atitude do professor e solidariedade à Sinara Gumiere e estudantes de Direito:

avaliamos que o professor atuou na sala de aula em desacordo com as legislações que normatizam sua conduta como docente de uma Universidade Pública Federal e desta Universidade[...] Diante dessas circunstâncias, solicitamos que esta Universidade tome as devidas providências a fim de resguardar os direitos de nossos estudantes e zelar pela finalidade maior desta instituição.[...] Desde que a questão emergiu, reunimos diversos relatos de preconceito e discriminação vinculados à

11 <https://tudorondonia.com/noticias/carta-da-professora-berenice,7186.shtml>



condição feminina e à orientação sexual. O lamentável episódio desencadeou a organização de grupos de mulheres (técnicas, estudantes e professoras) e de uma ampla frente da UNIR pela Diversidade. Já não estamos sozinxs!

A Carta também exigia uma resposta institucional que sinalizasse o compromisso efetivo da UNIR com a construção da igualdade de gênero e com o combate a qualquer forma de violência. Para tal, foram apontadas 14 iniciativas “exequíveis e necessárias” como: um pedido de desculpas; um Programa Institucional de Promoção à Igualdade de Gênero na Universidade Federal de Rondônia; a recomendação de paridade, formações sobre direitos humanos; inclusão desta temática nos projetos dos cursos; protocolos de atendimento e acolhimento das mulheres gestantes e mães; estrutura física para acolhimento e segurança; canais e espaços de denúncia e de violência e a inclusão do 17 de Maio; Dia Internacional de Combate à LGBTIfobias, e da Campanha “16 dias de ativismo pelo fim da violência contra as mulheres” no Calendário de Atividades da Universidade.

Apesar de não haver uma ouvidoria física em todos os campi da UNIR, depois do ocorrido, a procura de mulheres pela ouvidoria aumentou. De 25,48 em 2016 passou para 45,88 em 2017. Em 2019 foi registrada a única denúncia de assédio sexual, mas há mais de 20 casos de assédio moral. Não há como cruzar os dados de assunto e gênero de quem denuncia ou qualquer outra variável, o que dados dificultam muito a análise com a finalidade de pensar ações para sanar os problemas.<sup>12</sup>

Apesar da fala violenta do professor ter sido naturalizada por alguns na instituição, no qual ainda atua e tem apoio de certo número de estudantes e servidores, a discussão sobre o tema movimentou a universidade, principalmente, as servidoras. Ainda em 2016, algumas ações foram realizadas como o “Diálogos sobre Gênero, Diversidade e Violência”, promovido por professoras e estudantes UNIR em parceria com o Levante da Juventude, por ocasião da campanha “16 Dias de Ativismo Pelo Fim da Violência Contra as Mulheres”. O objetivo dos diálogos foi suscitar o debate entre universitárias(os), ativistas e jovens estudantes acerca das violências de gênero e suas múltiplas faces, principalmente as cometidas contra as mulheres negras, jovens, indígenas, trans, do campo e da cidade.<sup>13</sup>

No ano seguinte, no dia 7 de março de 2017 um grupo de professoras e técnicas do campus de Ji-Paraná propôs uma atividade de socialização sobre a situação vivida na UNIR. No email com convite para a reunião constava o seguinte texto:

[...] existem situações em que se constatam processos velados de desrespeito e tratamento diferenciado na conduta com as profissionais. A questão de colocar uma visibilidade no tema não é buscar culpados, mas estabelecer gradativamente uma tomada de consciência de todos. Mulheres e homens, como profissionais e agentes da ação educativa, precisamos entender que todos nós em algum momento pela força do hábito, pelos exemplos sociais adquiridos, manifestamos uma ação discriminatória contra as mulheres. O primeiro caminho talvez seja reconhecer a transmissão secular das manifestações de violência, que se apresentam tanto na subjetividade como na objetividade.

O convite era acompanhado de um simples formulário com o mesmo texto do email e uma única pergunta: o que é ser mulher na UNIR? A resposta também poderia ser depositada na cantina do campus sem identificação. Ainda no Campus de Ji-Paraná, no mesmo dia um fórum para debater a violência contra mulheres, ao todo foram 3 atividades organizadas pelo Grupo de Pesquisa em Educação na Amazônia (GPEA), coordenado pela professora Josélia Gomes.<sup>14</sup>

12 <http://www.ouvidoria.unir.br> e <http://paineis.cgu.gov.br/resolveu/index.htm>

13 <https://www.unir.br/index.php?pag=noticias&id=21581>

14 <http://g1.globo.com/ro/ji-parana-regiao-central/noticia/2017/03/unir-realiza-forum-para-debaterviolenca-contra-mulheres-em-ro.html>. Acesso em agosto de 2020.





As professoras da UNIR têm organizado as principais atividades relacionadas a violências na UNIR e no estado (Sucupira, 2017). Para situar melhor a UNIR no cenário das discussões sobre gênero e violência no Brasil é válido pontuar que, segundo as produções sobre gênero e sexualidade na universidade iniciaram na década de 1990 com 5 professoras que atuavam na área de ciências humanas (Lauri Miranda, 2019) enquanto as universidades brasileiras em outras regiões já pesquisavam e lecionavam sobre o tema desde os anos 1970 (Joana Maria Pedro, 2005, 2008). Atualmente, encontramos mais de 20 professoras que pesquisam sobre a temática. Atuar com a temática desde os anos 1970 requer muito trabalho voluntário, que ultrapassa a função e a carga horária de trabalho acadêmico, trata-se, portanto, de um engajamento pessoal e político, no sentido de que muitas professoras sentiram na pele os problemas que tentam minimizar com suas ações (Idem).

### ALGUMAS CONSIDERAÇÕES E AÇÕES

O caso Samuel Milet, como argumentamos, não é um “episódio isolado” de violência de gênero e lgbtqfobia. Não há pesquisas que comprovem a inexistência e sim há muitas evidências e relatos de outros episódios. Tampouco a UNIR é Samuel Milet, uma vez que há servidoras e ações (projetos de pesquisa, extensão, cursos e outras ações) que primam pelos direitos humanos e enfrentam a violência de gênero. No entanto, como em outras universidades brasileiras, essas ações ainda são insuficientes, principalmente, pelo fato de serem pontuais, isoladas e atenderem majoritariamente um público que já tem simpatia com o assunto.

Apesar do desafio teórico e prático, de modo algum o assunto deve ser simplificado ou ignorado. Cabe às universidades pensarem e proporem metodologias e ações com o fim de garantir o direito às mulheres, lgbtqi+, indígenas, quilombolas...a estarem nas universidades. Já há inúmeros exemplos a serem estudos e seguidos, como a movimentação que ocorre na Universidade de São Paulo desde 2015 com a criação da Rede não Cala, comissões específicas para tratar da violência de gênero na universidades que culminou nas Diretrizes gerais para as ações institucionais de intervenção diante de situações de violência e discriminação de gênero e orientação sexual, a Política Permanente de Equidade de Gênero na Universidade Federal do Amazonas aprovada em 2018, a Resolução que institui a política de enfrentamento à discriminação, assédios e outras formas de violência na Universidade Federal do Pará (UFPA) criada em 2020, o Projeto “Conte Conosco”, que disponibiliza uma plataforma virtual na qual pessoas que se sentem vítimas da discriminação e da violência podem se encontrar com especialistas e pesquisadores preparados para lidar com as diversas frentes que a problemática pode gerar, desenvolvido na Universidade Federal do Paraná...

A violência contra as mulheres, o sexismo, a lgbtqfobia é um fato frequente fora dos muros da universidade em Rondônia e no Brasil, no entanto, mesmo que seja em menor quantidade dentro dos portões das universidades esse dado não insenta estas da responsabilidade de prevenir e enfrentar, como adverte a professora Heloísa Buarque de Almeida (2020). As múltiplas expressões das violências apontam para a necessidade de uma abordagem interseccional e não podem ser encaradas como meros acontecimentos diários que compõem o contexto universitário de maneira a naturalizar os fatos (Maito et al, 2019a). É na universidade que devemos ter os meios mais eficazes para atuar contra qualquer tipo de violência, a invisibilidade do assédio sexual, por exemplo, enquanto pauta das agendas do ambiente universitário constitui-se em dissonância com o compromisso do ensino superior na formação de agentes de transformação social, pois diminui as chances de acesso ao conhecimento pelos estudantes que sofrem esse tipo de violência. (Souza e Rocha, 2020) O silenciamento dessas violências é o primeiro problema a ser enfrentado (Ramos, 2019; Almeida, 2020), ou seja, as universidades precisam deixar de intensificar ou colaborar com a violência e sim ser uma agente para a resolução (Maito et al, 2019a, 2019b).



Urge instituir ações institucionais de acordo com a realidade de cada universidade e cada campus. A partir das discussões do grupo Vamos Juntas, da Conferência de Violência na UnB, dos trabalhos lidos a respeito de violência de gênero e assédio moral nas Universidade sugerimos que as ações do Pacto sejam concretizadas e apontamos algumas ações:

1. Pesquisa sobre a situação das várias violências no ambiente universitário e fora dele, sobre as ações de enfrentamento e prevenção às violências dentro e fora da universidade com o fim de identificar e dimensionar os problemas e a eficácia das ações, de modo a mapear os serviços de atendimento na cidade onde está situado cada campus. Pesquisas são importantíssimas para se ter a dimensão do problema a ser enfrentado e dar visibilidade (Souza et al, 2020; Diniz, 2019, Ramos, 2019). São necessárias pesquisas diversas com homens, pesquisa com mulher estudantes que viveram o assédio e permaneceram (Sá et al, 2017);
2. Relatórios anuais para acompanhamento da situação e ações;
3. Disciplinas e Formação em direitos humanos e diversidade com ênfase no assédio moral e sexual, violência, feminismo, capacitismo, racismo estrutural direcionada para estudantes, técnicos, docentes, gestores ...Ademais, a inserção de matérias obrigatórias sobre relações de gênero nas grades curriculares possibilitaria maior alcance da discussão entre estudantes das mais diversas áreas do conhecimento (Souza e Rocha, 2020);
4. Protocolos de atendimento e encaminhamento para pessoas violentadas e atores da violência;
5. Programa e uma rede de acolhimento e encaminhamento em parceria com CRAS e outras instituições de modo a tornar a denúncia menos penosa para quem viveu a violência;
6. Comissão multidisciplinar para acompanhamento das ações e casos
7. Canais de informação e acolhimento de denúncias como ouvidoria, disque-denúncia... A maioria das ouvidorias universitários não têm a estrutura adequada para o atendimento aos casos de violência. (Schmidt et al, 2019; Silva, 2019);
8. Campanhas informativas por meio de vídeo, cartilhas, concursos, cartazes, peças de teatro, premiações, manuais de enfrentamento das violências;
9. Programa de incentivo ao ingresso e permanência de mais mulheres cis e lgbtti na universidade;
10. Adequação da infraestrutura universitárias para melhor acolhimento das mulheres cis e lgbtti como banheiros adequados e inclusivos com trocadores de fraldas, espaço para acolher crianças..., iluminação;
11. Eventos dialógicos e propositivos das situações e ações na universidade, como fóruns, rodas de conversa
12. Adequação e flexibilização das atividades das estudantes e servidoras mulheres mães;
13. Editais internos para essas ações;
14. Fortalecimento e suporte aos coletivos de mulheres, indígenas, lgbtti, negro na universidade que contribuam para a articulação, espaços de conversa, fala, apoio mútuo, empoderamento, rede de trocas a partir da universidade.



A existência e a criação de coletivos feministas, de mulheres, lgbtiq+ têm contribuído para o enfrentamento das violências e acolhimento de quem as vivenciou em universidades como Presbiteriana Mackenzie, Federal do Rio Grande do Sul, Federal de Minas Gerais, Federal do Paraná... (Ramos,2019; Porcellis, 2019).

A inexistência de objetivos específicos relacionados à violência de gênero, assédio sexual e outros tipos de violências e desrespeito aos direitos humanos no Plano de desenvolvimento Institucional, no Código de Ética e no Regimento das Univesidades denota como o tema ainda é secundário (Schmidt et al, 2019), como também dificulta o enfrentamento efetivo (Maito et al, 2019a) e, conseqüentemente, fortalecem ainda mais as situações de violência (Rodrigues e Freitas, 2014). Para que se torne política institucional, que mobiliza diversos setores da universidade, é preciso que a definição de violência, o enfrentamento e o encaminhamento sejam claros e evidenciadas nesses documentos, isto é, que sejam propostos parâmetros normativo e formas institucionais para a definição e o enfrentamento da violência no contexto universitário (Maito et al, 2019a), uma vez que não é possível que a situação seja julgado em uma sindicância nos formatos já existentes na universidade (Almeida, 2020). É necessário as ações não sejam apenas pontuais, ou que envolvam apenas mulheres interessadas no tema, como costuma ocorrer (Schmidt et al, 2019), mas sim que sejam ações permanentes e abrangentes.

Desde outubro de 2018 a UNIR é signatária do Pacto Universitário pela Promoção do Respeito à Diversidade, da Cultura da Paz e dos Direitos Humanos, criado em novembro de 2016. O Pacto, uma das ações da extinta Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI/ MEC), foi uma iniciativa conjunta do Ministério da Educação e do Ministério da Justiça e Cidadania para a promoção da educação em direitos humanos no ensino superior e teve como objetivo superar a violência, o preconceito e a discriminação, e promover atividades educativas de promoção e defesa dos direitos humanos nas IES. No Relatório sintético de iniciativas de EDH e Diversidade, foram apresentados alguns exemplos de iniciativas relacionadas a educação em direitos humanos e diversidade. Na UNIR, a ouvidoria e o nome social foram apontados como iniciativas de institucionalização da diversidade e da educação em direitos humanos, além do fato da universidade ter um Observatório de Cidadania e Direitos Humanos e contar, em 2018, com aproximadamente 47 grupos de pesquisa sobre diversidade, direitos humanos e educação em direitos humanos.

A existência deste pacto não foi divulgada na página da universidade e nem por outro meio, no entanto, uma das atribuições do termo de assinatura do pacto que também demanda das IES a construção de um plano de trabalho para atividades por entender a responsabilidade das IES. O pacto reitera a responsabilidade de formação e geração de conhecimento visando atender os desafios dos Direitos Humanos, como a redução da pobreza, do preconceito, da discriminação e da superação da violência na sociedade e no âmbito universitário, bem como aponta a necessidade de que a inserção da Educação em Direitos Humanos na educação superior seja feita de forma transversal e interdisciplinar em todas as esferas institucionais, abrangendo o ensino, a pesquisa, a extensão, a gestão e a convivência universitária e comunitária.

Destacamos no eixo de atuação em ensino a inclusão da temática dos Direitos Humanos nos currículos dos cursos e a formação continuada dos educadores e técnicos administrativos por meios presenciais e a distância, em pesquisa o incentivo às pósgraduações e às pesquisas acerca de temáticas que propiciem o enfrentamento de situações de violência e de estereótipos de gênero, étnico-racial, religião, origem, idade, situação social, econômica e cultural, orientação sexual e identidade de gênero (LGBT), em extensão ações de formação e intervenção por meio da aproximação com a sociedade em situação de violência e vulnerabilidade, em gestão a incorporação da temática e a criação de ouvidorias e comissões para lidar e reparar violações de Direitos Humanos. Por fim, no âmbito da convivência universitária e comunitária, o Pacto propõe que as



IES conjuguem “esforços para valorizar a diversidade, desenvolvendo uma ética de respeito à alteridade, para assegurar a igualdade de oportunidades, a equidade, a efetivação da democracia, do desenvolvimento, da justiça social e a consolidação de uma cultura de paz e não violência.” (Secadi, 2016).

Apesar de não estarem legalmente obrigadas, há diversas legislações que indicam a responsabilidade das universidades perante às violências cometidas ou decorrentes das relações institucionais, como a Lei Maria da Penha e diversos tratados de direitos humanos dos quais o Brasil é signatário, sendo que o modo que a universidade responde à situação, seja por omissão ou silenciamento, também é mais uma expressão da violência (Maito et al, 2019b Almeida, 2019; Castro, 2018). O sentimento de não estar em um ambiente universitário seguro, ou seja, sem violência afeta a permanência de muitas mulheres (Castro, 2018; Alves e Marques Júnior, 2018). Para que a universidade seja de fato um lugar para mulheres, pessoas lgbtqi+, negras, indígenas, com deficiência... é preciso torná-la mais acolhedora e enfrentar as violências que nela ainda são abrigadas.

## REFERÊNCIAS

- Almeida, Heloisa B. Violence sexuelle et de genre à l’université: du secret à la bataille pour la reconnaissance”, *Brésil(s): Sciences Humaines et Sociales*, 16, 2019.
- Alves, E S; Marques Junior, J. S. 2018. Desigualdade de gênero e racial: dificuldade de permanência de alunas negras no campus Miracema da Universidade Federal do Tocantins. In: Bruna Andrade e Marcos Felipe Gonçalves Maia (orgs). (Org.). *Gênero E Diversidade Na Escola Cenas, contextos e indicadores educacionais da região do Tocantins*. 1ed. Palmas: EdUFT, v. , p. 6-279.
- Andrade, Cristiane Batista, & Assis, Simone Gonçalves. (2018). Assédio moral no trabalho, gênero, raça e poder: revisão de literatura. *Revista Brasileira de Saúde Ocupacional*, 43, e11. Epub July 23, 2018.
- Diniz, Maria Ilidiana. 2019. Quebrando o ciclo do silêncio: uma experiência extensionista sobre assédio sexual na universidade. In: Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais.
- Freire, Paula Ariane. Assédio moral e saúde mental do trabalhador. *Trab. educ. saúde* [online]. 2008, vol.6, n.2 [cited 2020-11-02], pp.367-380.
- Maito, Deise Camargo et al. 2019 a. A universidade como reflexo e agente transformador da sociedade: a contradição movendo a história. *Interface (Botucatu), Botucatu*, v. 23, e190711.
- Maito, Deise Camargo et al. 2019b Construção de diretrizes para orientar ações institucionais em casos de violência de gênero na universidade. *Interface-Comunicação, Saúde, Educação*, v. 23, p. e180653.
- Porcellis, Renata. Assédio sexual no contexto universitário. In: Michelon, Francisca Ferreira. (Org.). *A universidade do encontro e da inclusão* [recurso eletrônico]: conferência e mesas da 4a SIIPE. 1ed. Pelotas: Editora da UFPel, 2019, v., p. 17-24
- Pedro, Joana Maria. "Feminismo e gênero na universidade: trajetórias e tensões da militância." *História Unisinos*, São Leopoldo/RS, v. 9, n. 3, p. 170-176, 2005
- Pedro, Joana Maria. Militância feminista e academia: sobrevivência e trabalho voluntário. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 87-96, jan. 2008.
- Ramos Weslaine Thalita Silva. 2019 O assédio sexual entre os muros da universidade: investigando situações vivenciadas por acadêmicas de enfermagem. (Trabalho de Conclusão de Curso – Monografia), Curso de Bacharelado em Enfermagem, Centro de Educação e Saúde, Universidade Federal de Campina Grande, Cuité – Paraíba – Brasil.
- Schлиндwein, V. de L. D. C., & Morais, P. R. (2014). Prevalência de transtornos mentais e comportamentais nas instituições públicas federais de Rondônia. *Cadernos De Psicologia Social Do Trabalho*, 17(1), 117-127.
- Schmidt, Jéssica et al. 2019 Violência contra as mulheres no trabalho: o assédio sexual em uma universidade federal.



- Silva, Luana Fagundes da. Por que precisamos falar sobre o assédio sexual? Um estudo na Universidade Federal do Pampa. 20p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Licenciatura em Ciências da Natureza) - Universidade Federal do Pampa, Uruguaiana, 2019.
- Souza, Tatiana Machiavelli Carmo; Rocha, Izabela Assis. Investigando o assédio sexual em universitárias: a violência de gênero na Universidade Federal de Goiás/Regional Jataí. *Revista Educação e Cultura Contemporânea*, v. 17, n. 47, p. 165184, 2019.
- Sucupira, Gicele. Gênero E Violência Nas Produções Acadêmicas Em Rondônia. 1Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510.





# “NUNCA MÁS CONTARÁN CON LA COMODIDAD DE NUESTRO SILENCIO”: EXPERIENCIAS Y REFLEXIONES DEL PROCESO ACTIVISTA DE LA COLECTIVA FEMINISTA Y ESTUDIANTIL “NO ES NORMAL”

Amalia Uribe-Guardiola<sup>1</sup>

## Resumen

La presente ponencia busca dar cuenta de algunos aspectos del proceso activista de la colectiva feminista y estudiantil más antigua de Universidad de los Andes en Bogotá, Colombia: ‘No es Normal’. Se dividirá en tres reflexiones: i. la violencia de género que se da en la Universidad y las interpelaciones estudiantiles para denunciarla, desnormalizarla y atenderla ii. las formas en las que la institución ha respondido y sistematizado dicha violencia y iii. la configuración de una comunidad emocional (Jimeno, M. Varela, D. y Castillo, A., 2019) que crea un nuevo sentido de lo común por medio de vínculos afectivos (Ahmed, 2017) en espacios de denuncia colectiva. En el primer punto, se discutirán las formas de normalización de la violencia en las IES. Se preguntará específicamente por la relación entre las interpelaciones estudiantiles (la diversidad de formatos de denuncia, los espacios de autopedagogía y las líneas de acompañamiento entre pares) y las formas de nombramiento, señalamiento y desnormalización de las violencias. En el segundo, se problematizará la creación de protocolos de prevención y atención que repiten la categorización de las violencias y, así, crean una jerarquización de la misma, como también la ausencia de acciones institucionales que le apuesten a la creación de nuevas prácticas cotidianas. Finalmente, se analizará de qué forma los vínculos feministas y estudiantiles que, entre otras, han abierto las puertas para que el activismo vaya más allá de estar-en-contra-de crean una orientación emocional y corporal hacia el mundo. Se ahondará en qué medida los espacios de denuncia colectiva -especialmente lo que se denomina ‘el destapa la olla’ en fechas de conmemoración como el 8M y el 25N- podrían configurar una comunidad emocional.

## Palabras clave

Comunidad emocional, vínculos afectivos, activismo estudiantil, violencia de género, feminismo

Quisiera empezar este escrito diciendo que no hablo en ningún sentido desde la experticia en su acepción tradicional. No tengo ni un doctorado, ni una maestría, ni un pregrado en temas de género. Ni siquiera he completado la opción académica en género y sexualidad que actualmente estoy cursando en la Universidad. Hablo, por el contrario, desde la experiencia del activismo estudiantil que ha marcado tanto mi quehacer como antropóloga como mi vida. Llevo casi tres años luchando por espacios educativos libres de violencia, más dignos, más plurales, en donde nos sea posible enunciarnos y construirnos desde el feminismo y la justicia social, y en donde las mujeres y las disidencias de género podamos habitar libremente las aulas, los salones y las fiestas, entre otras. En ese sentido, las reflexiones que voy a compartir a continuación no hacen parte

<sup>1</sup> a.uribeg@uniandes.edu.co - Universidad de los Andes Bogotá, Colombia.



únicamente de una teorización intelectual del tema de las violencias basadas en género en las Instituciones de Educación Superior (IES), sino de una serie de procesos colectivos de los que he hecho parte y que han transformado la realidad de las, los y les estudiantes en la Universidad de los Andes en Bogotá, Colombia, aunque las narrativas hegemónicas de la historia institucional no den cuenta de eso.

De esta forma, considero que es fundamental comenzar a trascender las dicotomías de actuar/pensar y sentir/conocer a la hora de entablar diálogos sobre los activismos, militancias y luchas políticas. No solo es necesario preguntarnos qué queremos decir cuando decimos activismos (¿a qué tipo de prácticas, corporalidades y repertorios de acción nos estamos refiriendo?), sino también qué implica que normalmente nos acerquemos a estos reproduciendo la división arbitraria que sitúa al saber como un campo estable en la academia y al actuar como uno conflictivo en los movimientos sociales. La violencia epistémica (Fricker, 2007) por la que pasamos las y les estudiantes de pregrado, especialmente aquellos que hacemos activismo, tiene que ver con que se nos niegue explícitamente la posibilidad de construir conocimiento, como si este existiera en el vacío o le perteneciera exclusivamente a la academia. En este contexto es que le apuesto a la reivindicación de los conocimientos y las memorias activistas, así como a su potencial y fuerza transformadora.

A continuación, busco dar cuenta de algunos aspectos del proceso activista de la colectiva feminista y estudiantil más antigua de Universidad de los Andes: “No es Normal”. Como ya dije anteriormente, hago parte de esta desde hace varios años, por lo que en muchos sentidos hablar y teorizar sobre su accionar y construcción de conocimiento es también hablar sobre mí misma y mis experiencias -necesariamente colectivizadas y pasadas por el nosotras y nosotres que irrumpe en un campo crecientemente competitivo, eficiente e individualizante-. Haré uso del conocimiento construido y recolectado en mis años de activismo, pero también del de un proyecto de investigación que estoy llevando a cabo actualmente titulado “Memorias andantes: sistematización de los procesos de creación y consolidación de la colectiva feminista y estudiantil ‘No es Normal’”, en donde indago por los años fundacionales de esta (2014-2016). En esa medida, esta ponencia hace parte de un proyecto de sistematización y reflexión inacabado que propone una mirada crítica sobre la experiencia (Jara, 2018).

## LAS VIOLENCIAS NORMALIZADAS E INTERPELACIONES ESTUDIANTILES

La pregunta por las violencias que se dan en los entornos universitarios es inmensa y, con el ánimo de no caer una lectura totalizante de estas, no pretendo hacer un diagnóstico general de los distintos tipos de agresiones y daños que se han dado en el tiempo en el que ‘No es Normal’ ha estado activa. Busco aproximarme a las diversas formas en las que las interpelaciones estudiantiles que se han dado al interior de la Universidad han permeado las concepciones -y, por ende, las acciones y omisiones- que se tienen en torno a las violencias, especialmente aquellas basadas género. La violencia no existe independientemente de las personas que las viven y nombran: en la medida en la que ciertas experiencias se han traído al campo de lo público y nombrado como injustas, han comenzado a existir en un sentido distinto. Es esta relación -ambigua, móvil e inestable- entre las experiencias de violencia, la normalización y las interpelaciones estudiantiles que me gustaría indagar en este apartado.

Así, empezaré haciendo un breve recuento de la movilización feminista y estudiantil en la Universidad, así como de algunos de los procesos socio-demográficos que han moldeado la experiencia estudiantil al interior de esta. La Universidad de los Andes es una IES privada y comúnmente conocida como de élite, por cuanto el precio de su matrícula duplica, triplica o cuadruplica en algunos casos los de las demás Univer-





sidades privadas del país, lo que ha implicado que sus estudiantes históricamente hayan hecho parte de las élites económicas e intelectuales de este. No obstante, desde 2015, la Universidad se acogió a un programa de becas estatales titulado ‘Ser pilo paga’<sup>2</sup> que transformó contundentemente la composición demográfica de la institución y presentó una oportunidad inequívoca para que jóvenes de sectores populares y de clases altas se encontraran, humanizaran, y formaran redes de amistad. (Álvarez, 2018) Este cambio abrupto en la conformación estudiantil generó una serie de transformaciones, choques y encuentros que hasta ahora estamos empezando a procesar y visualizar. A mi modo de ver, aunque ya hubiera programas de becas antes, las proporciones con las que este programa cambió el mundo estudiantil no deben pasarse por alto al analizar la normalización de las violencias en este contexto.

Un año antes de que la Universidad se acogiera a dicho programa, No es Normal<sup>3</sup> nació como parte de la iniciativa del semillero de Derecho y Género de la Universidad para crear una campaña que visibilizara, desnaturalizara y desnormalizara las violencias que se estaban dando en el entorno universitario. La primera acción de esta fue recolectar testimonios anónimos por medio de la plataforma digital de Facebook y pegarlas en el campus y en las mismas redes sociales con el mensaje de que esa situación no era normal por x o y razón. Se trataba, en general, de testimonios de violencias de todos los días (Scheper-Hugher, 1992, citada por Cocomá, Dávila y Picasso, 2020) altamante normalizadas, como el siguiente:

“Durante la clase el profesor estaba tomándole fotos a los estudiantes mientras trabajaban, una estudiante preguntó ‘¿para qué son esas fotos?’ y el profesor respondió ‘para una página de porno que yo tengo.’ - Que un profesor/a te tome fotos sin tu consentimiento, y responda a una pregunta de esta forma No es Normal.” (Testimonio de 2016, archivo interno de la colectiva)

Como bien dicen Cocomá, et al. (2020), tres de las fundadoras de la colectiva, al reflexionar sobre el sentido y las razones de emergencia de esta:

“La sensación de incomodidad que sentían algunas estudiantes y profesoras ante ciertos actos y actitudes no era nueva. Lo que permanecía en silencio era la enunciación y aprobación de esa incomodidad. NeN nació entonces como un lugar para validar la experiencia, para escuchar y reconocer una incomodidad que, con cada testimonio, parecía más grupal y sistemática.” (2020, p. 5)

En entrevistas individuales que he realizado con las fundadoras (2020), varias mencionaron que la incomodidad que sentían no solo estaba marcada por el género, sino también por la clase. Se refirieron a prácticas explícitamente clasistas y aporofóbicas que se daban en las clases pero que nunca se convirtieron en testimonios públicos. Entonces, hoy en día vale la pena preguntarse en qué sentido el cambio demográfico que se dio a raíz de Ser Pilo Paga generó una transformación de consciencia en torno a la normalización de las violencias y que se ha eliminado (parecería deliberadamente) de las narrativas sobre la historia de las luchas en contra de las violencias en la Universidad.

Los testimonios que NeN difundió generaron la misma sensación que las impulsó a actuar: incomodaron en un sentido amplio. Irrumpieron en el espacio mismo: en una institución que se imagina a sí misma contrariamente al espacio público en cuanto sus paredes no pueden ser pintadas ni rayadas y en donde hay una construcción de identidad en torno a lo limpio y lo blanco, pegar denuncias -así fuera dentro

2 Es un programa de subsidio a la demanda que está destinado “a los mejores bachilleres del país, en condición de vulnerabilidad económica, para que accedan a Instituciones de Educación Superior acreditadas en alta calidad.” (Icetex, 2020). Este “(..) paga el costo de la matrícula en la universidad, pública o privada, que el estudiante elija y en la que sea aceptado, además de una cuota de mantenimiento por la duración del programa de estudios, por lo general cuatro o cinco años. El programa cobija 10000 estudiantes por año.” (Álvarez, 2019, p. 54)

3 Colectiva feminista y estudiantil a la que, por razones de espacio y facilidad, en adelante me referiré con su abreviación. A saber, NeN.



de las carteleras aceptadas- rompía con la armonía espacial y simbólica de esta. Les estudiantes y profesores que caminaran por allí podrían ver reflejadas muchas situaciones que pasaban por alto o perpetuaban en su cotidianidad nombradas como injustas y reprochables. Hubo muchas reacciones negativas<sup>4</sup>, pero las estudiantes que lideraron la campaña persistieron. En ese sentido, aunque la iniciativa haya surgido en primer lugar desde las profesoras, hubo un proceso de apropiación de la campaña y de transformación del accionar de esta por parte de las estudiantes que conformaban el grupo que fue, a mi modo de ver, fundacional de lo que hoy en día llamamos colectiva.

Las estudiantes además sentían que no había una oferta académica suficiente en temas de feminismo, por lo que crearon sus propios grupos de lectura -o de autopedagogía- que rápidamente se convirtieron en espacios de autoconsciencia (Gómez Correal, 2011) y de conversar en torno a sus propias experiencias situadas en corporalidades feminizadas. Desarrollaron sus propios programas de lectura y se acercaron a diversas autoras de la teoría feminista para darle nombre a diversas experiencias. Para 2016 ya no se trataba de una campaña de visibilización de denuncias, sino también de un espacio que le apostaba a la pedagogía para compartir entre personas subordinadas por el sistema patriarcal heterosexista<sup>5</sup>. Crearon lo que se llamó ‘cafés con No es Normal’: una serie de espacios para conversar sobre temas que normalmente eran tabú, silenciados o donde simplemente la experiencia no se consideraba suficientemente válida. Allí también se formaron lazos importantes de amistades feministas que se mantienen hasta el día de hoy. En ese sentido, la presencia de un grupo estudiantil autogestionado que trajera a la luz situaciones cotidianas de violencia, abriera espacios para reflexionar colectivamente sobre estas y además le apostara a la autopedagogía cambió el panorama de normalización presente en la Universidad: ahora había personas, carteles y eventos que hablaban en voz alta sobre las agresiones sistemáticas y estructurales basadas en género.

No obstante, la labor de NeN era limitada. Si bien podían visibilizar los casos, muchas de las víctimas estaban buscando algo más. Por eso, en 2015, frente a la ausencia de un acompañamiento sensible y no revictimizante para las denunciadas, algunas estudiantes de NeN “decidieron crear otra organización que tuviera como objetivo acompañar a estudiantes víctimas de amenaza, acoso sexual, discriminación, maltrato y violencias basadas en género [...]” (Barrantes, 2020, p. 85). PACA (Pares de Acompañamiento contra el Acoso) se constituyó entonces como una red que buscaba trabajar desde la horizontalidad y la confianza para asesorar y acompañar situaciones de vulnerabilidad en el espacio educativo.<sup>6</sup>

Así, la campaña de NeN se convirtió en una forma de protesta frente a la negligencia institucional y PACA comenzó a llevar a cabo una labor que esta se negaba a cumplir. De esta forma, se comenzó a dialogar con diferentes entes de la Universidad y se constituyó una relación conflictiva en donde el accionar estudiantil y feminista se situaba con-contra la institucionalidad (Blanco y Spataro, 2019). En 2016, después de varios episodios de violencias basadas en género especialmente mediáticos, se creó un protocolo para la prevención del maltrato, amenaza, acoso y discriminación (MAAD), que en 2019 se amplió para incluir violencia sexual y/o de género. Nosotras estuvimos presentes en ambos procesos y hacemos parte actualmente del Comité

4 Hubo incluso una contra-campaña titulada ‘el machismo no se va’ que, con el aval del Consejo Estudiantil Uniandino (CEU) robó el logo de NeN para sacar carteleras ridiculizando las luchas feministas. (Entrevistas con fundadoras, 2020)

5 Entiendo el heterosexismo como una práctica enmarcada en la heterosexualidad obligatoria que propuso Rich (1980), a saber como parte de una institución política que “(...) asume la heterosexualidad es la ‘preferencia sexual’ de ‘la mayoría de mujeres, ya sea implícita o explícitamente.’” (p. 19)

6 Por cuestiones de espacio, no me es posible ahondar sobre el accionar de PACA, pero Barrantes (2020) ha hecho un trabajo de campo extenso con ellas que es importante resaltar y que sugiero para mayor profundización.



MAAD, encargado de recibir los casos, sentar medidas preventivas pertinentes y remitir a instancias disciplinarias competentes.

Es importante reconocer también que las colectivas no siempre han podido abarcar y responder a todas las violencias de género que se dan en los espacios universitarios. De hecho, todavía hay muchas dinámicas cisnormativas<sup>7</sup> en su interior que invisibilizan la existencia de personas trans en el campus o no consideran sus luchas como prioritarias dentro de la agenda feminista. Por esto, el activismo trans en la Universidad ha sido, en general, uno solitario. Ha habido logros en torno a los derechos de las personas trans y no binarias, como la construcción de baños neutros y los ajustes razonables con respecto a los nombres, pero las violencias que esta población vive siguen siendo ampliamente invisibilizadas, subestimadas y silenciadas. (Gallón Escobar, 2019)<sup>8</sup>

Hoy en día, después del trabajo de más de seis años de NeN y PACA, los activismos individuales de algunos estudiantes trans y la articulación de las colectivas con otros grupos estudiantiles de justicia social para la transformación de la realidad, mucho ha cambiado. A raíz de diversos espacios de denuncia e indignación compartida, entre otras, se crearon nuevas organizaciones estudiantiles basadas en género. Desde hace más de un año, llevan gestándose en diversos departamentos de la Universidad comités de género que buscan hacer frente a las violencias específicas de cada una de las disciplinas y entablar diálogos con la dirección y los profesores de estas. Se han creado entonces algunos comités estudiantiles independientes como algunos institucionales, y estas exigencias por una transformación real han llegado a Ciencias Biológicas, Medicina e Ingenierías, entre muchas otras.

Así, las interpelaciones estudiantiles han respondido a las diversas manifestaciones de normalización de la violencia: tanto al silencio en las aulas, y en la sociabilidad cotidiana de los integrantes de la Universidad, como a los vacíos institucionales para prevenir y atenderla. De esta forma, las violencias que se dan en las IES y las lecturas que se hacen de estas no deberían separarse de las interpelaciones estudiantiles por nombrarlas, denunciarlas y desnaturalizarlas. Han existido en cuanto ha habido estudiantes luchando para acabarlas.

## RESPUESTAS INSTITUCIONALES Y TENSIONES

Como se empezó a esbozar en el apartado anterior, la relación entre la concepción y naturalización de las violencias, las interpelaciones estudiantiles, y las respuestas institucionales es conflictiva. Me interesa abordar algunas de las preguntas, tensiones y posibilidades que surgen a raíz de la figura tal vez más usada por las IES para responder a las violencias basadas en género: los protocolos de prevención y atención. Las violencias (sus entendimientos, bagajes históricos, y prácticas cotidianas) se ven allí marcadas por la necesidad de ser *operacionalizadas*. Es decir, de ponerse al servicio de un sistema disciplinario que se mueve bajo lógicas de funcionalidad y que requiere altos niveles de categorización para actuar.

Me paro, de nuevo, desde la experiencia de NeN y PACA, que han participado en la formulación y ampliación del actual protocolo de la Universidad de los Andes, hacen parte del Comité que lo configura,

7 Entendido como lo define Bauer et al (2009), citades por Radi (2020): “describir la expectativa de que todas las personas son cis, que las personas asignadas al nacer como hombres siempre se convierten en hombres y las personas asignadas al nacer como mujeres siempre se convierten en mujeres” (p. 26)

8 De nuevo, por temas de espacio, no me es posible ahondar en la particularidad de las violencias y en los activismos que se han dado para contrarrestarlas. No obstante, Gallón Escobar (2019) realizó una investigación destacable de recomendaciones para procurar el ingreso y la permanencia de estudiantes trans en la Universidad. Además, debemos reconocer desde el feminismo que los estudios sobre luchas en contra de las violencias basadas en género en las IES están en deuda con el transactivismo, y es necesario transformar esto.



pero también de las acciones públicas que lo critican y exigen reformas. Las tensiones, entonces, son principalmente tres -evidentemente interconectadas-. En primera instancia, aquellas ligadas a las limitaciones del ejercicio de categorización. En segunda instancia, aquellas que surgen alrededor del ejercicio de jerarquización. En tercera instancia, la narrativa totalizante que se crea sobre estos instrumentos.

Las tensiones alrededor del primer punto tienen que ver con estas categorías nacidas de las conceptualizaciones históricas que se han hecho de las violencias, pero no necesariamente coinciden con las relaciones violentas que hoy en día se dan al interior de las Universidades. Es decir, cuando se asume que estas son *transparentes* y reflejan la realidad tal y como es, se invisibiliza el carácter imbricado y heterogéneo que precisamente caracteriza las violencias. Como bien dijo Claudia Alarcón, actual directora de la Oficina de Equidad y Género en la Universidad de O'Higgins en Chile, durante el evento "Más allá de los protocolos" (2020):

"[...] las categorías no nos permiten sobrellevar o sobrepasar las concepciones de violencia en sí misma. ¿Qué es lo que quiero decir? que no nos permiten pensar la transformación de esa violencia, porque cuando categorizamos algo, es muy difícil luego recategorizarlo, sobretodo pensándolo desde la política universitaria, en cómo hacemos las transformaciones de los protocolos." (Min 1.00.40)

En el caso del protocolo MAAD, se ha hecho un ejercicio consciente de categorización amplia, en donde el proceso pueda ser determinado por la experiencia de violencia de la víctima. Por eso, las definiciones hacen hincapié en cómo esta sintió, y fue afectada por lo sucedido (Protocolo MAAD, 2016). No obstante, me pregunto en qué sentido estas pueden dar cuenta del entrecruzamiento de las violencias que sabemos es fundamental para comprenderlas (Viveros Vigoya, 2016). ¿Cómo pueden los protocolos responder al carácter relacional de las violencias cuando precisamente necesitan operacionalizarlas y pareciera indispensable disociarlas? Además, ¿cómo pueden las definiciones fijas enfrentar los cambios y fluctuaciones de la experiencia de la violencia?

Por su parte, las tensiones ligadas a la jerarquización de las violencias tienen que ver, ante todo, con la pregunta por las sanciones. Recientemente, ha surgido una ola de aproximaciones a la violencia desde el campo de la política pública que repiten un ordenamiento arbitrario de la experiencia, en donde, como en el *violéntometro*<sup>9</sup>, se considera que las bromas hirientes, el chantaje y la mentira constituyen un 'primer nivel', y que va aumentando (es decir, volviéndose físico), hasta culminar en el feminicidio (Silva, M., Bárcenas, E., y Guadalupe, K., 2017). Evidentemente los feminicidios hacen parte de una lógica patriarcal en donde los cuerpos feminizados se construyen como sujetos matables (Fragoso, 2002), pero esta forma de ordenamiento de la violencia por un lado culpabiliza a las víctimas bajo la narrativa de "habrías podido salirte a tiempo" y marginaliza toda agresión que no sea física. En ese contexto, retomo la reflexión que Emilia Márquez, antropóloga en Temblores ONG, plantea en el evento anteriormente mencionado: se nos ha hecho creer que que un baño diga 'hombre' y el otro 'mujer' no es violento, mientras que los golpes y la violencia sexual se reconocen como las verdaderas agresiones. Además hay autoras como Oyèwùmí (2017) que señalan claramente que hablar de género de entrada es hablar de violencia, porque esta categoría en sí pasa por una serie de estructuras de dominación y poder ligadas a la colonización y colonialidad. En este sentido, parece fundamental comenzar a preguntarnos, ¿qué implica que los protocolos requieran construir una narrativa de qué violencia es más violenta? y ¿cómo podemos enfrentarnos a la necesidad de sancionar las violencias sin repetir jerarquizaciones que reproducen ordenamientos patriarcales y arbitrarios?

9 "[...] consiste en un material gráfico y didáctico en forma de regla en el que se visualizan las diferentes manifestaciones de violencia ocultas en la vida cotidiana y que muchas veces se confunden o desconocen, por ejemplo: qué tipo de violencia han sufrido y han ocasionado en sus relaciones personales." (Silva, et al. 2017, p. 30)



Finalmente, el último punto tiene que ver con las narrativas totalizantes que las IES construyen alrededor de los protocolos. Es decir, que sienten que ya ‘cumplieron’ al desarrollarlos y en ese sentido ignoran la importancia de transformar el campo social en donde estas prácticas se enmarcan. Específicamente, no contemplan la necesidad de construir nuevas formas de relacionabilidad desde la cotidianidad, por lo que muchas violencias ‘no suficientemente graves’ para ser atendidas por los protocolos siguen enraizadas en los espacios que habitamos. Así, muchas veces estos parecen más una respuesta para quedar con una buena imagen institucional y cultivar la narrativa de ‘estamos haciendo lo que podemos’, mientras en la realidad se trata de un instrumento estático e inmóvil que no se adapta ni a las realidades cambiantes de las violentas ni a las necesidades de las y les estudiantes.

Planteo lo anterior sin tener en cuenta los problemas prácticos que se dan a la hora de implementar este tipo de instrumentos, en donde las burocracias institucionales, la negligencia con respecto a la rendición de cuentas, la revictimización y la injusticia testimonial (Fricker, 2007), entre muchas otras, hacen de estos procesos un martirio para las pocas personas que deciden denunciar. Además, muchas veces estos instrumentos se implementan a medias, como es el caso del MAAD, puesto que sirven para plantear medidas preventivas, pero no transforman el marco estatutario de la Universidad -que define las sanciones-.

No obstante, sí existen posibilidades y campos de acción importantes con respecto a estos instrumentos. Las medidas preventivas, por ejemplo, cuando buscan intermediar casos de violencia precisamente para prevenir y no sancionar, han resultado útiles. Además, se han comenzado a entablar diálogos importantes con respecto a las formas de justicia que estos instrumentos pueden instaurar: ¿es posible pensar una apuesta de justicia feminista en el marco de las IES? Los experimentos que han habido en torno a las sanciones pedagógicas, por ejemplo, en donde el agresor debe pasar por un proceso de tratamiento psicológico o, en algunos casos, de reparación son fundamentales para superar las tradiciones de justicia punitivista que incluso dentro de los movimientos feministas replicamos con prácticas como *la cultura de la cancelación*. En este aspecto, considero que tanto la historia del conflicto armado en Colombia como de los procesos de redemocratización en algunos países del Cono Sur pueden servir para brindar luces en torno a la construcción de una justicia restaurativa, con garantías de verdad y no-repetición.

### “DESTAPEMOS LA OLLA”: HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA COMUNIDAD EMOCIONAL

A raíz de las diversas limitaciones y problemáticas ligadas a la respuesta institucional de la creación de un protocolo para la prevención de violencias basadas en género, entre otras, las y les estudiantes nos hemos organizado para crear espacios de denuncia y escucha alterna que a su vez sirvan para ejercer presión sobre la Universidad. Hace un año y medio, en el marco de ampliación de iniciativas feministas estudiantiles, se expresó la necesidad de *hacer algo* para manifestar nuestra indignación por la realidad de la política institucional con respecto a las violencias de género en ese momento. Si bien el protocolo MAAD se acababa de ampliar (en febrero de 2019) para incluir la Violencia de Género y la Violencia Sexual como conductas reprochables sobre las que se podía actuar, no había verdadera confianza en este por diversas razones. Se trataba y trata de un instrumento que busca prevenir violencias en un contexto en el que estas ya existen, y en esa medida, muchas personas se acercaban a este buscando sanciones o procesos de reparación que en realidad no estaban en manos del Comité encargado. Por esto, hubo una serie de casos que se estancaron o cuya respuesta fue insuficiente: no se informaba a la víctima del estado del caso; se dieron situaciones de revictimización; y las denuncias hacia profesores no prosperaban, entre muchas otras. Así, se desataron sentimientos de desconfianza, rabia e indignación frente a la institucionalidad universitaria. A mí modo de ver, esto tenía que ver con



que la Universidad se había conformado con la narrativa totalizante del protocolo de prevención y, aunque estuviera destinando recursos para fortalecerlo, no estaba transformando de raíz los estatutos universitarios que hasta el día de hoy sancionan con más fuerza el plagio que el acoso.

Sara Ahmed, (2017) plantea que las emociones, más que ser reflejos de la ‘interioridad’ de los sujetos, se construyen mediante el *contacto* y circulan por entre los cuerpos. Es decir, son relacionales, pues se constituyen en los acercamientos y alejamientos, así como adquieren la forma de aquello con lo que entran en contacto. En su capítulo *Vínculos feministas*, la autora indaga cómo las emociones pegan las relaciones feministas y a su vez generan una disposición corporal hacia el mundo. La indignación, en particular, aparece como una forma de tramitar el dolor que una siente frente a la violencia por la que pasan otras -que, sin duda, también nos atraviesa en cuanto colectividad-. Además, como bien señala hooks (1989) citada por Ahmed (2017), no se trata de nombrar lo individual, pues esto se enmarcaría en agendas neoliberales de reconocimiento. Se trata, más bien, de situarlo en un campo político de transformación colectiva, que implica necesariamente una conciencia crítica de las relaciones estructurales de poder que hay de por medio.

En este sentido, la indignación que sentían las y les estudiantes (así como unas cuantas profesoras que acompañaron el proceso), estaba ligada al señalamiento concreto de la complicidad institucional frente a las violencias por las que pasábamos en cuanto sujetos generizados. Para la conmemoración del 8 de Marzo de ese año se convocó entonces a una serie de actividades que culminaron en un espacio amplio denominado ‘destapa la olla’. Se habían puesto buzones en los baños de mujeres y neutros de la Universidad para que, ese día que implicaba ya la rememoración de las historias y luchas de las mujeres- estos ‘se destaparan’ en un acto público, amplio y colectivo.

Llegaron más o menos 200 personas a la calle frente al ML<sup>10</sup>: algunas venían de otras Universidades, otras eran estudiantes que llevaban pintando allí todo el día, otras transeúntes curiosas que se detuvieron por las arengas y carteles que reclamaban ‘ni una menos’, etc. Las que convocaron al espacio llegaron con un equipo de sonido precario, pero suficiente. Empezaron hablando del sentido: de que se buscaba abrir un espacio seguro de denuncia en donde se le creyera de entrada a las víctimas cuando los procesos disciplinarios y judiciales no lo hacían, en donde pudiéramos contar nuestras historias libremente y no en función de la validación institucional del testimonio, en donde nos cuidáramos y le mostráramos a la Universidad que si tocan a una, nos tocan a todas. Además, se trataba de una apuesta que resistía a las pretensiones individualizantes de los procesos disciplinarios: mientras que la institución trataba caso a caso con alto secretismo, nuestras violencias ingresarían al campo de lo público: se narrarían en voz alta, con micrófono. Y se leerían en conjunto, porque aunque la operacionalización las violencias condujera a su disociación, están todas conectadas. “Nunca más contarán con la comodidad de nuestro silencio” dijimos.<sup>11</sup> A continuación, se abrió el buzón con los testimonios anónimos escritos y, las personas que así lo desearan, pudieron leer uno. A su vez, hubo un micrófono abierto para que las mujeres y disidencias de género pudieran contar sus historias en el momento. Las integrantes de las colectivas estaban con botellas de agua y kleenex para acompañar a quienes lo necesitaran.

10 El ML es uno de los Edificios más conocidos y visibles de la Universidad de los Andes. Algunos dicen que es “la cara linda de la Universidad”, y la calle al frente hace parte del espacio público que igual le pertenece a la Institución en cierta medida, por lo que hay guardias y vigilancia en ella.

11 Esta narración es producto de una reconstrucción histórica que hice de la mano de entrevistas informales con Angélica Rodríguez, integrante de PACA y Beatriz Irene Ramos, integrante de NeN (2020). Ambas hacen parte actualmente -y en ese entonces- del Comité MAAD en representación de las colectivas.



Jimeno, M. Varela, D. y Castillo, A. (2019) en su reflexión sobre los actos de memoria y acción política del cabildo indígena Kitek Kiwe, establecen que “las comunidades emocionales son comunidades de sentido y afecto que enlazan personas y sectores distintos y aún distantes en las cuales el dolor ocasionado trasciende la indignación y alimenta la organización y la movilización.” (p. 34) Así, me parece interesante cómo contrasta esta visión de la indignación con la de Ahmed (2017) cuando ella dice que “(...) la indignación no necesariamente se queda ‘pegada’ a su objeto, (...) [pues] estar en contra de algo es también estar a favor de algo, pero algo que todavía tiene que articularse o que todavía no es.” (p. 264)

En ambos casos se señala la necesidad de dirigir o transformar el dolor en *algo* que nos movilice colectivamente, pero mientras Ahmed (2017) plantea que eso es intrínseco de la indignación, Jimeno et al. (2019) plantean que es característico de las comunidades emocionales, pero trasciende la indignación. Aunque mi experiencia se acerque más a la conceptualización de Ahmed, considero que allí sí se creó una comunidad emocional por cuanto nos unimos en torno a una serie de narrativas consensuadas que generaron repudio moral común y en donde se conectó a una serie de ejecutores (las que escribieron los testimonios, las que los leyeron y las que participaron en el micrófono abierto) con un grupo heterogéneo de espectadores empáticos por medio de un acto performático. A saber, el destape de la olla.

En este mismo acto, un grupo de estudiantes de pregrado y posgrado de Ciencias Biológicas se organizaron para mandar en el buzón y participar en el micrófono abierto con varias denuncias Adolfo Amézquita (en ese entonces director del Departamento). Aunque este ya había sido denunciado formalmente antes, no había sido sancionado ni había habido, claro está, ningún proceso de esclarecimiento de la verdad, reparación y garantías de no repetición<sup>12</sup>. Este acto de denuncia colectiva que generó un gran revuelo mediático, desató una cadena de denuncias de muchas otras estudiantes ya no vinculadas a la Universidad y creó la presión suficiente para que esta tuviera que responder adecuadamente. Después de una ardua lucha en distintos campos, un año después, Amézquita fue despedido (Cerosetenta, 2020).<sup>13</sup>

De esta forma, el destapa la olla se convirtió en un espacio de conmemoración, denuncia, protesta y acción. Por un lado, se creó un acto colectivo en donde la narración pública conectó “[...] un hecho particular con una explicación más amplia, que identifica a los victimarios dentro de una cierta larga cadena, que se ve como un proceso histórico reversible por la denuncia y la renuncia al olvido.” (Jimeno et al., p. 59) Y por el otro, se consolidó en una forma de protesta estudiantil hacia la negligencia y desidia institucional que terminó por tener repercusiones concretas en la política de esta y generó reflexiones importantes con respecto a la necesidad de reformar estructuralmente los estatutos universitarios. Además, desde ese entonces las colectivas universitarias llevan organizando ‘destapas’ más pequeños para el 25N y 8M siguientes, y el caso de Amézquita se convirtió en un referente paradigmático para la Universidad, la ciudad e, incluso, el país.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

En resumidas cuentas, el activismo feminista y estudiantil de NeN, atravesado necesariamente por alianzas con otras organizaciones estudiantiles, ha sido definitivo para la lucha en contra de las violencias de género en la Universidad de los Andes. Fue la primera iniciativa autogestionada desde lo estudiantil que

12 Sería interesante discutir en qué sentido este espacio se consolida como uno de escrache. Sin embargo, hay poca literatura en el tema que aborde la práctica desde su heterogeneidad.

13 Mucho más se podría decir y reflexionar en torno al caso de Amézquita, pues ameritaría un texto en sí mismo. Sin embargo, mientras eso sucede, es relevante resaltar que se trata de un caso en donde la acción estudiantil fue definitiva para la reacción y respuesta institucional.



empezó a denunciar clara, fuerte y sistemáticamente las violencias cotidianas naturalizadas en el espacio educativo, pero también ha sido y es una voz disidente e incómoda dentro de los marcos institucionales de respuesta que se han creado para prevenir y atender las violencias, como lo es el Comité MAAD. Además, ha creado espacios importantes de escucha y denuncia pública y colectiva que han servido para ejercer presión sobre la Universidad cuando esta es negligente y para construir comunidades emocionales (Jimeno et al, 2019) entre estudiantes, profesores, activistas, y otros que se unen en torno al repudio moral compartido de la violencia. Así, ha abierto las puertas para que se creen vínculos feministas (Ahmed, 2017) de protesta que apuntan a configurar un sentido de lo común que va más allá de estar-en-contra-de la institución y que configura una disposición corporal particular hacia el mundo.

De esta forma, considero que es fundamental acercarse siempre a los activismos y luchas de las y les estudiantes a la hora de hablar de las violencias basadas en género en las IES, pues en buena parte son ellas quienes han puesto el cuerpo y trabajado día a día para construir unos espacios más dignos, plurales y seguros para todes. A su vez, se debe resaltar que la dicotomía hacer/sentir y actuar/pensar se queda corta para entablar diálogos sobre los activismos, las militancias y las luchas políticas, puesto que la producción de conocimiento no está desligada de la experiencia y la acción política es necesariamente creadora. Ya va siendo hora de reconocer, reclamar y amplificar las memorias y conocimientos activistas desde el feminismo.

## REFERENCIAS

- Alarcón, C. y Márquez, E. (2020, 31 de enero). *¿Más allá de los protocolos? Reflexiones sobre el acoso desde la antropología y los estudios de género* [sesión de conferencia]. Ciclo de conferencias Antropología Hoy, Bogotá, Colombia. Recuperado de <https://www.facebook.com/336007729905689/videos/209500053560754>
- Ahmed, S (2017). *La política cultural de las emociones*. México D.F: Programa Universitario de Estudios de Género.
- Álvarez Rivadulla, María José. (2019). ¿“Los becados con los becados y los ricos con los ricos”? Interacciones entre clases sociales distintas en una universidad de elite. *Desacatos*, (59), 50-67.
- Barrantes, N. (2020) *Acoso Sexual en la Universidad Experiencias de organizaciones estudiantiles de mujeres en Universidades de Bogotá* [tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Institucional UN. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/78041>
- Blanco, R. y Spataro, C. (2019) “Con/contra las estrategias institucionales: percepciones de estudiantes universitarios ante iniciativas contra violencias sexistas”. *Nómadas*, (51), 173-189.
- Cerosetenta (2020, 19 de febrero). *El agridulce resultado del caso Amézquita*. Recuperado de <https://cerosetenta.uniandes.edu.co/el-agridulce-resultado-del-caso-amezquita/>
- Cocomá, A., Dávila, X., y Picasso, N. (2020). “Resistir a las violencias cotidianas en el ámbito universitario. Análisis de los repertorios, posibilidades y límites del colectivo No es Normal como movilización feminista en la Universidad de los Andes en Bogotá, Colombia”. En: *Derechos y violencias de género en los espacios universitarios en América Latina*. Jaramillo, I. and Buchelly, L. (Eds). Editorial Universidad ICESI. pp. 154-176.
- Fragoso, J. M. (2002). Femicidio sexual serial en Ciudad Juárez: 1993-2001. *Debate Feminista*, 25(13), 279–305.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford University Press. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press, Inc.
- Gallón Escobar, E. (2019). ¿Qué debe hacer la Universidad de los Andes para procurar el ingreso y la permanencia de estudiantes trans? Reflexiones y sugerencias. (Trabajo de investigación creación). Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.
- Gómez Correal, D. (2011) *Dinámicas del movimiento feminista bogotano Historias de cuarto, salón y calle Historias de vida (1970-1991)* [tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia].





- Icetex (2020, 24 de octubre) *Generación E - Excelencia*. Recuperado de <https://portal.icetex.gov.co/Portal/Home/HomeEstudiante/fondos-en-administracion-Listado/generacion-e-excelencia>
- Jara, O. (2017) *Sistematización de experiencias: práctica y teoría para otros mundos posibles*. doi: 978-958-8467-15-3.
- Jimeno, M. Varela, D. y Castillo, A. (2019) Violencia, comunidades emocionales y acción política en Colombia. En M. Macleod y N. De Marinis (coords.) *Comunidades emocionales: resistiendo a las violencias en América Latina*. (pp. 33-64). México D.F: Universidad Autónoma Metropolitana e Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Oyèwùmí, O. (2017) *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género (1997)*. Bogotá: Editorial en la frontera.
- Protocolo para casos de Maltrato, Acoso, Amenaza, Discriminación, Violencia Sexual o de Género (MAAD), (2019). *Universidad de los Andes*. Recuperado de <https://secretariageneral.uniandes.edu.co/images/documents/Protocolo-MAAD-2019.pdf>
- Radi, B. (2020) “Notas (al pie) sobre cisnormatividad y feminismo”. *Ideas*, 11, 23-36.
- Rich, A. (1996) “Heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana (1980)”. *DUODA*, 10, 15-42.
- Silva, M., Bárcenas, E., y Guadalupe, K., (2017) “Nivel de violencia entre parejas de universitarios”. *Universitarios potosinos*, 215, 28-33.
- Viveros Vigoya, M. (2016) La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*. 52, 1-17.





## EJE 7

# RACISMO, XENOFOBIA Y DISCURSOS DEL ODI

Desde mediados del siglo XX organismos internacionales, Estados, academia y sociedad civil organizada han desarrollado una agenda de derechos para revertir la exclusión, rechazo y discriminación que diversas colectividades sociales y culturales padecieron durante esa centuria. Paralelo a este proceso emergen una multiplicidad de crisis que nuestros países experimentan con la agudización del neoliberalismo y que al día de hoy muestra su cara más nefasta.

Hemos atestiguado la manera en cómo las políticas de reconocimiento y reparación hacia las poblaciones minorizadas presentes en el marco normativo internacional de nuestros países, propician la conquista de derechos y su consolidación, mientras que, en la esfera de las relaciones sociales el racismo y discriminación están cada vez más presentes en nuestra vida cotidiana mediante narrativas y prácticas concretas.

En una coyuntura política y económica que demuestra cuan desigual es Latinoamérica, atestiguamos el ascenso de prácticas xenofóbicas con la creciente presencia de migrantes en todos los países; los discursos de odio se manifiestan por ejemplo en redes sociales con virulencia, y el racismo hacia los indígenas y afrodescendientes se asienta cada vez más explícitamente a raíz de las herramientas de reparación formuladas. Todas estas expresiones son una constante regional y se manifiestan en una grave y creciente vulneración a los derechos humanos y colectivos. Por ello, este eje temático busca incentivar el debate académico y diálogo interregional. Además de la casuística convocamos a generar una socialización de perspectivas metodológicas que permitan tener una comprensión histórica y contextual de manifestaciones de racismo y xenofobia.



## SIMPOSIO 53

# AFRODESCENDIENTES Y MIGRANTES AFRICANOS/AS: DESENTRAÑANDO PRÁCTICAS, REPRESENTACIONES Y POLÍTICAS RACISTAS Y XENÓFOBAS EN PAÍSES “BLANCOS” Y/O “MESTIZOS” (SIGLOS XX-XXI)

## COORDINADORES

Geler Lea, Eva Lamborghini y Judith Anderson

Este simposio pretende poner en diálogo y discusión trabajos que aborden la diversidad de prácticas racistas y xenófobas en relación con la población afrodescendiente en los países del Cono Sur (Argentina, Uruguay y Chile), donde prevalecen narrativas nacionales de blanquitud, y en países latinoamericanos que, como México, Bolivia, Perú, entre otros, se han definido históricamente bajo narrativas de mestizaje. Estas naciones se han caracterizado, en líneas generales, por la invisibilidad y la marginación de sus poblaciones de origen africano a lo largo de su historia, propiciando la permanencia de prácticas racistas de exotización y extranjerización –entre otras– y la existencia de formas del racismo menos permeables a ser denunciadas y encuadradas legalmente como delictivas, en parte por falta de legislación y en parte porque no se logran asir adecuadamente. Dentro de este marco, las migraciones afrolatinoamericanas y africanas que se han incrementado en las últimas décadas han puesto de relieve el ejercicio de una xenofobia sustentada en un racismo históricamente negado, dando lugar a prácticas y discursos de odio sumamente complejos que se resguardan en la “tolerancia” y “diversidad”.

Este simposio propone debatir tanto casos particulares como las propias políticas de los estados que derivan, por su lógica universalista, en formas racistas de administrar la diversidad (no medición censal, no elaboración de políticas específicas, etc.). Serán de especial interés, además, las discusiones sobre las distintas metodologías posibles para abordar el racismo y la xenofobia como parte de una arena tan escurridiza como urgente, incluyendo la antropología histórica, la etnografía, los estudios sobre memoria, etc. El objetivo último del simposio es poder vislumbrar lineamientos comunes así como caminos posibles a seguir, desde la academia y/o desde el activismo, para reclamar y ser escuchado/a, así como permitir la comparación de las situaciones en los diversos países “blancos” y “mestizos” de Latinoamérica.

## Palabras clave

Afrodescendientes, Migrantes africanos, Racismo, Xenofobia, América Latina



# ¿QUIÉN CUENTA COMO “AFRO”? DISPUTAS DE CATEGORIZACIÓN Y EL RECONOCIMIENTO LEGAL DE AFRODESCENDIENTES EN ARGENTINA Y CHILE<sup>1</sup>

Antonia Mardones Marshall<sup>2</sup>

## Resumen

A partir de los años ochenta, se observa una importante transformación en como los Estados latinoamericanos comprenden y clasifican a sus poblaciones: de políticas fuertemente arraigadas en nociones de unidad nacional y homogeneidad etno-racial y cultural, se pasa a enfatizar la relevancia del reconocimiento de la diversidad, particularmente de poblaciones indígenas y afrodescendientes. Argentina y Chile adoptaron dichas políticas de reconocimiento tardíamente en el contexto latinoamericano, primero legislando en torno a sus poblaciones indígenas y más recientemente, hacia sus poblaciones afrodescendientes. Dos siglos de construcción de relatos de nación enfatizando las raíces europeas de sus ciudadanos e invisibilizando y negando su herencia africana, ha generado un sentido común, tanto entre ciudadanos argentinos como chilenos, en que la mayoría ignora la presencia de dicha ancestralidad africana en su composición nacional. Sin embargo, los Estados argentino y chileno han ido paulatinamente abandonando discursos en que se posicionan oficialmente como “naciones blancas” para – siguiendo la tendencia mundial – reconocer su diversidad cultural y etno-racial. Pero a pesar de sus similitudes, Argentina y Chile han adoptado dos caminos muy diferentes para reconocer el estatus legal de sus poblaciones afrodescendientes. Mientras que la ley y políticas argentinas apuntan a la importancia de la ancestralidad y a una noción amplia de la cultura afrodescendiente, la legislación chilena ha seguido un “modelo étnico” en que el “pueblo tribal afrodescendiente chileno” es definido en relación a una historia, cultura e identidad particular conectado a un territorio específico. Mi investigación explora como ambos estados llegaron a estas definiciones, examinando que actores fueron incluidos y excluidos de debates en torno a quien cuenta como afrodescendiente, con especial atención al rol jugado por la llegada de migrantes africanos y afrodescendiente en la negociación de dichas definiciones.

## Palabras clave

Afrodescendientes, inmigrantes, etnogénesis, disputas de clasificación, reconocimiento

1 Resumen de proyecto de investigación doctoral preparado para exponer en el Simposio “Afrodescendientes y Migrantes Africanos/as: Desentrañando prácticas, representaciones y políticas racistas y xenófobas en países “blancos” y/o “mestizos” (siglo XX-XI), del VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología Social (ALA), que se realizará en modalidad virtual entre los días 23 y 28 de noviembre de 2020.

2 mardones\_antonia@berkeley.edu - University of California, Berkeley.



## INTRODUCCIÓN

**D**urante los años ochenta, diferentes Estados latinoamericanos comenzaron a realizar reformas multiculturales para abordar la inequidad etno-racial existente en sus territorios, otorgando reconocimiento legal y derechos focalizados a poblaciones indígenas y afrodescendientes. Estas reformas son especialmente significativas dados los esfuerzos previos de élites y gobiernos en la región por presentar a sus poblaciones como cultural y racialmente homogéneas. Argentina y Chile fueron actores tardíos en estas transformaciones, en especial en relación al reconocimiento de poblaciones afrodescendientes. Esto se puede explicar parcialmente por el hecho de que, en comparación con países vecinos, las naciones Argentina y Chilena han sido particularmente exitosas para establecerse simbólicamente como enclaves blancos en la región, construyendo imaginarios nacionales en que sus poblaciones indígenas son presentadas como cuantitativamente insignificantes y en que la existencia de cualquier ancestralidad africana ha sido completamente invisibilizada. Sin embargo, siguiendo nuevas normas globales multiculturales –consolidadas en tratados y acuerdos internacionales– ambos estados recientemente han pasado leyes en que se reconoce la presencia histórica y contemporánea de poblaciones afrodescendientes.

El reconocimiento legal de afrodescendientes en la región abre importantes debates en torno a quien llega a definir quién puede ser legalmente reconocido como afrodescendiente y cuál es el criterio que debería usarse en tal definición. Los casos de Argentina y Chile son particularmente interesantes porque, a pesar de compartir una historia común de invisibilización de la afrodescendencia, han tomado caminos diferentes para identificar a estos grupos. En ambos países, los movimientos afrodescendientes han enmarcado sus demandas por el reconocimiento y la inclusión siguiendo convenciones internacionales y la experiencia de otros países latinoamericanos donde los afrodescendientes fueron reconocidos oficialmente con anterioridad. Sin embargo, tanto en el Censo del año 2010 y en una Ley promulgada en 2013 en Argentina, la afrodescendencia fue definida como relacionada mayormente a la ancestralidad y a una noción amplia de “cultura afro”, mientras que en Chile fue definida en su ley de reconocimiento del “pueblo tribal afrodescendiente chileno” del año 2019 en relación a una historia, cultura e identidad particular, conectado a una territorialidad específica. Estas diferencias tienen implicancias importantes a la hora de definir quién es incluido y excluido de la definición de quién es afrodescendiente, en particular con respecto a inmigrantes racializados como “negros” que han llegado a vivir a ambos países.

Mi investigación analiza como los Estados argentino y chileno llegaron a definir qué significa ser afrodescendiente, examinando que actores participan y quienes son excluidos de los debates en torno a dicha definición. A través de una etnografía multisituada, que incluye trabajo de archivo, entrevistas y observación participante, busco identificar cómo, en un contexto internacional de auge de normas multiculturales y un contexto local de revitalización de identidades etno-raciales, los activistas afrodescendientes se involucran con representantes estatales, autoridades locales, académicos, activistas medioambientales, agentes de organismos no gubernamentales y defensores de los derechos humanos y de los afrodescendientes a escala internacional, en disputas políticas y de categorización en torno a la definición de la categoría “afrodescendiente”. Asimismo, examinaré como normas y repertorios de acción definidos en el campo etno-racial transnacional son adoptadas en estos dos contextos nacionales por activistas afrodescendientes y agentes estatales. A diferencia de estudios anteriores que se centran en cómo los afrodescendientes demandan inclusión a los estados nacionales, analizaré también como los flujos migratorios impactan el cómo se desarrolla el activismo afrodescendiente a nivel local y las políticas etno-raciales a nivel nacional. Finalmente, analizaré quien es incluido y excluido como sujetos de derecho y protección legal en cada país. En resumen, mi investigación pregunta:





1. ¿Qué actores participan e influyen en debates en torno a la definición legal de quién puede ser contado como afrodescendiente en Argentina y Chile, y como la interacción entre estos actores afecta dichas definiciones?
2. ¿Cómo la llegada de inmigrantes afrodescendientes y las características locales del movimiento afrodescendiente en cada país, afectan las políticas de reconocimiento legal del afro-chileno y afro-argentino?
3. ¿Qué está en juego en dichas definiciones de la categoría de afrodescendiente en Argentina y Chile, con respecto a la inclusión y exclusión de diferentes grupos en políticas y programas públicos?

### AFRODESCENDENCIA Y RELATOS DE NACIÓN EN ARGENTINA Y CHILE

Argentina y Chile han sido países particularmente exitosos en negar la relevancia histórica de la esclavitud y de la presencia de poblaciones afrodescendientes en sus territorios nacionales (Cussen, 2006; Frigerio, 2008; Geler 2006; Andrews, 1980). Sin embargo, a lo largo de las últimas tres décadas, diferentes grupos en estos países se han alzado para demandar su reconocimiento colectivo como ciudadanos afrodescendientes, alegando su presencia histórica en estos territorios nacionales – ue a veces se extiende hacia el principio del periodo colonial– y su contribución a sus respectivas culturas, economías, y sociedades nacionales. Dado que las narrativas oficiales en torno a la ausencia histórica de personas afrodescendientes han sido tan extendidas, y dado el exponencial incremento de inmigrantes afrodescendientes durante la última década en ambos países, los argentinos y los chilenos que hoy se identifican como afrodescendientes deben constantemente defender su pertenencia a la comunidad nacional, al mismo tiempo que defender su autenticidad como los descendientes de poblaciones africanas.

La emergencia de movimientos sociales en torno al reconocimiento de la afrodescendencia requiere ser analizado dentro de un contexto de auge internacional del multiculturalismo como paradigma dominante. Al favorecer la promoción de identidades étnicas y sus culturas, el multiculturalismo, con el apoyo de agencias transnacionales, ha proporcionado una estructura de oportunidades políticas para movimientos afro e indo-latinoamericanos. Organizaciones y convenciones internacionales han ayudado a difundir ideologías multiculturales y, en particular, a construir discursos en torno a los derechos de afrodescendientes. Para ambos afro-argentinos y afro-chilenos, la construcción de redes de apoyo transnacionales han sido cruciales para enmarcar sus demandas y acceder a recursos valiosos para sus movimientos (Keck y Sikkink, 1999). En ambos países, fueron agencias no gubernamentales las que en primer momento contactaron a individuos afrodescendientes para incluirlos en actividades internacionales, lo que alentó la creación de las primeras organizaciones afro-chilenas y afro-argentinas. El éxito de movimientos afrodescendientes en otros países también contribuyó al crecimiento y empoderamiento de estas organizaciones y, similar al caso del movimiento indígena, estos éxitos pioneros sirvieron como “un prototipo de modularidad y de duplicación de clases” (Yashar, 2005, pp. 80). Tanto líderes afro-argentinos como afro-chilenos invocan las experiencias de otros movimientos afrolatinoamericanos– en particular el movimiento afro-uruguayo –como modelo es su búsqueda de reconocimiento, y citan normas internacionales –tales como la Convención 169 sobre pueblos indígenas y tribales, de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)– para encuadrar sus demandas.

Después de dos décadas de lucha llevada a cabo por activistas afro-argentinos, el Censo Nacional Argentino de 2010 incluyó por primera vez una pregunta en torno a la ancestralidad africana, a la cual un 0.4% de la población respondió de manera afirmativa. De aquellos que se identificaron como descendientes



de africanos y/o afrodescendientes, tan solo 8% eran inmigrantes. En 2013, el congreso argentino pasó una ley para crear el “Día Nacional de las y los Afroargentinas/os y la Cultura Afro” e incorporar contenidos en torno a la promoción de la cultura afro en el sistema educacional. En que consiste la “cultura afro”, sin embargo, no fue definido.

Chile, por el otro lado, va a incorporar por primera vez una “variable afrodescendiente” en su censo nacional del 2022, lo que lo convierte en el último país en la región –excluyendo la República Dominicana– en “contar” a su población afrodescendiente. En efecto, fue solo en 2019 que el Estado chileno pasó una ley otorgando reconocimiento a la población afro-chilena, respondiendo a una demanda posicionada por las organizaciones afro-chilenas de la ciudad de Arica y el Valle de Azapa durante las últimas dos décadas. Esta ley otorgó reconocimiento legal al “pueblo tribal afrodescendiente chileno”, enfatizando la necesidad de proteger y promover su cultura, lenguaje, historia e instituciones. Esta es la primera vez que el término “tribal” es usado en Latinoamérica para reconocer legalmente a poblaciones afrodescendientes, término definido por la Convención 169 de la OIT como aquellos “cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial” (OIT, 1989). Esta forma de enmarcar su reconocimiento se asemeja al “modelo étnico” que enfatiza la distinción cultural como un marcador crucial de pertenencia (Hooker, 2005).

El cómo la categoría de “afrodescendiente” es enmarcada legalmente en cada contexto nacional responde a disputas de clasificación relacionadas con sus particularidades históricas y del desarrollo de los movimientos afrodescendientes en estos dos países. Propongo que hay dos factores cruciales que nos permitan explicar estas diferencias. Por un lado, mientras que en Argentina el movimiento afrodescendiente se ha concentrado mayoritariamente en su ciudad capital, Buenos Aires, en Chile el movimiento se ha desarrollado en Arica, una ciudad más pequeña en la frontera norte del país, muy lejos de su capital, y que solo pasó a ser un territorio chileno después de la Guerra del Pacífico de Chile con Perú y Bolivia (1879-1884). Segundo, mientras que en Chile el movimiento ha sido liderado exclusivamente por individuos afirmando ser los descendientes de esclavos africanos traídos al territorio durante el periodo colonial, en Argentina este movimiento ha incluido desde sus inicios a activistas que son los descendientes de inmigrantes Caboverdianos, quienes llegaron como trabajadores libres mayoritariamente en la primera mitad del siglo XX, y que conservan parte de su cultura de origen. Mi expectativa es que estos dos factores, en combinación con flujos de inmigración más recientes, impongan restricciones discursivas y políticas a la presentación de las demandas de afro-argentinos y afro-chilenos.

## RECONOCIMIENTO, AUTENTICIDAD Y DISPUTAS DE CATEGORIZACIÓN

Como el primer estudio etnográfico que compara como se desarrollan disputas de clasificación en torno a la definición legal de quién es afrodescendiente en Chile y Argentina, mi investigación aporta conocimiento en torno a cómo disputas en torno a la ley y el actuar del Estado sirven para incluir y excluir a diferentes grupos de las que son percibidas como nuevas ventajas políticas. La emergencia de grupos en América Latina demandando reconocimiento oficial y derechos especiales como afrodescendiente ha promovido que académicos pongan atención a como estas nuevas identidades son definidas –tanto legalmente como entre sus miembros– y las implicaciones que estas definiciones tienen en la vida de poblaciones afrodescendientes. Cuando normas multi-culturales son definidas en el campo etno-racial transnacional, requieren de intermediarios que las traduzcan al vernáculo para que activistas locales puedan adaptarlas a sus contextos particulares (Merry, 2006). Debido a que los afrodescendientes en Latinoamérica no han sido generalmente vistos como culturalmente distintos al resto de la población, han tenido mayores dificultades para enmarcar sus demandas por reconocimiento que los pueblos



indígenas, quienes tienden a ser considerados los sujetos de reformas multiculturales por excelencia (Wade, 2010). Según Hooker (2008, pp. 280), “la base para los derechos colectivos de afrodescendientes se mantiene como un asunto bastante controversial a lo largo y ancho de América Latina”.

Estudios anteriores en países latinoamericanos han hecho importantes contribuciones para entender como actores domésticos aprovechan la apertura de estructuras de oportunidades políticas transnacionales para posicionar las demandas de movimientos afrodescendientes. En general, estos estudios revelan que grupos afrodescendientes que han seguido una “estrategia indígena” – “etnificando” la negritud (Restrepo, 2004) – han sido más exitosos en obtener el reconocimiento legal. Ng’weno (2007) argumenta que el vínculo con un territorio es lo que ha definido la frontera entre los afrodescendientes que son considerados como merecedores de los que no serían merecedores de reconocimiento. Para establecer su estatus étnico, las comunidades afrodescendientes han tenido que adoptar nociones de indigeneidad, argumentado la posesión de una cultura distintiva ligada a un territorio particular. Este ha sido el camino seguido por comunidades afrodescendientes rurales en Colombia (Paschel, 2011; Restrepo, 2004; Ng’weno, 2007), Brasil (French, 2009; Farfán-Santos, 2015) y Honduras (Anderson, 2007). Sin embargo, aunque la etnicidad puede ser estratégicamente desplegada para obtener recompensas políticas, no debemos asumir que la etnicidad es simplemente desplegada de forma instrumental (Hale, 2005; Anderson, 2007, French, 2009). Estas comunidades son comúnmente representadas como los descendientes de cimarrones que lograron mantener su especificidad cultural porque establecieron asentamientos que se mantuvieron largo tiempo aislados de la sociedad nacional. Al definirse como un grupo étnico, han logrado obtener derechos relacionados con la protección y promoción de su cultura y la propiedad colectiva de la tierra. Por tanto, es esperable que los grupos afrodescendientes que viven en territorios rurales y/o aislados, sean más proclive a posicionar sus demandas en términos de su singularidad cultural y estatus étnico.

Los movimientos afrodescendientes más concentrados en áreas urbanas han tenido, en general, mayores dificultades para obtener reconocimiento legal. Los que han sido exitosos, como es el caso de afro-brasileños urbanos, han enfocado su lucha en la creación de políticas diseñadas para combatir la discriminación racial, por ejemplo, a través de acción afirmativa en el empleo y la admisión universitaria (Paschel, 2016). En este contexto, se asume que este tipo de legislación es “necesitada como un remedio temporal hasta que los patrones de inequidad en el ejercicio de derechos cívicos entre diferentes grupos racializados desaparezca” (Greene, 2007, pp. 331). Hay por lo tanto una tensión entre políticas que tienen como objetivo la protección de culturas particulares a través de derechos colectivos permanentes y medidas temporarias para corregir la inequidad imperante y permitir la integración total de minorías afrodescendientes (Greene, 2007). La definición de ciertos criterios para el reconocimiento colectivo generalmente ha implicado la exclusión de otros, motivo por lo cual las luchas de afrodescendientes rurales y urbanos se han desarrollado generalmente de forma separada. Mientras que la “estrategia indígena” puede ser más efectiva para la obtención de reconocimiento y derechos –en particular el derecho a propiedad colectiva de la tierra– es generalmente menos inclusiva en torno a quien es elegible como sujeto de esos derechos (Paschel, 2016). Sin embargo, en mi conocimiento aún no hay investigaciones que exploren como esta estrategia también puede ser intencionalmente impulsada para excluir a grupos que no pueden alegar pertenencia territorial y cultural. En contextos en el que el incremento de inmigrantes afrodescendientes ha generado un fuerte rechazo por parte de la población local –como ha pasado durante la última década en Argentina y Chile– los movimientos afrodescendientes podrían buscar posicionar sus demandas delineando las fronteras de la autenticidad afro y el merecimiento en torno a prácticas culturales ligadas a una historia particular y un arraigo territorial, para que así los inmigrantes afrodescendientes sean inexorablemente excluidos.



## METODOLOGÍA

Mi investigación se desarrollará en Buenos Aires y Santa Fe, Argentina y en Arica y Santiago, Chile. Buenos Aires será mi principal sitio de investigación en Argentina por tres motivos. Primero, Buenos Aires ha contenido históricamente una importante población afrodescendiente. Como uno de los principales puertos de entrada de la trata transatlántica de esclavos, las personas identificadas como “negras” representaban el 26% del total de la población de Buenos Aires en 1938, cuando Argentina ya era un país independiente (Andrews, 1980). Es también a Buenos Aires donde la mayoría de los caboverdianos arribaron en la primera mitad del siglo 20. Segundo, el movimiento afro-argentino comenzó a organizarse en Buenos Aires, y es hoy donde la mayoría de las organizaciones afro-argentinas se encuentran localizadas. Tercero, Buenos Aires es la capital de Argentina y, consecuentemente, es donde se encuentran la mayoría de las instituciones federales, incluyendo la casa de gobierno y el congreso. También realizaré investigación en la ciudad de Santa Fe, para explorar la heterogeneidad de actores al interior del movimiento afro-argentino. En esta ciudad, una organización fue formada en 1988, reivindicando su presencia en la ciudad desde la colonia, argumentando que para el siglo XVIII la población negra alcanzaba un 45% del total de los habitantes de la ciudad. Enfatizando su presencia colonial, esta organización se distingue de la comunidad afro-argentina descendiente de inmigrantes caboverdianos y de inmigrantes africanos y afro-latinoamericanos que han llegado más recientemente.

En Chile, todas las organizaciones afro-chilenas de las que tengo conocimiento a la fecha se encuentran ubicadas en la ciudad de Arica y el aledaño Valle de Azapa. Durante las pasadas dos décadas, estas organizaciones han llevado a cabo acciones políticas y culturales para ganar visibilidad y presionar al Estado por su reconocimiento oficial. Arica se encuentra localizada en los márgenes del país, a 20 kilómetros de Perú y cerca de 200 de Bolivia, muy lejos de Santiago, ciudad capital en donde se concentra el poder político. Aunque muchos inmigrantes han entrado Chile por la frontera al norte de Arica, la mayoría de los inmigrantes afrodescendientes se están asentando en Santiago y es desde esa ciudad donde se escuchan más fuerte sus voces denunciando la discriminación xenófoba y racista. Es por esto que es crucial que para el caso chileno realice investigación tanto en Arica como en Santiago.

Para responder mis preguntas de investigación, voy a triangular trabajo de archivo, entrevistas en profundidad y observación participante. Para contestar mi primera pregunta, voy a rastrear el proceso a través del cual cada Estado creó leyes de reconocimiento para sus poblaciones afrodescendientes, identificando que actores estuvieron presentes en reuniones y debates en torno al reconocimiento legal de afrodescendientes y la implementación de políticas públicas en su favor. Si es necesario, voy a solicitar documentos a través de la Ley de Transparencia en Chile y la Ley de Acceso a la Información Pública en Argentina, las cuales permiten acceder a información disponible en instituciones públicas a quien se los requiera. También entrevistaré a los actores políticos que identifique que han participado en estas reuniones y le preguntaré a agentes estatales como decidieron a quien y a quién no invitar a las mismas. Adicionalmente, participaré en sesiones de discusión que ocurran entre agentes estatales y líderes afrodescendientes, entre otros actores, durante mi periodo de trabajo en terreno.

Para responder mi segunda pregunta, voy a analizar los archivos disponibles de las organizaciones afrodescendientes, entrevistar a académicos especializados en el área, y examinar artículos en periódicos sobre el desarrollo del movimiento afrodescendiente y sobre la llegada de inmigrantes afrodescendientes en ambos países desde la creación de la primera organización política afro-argentina en Buenos Aires, a mediados de los noventa, y en Arica, en el año 2001. También entrevistaré a líderes afrodescendientes, preguntándoles sobre sus procesos internos de discusión sobre quien puede participar en su organización —en particular testeando



sobre la inclusión o exclusión de inmigrantes y sus descendientes—, como enmarcan sus demandas al Estado, los objetivos de sus organizaciones, las agendas que han empujado en debates con otros actores, y sobre eventos relevantes para su proceso de reconocimiento legal. Finalmente, voy a entrevistar a representantes estatales que han participado en debates y en la elaboración de políticas públicas dirigidas a poblaciones afrodescendientes para identificar como el incremento de la llegada de inmigrantes afrodescendientes ha afectado como definen la categoría afrodescendiente y crean distinciones entre afrodescendientes nacionales e inmigrantes.

Para contestar mi tercera pregunta, voy a revisar leyes, políticas y programas promulgadas más tempranamente en otros países de la región, para así analizar como diferentes legislaciones han incluido y excluido a diferentes poblaciones. También analizaré las diferentes políticas públicas y programas que se han creado recientemente en Argentina y Chile y rastrear que poblaciones han sido afectadas por las mismas y cuál ha sido su impacto general a la fecha. Finalmente, entrevistaré a agentes estatales de diferentes ministerios y gobiernos locales, preguntándoles sobre el rol que han jugado en el proceso de reconocimiento legal e implementación de políticas para afrodescendientes, así como los debates y problemas más relevantes que han surgido en dicho proceso.

### MÉRITOS GENERALES DEL PROYECTO PROPUESTO

Mi investigación avanza conocimiento en varias líneas académicas. Contribuye a la sociología de la raza y la etnicidad, al revelar los mecanismos a través de los cuales categorías raciales son históricamente definidas, negociadas, transformadas e internalizadas (Omi y Winant, 1994). Al enfocarme en dos países escasamente estudiados en el contexto global, proporcionaré nuevos datos empíricos que pueden dar cuenta de una comprensión más matizada de cómo se construyen, negocian y transforman las definiciones en torno a la negritud en contextos de etnogénesis (Nagel, 1995). Mi investigación también contribuye a discusiones antropológicas en torno a las políticas de representación y autenticidad (Canessa, 2007; Hale, 2005; Farfán-Santos, 2015), preguntando no solo quien es y quien no es afrodescendiente pero además quien puede definir dicha membrecía y en base a que, así como que consecuencias trae en Argentina y en Chile. Al enfocarme en como procesos migratorios pueden afectar el cómo se enmarcan debates en torno al reconocimiento de minorías etno-raciales, mi investigación contribuye a comprender el vínculo entre raza, etnicidad e inmigración. Al analizar el cómo flujos migratorios sur-sur afectan políticas etno-raciales locales, revela el rol que juegan los procesos de racialización en como los inmigrantes se integran en contextos donde muchas veces las categorías raciales son percibidas como ambiguas. Adicionalmente, al identificar los mecanismos a través de los cuales diversos actores sociales adoptan diferentes discursos para aprovechar la apertura de estructuras de oportunidad política, mi investigación contribuye a la sociología política y, particularmente, a la literatura sobre movimientos sociales (McAdam, McCarthy y Zald, 1996). Mi investigación también representa una contribución a la ciencia política y a estudios socio-legales, ya que analiza el campo político transnacional, constituido por organismos internacionales, normas globales y redes transnacionales, para examinar como un lenguaje particular en torno a derechos étnicos es construido, institucionalizado, y “vernaculizado” para presionar a los Estados a hacer reformas legales (Kecky Sikkink, 1999; Merry, 2006). Finalmente, mi investigación avanza argumentos en torno a como el alineamiento del campo político transnacional, nacional y local puede promover el empoderamiento de nuevos actores políticos que pueden adquirir la influencia necesaria para promover demandas de reforma legal (Paschel, 2016).



## REFERENCIAS CITADAS

- Anderson, M. (2007). When Afro Becomes (Like) Indigenous: Garifuna and Afro-Indigenous Politics in Honduras. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(2), 384-413.
- Andrews, G. (1980). *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Canessa, A. (2007). Who Is Indigenous? Self-identification, Indigeneity, and Claims to Justice in Contemporary Bolivia. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, 36(3), 195-237.
- Cussen, C. (2006). El paso de los negros por la historia de Chile. *Cuadernos de Historia*, 25, 45-58.
- Farfán-Santos, E. (2015). 'Fraudulent' identities: The Politics of Defining Quilombo Descendants in Brazil. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20(1), 110-132.
- French, J. (2009). Legalizing Identities. Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Frigerio, A. (2008). De la desaparición de los negros a la reaparición de los afrodescendientes: comprendiendo las políticas de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en Argentina. Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro. Cordoba y Buenos Aires: CLACSO/CEA-UNC.
- Geler, L. (2006). Afrodescendientes porteños: homogeneidad y diversidad en la construcción nacional argentina, ayer y hoy. 8vo CAAS- Congreso Argentino de Antropología Social, Salta.
- Greene, S. (2007). Introduction: On Race, Roots/Routes, and Sovereignty in Latin America's AfroIndigenous Multiculturalisms. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(2), 329-255.
- Hale, C. (2005). Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America. *Political and Legal Anthropology Review*, 28(1), 10-28.
- Hooker, J. (2005). Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America. *Journal of Latin American Studies*, 37, 285-310.
- Hooker, J. (2008). Afro-descendant Struggles for Collective Rights in Latin America: Between Race and Culture. *Souls*, 10, 279-291.
- Keck, M. & Sikkink, K. (1999). Transnational advocacy networks in international and regional politics. *International Social Science Journal*, 51, 89-101.
- McAdam, D., McCarthy, J. & Zald, M. (Eds.). (1996). *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merry, S. (2006). *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Justice*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nagel, J. (1995). American Indian Ethnic Renewal: Politics and the Resurgence of Identity. *American Sociological Review*, 60, 947-965.
- Ng'weno, B. (2007). Can Ethnicity Replace Race? Afro-Colombians, Indigeneity and the Colombian Multicultural State. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(2), 414-440.
- Omi, M., & Winant, H. (1994). *Racial formation in the United States: from the 1960s to the 1990s*. New York: Routledge.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (1989). Convenio (N. 169) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes.
- Paschel, T. (2011). The Right to Difference: Explaining Colombia's Shift from Color Blindness to the Law of Black Communities. *American Journal of Sociology*, 116 (3), 729-769.
- Paschel, T. (2016). *Becoming Black Political Subjects. Movement and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
- Restrepo, E. (2004). Ethnicization of Blackness in Colombia: Towards De-Racializing Theoretical and Political Imagination. *Cultural Studies*, 18, 698-715.
- Wade, P. (2010). *Race and Ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto Press.
- Yashar, D. (2005). *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.



# ESTEREOTIPOS SOBRE LOS SENEGALESES Y SU USO DEL ESPAÑOL

Nélida Murguía<sup>1</sup>

## Resumen

La presente comunicación se inserta en un proyecto sobre las intervenciones glotopolíticas realizadas por organizaciones en Buenos Aires para la enseñanza del español a senegaleses. Discutimos los resultados del análisis discursivo de notas periodísticas que hacen referencia al aprendizaje o uso del español por parte de la comunidad senegalesa. En el análisis interviene la observación participante y el trabajo de campo en tres de las organizaciones como profesora de español.

Se trata de una investigación en el campo de la glotopolítica, definida como el estudio de “las intervenciones en el espacio público del lenguaje, asociándolas a posiciones sociales y espacios institucionales e indagando en los modos en que participan en [...] relaciones sociales y estructuras de poder” (Arnoux, 2008, 18). En este caso, nos centramos en la teoría de los estereotipos (Amossy, 2001) y recurrimos al análisis discursivo, y al estudio de tópicos e ideologemas (Angenot, 1982; Di Stefano y Pereira, 2014). Estos tópicos arriban a razonamientos distintos sobre este fenómeno, de acuerdo con la ideología de cada espacio enunciativo, reproduciendo o cuestionando diferentes estereotipos sobre la lengua, la migración y los sujetos.

## Palabras clave

Migración senegalesa, glotopolítica, aprendizaje del español, estereotipos, ideologemas

## INTRODUCCIÓN

En esta presentación abordo el tema de la migración senegalesa desde la lingüística, específicamente desde el enfoque glotopolítico, el cual se define como el estudio de “las intervenciones en el espacio público del lenguaje, asociándolas a posiciones sociales y espacios institucionales e indagando en los modos en que participan en [...] relaciones sociales y estructuras de poder” (Arnoux, 2008, 18).

Las reflexiones que presento forman parte de mi investigación en el Doctorado en lingüística, sobre las intervenciones glotopolíticas en la enseñanza y aprendizaje del español en la comunidad senegalesa en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Recorro al trabajo de campo, particularmente desde mi participación en tres distintos cursos de español para esta comunidad, desde 2018 a la fecha. Además, acudo a los estudios del discurso para analizar notas de prensa donde se menciona el uso de la lengua por parte de los senegaleses. El objetivo es mostrar cómo aparecen representadas las lenguas y el aprendizaje/enseñanza del

---

1 nelida.murguia.cruz@gmail.com - CONICET-CONICET-Universidad de Buenos Aires, Instituto de Lingüística, Buenos Aires, Argentina.



español, y cómo esto contribuye a la estereotipación de los senegaleses, en el proceso de interacción y conflicto sociolingüístico.

## MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

Los materiales discursivos con los que trabajo surgen de una revisión de cerca de 100 notas de prensa, publicadas entre 2016 y 2020, de las cuales seleccionamos 14 para este trabajo. Pertenecen a medios con diferentes posiciones ideológicas. Dos de ellas son de *Clarín*, que identificamos con una postura conservadora y el resto de las notas son de medios alternativos, cuya postura asociamos a los sectores populares.

Las notas seleccionadas hacen mención de las características y prácticas lingüísticas por parte de esta comunidad, ya sea de forma tangencial o secundaria. En particular, presentaremos ejemplos de aquellas donde se tematiza el uso y aprendizaje del español en Argentina.

Por otra parte, los datos cualitativos de información sobre las características etnolingüísticas de la comunidad provienen de un relevamiento que realizamos en tres cursos de español a cerca de 100 senegaleses (Murguía, 2019), así como de la revisión bibliográfica al respecto y consulta a otras investigadoras en el campo (Kleidermacher, 2015).

En el aspecto teórico, me intereso por el estudio de las ideologías lingüísticas y representaciones sobre objetos lingüísticos que implican evaluaciones sociales sobre ellos y sobre los sujetos a los que se asocia, dando lugar a estereotipos, actitudes y acciones. Entendemos las ideologías lingüísticas como: “sistemas de ideas que integran nociones generales del lenguaje, el habla o la comunicación, con visiones y acciones concretas que afectan la identidad lingüística de una determinada comunidad” (Del Valle, 2005, 399).

Para estudiar estas ideologías, retomo las nociones de ideologemas y tópicos desde el análisis del discurso. Los ideologemas son máximas no explicitadas en el discurso (Angenot, 1982), condensados ideológicos que orientan una manera de evaluar y pensar ciertos objetos o situaciones, en este caso sobre las lenguas (Arnoux, 2000). Están formados por una conjunción de tópicos en los que se encasilla el tema en cuestión, como el “lugar donde se siembran los argumentos” (Pererira y Di Stefano, 2015). Por ejemplo, una tópica sobre las lenguas muy común es la de la biológica: las lenguas como seres vivos que nacen, mueren, se extinguen. De acuerdo con la orientación ideológica y en conjunción con otros tópicos, dan lugar a ideologemas, como, por ejemplo: “las lenguas deben ser defendidas” o “las lenguas, como los seres vivos, tienen los mismos derechos”.

Cabe precisar que la noción que empleo de estereotipo es de las ciencias sociales (y no del lenguaje), como una representación colectiva cristalizada que puede ser un objeto de estudio y que contribuye al análisis de las relaciones entre grupos e individuos (Amossy y Pierrot, 2001). No me restrinjo a la connotación negativa, relacionada con el prejuicio, sino también a una positiva vinculada con la función identitaria. En este caso, la estudiamos en relación con las prácticas lingüísticas de la comunidad senegalesa.

## PERFIL LINGÜÍSTICO

La senegalesa es una comunidad plurilingüe, debido a sus trayectorias étnicas, familiares, educativas, religiosas y migratorias. En el relevamiento que realizamos se encontró que emplean en promedio entre tres y cuatro lenguas, con diferentes grados de competencia y espacios de uso.





De acuerdo con Cisse (2005), hay tres principales civilizaciones en el país africano, que conforman una sociedad cultural y lingüísticamente diversa: la árabe-musulmana, la occidental y la negro-africana. El idioma oficial es el francés, debido a la dominación occidental, el cual se utiliza en la escuela, el ejército y la administración (Aziz Faty, 2014), pero solamente lo domina la población escolarizada (si bien el wolof cotidiano tiene una gran cantidad de vocabulario en francés). En el caso de los senegaleses consultados en los cursos de español, un 40 % se encuentra escolarizado al menos con los dos primeros años de los estudios primarios. Es decir, menos de la mitad del promedio en Senegal, que se ubica en 79 %, aunque con grandes diferencias regionales (Agence Nationale de Statistique et de la Démographie).

En Argentina, la mayor parte pertenece a la etnia wolof, pero hay quienes son diola, serere o peul. A cada una de las etnias le suele corresponder una lengua, por lo que hay numerosas lenguas con el estatus de nacionales. Sin embargo, el wolof es la lengua vehicular dominante tanto en el origen, como en Argentina. Pese a los movimientos que luchan por la oficialización de estas lenguas y para que la educación pueda ser impartida en la que emplea la mayoría, aún está lejos de cambiar el panorama.

Por otra parte, es muy importante la vena religiosa árabe-musulmana, que tiene un impacto en lo lingüístico, debido a que la lectura en árabe del Corán y otros textos religiosos es una práctica lingüística con gran valor y prestigio. Si bien muchas veces se restringe a la memorización en las escuelas coránicas (Llevot, 2012), hay quienes escriben en ese alfabeto otro tipo de contenidos.

Finalmente, las trayectorias migratorias y el propio habitus migratorio (Kleidermacher, 2012) proporcionan otro tipo de conocimientos semiótico culturales y, específicamente, de otras lenguas; de hecho, es una comunidad en continua transformación lingüística debido a su movilidad. En el caso de los senegaleses consultados, el idioma externo más común después del español fue el portugués, por el contacto con Brasil (Murguía, 2019).

Un rasgo central es la cuestión de la alfabetización en abecedario latino: en Senegal la tasa es menor a 52 % (Agence Nationale de Statistique et de la Démographie) y, de acuerdo con las afirmaciones de senegaleses entrevistados y desde mi observación como docente de español en Capital Federal, cerca de 15 % no domina el abecedario latino y más de 90 % no posee una alfabetización funcional (Unesco, 2006; Jiménez, 2005). Esto significa que tienen dificultades con la lectoescritura, en actividades y espacios donde es necesaria y forma parte de la normalidad en la sociedad, en este caso argentina.

En resumen, los senegaleses cuentan con un amplio acervo de códigos lingüísticos; no obstante, en la mayor parte de los casos el empleo del español suele no ser fluido y encontrarse limitado a prácticas de compraventa. Las razones son muy diversas: bajas expectativas de permanecer en Argentina, la satisfacción de los círculos sociales en esferas no hispanohablantes, dificultades para participar en espacios educativos, escasa disponibilidad horaria para dedicar tiempo a otra actividad más allá de la venta. Sin embargo, hay una que es decisiva: las prácticamente nulas acciones y políticas lingüísticas para migrantes no hispanohablantes desde el Estado, pues es escasa la enseñanza institucional del español. En el trabajo de campo, hemos identificado dos cursos, uno que se imparte actualmente, desde la Subsecretaría de Derechos Humanos de la provincia de Buenos Aires y el Área de Español como Lengua Segunda y Extranjera de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata y otro que se dio en 2018 y 2019 por parte de la Dirección General de Colectividades en el Centro Universitario de Idiomas (CUI), en coordinación con la Asociación de Residentes Senegaleses de Argentina (ARSA), en Capital Federal. Algunas de las notas periodísticas analizadas en esta ponencia dan parte de este último curso.



No obstante, desde las organizaciones sociales y la sociedad, han surgido varios cursos de español, que también son referidos en las notas de prensa que analizamos y funcionan desde 2018. Uno lo imparte el Bloque de Trabajadores y Trabajadoras Migrantes (BTM) en el Ex Centro Clandestino de Detención Tortura y Exterminio Automotores Orletti. Otro lo dicta el Movimiento de Trabajadores Excluidos (MTE) de la Unión de Trabajadores de la Economía Popular (UTEP). Además, también realizan otro en José C. Paz. Estos adquirieron mayor institucionalidad al ser reconocidos como una actividad de extensión por la Universidad de Buenos Aires en 2019, a través de un UBACyT. Uno más, se dio en las instalaciones de la Asociación de Mujeres Unidas, Migrantes y Refugiadas en Argentina (AMUMRA).<sup>2</sup> Finalmente, desde 2012 se imparte un curso en La Plata llevado a cabo por estudiantes de sociología de manera independiente, el cual fue oficializado a finales de 2017 en la Universidad Nacional de la Plata (“Curso de enseñanza de español como lengua segunda y extranjera para senegaleses”, 2017).

### TÓPICA ESPACIAL E IDEOLOGEMAS

En las notas que analizamos identificamos un uso característico de la tópica espacial al hablar de las lenguas en el contexto de uso, comunicación y aprendizaje de una lengua segunda (LS). Es decir, que en la puesta en discurso aparecen metáforas, frases y lexemas que se relacionan con los espacios y la movilidad, el ir de un lugar a otro o la imposibilidad y dificultad de movimiento. Es probable que esta asociación tan productiva discursivamente sea producto de que el mismo hecho de migrar implica moverse de un sitio a otro, cambiar de escenario y enfrentarse a las condiciones de la nueva sociedad.

La tópica espacial, el concebir y enunciar la lengua en términos de lugar, es el molde vacío en el que se amoldan los ideogramas y estereotipos que veremos, al conjuntarse con posturas ideológicas y otros tópicos e ideas asociadas al lenguaje. En este caso: la lengua como un objeto, una lengua igual a una sociedad o el poder de la palabra.

Los ideogramas que identificamos, como esos condensados ideológicos, son:

1. La lengua (LS), como un lugar, puede ser abierta o cerrada, accesible o de difícil acceso.
2. La lengua (LS), como un medio (herramienta, barrera, recurso), permite o cierra el acceso a otros espacios.
3. En la lengua (LS), como en los lugares, se pueden construir cosas.
4. Creemos que el tópico espacial es un tópico, además, propio de las sociedades neoliberales y globalizadas, donde la migración internacional y la comunicación global tiene un papel relevante en la organización social, a la vez que produce conflictos y realidades sociolingüísticas.

<sup>2</sup> Igualmente, registramos cinco cursos más no mencionados en las notas: uno en el instituto de idiomas Verbum, durante 2016; otro, realizado en Córdoba por personas solidarias, durante 2018 y 2019; dos más, organizados por la ARSA: el primero en 2016, hecho en una escuela para adultos, y el segundo en 2020, que fue dictado por una profesional en ELSE; finalmente, los cursos en los que en ocasiones se forman grupos de senegaleses, organizados por ACNUR y el British Council.



## SISTEMAS IDEOLÓGICOS EN LA PRENSA

A partir de estos ideogramas y tópicos, como moldes vacíos, se generan razonamientos y representaciones distintas de las lenguas y las personas que las emplean, de acuerdo con las posturas ideológicas de la prensa revisada. Por un lado, identificamos dos principales matrices discursivas: la multiculturalista y la de los derechos humanos.

Discurso multiculturalista	Discurso de los derechos humanos
La lengua puede transformarse, mediante el esfuerzo, en una llave para la integración cultural.	La lengua es un lugar de encuentro y un camino para la construcción colectiva
+superación individual	La lengua es una herramienta de defensa e integración sociopolítica.
+lengua como recurso	+obstáculos sociales
+argentina abierta	+lengua como derecho
	+lugar hostil y cerrado

### DISCURSO MULTICULTURALISTA

Concebimos la multiculturalidad o multiculturalismo como la ideología de la globalización, resultante del neoliberalismo, como aquel sistema ideológico que celebra las diferencias y particularidades culturales y evita hablar de los conflictos sociopolíticos y económicos. En esta matriz, se construye a los senegaleses desde una estereotipación de sus rasgos y cultura, destacando su aporte a la variedad de la sociedad argentina, como un país cosmopolita y formado por un “crisol de razas”. Como lo sostiene Kleidermacher (2012) este multiculturalismo ignora “las facetas más conflictivas de su situación como migrantes en Argentina, como la represión, la falta de acceso a derechos como un trabajo digno, la irregularidad migratoria”. Y, en todo caso, cuando los menciona es como obstáculos que pueden ser fácilmente superados. En este caso, el ideograma sobre la lengua que se construye es:

*La lengua puede transformarse, mediante el esfuerzo, en una llave para la integración cultural.*

En los siguientes títulos de notas, todas del diario *Clarín*, puede identificarse cómo se perfila este ideograma:

- Senegaleses en Argentina. Estudian español para dejar de vender en la calle.
- Wolof, la lengua africana que se enseña en Argentina (Idiomas inusuales).
- Los nuevos porteños: entre ritos afro, pan de bono y barberos caribeños.

En estas notas, el mundo se presenta como un lugar abierto, donde se superan los obstáculos y donde las distintas culturas crean una nueva identidad: “nuevos porteños”. Las diferencias son exaltadas y mostradas acotadamente como objetos culturales exóticos e inusuales (una “lengua africana” presente en Argentina).



Igualmente, los problemas pueden ser superados mediante el esfuerzo personal, gracias a las condiciones dadas en las sociedades multiculturales.

La construcción discursiva se vale también de las narrativas de superación (Gray, 325), donde no se espera que los individuos que portan las cualidades de las cualidades que pueden ser estigmatizantes (idioma inusual, ritos afros) se deshagan por completo de ellas, pero sí que hagan intentos para superarse y parecerse más a los grupos de la sociedad como, por ejemplo, aprender español para no vender en la calle.

La Argentina, entonces, se exhibe como un lugar abierto y la lengua como un recurso que puede adquirirse para moverse libremente en el país. Incluso, se ofrece como un lugar en el mundo donde aquellos que buscan su sitio pueden encontrarse:

“Es un momento difícil pero a pesar de las dificultades, la Argentina les da un lugar [...] Para ellos lo más importante es encontrar un lugar en el mundo y tener como colaborar con sus familias”

“Buenos A. es una ciudad muy amable con los extranjeros. Hay espacio, aquí todo el mundo cabe”

“Entonces, Buenos Aires: políglota, numerosa, cosmopolita”

Desde esta perspectiva multicultural, el desconocimiento de la lengua es una barrera, pero que, gracias a la superación personal, al aprenderse puede transformarse en una puerta abierta para la integración, como se observa en las siguientes citas:

“Dibujan sonrisas tímidas que, a decir verdad, poco les cuesta; todo lo contrario al idioma, una de las barreras más fuertes para la integración”

“el senegalés accedió. Este gesto abriría las puertas del idioma a una inmensa cantidad de alumnos en los años siguientes”

“para el CUI es un orgullo poder participar [...] brindando una herramienta tan valiosa, un recurso y necesaria como el idioma, en este caso para poder contribuir con una mejor estadía y experiencia turística para los senegaleses en Buenos Aires”

La lengua es, pues, una llave de acceso global (Del Valle, 2007), un recurso que permite la movilidad e integración. Mientras que el mundo es un lugar en el que puede transitarse, siempre que exista el esfuerzo por adquirir estos recursos.

En este caso, el estereotipo de los migrantes senegaleses que se construye, si bien porta características que pueden ser exotizantes (tiene un idioma inusual, practica ritos afro, es alegre, pero tímido), adquiere otros rasgos que lo asemejan a un extranjero o turista, acumulador de experiencias y que viene a sumar al “mosaico de diferencias”.

## DISCURSO DE LOS DERECHOS HUMANOS

En Argentina, la matriz discursiva de los derechos humanos se encuentra muy presente y no sólo en los medios y grupos más progresistas, debido a la historia y las luchas desarrolladas durante y después de la dictadura. En este caso se aboga por los derechos en un sentido amplio: sociales, políticos, económicos y culturales (cita). En los medios analizados, se trata de un discurso progresista, que desafía el sistema y las relaciones sociales del neoliberalismo y sus crisis, y su atentado contra los derechos. Sostiene que la globalización abrió el mundo y quitó las fronteras, pero no para todos, y profundizó otras desigualdades generando



barreras para la obtención de derechos. Con respecto a la lengua, los ideogemas que se conforman en los medios considerados son:

La lengua es un lugar de encuentro y un camino para la construcción colectiva

La lengua es una herramienta de defensa e integración sociopolítica.

Algunos de los títulos de notas que identificamos con esta postura son:

- ÑU NGUI WAX, Migración, trabajo y religión: así es el taller de español para senegaleses
- La lengua como herramienta de defensa | Dictan un curso de español para senegaleses en Automotores Orletti
- Senegaleses en Argentina: derribando barreras
- Los inmigrantes estamos aquí y podemos aportar en la construcción de la Argentina

En los anteriores títulos, se destacan ciertas características que apuntan a la integración y a la participación del migrante dentro de sociedad: en el último aparece la enunciación desde la voz de los migrantes como capaces de aportar, se incorporan palabras en lengua wolof e intereses variados como la migración, el trabajo (no mencionado en los títulos de la matriz multiculturalista) y la religión. Se hace presente un tono de lucha al emplear palabras como defensa y derribar. Se menciona, además, un espacio históricamente relacionado con la lucha de los derechos humanos: un ex centro clandestino de detención, tortura y exterminio.

Aparece el tópico espacial relacionado con la tónica del combate y la del poder de la palabra. La lengua no se describe como un recurso, sino como un derecho. En las siguientes citas, se observa que el no manejar el español es una más de las barreras que se presentan en el camino de la migración, y Argentina no se construye como un lugar abierto, sino como uno hostil y lleno de dificultades al que es necesario responder mediante la lucha colectiva:

“el camino para la radicación está lleno de impedimentos.”

“Ante la avanzada represiva contra la comunidad senegalesa, el Bloque de Trabajadores

Migrantes [...] comenzó a dictar un curso gratuito de español.”

“hoy se enfrentan a desafíos como el idioma, la discriminación, la precariedad laboral, la persecución policial y el aumento del costo de vida.”

Frente a las dificultades y atentados a los derechos, la palabra se perfila en estos discursos con cierto poder mágico, como un lugar de encuentro y un camino para la construcción colectiva:

La enseñanza del español así como la de los derechos humanos, nos abre un camino. La construcción de un ciudadano empoderado es la condición de la igualdad ante la ley [...].”

“decir cosas como ‘Yo soy Falu, soy de Senegal, en Argentina soy vendedor, en Senegal soy herrero’ [...] eso abre una lucha nueva que tiene un nombre que es el Ser migrante.”

“el acceso al lenguaje es un derecho ciudadano. Como el Estado no lo brinda, nosotros tratamos de suplir esta carencia de derechos”.



En estos casos, el aprendizaje de la lengua segunda se aparta de la idea del esfuerzo personal y la superación individual; más bien se elabora discursivamente como una lucha colectiva ante las barreras del sistema. El aprendizaje adquiere el sentido de proceso; la lengua como un lugar de encuentro para construir e identificarse con otros.

En ocasiones, la construcción que se elabora de los senegaleses en estos medios si bien es la de sujetos sociopolíticos que destacan por su fuerza y empeño (derribando barreras), no deja de aparecer el estereotipo de la vulnerabilidad, del que no sabe, en conjunto con cierto tono mesiánico desde una sociedad hispanohablante que abraza y acude en ayuda.

## REFLEXIONES FINALES

Argentina, como muchos países, se considera así misma como un país monolingüe pese a que no lo es (Di Tullio, 2003). Por tanto, para poder acceder plenamente a espacios y derechos, se vuelve necesario dominar el español y la cultura escrita. Los desiguales manejos de los lenguajes icónico, audiovisual y verbal de las minorías lingüísticas y sociales se convierten en un indicador de las posibilidades para acceder a educación y capacitación, a trabajos formales y, en este caso, a la documentación migratoria y todo tipo de trámites institucionales. No obstante, el Estado no garantiza el derecho a la palabra, pues ejecuta escasas políticas lingüísticas y educativas al respecto.

Consideramos que concebir la lengua en términos espaciales está relacionado con que aprender una segunda lengua implica de por sí moverse de lugar. Es de destacar que la misma tópica espacial produce representaciones sociolingüísticas sobre la lengua que llevan a razonamientos diversos, de acuerdo con los posicionamientos ideológicos y sociales. Por un lado, en la matriz multiculturalista, la lengua es una llave de acceso global; mientras que en el de los derechos humanos, una camino para otros derechos y para la construcción colectiva.

En un caso, los migrantes están caracterizados casi como “turistas” que enfrentan ciertas dificultades en su aventura, mientras que en el otro como “vagabundos”, en el sentido de Bauman (1999). Mientras que en la matriz multiculturalista se habla de esfuerzos individuales, en la de los derechos humanos, de una lucha colectiva.

Con respecto a los objetivos del aprendizaje de una LS: en un caso se enfoca a dejar de vender en la calle, para ser una parte aceptable del mosaico y en la otra a ser un ciudadano empoderado y tener los mismos derechos políticos y sociales.

## REFERENCIAS CITADAS

- Amossy, R. y A. Herschberg Pierrot, (2001), *Estereotipos y clichés*. Buenos Aires: Eudeba.
- Angenot, M. (1982). *La parole pamphlétaire. Contribution à la typologie des discours modernes*, París: Payot.
- Arnoux, E. (2008). Los discursos sobre la nación y el lenguaje en la formación del Estado (Chile, 1842-1862) Estudio glotopolítico. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Arnoux, E. N. de, (2000), “La glotopolítica: transformaciones de un campo disciplinario”, en AA.VV. *Lenguajes: teorías y prácticas*, Buenos Aires: Instituto Superior del Profesorado “Joaquín V. González”.
- Arnoux, E. N. de, (2012), “Los estudios del discurso y la Glotopolítica. Entrevista”, en Oscar Iván Londoño (2012), *Los estudios del discurso: Miradas latinoamericanas*, Ibagué: Universidad de Ibagué.



- Bauman, Z. (1999), "Turistas y vagabundos", en *La globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Del Valle, J., (2007) Glotopolítica, ideología y discurso
- Del Valle, J., (2007), Glotopolítica, ideología y discurso: categorías para el estudio del estatus simbólico del español, en *La lengua ¿patria común? Ideas e ideologías del español*. Vervuert.
- Di Stefano, M. y Pereira, M. (2014). Tópicos e ideologías lingüísticas sobre lenguas aborígenes en discursos de la prensa en torno al Bicentenario. *Temas de Glotopolítica. Integración regional sudamericana y panhispanismo*, Buenos Aires: Biblos, 151-189.

### Notas de prensa

- Bruetman, Pablo (4 de julio de 2018), Negro de mierda, si quiero te pongo una causa para que nosalgas, en *R revista Crítica*. Consultado en: <http://revistacritica.com/negro-de-mierda-si-quiero-te-pongo-una-causa-para-que-nosalgas.html>
- Calotti, Gabriela, (2 de octubre de 2020), Un puente para la integración: la provincia abre clases de español para africanos en La Plata, en *Diario Contexto*, Consultado en: <https://www.diariocontexto.com.ar/2020/10/02/un-puente-para-la-integracion-la-provincia-abre-clases-de-espanol-para-africanos-en-la-plata/>
- Cybel, Yair (15 de junio de 2018). Senegaleses en Buenos Aires, de Senegal a Argentina. *El grito del sur*. Consultado en: <http://elgritodelsur.com.ar/2018/06/senegaleses-manteros-represion.html>
- Decrop, Paule, (11 de septiembre de 2018), Los inmigrantes estamos aquí y podemos aportar en la construcción de la Argentina, *Tiempo Argentino*. Consultado en: <https://www.tiempoar.com.ar/nota/los-inmigrantes-estamos-aqui-y-podemos-aportar-en-la-construccion-de-la-argentina>
- Firpo, Javier (23 de septiembre de 2018), Senegaleses en Argentina, estudian español para dejar de vender en la calle, en *Clarín*. Consultado en: [https://www.clarin.com/sociedad/senegaleses-argentina-estudian-espanol-dejar-vender-calle\\_0\\_HJK-l18w7.amp.html](https://www.clarin.com/sociedad/senegaleses-argentina-estudian-espanol-dejar-vender-calle_0_HJK-l18w7.amp.html)
- López Melograno, Manuel, (18 de abril de 2016), Vulnerables, los senegaleses quieren seguir trabajando, *Diario Contexto*. Consultado en: <https://www.diariocontexto.com.ar/2016/04/18/vulnerables-los-senegales-quieren-seguir-trabajando/>
- Lucotti, Francisco, (8 de agosto de 2018), Senegaleses en Argentina, derribando barreras (fotos), en *Sputnik Mundo*. Consultado en: <https://mundo.sputniknews.com/sociedad/201810081082569501-senegaleses-argentina-derribando-barreras-inmigrantes/>
- Masi, Victoria de, (8 de enero de 2017), Los nuevos porteños, entre ritos afro, pan de bono y barberos caribeños, en *Clarín*. Consultado en: [https://www.clarin.com/viva/nuevos-portenos-ritos-afro-pan-bono-barberos-caribenos\\_0\\_rkeICLTSe.amp.html](https://www.clarin.com/viva/nuevos-portenos-ritos-afro-pan-bono-barberos-caribenos_0_rkeICLTSe.amp.html)
- Ocampo, Karina, (11 de febrero de 2019), El aguante senegalés, *R revista Crisis*. Consultado en: <https://revistacrisis.com.ar/notas/el-aguante-senegales>
- Poggi, Sofía (2017), Wólof, la lengua africana que hoy se enseña en Argentina, en *M AEP*. Consultado en: <http://clarin.com/redaccionfiler/Clarín-com/Infografia/Graficos-del-dia/mae/mae/w%C3%B3lof%2C-la-lengua-africana-que-hoy-se-ense%C3%B1a-en-argentina.html>
- S.A. (26 de agosto de 2018), Senegaleses en Buenos Aires, La palabra como herramienta de integración, en *Nadie nos invitó*. Consultado en: <http://nadienosinvito.com.ar/senegaleses-en-buenos-aires-la-palabra-como-herramienta-de-integracion/>
- S.A. (31 de agosto de 2018), La lengua como herramienta de defensa | Dictan un curso de español para senegaleses en Automotores Orletti, *Nadie nos invitó*. Consultado en: <http://nadienosinvito.com.ar/la-lengua-como-herramienta-de-defensa-dictan-un-curso-de-espanol-para-senegaleses-en-automotores-orletti/>
- Sáenz, Ramiro (12 de febrero de 2019). El éxodo de los leones en América, en *Al margen, comunicación popular*. Consultado en: <https://almargen.org.ar/2019/02/12/el-exodo-de-los-leones-en-america/>



Sidoti, Mariana, (25 de noviembre de 2018), “ÑU NGUI WAX” Migración, trabajo y religión: así es el taller de español para senegaleses, en 0221. Consultado en:  
<https://www.0221.com.ar/nota/2018-11-25-8-44-0-de-susana-gimenez-a-control-urbano-asi-es-el-taller-de-espanol-para-senegaleses>





## SIMPOSIO 54

# ARDEN LOS OJOS. CARTOGRAFÍAS ANTROPOLÓGICAS: IMÁGENES, VIOLENCIA Y EMANCIPACIÓN EN LATINOAMÉRICA

## COORDINADORES

Ana Lucia Ferraz, Carlos Masotta y Carlos Salamanca Villamizar

**E**l simposio convoca a la presentación de trabajos de articulación crítica entre antropología e imagen desarrollados en América Latina, tanto en la producción etnográfica audiovisual (video y fotografía) como en el abordaje del uso social y político de imágenes en procesos sociales de alterización (racismo, sexismo, violencia política).

A la luz de los procesos contemporáneos en el continente, el diálogo entre las variadas dimensiones de la investigación antropológica y de las ciencias sociales en general con el mundo de las imágenes es cada vez más complejo y necesario de explorar. El Simposio “Cartografías antropológicas: imágenes, violencia y emancipación en Latinoamérica” se propone como un espacio de intercambio y debate de diferentes experiencias de investigación. Será también un ámbito de discusión sobre los posicionamientos de la antropología en este campo de problemas.

### Palabras clave

Imagen, violencia, emancipación, etnografía, alteridad



# IMÁGENES GUARANÍES: VIDA, MUERTE Y TERRITORIO EN LA FRONTERA BRASIL/PARAGUAY

Ana Lucia Ferraz<sup>1</sup>

## Resumen

Presento en esta ponencia una reflexión acerca de las nociones guaraníes de imagen, producto de la experiencia de realización de talleres de video y de producción de una serie de películas etnográficas con comunidades Nhandeva de la frontera Brasil/Paraguay. A partir del concepto de cosmopolíticas (Stengers, 1997) derivo un análisis acerca del interés de los pueblos guaraníes por las relaciones de alteridad y en particular por las tecnologías de producción audiovisual.

## Palabras clave

Guaraní, frontera, imagen, cosmopolítica, film etnográfico

**A**l trabajar con los pueblos guaraníes y en sus comunidades, inicialmente realizando Talleres de video, encuentro una noción particular de imagen marcada por su cercanía con la noción de espíritu *angal ta'angá* – representación visual. Este hallazgo me lleva a pensar el performance político de los guaraníes en la lucha por la tierra en Brasil. Nimuendaju (1987) describe a la escatología guaraní, presentando sus cuentos del fin del mundo, resaltando a la centralidad de la forma del canto-danza. En estas situaciones cantando y tocando sus mbaracas, los guaraníes se comunican con sus ancestros, sus dueños. Buscando dialogar con sus cosmovisiones desde el film etnográfico, narro a seguir la forma como el conflicto por la tierra es vivido por los guaraníes.

## CONTEXTO: LA VIOLENCIA COLONIAL EN LA FRONTERA BRASIL/PARAGUAY

La movilización de las poblaciones guaraníes tiene lugar en el siglo XX, continuando lo que fue la guerra del Paraguay, durante la cual se conquista el territorio de lo que hoy es la provincia del Mato Grosso del Sur, en Brasil. Esta movilización se genera con las prácticas del extinto Servicio de Protección al Indio, una iniciativa del Estado brasileño que, a pesar de su nombre, ha despojado a las poblaciones de sus territorios tradicionales, instalando distintos grupos de parentesco, incluso pueblos enemigos, en reservas indígenas que con el paso de las décadas se han superpoblado.

---

1 FLACSO



La inundación de las márgenes del Rio Paraná, a mediados de los años 80, es uno de los últimos y más importantes episodios de movilización forzosa de los pueblos guaraníes, pues un sin número de conflictos por tierras resultaron de esta historia de tratamiento autoritario a las poblaciones nativas. Si miramos más atrás en el tiempo, podemos ver claramente la forma como este conflicto es estructurante de la sociedad brasileña y cómo habla sobre su estructura agraria. Un proceso colonial que se profundiza y llega hasta nuestros días, hace operar los procesos de acumulación por desposesión (Harvey, 2005), quitando violentamente los pueblos nativos de sus territorios ancestrales de vida.

Busco comprender la experiencia de deterritorialización de los pueblos guaraníes y su visión sobre este proceso. Las tierras demarcadas para los indígenas en Mato Grosso se caracterizaban por sus diminutas dimensiones, creado islas llamadas por la oficialidad Tierras Indígenas, que no equivale a las concepciones propias de los pueblos de cual sea el territorio donde organizaban sus expediciones de cacería, visitación entre distintas unidades de parentesco, la chagra y el sembrío que incluye la domesticación de especies de bosque nativo.

Los guaraníes nhandeva de la frontera Brasil/Paraguay recuerdan las imágenes de haber sido moviliados hacia esas áreas, por la fuerza armada del Estado y convencidos por las misiones, al ser puestos con violencia en camiones mientras veían sus casas quemadas. La concentración de distintos pueblos y unidades de parentesco en las Reservas generó un confinamiento que ha provocado múltiples conflictos internos y constituyó un método de “liberación” de las tierras indígenas para la colonización (CNV, 2014).

Las olas desarrollistas coexisten con las políticas extractivas que caracterizan la política de Estado. Primero la extracción del mate en gran escala por la empresa Mate Laranjeira, luego la proletarización como trabajadores rurales inestables para los terratenientes, y entonces, la construcción de una grande hidroeléctrica binacional. En las tierras de la frontera Brasil/Paraguay, tradicionalmente ocupadas por los pueblos guaraníes, está localizada la cuenca hidrográfica más grande de la región, con inmensas capas freáticas. Parte del Acuífero Guaraní, el rio Paraná, fue explotado para la generación de energía eléctrica por la Itaipu Binacional, una hidroeléctrica que fue construida durante el periodo de las dictaduras militares en Brasil y Paraguay, en la década de 1980.

Las márgenes del Rio Paraná fueron inundadas por la represa de esta hidroeléctrica en 1984, cubriendo uno de los lugares sagrados para los guaraníes en la frontera: Itaipu, la piedra que suena. Las cascadas de este lugar eran visitadas como lugar de poder e innumerables comunidades ocupaban las márgenes del Rio Paraná; sin embargo, el proceso de construcción de esta hidroeléctrica - que retoma su nombre de la lengua guaraní - y la transformación del río en lago, generó a finales de los años 80 otro proceso de deterritorialización de innumerables parentelas que migraron hacia las comunidades situadas en las provincias de Paraná y Mato Grosso del Sur, del lado brasileño. La reserva Puerto Lindo, situada en el municipio de Japorá/MS, es una de las que recibió numerosas familias producto de ese desplazamiento y, como consecuencia de la sobrepoblación, recupera la tierra llamada Ywy Katu en los años 2000. Este proceso hace parte de las llamadas “Retomadas”, acciones de las parentelas guaraníes para la recuperación de sus antiguos territorios tradicionales, como reacción a la historia del despojo territorial incentivado por las políticas desarrollistas del Estado brasileño.

Según datos presentados por la Comisión Nacional de la Verdad, que investigó los crímenes de Estado y las graves violaciones de derechos humanos entre el 1945 y el 1988, la violencia contra los pueblos indígenas en Brasil se define por dos períodos: el primero, después del llamado “Estado Nuevo”, se caracteriza por crear las condiciones para el despojo territorial. En él, el Estado brasileño protegió los poderes locales e



intereses privados en detrimento del reconocimiento de los derechos indígenas sobre sus territorios tradicionalmente ocupados. El segundo período es inaugurado con el Acto Institucional número 5, de 1968, y en él, “la apropiación de tierras indígenas y sus recursos fue altamente favorecida, la corrupción de funcionarios públicos no fue controlada y la violencia extrema de grupos privados permaneció impune” (CNV, 2014: 201). Sin embargo, en un intervalo entre los dos períodos, el tema de los derechos indígenas se pone en discusión. En este momento, por ejemplo, se define el genocidio en la Ley número 2.889, de 1956, y se realizan investigaciones sobre los crímenes del Servicio de Protección al Indio publicado en el Relatório Figueiredo en 1963, víspera del golpe militar de 1964.

En algunos casos, como ocurrió en la región de Paranhos/MS, misioneros evangélicos actuaron en el proceso de despojo territorial, ofreciendo beneficios a los grupos que aceptaran dejar sus tierras (Brand, 1997, p. 101). Es frecuente la mención al hecho de que muchos guaraníes se refugiaron en Paraguay en ese período, debido al asedio y amenazas de los colonos; por lo que el regreso al Brasil, en las últimas décadas, es visto por los guaraníes como el retorno de un exilio forzado. Al igual que en el Mato Grosso del Sur, en el oeste de la provincia del Paraná el proceso de colonización ocurrió con amplia participación de agentes de la fuerza pública.

La hipótesis que afirma la aculturación de los pueblos indígenas parece estar conectada con el discurso vigente en los años 1940 y 50 y sienta las bases de las políticas de Estado. De esta manera, las tierras indígenas se transforman en tierras abandonadas para ser distribuidas a colonos. “Así, se facilita no solamente la penetración y la colonización del interior del Brasil, sino también la asimilación de esos nuestros patricios por un proceso de aculturación”, según el documento de la I Conferencia Brasileira de Inmigración y Colonización, (Brasil, 1949a, p:4, citado en CNV, 2014:201). En la década de 1940, Getúlio Vargas inicia una política federal de exploración y ocupación del Centro-Oeste por colonos – la llamada “Marcha hacia el oeste” – contactando poblaciones indígenas aisladas y favoreciendo la invasión y titulación de tierras indígenas a terceros. Esta política de “colonización dirigida”, si bien se refuerza de esta manera, ya había sido adoptada por varios gobiernos provinciales. Así, entre 1930 y 1960, el gobierno de Paraná entrega los títulos de las tierras indígenas a las empresas colonizadoras y a particulares en el oeste de la provincia (CNV, 2014:200).

En el caso del despojo ocurrido en el sur de la provincia de Mato Grosso, los beneficiados con tierras indígenas fueron los familiares de políticos, jueces, militares y funcionarios públicos. Los documentos de 1981 comprueban que la Fundación Nacional del Indio -FUNAI- actuó decisivamente en el proceso de movilización de grupos guaraníes, disponiendo camiones, conductores y alimentos para viabilizar el traslado de las familias que llevaba a las reservas.

En los 90, después de la promulgación de la Constitución de 1988, el Estado brasileño reconoció los derechos indígenas a sus territorios y cultura. En ese momento se supera el discurso integracionista, y se reivindica el derecho de los pueblos a su diferencia. De esta manera comienzan la movilización por la recuperación de sus tierras en Brasil y los conflictos con los nuevos propietarios. Muchas de las poblaciones que habían sido desplazadas, vuelven y reocupan las áreas de donde fueron retiradas, las cuales, en muchos casos, se encontraban abandonadas. Esta es la historia de muchas comunidades y tierras ya reconocidas en las últimas tres décadas por el Estado. Potrero Guassu, tierra indígena recuperada en 1998, por la familia del cacique Elpidio Pires es uno de estos casos.



Un principio trágico organiza a comprensión de los hechos históricos, y produce una performance que es también política. Frente al conflicto los guaraníes recuperan sus tierras, regresando a los sitios donde están sepultados sus muertos.

### LA EXPERIENCIA VIVIDA EN LA TIERRA RECUPERADA POTRERO GUASU

Trabajé con el cine etnográfico en esta región, empezando por realizar talleres de video entre los guaraníes nhandeva, en el sur del Mato Grosso del Sur. En esta región donde caminan quienes fueron desplazados y concentrados en la Reserva Indígena de Pirajui en los 70, diferentes recuperaciones de tierras se realizan desde los 90. En el fin de la década de 90, y siguiendo el ejemplo de otras recuperaciones, vuelven a sus tierras los nativos de Potrero Guasu. Este territorio hasta hoy todavía no ha sido reconocido por el Estado brasileño, sin embargo, desde 1998 hay estudios antropológicos que comprueban el derecho de las familias guaraníes sobre esta tierra.

Finalicé la película Nhande Ywy/Nuestro Territorio en el 2018. En ella, el cacique Elpidio Pires nos enseña a ver la agencia de sus ancestros presentes en la tierra, que es un territorio, en sí mismo, animado. El señor Elpidio sueña con sus abuelos que le dicen qué hacer. Así, en una de las muchas visitas que he hecho a su casa, él me dice:

“Eu tengo sueños muchas veces. Esos días yo tuve un sueño y este sueño ha pesado mucho sobre mí. Yo no he contado a nadie qué soñé. Estos días yo soñé con mi abuelo. Yo soñé, entonces, la imagen de él está en mí. Yo dije a mi mamá: Yo vi mi abuelo, pero él estaba vestido en mí”. (Cacique Elpidio, 2016, en su casa).

El abuelo de Elpidio ha sido cacique en la Reserva y él conduce el grupo a la recuperación de las tierras en los 90. Él está enterrado en donde en terrateniente todavía mantiene sicarios, tierra donde hubo conflicto armado en 2015. El tema de la vestimenta del chamán en la literatura tupi-guarani indica que la ropa guarda propiedades de aquel que es vestido, un manto de jaguar, penas de pájaros, todos estos vestigios de los otros presentifican sus poderes. El abuelo vestido en Elpidio en el sueño legitima su liderazgo en la Comunidad.

Una cosmopolítica de los sueños (Glowczewski, 2015) se arma a partir de visiones que organizan las prácticas cotidianas de grupos de parentesco. Frente a la historia de despojo territorial en la que la disminución del territorio guaraní es exponencial, los nhandeva buscan mensajes de sus ancestros que les indican cómo deben proceder, qué hacer cuando la vida guaraní se complica. Los fenómenos naturales - el frío prolongado, el granizo, un viento fuerte, truenos y relámpagos- son señales de los ancestros, los que vinieron primero, los dueños de la tierra. Comprender esa semiótica de la agencia de otras fuerzas implica aprender la metafísica guaraní: los que vinieron antes y se retiraron de este mundo imperfecto envían sus mensajes en sueños y en señales que se pueden leer en lo que llamamos “naturaleza”.

Como se ha discutido en la literatura antropológica reciente, hay relaciones entre el chamanismo y las tecnologías de producción de imágenes (Ferreira, 2009) que se hacen evidentes “pensando como las culturas acceden a una dimensión virtual de la realidad” (Santos, 2013:58). Las lenguas guaraníes toman el sueño como una visión verdadera. El sueño confiere conocimiento, es un espacio ligado a la dimensión del saber. De esta manera, conectadas con el trabajo del chaman de relacionarse con el amplio espectro de “los otros” (muertos, animales o blancos, entre varios otros), tales visiones expresan la apertura a la otredad, señalada en la literatura etnológica producida sobre los pueblos tupiguaraníes. En el tiempo del ritual, asumir la voz del otro: vocalizar el ancestro muerto, la voz de nuestros dueños.



La lógica del mito quita al pasado del lugar de la memoria, sin dejar de operar en el campo de la historia. El tiempo de los antepasados es simultáneo y actúa sobre el presente, determinando incluso el campo de las alianzas. Mito e historia aquí no se oponen más. Como en el chamanismo, las relaciones de otredad –no solamente con el mundo del blanco– son centrales y organizan la vida. Son lugares de peligro.

*Ywy Jara*, los dueños de la tierra, son los que determinan la posibilidad de vida o de la muerte, el sol, el trueno, las serpientes, los pájaros, las abejas, son todos ancestros, ex humanos transformados. Pensar las cosmopolíticas guaraníes implica asociar el principio cosmológico del caminar (*oguatá*) al proceso histórico de desterritorialización organizado por las entradas coloniales por las tierras del Brasil central.

El cacique Elpidio Pires nos cuenta una visión sobre una ciudad sumergida. Su padre le contaba que Siete Calidas era un lugar sagrado, un *tekoha*, que por debajo de la cascada había una entrada, un camino. La sierra de Mbaracaju viene desde Marangatú, pasando por Salto do Guairá, Paraguay. Por debajo de la tierra hay construcciones. Donde los jesuitas trabajaban, hay mucho oro escondido, dice. Todo un territorio compuesto de lugares sagrados nhandeva se configura entre los dos lados de la frontera. Habitando las márgenes de los grandes ríos y sus afluentes, distribuidos por la región del Acuífero Guaraní, ellos entraban en los bosques huyendo del contacto con el blanco colonizador, antes de que el Estado demarcara sus reservas.

Para los guaraníes, cantar y bailar los cánticos soñados en comunicación con los dioses es la clave para conocer aquello que debe hacerse, y aquí hay una amplia relación entre visión y conocimiento aún por entender. Tenemos que reconocer también su propia noción de transformación, basada en la experiencia chamánica, campo privilegiado de elaboración de las relaciones de otredad, para poder superar discursos de aculturación y mestizaje.

Pensar los pueblos guaraníes implica considerar las elaboraciones ancladas a su riqueza cosmológica frente a los procesos de desterritorialización promovidos por la historia colonial de formación de los Estados nacionales. Su territorio tradicional, como el agua, es fluido, compuesto por puntos definidos por Nhanderu, el creador, como lugar de estancia donde se puede construir la vida guaraní (Ladeira, 2007). Los pueblos guaraníes no reconocen la legitimidad de las fronteras impuestas por los Estados nacionales, y las cruzan todo el tiempo, entre países, entre comunidades, entre cercas, con sus propias tecnologías que sobrepasan barreras de tiempos y espacios.

Una de las prácticas fundamentales presentes en las villas guaraníes es el *jerojy*, un momento en el que distintas generaciones se reúnen al inicio de las noches para cantar y bailar en comunicación con los dioses. Entre los nhandeva de la frontera, la práctica se hace a cielo abierto, en las noches, tocando los *takuapus* en una superficie de madera para elevar su volumen y así alcanzar los oídos de los *nhanderues* y *ser de su agrado*. En estas prácticas se canta y danza por horas, renovando con cada danza el contacto con los creadores, nuestros ancestros. En la comunidad de Potrero Guasu, el *jerojy* se hace cada noche, y las señales posteriores que llegan en sueños o por la vía de fenómenos naturales como los cambios climáticos, truenos o lluvia, son mensajes de los dueños de la tierra. Hay una simultaneidad de planos que se producen en la danza al conectar el mundo de los ancestros que “ascendieron” para irse de esa tierra imperfecta y nosotros que nos quedamos acá.

El sistema de los cantos-danza es, entonces, un intermediario en las relaciones de otredad con los ancestros. En los cantos se comunican y reciben las palabras de los verdaderos dueños de la tierra. La alianza, que siempre se hace con “los otros”, en el caso de esta investigación, permitió la incorporación de la tecnología del cine entre los jóvenes guaraníes.



La centralidad de las relaciones de alteridad en las cosmologías amerindias de las llamadas tierras bajas de América del Sur revela una apertura hacia el otro, para dejarse afectar por su presencia, experimentando, devorar trazos del otro, momento en el cual uno y otro ya no se definen más por sus fronteras, sino por sus *performances*, que no son más que formas específicas de establecer relaciones. “El concepto amazónico de afinidad potencial busca captar el movimiento de una “potencial alianza” intrínseca a la sociabilidad indígena, un potencial cosmopolítico” (Viveiros De Castro, 2007, p. 124).

### LAS FORMAS DE LA POLÍTICA GUARANÍ

Tomo la tesis que plantea que entre los pueblos guaraníes la cosmología produce una fuerza centrífuga, que no permite la concentración de poder en las manos de un jefe, configurando una forma de la política que estaría entre el facciosismo, por la lógica de la rivalidad presente en las comunidades, y un profetismo anti-Estado, que ha sido estudiado por Kurt Nimuendajú y Hélène Clastres. Esta característica hace que las relaciones con el chamán, el rezador, organicen la vida cotidiana en los tekohas, las aldeas guaraníes.

Stengers en *El tiempo de catástrofes. Resistir a la barbarie que viene*. Discute los eventos del clima en que la tierra muestra cómo responde a las agresiones sufridas por la lógica extractiva del capitalismo financiero. Hoy en Brasil la disputa armada de los colonizadores blancos sobre la renta de la tierra, incluso en territorio paraguayo, hace desaparecer las fronteras entre democracia y dictadura. La dictadura del capital, basada en la extracción, ve la tierra como recurso económico.

Stengers (1997) defiende en su “proposición cosmopolítica” la urgencia de reconocer las diferentes formas de existencia para poder afrontar la crisis ecológica de toda la vida en el planeta. La catástrofe que se acerca, producida por el productivismo y por la lógica especulativa del sistema financiero, pide urgentemente ese reconocimiento de otras concepciones cosmopolíticas. Es conociendo los puntos de vista presentes en las cosmologías guaraníes que podremos construir nuevas narrativas capaces de hacer frente a estos problemas.

Aprender con los guaraníes implica reconocer las fuerzas que habitan el planeta, que los hombres somos muy poco delante de la majestad del sol, le la ira del trueno que hace el fuego, del poder de las aguas que llevan todo y nos devorarán cuando los guaraníes ya no cantaren y danzaren en esta tierra. La atención a las alianzas también es una práctica central de esa cosmopolítica. Alianza con los pájaros, con los espíritus nuestros dueños. El casamiento es la forma primordial de la alianza. De la investigación, aprender las técnicas del video. Con todos ellos, conocer el conocimiento del otro.

Comprender las formas de la política guaraní y la centralidad de su concepción de alianza con el otro, o, como indica la literatura etnológica tupi-guaraní, su apertura a las relaciones de otredad, pide que amplíemos nuestra concepción de política, que reconozcamos otras formas del ser y concepciones de mundo.

Propongo entonces acercar las dimensiones cosmológicas a las históricas, que han sido siempre pensadas como interpretaciones opuestas en la etnología indígena amazonica (Overing, 1995). Observando la construcción de alianzas entre los guaraníes y sus otros, pensamos el tema de la incorporación del otro en los territorios, como sus relaciones con las presencias de la escuela y de la unidad de salud en las comunidades, por ejemplo. La alianza es forma de la política y configura una diplomacia cosmopolítica guaraní que debemos conocer y comprender.

Conocer cómo es que los guaraníes conviven con la otredad y resisten en sus territorios exige reconocer sus explicaciones que dan formas al conjunto de concepciones que componen su complejo repertorio cosmo-





lógico. En la investigación que se hace desde la antropología visual es importante entablar alianzas, reconociendo a la cosmopolítica guaraní, como forma de diplomacia. Debo aun considerar que los pueblos guaraníes siempre reconocieron los conocimientos de sus otros, animales, ancestros, blancos; sin embargo, el hombre blanco no sepa todavía reconocer a los importantes conocimientos guaraníes.

### REFERENCIAS CITADAS

- Clastres, Hélène. *Tierra sin mal: Profetismo Tupi-Guaraní*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1978.
- Clastres, Pierre. *La sociedad contra el estado*. Barcelona, Luis Porcel Editor, 1978. CNV. 2007. Relatório da Comissão Nacional da Verdade. Brasil. Volumen II. Textos temáticos, 2014.
- Ferraz, Ana Lúcia Marques C. Los Mbya Guaraníes: entre cosmología e historia. *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, 2017.
- Imagem, Visão e Cosmovisão entre os Guarani. *Vivência: Revista de Antropologia*, Vol. 50, 2017 :11-23.
- Glowczewski, Barbara. Totemic becomings. Cosmopolitics of the dreaming/Devires totémicos. *Cosmopolíticas do sonho*. São Paulo, N-1 Edições, 2015.
- Harvey, David. El nuevo imperialismo: Acumulación por desposesión. *Socialist register 2004* (enero 2005). Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- Ladeira, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: Edunesp; Fapesp, 2007.
- Nimuendajú, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião Apapocuva-Guarani*. São Paulo: Hucitec; Edusp, 1987.
- Overing, Joanna. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana* 1(1), 1995 :107-140.
- Santos, Laymert Garcia. *Amazônia transcultural: xamanismo e tecnociência na ópera*. São Paulo: N-1, 2013.
- Stengers, Isabelle. *No tempo das catástrofes. Resistir à barbarie que se aproxima*. São Paulo, Cosac Naif, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Cosmopolitiques: pour en finir avec la tolerance*. Paris: La Decouverte, 2007. v. 7.
- \_\_\_\_\_. La propuesta cosmopolítica. *Pléyade: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n. 14, Santiago de Chile, p. 17-41, 2014.
- Viveiros De Castro, Eduardo Batalha. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro; São Paulo, Zahar/Anpocs, 1986.
- \_\_\_\_\_. Los pronombres cosmológicos y el perspectivismo ameríndio. *Revista Euphorion*. Medellín, 2002.





# (IN)VISIBILIDAD EN LOS MÁRGENES: DESPLAZAMIENTO POR LA VIOLENCIA DESDE COLOMBIA HACIA QUITO, ECUADOR

Andrés Felipe Ortiz Pérez<sup>1</sup>

## Resumen

La violencia en Colombia ha segmentado poblaciones con categorías como la de víctima y victimario que son procesadas a través de la gestión pública, pero también de economías ilegales como el narcotráfico, la extorsión y el sicariato. De esta manera se organizan relaciones de poder bajo las cuales se ejecutan políticas públicas, a la par de procesos de despojo, marginación, victimización y estigmatización, que producen sujetos dispuestos a sobrevivir bajo el rigor de estas condiciones. Se trata de excepciones frente al ideal de soberanía estatal y que estructuran aquello que podemos denominar como los márgenes, es decir aquellos lugares, principalmente sociales, en los que la ley y otras prácticas estatales se regulan y negocian con las necesidades que tienen las poblaciones de sobrevivir en lo económico y político. Aquí se argumenta que la conflictividad por la sobrevivencia propia de estos márgenes se expresa en el despliegue de la (in)visibilidad.

## Palabras clave

(In)visibilidad, margen, proceso de refugio, estrategias de sobrevivencia y etnoficción

## INTRODUCCIÓN

A finales del año 2019 conocí a John F. Kennedy y el Viejo, el primero de 35 años y el segundo de 56, ambos reconocidos como refugiados en el Ecuador. A este país se desplazaron huyendo de múltiples amenazas en contra de sus vidas, derivadas del contexto de violencia en Colombia; un fenómeno que en cifras oficiales ha registrado xxx víctimas de desplazamiento forzado interno, xxxx asesinatos y xxxx refugiados en el exterior.

Como ellos, xxxxx personas han sido reconocidas con el estatus de refugio en Ecuador, mientras que xxxxx se han registrado como solicitantes de refugio, además se presume la existencia de un subregistro importante de personas desplazadas que no resuelven su condición migratoria o que ante la respuesta negativa a su solicitud de refugio, optan por la gestión de otro tipo de visas que otorga el gobierno ecuatoriano para ciudadanos extranjeros. Aún así, Ecuador se ha convertido en el país con mayor número de refugiados en la región.

<sup>1</sup> andresfelipe.op03@gmail.com - Estudiante de Maestría en Antropología Visual Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO Ecuador.



La mayoría de los refugiados son personas provenientes de la región del Pacífico, principalmente población afrodescendiente, originaria de ciudades como Buenaventura, Cali Tumaco y zonas rurales aledañas. Tal es el caso de John F. Kennedy y el Viejo, dos caucanos que vivían en una casa del barrio La Tola, ubicado en el centro de la ciudad de Quito. Allí habían arrendado una habitación estrecha donde vivieron varios meses junto a Ordi, otro refugiado afrocolombiano. En esta casa también conocí a otros afrocolombianos con experiencias similares, como Virginia, la Reina del Sur y su pareja, Barack Obama, entre otros paisanos.

Al principio me interesaba observar los posibles cambios que traía el *proceso* de refugio en su vida, sin embargo, el acercamiento me permitió ver que este *proceso* es más complejo, con múltiples aristas más allá de las disposiciones en esta materia. Aunque la migración y el refugio representan en los discursos oficiales una “búsqueda de oportunidades” y una salida a los condicionamientos y riesgos de la violencia, en la experiencia las personas desbordan los márgenes institucionales que son desplegados para la atención y el control de estas poblaciones. Además, dicho *proceso* solo hace parte de una trayectoria más amplia, con experiencias que están atravesadas por las ambigüedades del contexto histórico colombiano.

Particularmente en las dos últimas décadas se ha agudizado la violencia, a la par de las acciones implementadas en la lucha contra el narcotráfico y el terrorismo, del Plan Colombia (2000) y la política de Seguridad Democrática de los gobiernos de A. Uribe (2002-2010). A la par de estas políticas se presentó una gran avanzada del paramilitarismo a nivel nacional, organizado en las AUC (Autodefensas Unidas de Colombia), hasta el año 2006 cuando se llevó a cabo el proceso de desmovilización, denominado Justicia y Paz, el cual derivó en la extradición a Estados Unidos de los altos mandos, donde fueron juzgados por narcotráfico y no por crímenes de lesa humanidad. Esto generó un relevo en las estructuras y su diseminación en las llamadas BACRIM (Bandas Criminales), grupos de extrema derecha, al servicio del narcotráfico, que ejecutan acciones violentas contra líderes sociales y defensores de derechos.

A esto se suma la presencia de las guerrillas del ELN (Ejército de Liberación Nacional) y las disidencias de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), especialmente en zonas del sur y occidente del país, debido a los problemas en la implementación del acuerdo de paz firmado en 2016, entre el gobierno colombiano y esta guerrilla.

En los últimos años también se habla de la presencia de carteles mexicanos, quienes han tomado el control de la ruta para la exportación de cocaína hacia Estados Unidos. Lejos de acabarse, el mercado de la cocaína se ha fortalecido en Colombia, articulando economías legales e ilegales a nivel regional y financiando la presencia de los grupos enunciados. Es así como el país se ha convertido en el mayor exportador de cocaína en el mundo, principalmente hacia Estados Unidos y Europa.

Como consecuencia de este contexto, Ecuador se ha convertido en el país con mayor número de refugiados en la región, lo cual no solo ha traído cambios sino también continuidades para las personas que se desplazan. Se trata de personas que están dispuestas a sobrevivir, capitalizando experiencias en las que se han hecho conocedores de la moral, la solidaridad y las instituciones, pero a su vez de las acciones de hecho y la ilegalidad. De esta manera se han performado como sujetos de los márgenes, con valores, anhelos, habilidades y estrategias particulares de sobrevivencia, atravesando múltiples límites en su trayectoria, además de la frontera geográfica.

Cada uno cuenta con experiencias particulares que se sitúan en un campo más amplio de relaciones, el cual no se limita a su condición migratoria. Allí también están en juego otros marcadores sociales que determinan de manera diferenciada su presencia, representaciones y opciones para actuar. Frente a esto se propuso una investigación con el principal objetivo de analizar la conflictividad de la sobrevivencia en la que están



inmersas estas personas, la cual se expresa en el juego de posibilidades para ser vistos, es decir, en el despliegue de la (in)visibilidad que atraviesa su experiencia.

Para esto se recurrió al cine, como dispositivo que permite abordar etnográficamente tal despliegue dando cuenta de los márgenes y sus dinámicas. La particularidad de este dispositivo radica en que al llevar la cámara al campo se hace manifiesta una intención de visibilizar, más allá de la intención de observar que es inherente a la etnografía clásica. Aunque la visibilización acompaña de manera latente la observación, al manifestarse de esta manera se genera la necesidad de negociar permanentemente lo que se puede ver y mostrar, haciendo de la etnografía un ejercicio de corresponsabilidad que requiere encarar directamente los condicionantes de la (in)visibilidad, convirtiéndolos en objeto de conocimiento.

El cine además nos provee las herramientas para mediar en esta negociación, entre ellas la ficción, la cual ha sido central para esta investigación. A partir de ella se ha despertado la voluntad de las personas para entrar en el juego de la visualización y se han abierto las posibilidades de exhibirse sin comprometerse a nombre propio. Como lo explica Elisenda Ardevol, refiriéndose a la etnoficción y a Jean Rouch como su principal exponente, este método “propone entender la cámara como un catalizador del acontecimiento que filma. La cámara provoca la acción de los sujetos e interactúa con ellos durante la filmación (...) no pretende captar la realidad tal como es, sino provocarla para conseguir otro tipo de realidad, la realidad cinematográfica: la verdad de la ficción”. (Ardevol 1997, 143)

De esta manera, emergen nuevas representaciones a partir de una relación dialogante entre investigador y corresponsales, basada en la honestidad y confianza mutua. Fue así como los *paisanos* me abrieron las puertas de su casa, con la excusa de realizar una película basada en sus experiencias, compartiendo su cotidianidad, sus problemas y las maneras de sobreponerse. Bajo este marco se han hecho entrevistas y acompañamientos durante el desarrollo de actividades en su casa y otros lugares de la ciudad de Quito.

Aunque la ficción me permitió hacer presencia en el campo no siempre fue suficiente para registrar los hechos. En ocasiones, la rigidez de los márgenes me llevó a apagar la cámara, otras veces solo registre el audio y en algunos momentos no tuve más opción que llegar a casa, tomar nota de lo sucedido y recurrir al dibujo para producir imágenes en las que se encarnan dinámicas visibilizadas parcialmente y que sólo fueron perceptibles en relatos o confesiones, las cuales se articulan a la narrativa de la película que fue propuesta, como registro que ayuda a dar cuenta de la (in)visibilidad objeto de estudio.

Con base en las apuestas metodológicas descritas y experiencias que tuvieron lugar durante el trabajo de campo realizado para esta investigación, a continuación se presentan algunas líneas generales para la reflexión y el análisis antropológico.

## PERSPECTIVA Y PUESTA EN MARCHA DE LA ETNOFICCIÓN

A la casa de la Tola llegamos con un amigo mexicano que se desempeña como fotoperiodista, quien ya le había tomado algunas fotos a John F. Kennedy y a otros refugiados colombianos. Sobre éste sabíamos muy poco, sin embargo mostraba un interés por relacionarse con “los periodistas” que coincidía con nuestra curiosidad, por lo cual aceptamos su invitación a almorzar en la terraza de su casa. Allí, mientras cocinaba pollo en un fogón improvisado, se acercó de manera directa y amigable para preguntarme: “oiga panita, pero ¿Usted es de derecha o de izquierda?”, le respondí: “... más de izquierda”, al confirmar su hipótesis, dijo: “¿Cierto? ¡claro, de izquierda!” y se rió.



Entonces decidí devolverle la pregunta y respondió: “¡yo soy de derecha!”, hubo un silencio, luego agregó “¡Claro, de las Convivir!” y rió nuevamente. Se refería a los grupos armados de seguridad privada que fueron promovidos en Colombia desde mediados de los noventa y se conocen como el origen del paramilitarismo de las AUC. Aunque las Convivir se consideran extintas, John F. Kennedy se refería a ellas como aún existentes.

A partir de esto conversamos sobre un par de presidentes y políticos colombianos, lo que dio paso a su siguiente pregunta: “venga compita y usted ¿en qué universidad estudió?”, le respondí: “en la Nacional<sup>2</sup>” y entonces abrió los ojos y le dijo a mi colega: “¡Uy no! esos son malos, (risas) esos si son malos”, entonces siguiendo la dinámica también le dije a mi colega “¡No! los malos son estos”. John F. Kennedy también se rió y luego replicó con seriedad: “es que allá la gente no copia, a eso me refiero, pero en otras universidades si hay buenos elementos”.

No había previsto que el reconocimiento de la Universidad Nacional como formadora de estudiantes beligerantes de izquierda fuera motivo de conversación, sin embargo, para John F. Kennedy esto parecía un dato importante; no necesariamente porque fuésemos los más radicales en nuestras posiciones políticas, las cuales ni siquiera habíamos discutido, sino porque teníamos trayectorias distintas y acaso opuestas, en torno a elementos comunes como nuestro país y su historia, lo que podría representar riesgos o contradicciones.

Según su relato, John F. Kennedy estuvo vinculado al ejército de Colombia por nueve años, tiempo en el que también habría sido miembro del paramilitarismo: “Lo mejor es estar en ambos lados porque uno maneja buena información”. Se mostraba orgulloso de esto, sin embargo no era lo único que tenía por exaltar. Unos meses atrás había participado en un plantón pacífico para exigir sus derechos como refugiado, el cual se prolongó por varias semanas y terminó con el desalojo violento por parte de la policía:

Eso salió mal, debieron fue tomarse el Consulado de Colombia, allá era más fácil [...] Una vez me lo tomé yo solo, llegué a la entrada, me encadené, me colgué en el cuello mis documentos de derechos humanos, entonces la policía no me podía tocar y ahí estuve varios días. Luego como no me resolvían entonces le dije ahí a un man que me trajera unas cabezas de gallina y cómo eso se comenzó a podrir y oler feo, ahí si me arreglaron.

En Colombia también habría hecho tomas similares en edificios públicos para exigir sus derechos, entre ellos el pago de la indemnización a la que tiene derecho como víctima del conflicto, por el asesinato de su padre, su madre y sus cinco hermanos, sin embargo este dinero no ha llegado y según afirmó después, ya no lo esperaba más: “Yo ya quiero es mi plata, lo mío”, decía refiriéndose a un dinero que tendría escondido en Colombia, pero que no podría buscar por el riesgo de encontrarse con sus enemigos.

Cuando surgió la idea de hacer una película propuse retomar estas y otras experiencias, improvisando actividades en los lugares que definiéramos, mientras mi colega y yo lo seguíamos con la cámara y el sonido. De esta manera le reconocía que su experiencia era valiosa y le aclaraba que nuestro rol no sería el de juzgarlo, sino observar y encontrar explicaciones.

Fue así como percibimos rápidamente la rigidez de la dicotomía víctima-victimario con que se ha gestionado el conflicto en Colombia principalmente en la última década<sup>3</sup>. Si bien esta situación amerita una discusión en el campo de lo jurídico, desde la perspectiva antropológica lo que interesa es resaltar la existencia de un proceso de enunciación que al ser efectivo hace aprehensibles determinadas vidas de manera parcial, modeladas en sujetos a los que se les asigna lugares de reconocimiento.

2 Universidad Nacional de Colombia.

3 En 2011 se adoptó en Colombia la Ley 1148, llamada Ley de Víctimas.



Por lo tanto, para comprender lo que sucede en estos márgenes no basta considerar la condición migratoria de quienes se han desplazado por la violencia, desde Colombia hacia Ecuador. Como se ha dicho, también son relevantes sus trayectorias, el contexto histórico en que se desenvuelven, sus condiciones de género, étnicas y de clase, pero además la gestión que se hace de este tipo de elementos, por parte de ellos mismos y los demás actores involucrados.

## SUBJETIVIDADES DEL MARGEN

El primer día de rodaje fuimos con John F. Kennedy y el Viejo a un karaoke de la Plaza Foch. Para impulsar la improvisación, le pregunté:

— ¿Qué haría si le quedaran tres días de vida?

— Uy no eso tan bravo no pue'. Ustedes me quieren mata' (...) Beber, beber y mujería' no más (risas) ¿y qué má' puedo hacer yo?

Ese día bailaron, bebieron, cantaron y compartieron anécdotas sobre su experiencia con la muerte y de paso con la ley, actuando entre la sinceridad y el *cliché*. Sabiéndose observados improvisaron sus mejores pasos, interactuaron con los transeúntes, se mostraron sociables y orgullosos de sus acciones presentes, así como de su pasado: “Cuando mataron a mi familia yo juré que a nadie más le iba a sacar sangre”

*John F. Kennedy* había llegado a Bogotá luego del asesinato de su familia. Allí unos supuestos periodistas habrían logrado reunirse con él y mientras lo trasladaban en una camioneta, pudo ver que algunos portaban armas: “¿Quién dijo que son periodistas con armamento, pue'? ¡Ay, eso' eran mi ejecutor! [...] Me les tiré del carro enseguida papi: ¡uah!”

A raíz de esta experiencia decidió presentarse a la Fiscalía y pedir protección:

— ¿En qué consiste la protección?

— Ya no me dejan salir pa' ningún lado sino allá encerrado como un prisionero más, [...] en el búnker de la Fiscalía, abajo [...]. Tres meses paré allá y de ahí me sacaron pa' Estados Unidos.

Su expectativa era llegar al país del norte bajo condiciones de protección internacional que le permitieran empezar una nueva vida, con este objetivo entregó información pero el resultado fue otro. Afirma que fue enviado con agentes de la DEA y allí lo trataron “como un narcotraficante”:

— ¡Malo', gringo' malo', gringo' malo'! Me pegaban esos desgraciados (risas).

Y El Viejo agregó: — Le pegaban al pobre negro, lo maltrataban (risas) —

A este último la ley también lo sorprendió con el encierro, en este caso fueron siete años de cárcel en Colombia. En un momento que estuvo frente a la cámara comenzó a explicar que había tenido que aceptar un crimen que no cometió. Aún después de terminar su condena, el proceso judicial siguió abierto y el Viejo fue perseguido:

De Colombia me sacaron sin yo haber cometido error, [...] yo no soy bandido, no he matado a nadie, no soy sapo, no he sapiado a nadie, [...] solo por denunciar, por hacer lo correcto [...] cogieron represalia conmigo [...]. Yo estuve preso por no hacer matar a mi familia que todo el barrio (donde vivía) lo sabe, mi familia lo sabe, la mamá de mis hijas lo sabe, mis hijas lo saben.



Antes de refugiarse en Ecuador la muerte lo acechó en varios lugares de Colombia. En Bogotá aceptó encerrarse en un albergue, como medida de protección que le fue ofrecida por el estado colombiano. Cansado del encierro, decidió desplazarse hacia el oriente del país con la expectativa de alejarse y conseguir un trabajo en las plantaciones de arroz en Arauca. Pero los socios de sus perseguidores lo encontraron y aunque el Viejo intentó obtener protección de las instituciones estatales, no pudo acceder a ninguna medida, excepto la ayuda desinteresada de algunas personas.

Luego de extensas caminatas, entre plantaciones, caminos y ríos, regresó a Bogotá herido por el machetazo que le lanzó uno de sus perseguidores en un pie. En esta ciudad quiso lanzarse a un bus para morir justo antes de ser atrapado, sin embargo el bus se detuvo y solo le quedó la opción de seguir huyendo. Continúo hacia la región del Eje Cafetero, bajó al Huila, llegó al Putumayo y de ahí cruzó hacia Ecuador.

Nosotros somos pa' las que sea, como dice Jimmy Gutierrez<sup>4</sup> [...]: torcido pero legal. Torcido porque no' toca ser torcido por lo que nos han hecho... ¡para salvaguardar la vida! ¿ya? Y si nos toca hacer cosas que no sean de Dios es porque no' toca, no porque las queramo' hacer, pero tenemo' que ser legal y correcto.

Para El Viejo es claro que hay un límite moral que se confunde con el legal, los cuales no coinciden necesariamente. Por experiencia sabe que la ley puede ser sometida a las relaciones de poder y manipulada, pero que la vida que queda por fuera de ella puede ser argumento último de sus acciones y las de su compañero. El problema de fondo es ¿cómo una vida se hace o no reconocible como vida?

Para J. Butler (2010) la respuesta está en los marcos políticos que recaen sobre el sujeto. De esta manera se producen sujetos víctimas, distanciados parcialmente de la ciudadanía normalizada pero que son acogidos bajo el marco de la vulnerabilidad, haciendo de su situación una condición de inclusión que se ha posicionado para el diálogo y la negociación política, entre las instituciones y estos “sujetos vulnerables”.

Por su parte, el marco del crimen opera para lo que queda por fuera de la vulnerabilidad. Tal marco es producido en estrecha relación con el castigo, sin que esto se vincule necesariamente con la justicia. Allí la principal función es la de hacer legítimo el abandono de la vida, más aún, de lo que podría denominarse como la nuda vida (Agamben, 2006), la vida desnuda de la máscara de la ciudadanía. Nos referimos, a la vida antes del giro en la concepción de lo humano hacia lo ciudadano, es decir antes de su incorporación ficticia en la ley a través de las declaraciones de derechos humanos, aquel entorno normativo que se convierte en argumento central de la soberanía nacional.

Es por esto que las narraciones de John F. Kennedy y el Viejo constituyen un esfuerzo por reivindicar su vida como existente, haciendo visible su multiplicidad (Spivak, 1998) más allá de los marcos de la victimización y el crimen. La mediación de la ficción fue ideal para esto, pues hicieron catarsis manipulando otros marcos de subjetivación a través del *cliché*. Al asumir y exagerar espontáneamente frente a la cámara, elementos como el baile y el consumo de cocaína, su trayectoria se liberó de censura y se hizo visible. Fue un proceso que se acompañó de las risas, la curiosidad, las acciones y las palabras de extraños.

4 Cantante del género corridos, música popular.





## ENCUADRANDO EL MARGEN Y ENFOCANDO LA SUBSISTENCIA

En una ocasión le pregunté a John F. Kennedy qué trabajos había tenido en Ecuador:

“— Nada. Acá en Ecuador no hay trabajo [...] Lo único que he conseguido aquí es vagancia y vagancia... pero eso es bueno. — Y ¿cómo se financia la vagancia? — Hay métodos, malicia indígena—”. El cliché nuevamente nos daría la entrada hacia este aspecto (in)visibilizado de la cotidianidad.

Una tarde nos invitó repentinamente a una reunión que iba a hacer en su casa con unos amigos. Cuando llegamos, la estrecha habitación se había convertido en un pequeño casino, donde algunos jugaban cartas y apostaban, mientras otros observaban, comentaban las jugadas, servían ron, fumaban cigarrillo y compartían marihuana. A su vez, John F. Kennedy alistaba cocaína en un plato y cocinaba el almuerzo para todos.

Luego de saludar a todos y obtener la aprobación del anfitrión, mi colega y yo comenzamos a alistar los equipos y a charlar con algunos de los presentes. Les decíamos que estábamos realizando la película de John F. Kennedy, recurriendo al cliché del cine para hacer valer nuestra presencia. Esta situación fue motivo de risas, se preguntaban de que sería la película si hacíamos tomas en este lugar: “de un narco pelao”, dijo riendo La Reina del Sur, refiriéndose al hecho de que John F. Kennedy no tenía dinero.

En efecto, en una ocasión había llegado la dueña de la casa a cobrar el arriendo pero El Viejo y John F. Kennedy no tenían con qué pagarle. Este último le dijo que la llamaría otro día y comenzó a hablarle de dios, sabiendo que ella es cristiana. Le mostró una biblia, leyó unas frases subrayadas y finalmente dijo que dios le pagaría. La señora respondió que dios le ayudará pero si trabajan: “Yo llego acá y él está ahí en la terraza (refiriéndose al Viejo), tendido en el colchón como si estuviera en la playa, recibiendo el sol... ¡no trabajan! dios les ayuda si trabajan, pero no trabajan”. John F. Kennedy replicó: “¿sabe porque yo no trabajo? porque aquí en este país no le pagan a uno y yo vengo de una guerra en mi país y no quiero venir aquí a matar a nadie, no quiero tener problemas con nadie”.

Varios meses atrás John F. Kennedy había logrado que lo aceptaran en un restaurante de Quito para hacer oficios varios, con el acuerdo de recibir su pago al finalizar la semana. Cumplido este plazo el dueño le pidió que volviera la otra semana a trabajar y ahí sí le pagaría. Nuevamente aceptó pero el pago no llegó: “— No me querían pagar, pue’. — Y entonces ¿usted qué hizo? — Me le’ llevé dos pipa’ de gas”.

Unas semanas antes de la reunión con sus amigos, John F. Kennedy había recibido una propuesta: “— Te tengo un trabajo. — Tu sabes que a mí esas vainas de restaurantes y esas cosas no me gustan. — No, es algo así como lo que tú hacías allá en Colombia”. Fue así como John F. Kennedy, El Viejo y otros amigos conocieron a la Patrona, una señora entre los treinta y cuarenta años. Sobre ella se dice que habría trabajado con el estado ecuatoriano y al parecer era dueña de varios negocios comerciales en Quito, junto a su esposo. Sin embargo, la Patrona también se dedicaba a negocios ilegales.

Esto coincide con el cambio en las dinámicas de la casa. El día de la reunión hubo llamadas, se coordinaron acciones rápidas, hubo salidas y entradas en grupo. Mientras esto sucedía, uno de los presentes dijo a John F. Kennedy: “A mí eso no me gusta. Tu conoces a tu gente, pero a mí no me gusta que me metas en eso de tu película”. Fue cuando decidí que no grabaríamos a los presentes y les expresé que sus rostros estarían fuera de cuadro. Nos enfocaríamos en hacer planos de John F. Kennedy quien sólo cocinaba, servía la comida, bebía, compartía, apostaba, jugaba y apenas hablaba.

La noche fue llegando y no hubo más lugar para la cámara, sin embargo si para nosotros: los de película. En ocasiones, algunos de los presentes se acercaron para cruzar algunas sobre este tema, la posibilidad de



hacer famoso a John F. Kennedy, las acciones y la moral religiosa. Pero El Viejo estaba impaciente y cuando estuvimos solos nos dijo (a mi colega y a mí) que la Patrona estaba llamando para negociar que lo asesinaran, pues no había querido participar en uno de sus encargos.

Parecía que no había forma de aminorar o deformar este conflicto y aunque tal vez El Viejo se acercaba con esta expectativa, pensábamos que no había manera de ayudarlo. Por lo menos a nuestro alcance no había improvisación, argumento o cliché que se pudiese resaltar para hacer explicable su decisión y valiosa su vida. Entre otras cosas, porque no conocíamos las condiciones y dimensiones de lo que sucedía, pero además porque nadie lo observaba ni lo interpelaba y se necesita de la mirada de los otros para que una vida se haga visible, más aún reconocible. Solamente pudimos acompañarlo por un tiempo, con nuestro reconocimiento como personas externas, hasta que John F. Kennedy vino y El Viejo le pidió que se apartaran unos metros para conversar.

El viejo manifestó que sabía que estaban “cobrando por su cabeza” y que eso no debía ser así, pues él siempre había sido correcto y “así es que se trabaja”. John F. Kennedy le respondió que esto no era cierto, que si alguien quisiera hacerlo él no lo permitiría, pues era en quien más confiaba La Patrona: “quédate tranquilo Viejo, a ti no te va a pasar nada [...] Cuando mataron a mi familia yo juré que a nadie más le iba a sacar sangre”. La promesa que ya había aparecido como exageración en el marco de la ficción, esta vez se repetía como sentencia ética para el ejercicio de las actividades de subsistencia.

## CONCLUSIONES

Además del marco definido para el reconocimiento del refugio, en el año 2008 la Constitución del Ecuador incluyó el concepto de “ciudadanía universal”, proclamando el reconocimiento de los mismos derechos que tiene la población ecuatoriana para las personas no nacidas en este país. Sin embargo, son múltiples las condiciones que en la práctica delimitan tal acceso para los colombianos desplazados, manteniéndose su proceso de exilio como una continuidad de la vida en los márgenes, aquellos lugares “de prácticas en los que la ley y otras prácticas estatales son colonizadas por otras maneras de regular que emanan de las urgentes necesidades de las poblaciones de asegurar su supervivencia política y económica.” (Das 2008, 10)

Esto no quiere decir que los márgenes sean lugares exclusivos de poblaciones subalternizadas, pues allí actúan todo tipo de actores, particulares e institucionales, realizando maniobras conforme a sus propios criterios de supervivencia. Desde los mismos estados, en tanto soberanos, constantemente se interviene en estos márgenes para re-definirlos, enunciando o borrando los límites, haciéndolos o no visibles y organizando las relaciones de poder con las cuales sus agentes operan la ley y ejecutan las políticas públicas; esto a la par de procesos de despojo, victimización, estigmatización, control y sobrevivencia, entre otros.

Pasados unos meses, la casa de La Tola se puso en venta y una unidad móvil de policía fue instalada al frente. Las cosas cambiaron para la mayoría de los que allí asistían: Ordi había preferido irse, mientras que Barack Obama y La Reina del Sur, junto a sus hijos, se habían sumado como residentes en la pequeña habitación. La convivencia se había hecho imposible, John F. Kennedy fue acusado de robo por dos de sus compañeros y uno de ellos llegó a ajustar cuentas con arma en mano. Entonces no tuvo más opción que hacer lo que se hace cuando la vida está realmente en riesgo: huir. Por su parte, El Viejo fue alcanzado por la policía durante un robo, situación que lo llevó nuevamente a la cárcel y a pesar de que estaba acompañado afrontó solo las acusaciones.



La imposibilidad de trabajar y recibir ayudas suficientes por parte de instituciones, había hecho pertinente que se experimente con la ilegalidad, sin embargo, hay otro grupo de actividades disponibles para la subsistencia, las cuales corresponden oficialmente a la esfera de la informalidad. Para los que se quedaron no hubo más opción que insistir en las actividades de esta esfera para cuidar su proceso.

El limpia, como llaman a la limpieza de vidrios de autos en los semáforos, parece ser una de las actividades más rentables a pesar de su precariedad. Aquí el riesgo de muerte no enmarca a los sujetos, sin embargo si hay riesgo de arresto, encierro corto y golpizas por parte de la policía, además de su trato xenófobo y racista, el cual también es ejercido por ciudadanos que desde sus autos constantemente los observan, aún cuando se muestran indiferentes.

### REFERENCIAS CITADAS

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. el poder soberano y la vida nuda*. Traducido por Antonio Gimeno. Valencia: Pre-textos, 2006.
- Ardevol, Elisenda. Representación y cine etnográfico. Quaderns del Institut Català de Antropologia (Laboratori Audiovisual en Ciències Socials Universidad Autónoma de Barcelona), nº 10 (1997): 125-168.
- Butler, Judith. *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Traducido por Bernardo Moreno. México: Páidos, 2010.
- Das, Veena y Poole, Debohora. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Revista Académica de Relaciones Internacionales* (GERI-UAM), nº 8 (junio 2008).
- Kennedy, John F. Entrevistas realizadas durante el trabajo de campo. El Viejo. Entrevistas realizadas durante el trabajo de campo
- Spivak, G. C. *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* Facultad Nacional de La Plata, 1998.





# ICONOGRAFÍA PATRIA Y DESFILES DE CARNAVAL: OBSERVACIONES EN EL PIM PIM DE CAMPO DURÁN (SALTA)

Wanda Balbé<sup>1</sup>

## Resumen

En este artículo abordo las dimensiones estético-políticas de las presentaciones del pim pim de Campo Durán en los corsos de carnaval de la ciudad de Aguaray (Salta) donde la performance ritual del Arete Guasu aparece articulada con elementos de la iconografía patria. Analizo cómo la trama socio-histórica y las memorias locales atraviesan los sentidos puestos en escena en las calles de la ciudad donde desfilan y compiten grupos de pim pim, murgas y comparsas indígenas “paisanas” y “criollas”. La presencia de ponchos salteños, la bandera nacional y una máscara de yuchán con el rostro de Lionel Messi en esas presentaciones permite reflexionar sobre las relaciones entre las performances de carnaval y los discursos sobre la comunidad provincial y nacional. En un contexto lúdico-festivo que habilita el encuentro, la diversión, la exposición y la competencia entre distintos barrios y comunidades del municipio, las prácticas estético-corporales desplegadas por el pim pim chané permiten tensionar un sistema de representación estigmatizante que ha operado históricamente sobre poblaciones originarias y habilitar otros cuerpos-territorios-fronteras.

## Palabras clave

Iconografía patria, pim pim chané, performance, carnaval, comunidad

## DÍA 1 EN CAMPO DURÁN: EL CUADRO SOBRE LAS TROPAS GÜEMESIANAS Y LAS POBLACIONES LOCALES

El primer día de trabajo de campo, en el mes de febrero del 2018, previo a que empezaran los Corsos de Color de la ciudad de Aguaray, entrevisté a René C., artesano de la comunidad chané de Campo Durán. En su lugar de trabajo, el patio de su casa, había varias máscaras de animales producidas por encargo listas para pintar y otras que se secaban al sol. Entre éstas, había dos máscaras destinadas para “salir a bailar” en los corsos: un *aña-aña* y una de Lionel Messi. En ese espacio también colgaba una bandera de Argentina que acompañaría al pim pim de Campo Durán uno de los últimos días de desfile.

En ese momento inicial, donde manifesté mis objetivos de investigación<sup>2</sup>, él decidió mostrarme algunos objetos significativos: fotografías personales, un libro fotocopiado de Erland Nordenskiöld y un cuadro que

1 wanda.balbe@gmail.com - Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.

2 Proyecto de Doctorado en Antropología: “La vida de las máscaras chané. Un recorrido biográfico-etnográfico desde las colecciones a los contextos locales”. Dirección Dr. Carlos Masotta y Co-dirección Dra. Silvia Citro. Proyecto multi-situado que investiga prácticas de uso y exhibición de máscaras en colecciones museográficas y comunidades chané puntualizando en sus aspectos visuales y performativos.



estaba pintando. Las fotografías eran variadas: en una aparecía él en primer plano posando con una máscara en alguno de los encuentros a los que había sido invitado como artesano; en otras junto a los equipos de fútbol en los que había jugado como arquero; y en otra posaba junto a su esposa, su hija y una antropóloga que había trabajado en la zona. Sobre el libro, que es una de las primeras fuentes etnográficas de la zona y tiene varias imágenes, señalaba que le servía de referencia para imaginar “la vida de antes”.<sup>3</sup> Sobre el cuadro, aclaraba que estaba inspirado en un relato de su abuelo sobre el encuentro entre las poblaciones chané y los ejércitos de gauchos reclutados por Miguel de Güemes.



Con esas imágenes, René C. me introducía a su oficio como artesano, a su vida cotidiana y a las memorias locales sobre el territorio y su trama socio-histórica. Particularmente, el cuadro en proceso representaba a sus “antepasados”, pintados con “taparrabos” cocinando al lado del fuego, y a las milicias gauchas, vestidas con ropas militares y ponchos. Entre los gauchos uno aparecía a caballo sosteniendo la bandera argentina. Sobre ese encuentro, me explicaba que las poblaciones chané y avá-guaraní habían acogido y aprovisionado a las tropas güemesianas y éstas, por su parte, habían protegido –y asegurado– las tierras de las comunidades defendiendo las fronteras frente a los realistas. En esas oportunidades, también habían compartido la celebración local del *Arete Guasu*, juntos habían tocado y bailado *pim pim*<sup>4</sup>. Por ese motivo, según la explicación, el *pim pim* Tutyati de Campo Durán desfilaba en sus presentaciones con “ponchos rojos salteños” en una suerte de homenaje a aquellos gauchos y como recordatorio de aquel encuentro.

La profundidad de ese relato no se me presentó de manera evidente ese primer día de trabajo de campo. En lo personal, esa parte de la historia Argentina había quedado en un recuerdo lejano de mis clases de primaria y probablemente de secundaria también. Por otra parte, era la primera vez que estaba en la zona y nunca antes había visto una presentación de *pim pim*. Durante los días que duró mi trabajo de campo y en mis visitas en los años siguientes, me dediqué a profundizar en la temática.<sup>5</sup>

3 El libro era el regalo de un antropólogo que respondió al pedido de René C. de contar con fuentes históricas de la zona.

4 El *pim pim* es una práctica de danza y música que tiene su origen en las celebraciones del *A rete Guasu* pero que actualmente se despliega en otros contextos como desfiles de carnaval, actos escolares locales y en eventos de carácter “folclórico” organizados en el resto del país. Si bien es una práctica cultural compartida por distintas poblaciones chané y avá-guaraní, las maneras y cuidados de su puesta en escena depende de cada grupo, su historia, y los contextos de presentación. Algunas de estas cuestiones serán desarrolladas más adelante.

5 Este artículo se basa principalmente en las experiencias de mi primer trabajo etnográfico en los desfiles de carnaval de la ciudad de Aguaray y en las entrevistas realizadas en la comunidad chané de Campo Durán. Sin embargo, también considero algunas observaciones de la celebración del *Arete Guasu* en Aguayrenda (Bolivia), algunas entrevistas en la comunidad chané de Tuyunti (Salta) y experiencias etnográficas posteriores (2019, 2020). Las fotografías incorporadas forman parte de mis registros etnográficos y algunas reflexiones presentadas se vinculan a análisis previos (Balbé; 2019, 2020) enmarcados en el mismo proyecto de investigación.



## PARADOJAS ICONOGRÁFICAS: EL PIM PIM DE CAMPO DURÁN Y EL PONCHO SALTEÑO

“Las máscaras no son todo” fue la enseñanza de una de las bailarinas del pim pim de Campo Durán una de las noches del curso del 2018. Su observación además de entrever cierto recelo evidenciaba el protagonismo que adquieren las máscaras chané para miradas externas.<sup>6</sup> Las puestas en escena de pim pim en tanto práctica cultural de poblaciones chané y avá-guaraní comprende una serie de expresiones performáticas, estéticas y rituales que tienen su origen en el *Arete Guasu*.<sup>7</sup>

Esta celebración realizada históricamente por distintas comunidades de Argentina, Bolivia y Paraguay está asociada al ciclo agrícola del maíz y vinculada al encuentro con el mundo de los muertos, el *Iwoca*.<sup>8</sup> A partir del proceso de colonización, la introducción del catolicismo, la delimitación de fronteras, el avance del Estado-Nación y la creación de misiones franciscanas en las comunidades, el *Arete Guasu* se superpuso a las celebraciones de carnaval incorporando otras estéticas y viéndose muchas veces limitado o circunscrito a esquemas y calendarios oficiales.<sup>9</sup>

Actualmente, en el mes de febrero comienzan las celebraciones de carnaval y *Arete Guasu*. El calendario oficial articula a nivel local distintos contextos lúdico-festivos donde el despliegue performático adquiere cuidados y sentidos específicos: los desfiles en los corsos organizados en las calles de distintas ciudades de Salta, y los encuentros de pim pim y “botaduras” de carnaval realizadas en distintas comunidades chané y avá-guaraní.<sup>10</sup>

Los Corsos de Color de Aguaray se constituyen en un evento anual de diversión, exposición y competencia entre los distintos barrios y comunidades del municipio que desfilan con agrupaciones de pim pim,

6 Las máscaras han aparecido en varios contextos movilizando distintas prácticas, valores y sentidos. Son conservadas y exhibidas en museos etnográficos, conforman colecciones privadas y muestras de arte, son vendidas en ferias y mercados artesanales, y se utilizan para bailar en el *Arete Guasu*, en los corsos de carnaval y en distintas demostraciones de pim pim. A comienzos del siglo XX, las máscaras chané eran exclusivamente producidas y utilizadas para el *Arete Guasu* y destruidas ritualmente al finalizar la fiesta. Para la década del cuarenta, por la presencia de comerciantes y antropólogos en la zona, las máscaras adquirieron un nuevo valor y comenzaron a ser conservadas con el objetivo de ser intercambiadas o vendidas. Para esos momentos, el “rescate”, la compra y la recolección de máscaras –y otras piezas– contribuyó a la formación de colecciones en museos etnográficos y colecciones privadas. Luego, en la década del sesenta y setenta, el interés estético externo, la precaria situación económica local y ciertas políticas estatales de fomento artesanal llevaron a que la producción de máscaras adoptara técnicas y estéticas específicas en función de nuevas redes comerciales y se constituyera localmente en una fuente parcial de ingresos. En las últimas décadas, en un contexto marcado por políticas multiculturales y discursos tendientes a valorar la diversidad cultural, las máscaras han sido incluidas en exhibiciones de arte-artesanías y utilizadas en eventos culturales donde distintos pueblos originarios participan con sus prácticas artesanales, de música y danza. Para profundizar en el devenir artesanal de las máscaras, consultar Belli y Slavutsky (2006), Carezo (2008) y Benedetti (2006, 2012).

7 El término en guaraní se traduce como “fiesta grande” “el verdadero tiempo”. Existen distintas maneras de acentuarlo y escribirlo según el guaraní hablado de cada lugar: “*Arete Guasu*” o “*Areté Guazú*”.

8 Distintos autores (Rocca y Newbery, 1974; Dragoski, 2000; Bossert, 2000; Bossert y Villar, 2001) han discutido sobre el *Arete Guasu* y el uso de las máscaras como evocación, encarnación o representación de las almas de los muertos.

9 Palavecino (1949, 1954) y Newbery y Rocca (1972-1978) registraron los detalles de la fiesta en las comunidades de Campo Durán, Tuyunti y Caraparí y señalaron algunas transformaciones y condicionamientos ligados a presiones externas a las comunidades. Particularmente, Rocca y Newbery (1976), destacaron cómo la presencia de las misiones franciscanas y los ritmos laborales y escolares fueron modificando las fechas de la celebración. Sobre estas cuestiones, en mi trabajo etnográfico, aparecían memorias de festejos que duraban toda la semana. En el caso de Campo Durán, en los días que duró el curso 2018 y 2020, el pim pim sonaba únicamente los fines de semana después de los desfiles. En esas oportunidades, sólo algunos músicos se quedaban despiertos tocando. Bernabé D., músico y artesano, lamentándose, me comentaba que las personas ya no bailan en la comunidad sino hasta el último día del *Arete*.

10 Además de participar en los desfiles, los pimpines chané y avá-guaraní, tocan y bailan por las noches o los fines de semana en las comunidades. Finalizados los corsos, empiezan las “botaduras” (o “entierros”) de carnaval que, por lo general, se realizan sucesivamente habilitando encuentros intercomunitarios. Campo Durán suele ser la última comunidad en botar el carnaval en Semana Santa. Cabe destacar que mientras se desarrollan los corsos también se organizan “fortines” en algunos barrios y comunidades siendo otro espacio festivo dentro de la época de carnaval.



murgas y comparsas indígenas “paisanas” y “criollas”.<sup>11</sup> Los primeros corsos oficiales, según los y las entrevistadas, se realizaban frente a la estación de trenes de Aguaray, hoy en desuso.<sup>12</sup> hace aproximadamente cincuenta años. Sin embargo, en las últimas décadas, en un marco provincial y nacional caracterizado por la reapertura democrática, por discursos y políticas multiculturalistas, y más recientemente por el restablecimiento de los feriados de carnaval, el evento ha adquirido la organización actual promoviendo la formación y participación de agrupaciones. A mediados de los ochenta se conformaron las comparsas indígenas que pertenecían a barrios “blancos” o “criollos”. Luego, para la década del noventa y principios del 2000, empezaron a agruparse y participar distintos pimpines. Y en los últimos años, se formaron las murgas juveniles y otras categorías.

Los desfiles de carnaval transforman las calles de Aguaray en un lugar de fiesta y espectáculo. El municipio se encarga de la organización del evento, asigna recursos para el desfile y conforma un jurado que evalúa y premia las mejores presentaciones. La participación de las agrupaciones se constituye en un acto de presencia y orgullo, y cada una, según su categoría, despliega repertorios estéticos, corporales, generacionales y culturales específicos. Particularmente, los pimpines, al igual que en otras presentaciones (eventos de carácter “folclórico” y actos escolares locales), ponen en escena, de manera estilizada, ciertas expresiones propias del Arete Guasu. Entre ellas se caracterizan: los ritmos con cajas y flautas, el uso de *tipois* para las mujeres y de ponchos para los hombres, las decoraciones con flores de *taperigua*, la cruz de carnaval, el consumo de chicha, y la presencia de distintos personajes: los *aña-aña* que bailan, los *aña-ndechi* que hacen bromas, el *cuchi* (el chanco) que juega y embarra al público, el *yagua* y el *toro* que luchan el último día. A diferencia de las celebraciones en las comunidades donde la mayoría de las personas sale a bailar “así nomás, cómo están” -ya que lo que se prioriza es el encuentro festivo-, los detalles en los desfiles adquieren relevancia y cuidado: la performance se va montando y mejorando los días que dura el evento”

Belli y Slavutsky (2006) analizando los corsos de la ciudad de Tartagal, destacaban la importancia que adquieren las miradas del público y el jurado en estos eventos, y señalaban que las comunidades para poder participar deben mostrarse y desfilan como indígenas, usar máscaras y “cubrirse el rostro”. Esta observación resulta interesante en tanto pone de manifiesto el carácter de exposición pública de estos eventos donde ciertos sentidos sobre “lo representativo” y “tradicional” deben ponerse en escena. En los corsos, los pimpines se distinguen y evalúan según dos categorías: “los tradicionales” y “los artísticos”. Si bien ambos tienen prácticas y una historia en común ligada al Arete Guasu, presentan estilizaciones específicas. “Los tradicionales” se caracterizan por el uso de ponchos y máscaras de madera, y “los artísticos” por el uso de capas coloridas y sedosas, adornadas con flecos y lentejuelas, y por el uso de máscaras fabricadas con cartón o tela o de “fantasía”. El caso del Pim Pim Tutyati de Campo Durán es especialmente relevante dado que combina expresiones performáticas de un “pim pim tradicional” con otras alusivas a la iconografía patria. Desde sus inicios como agrupación en el año 1997, es común que en sus presentaciones en lugar de las “tradicionales colchas viejas”, Campo Durán desfile con “ponchos rojos salteños”.

11 La distinción entre agrupaciones “paisanas” y “criollas” se fundamenta en las entrevistas realizadas en Campo Durán. Respectivamente, se utilizan esos términos para referirse a otras comunidades indígenas y a la población “blanca”.

12 Entre 1991 y 1993, en el marco de la Reforma del Estado durante la presidencia de Carlos Menem, los servicios de Ferrocarriles Argentinos fueron desarticulados, abandonados o concesionados a empresas privadas.







Esa evocación provincial puesta en escena a partir de una práctica cultural de origen chané y avá-guaraní suscita algunos cuestionamientos en el ámbito local y en las presentaciones que se hacen en el resto del país. Sobre esto, un músico y bailarín chané de la comunidad de Tuyunti, bromeando, me decía: “No sé por qué los de Campo Durán salen con poncho rojo, ¿se creen salteños?”<sup>13</sup>. Por su parte, Bernabé D., un artesano, músico y bailarín de Campo Durán, me contaba que en un evento de carácter folclórico en la ciudad de Córdoba, el poncho rojo había sorprendido a la organizadora. Sobre esto, recordaba: “Le dije que nosotros salimos así a bailar, pero ella me dio camisa blanca y *chiripá* para salir al escenario. Así que salí mitad wichí, mitad chané”. El uso de “ponchos rojos” resulta paradójico ya que desde una práctica “indígena” se movilizan en el espacio público sentidos sobre el imaginario de la comunidad provincial.<sup>14</sup> El poncho salteño se ha constituido históricamente en un símbolo de la “salteñidad” que evoca la gesta de la independencia comandada por Martín Miguel de Güemes.

Lazzari y Lanusse (2005) y Villagrán (2010) han analizado cómo la figura del héroe y la gesta güemesiana han sido fundantes para la construcción de una narrativa heroica que permitió insertar a la provincia como comunidad particular dentro del imaginario nacional. Esa narrativa histórica oficial fue instituida entre 1900 y 1930 a partir de la alianza de las elites provinciales y las porteñas. En los años previos, Martín Miguel de Güemes representaba una personalidad polémica para las distintas oligarquías. Las elites salteñas lo

13 Sobre esto, la cacica (*m buruwicha*) del pim pim tradicional de Piquerenda me comentaba que en los encuentros locales de pim pim no salen a bailar con las máscaras porque éstas son muy costosas y se pueden arruinar. Las máscaras se guardan para el año siguiente y para las presentaciones. Por su parte, Bernabé D. de Campo Durán, recalca que muchas veces no hay suficientes máscaras, ponchos o *t ipois* para todas las personas que quieren salir a bailar en los corsos. En el ámbito comunitario, únicamente, aparecen algunas expresiones características y algunos cuidados en el momento de la “botadura”.

14 A diferencia de Campo Durán, Tuyunti, que también es considerado un pim pim tradicional, usa como ponchos “colchas viejas”. Según las personas entrevistadas en las dos comunidades, esas eran las que solían usar los abuelos. Es interesante notar que, a pesar de la denominación “colchas viejas”, las telas son compradas especialmente para las presentaciones y su uso se reserva para las mismas.



consideraban una amenaza para los privilegios mercantiles que habían heredado de la colonia. Por su parte, las porteñas equiparaban su figura a la del resto de los caudillos provinciales que defendiendo la autonomía de sus territorios “entorpecían” la organización y la unificación nacional. Esta imagen negativa encontraba sus bases en la caracterización que operaba sobre el interior del país. Entre 1810 y 1880, en un contexto marcado por la centralización de Buenos Aires y la historia mitrista, las elites gobernantes habían puesto en escena un discurso fundado en la existencia de una otredad interna opuesta al progreso y a la civilización: “la barbarie del interior”, representada por indios, gauchos y caudillos.

Frente a nuevo contexto caracterizado por la inmigración, el criollismo y el centenario, el discurso hegemónico y su sistema de representación iría cambiando adquiriendo tintes Regionalistas.<sup>15</sup> La reacción nacionalista conservadora se volcaría al espacio rural para encontrar las “costumbres” y “raíces” puras (incontaminadas de “lo foráneo”) fomentando un gusto por “lo tradicional”.<sup>16</sup> En esa matriz narrativa, “el gaucho” sería instituido como un tipo humano ideal, es decir, como una raza mestiza híbrida que, en clave hispanizante, sintetizaba armónicamente la sangre española y el paisaje americano, y la figura de Güemes enaltecida en tanto joven aristócrata, héroe de la provincia, la patria y la independencia. Siguiendo a Lazzari y Lanusse (2005), la alianza entre el roquismo y la oligarquía salteña impulsó la monumentalización y patriotización de la gesta güemesiana borrando los signos previos de “barbarie montonera”, luego, la experiencia yrigoyenista y el revisionismo de la década del veinte desarrollarían ese discurso dándole un viraje popular y americanista que sería enfatizado en las décadas siguientes. De esa manera, el juego entre patria, americanismo, pueblo y federalismo permitía una interpelación popular que al mismo tiempo tenía efectos sobre las representaciones de lo indígena (andino):

Lo indígena se introduce en la narrativa güemesiana bajo los títulos de “gaucho” y “poncho”. La interpelación popular de Güemes implica el borramiento de los estigmas que pesan sobre lo indio; pero, con ellos, se esfuma también la propia identidad indígena. Así, el lugar de los indios destaca por su repentina ausencia en el relato, pasando a formar parte del “hombre de campo” que se entrega a la causa de la patria. Como “gaucho patriota”, el indio “se indigna” y “corre [...] de opresores la Patria librar” (Himno a Güemes) En la década de 1930, cuando se oficializa el culto a Güemes, el gobierno salteño adopta un nuevo escudo provincial con el “sol incaico”, descartando el viejo emblema donde figuraba un indio lanzando una flecha a un español.

Los colores del “poncho salteño” —que se repiten en la bandera de Salta— contienen, también, un relato en clave del destino indígena en la provincia. Según el historiador Romero Sosa, el paño rojo con la lista negra es un diseño que remite a los “ponchos enlutados [que] aparecen en varios países andinos, como homenaje dolorido a Atahualpa cruelmente ejecutado, por parte de sus descendientes vencidos en la conquista (Romero Sosa en Caro Figueroa, 2001d).” Fue “Martín Güemes [quien] impuso a sus milicianos el uso del poncho con tonos en rojo con guardas negras”. Y explica Caro Figueroa que “esa medida de Güemes resulta coherente con su respetuosa actitud para con los indios, para los que mandaba a distribuir sus proclamas en quichua (Caro Figueroa, 2001d).” Por otra parte, tras la muerte de Güemes, “sus gauchos añaden un segundo luto, esta vez en el corbatín del poncho” (Caro Figueroa, 2001d). El poncho deviene un texto que habla de indios (andinos), mestizos y blancos. En él, un caudillo blanco reconoce la legitimidad del duelo del indio ante el Inca y luego los “gauchos” (el pueblo) abrazan a los indios reconociendo la justicia del reconocimiento del caudillo (ibíd.: 233).

15 Masotta (2005, 2010) ha analizado cómo en esos años empiezan a operar formas específicas de representación del gaucho y del indio en tanto “tipos nacionales”. Más adelante volveré sobre estas cuestiones.

16 Particularmente, Villagrán (2010) ha señalado que, por esos años, empezaron a conformarse varias sociedades tradicionalistas, centros nativistas y peñas folklóricas en distintas ciudades del país.

A par ir de la monumentalización y su inmortalización, Güemes empezaba a aparecer junto a San Martín y Simón Bolívar, y la gesta a adquirir un carácter trans-territorial de alcance latinoamericano. En la década del cuarenta y cincuenta, las interpelaciones populares serían exacerbadas con el discurso del turismo y la construcción de la provincia de Salta como “tradicional” y “folclórica”.



Esa aparente integración de lo indígena (coya-andino), sin embargo, excluía a los pueblos del Chaco Salteño que “reacios al cambio” o “poco abiertos al mestizaje” (a causa de “su cultura primitiva”) fueron ubicados en el pasado o presentados como una “supervivencia” del presente y, en consecuencia, como “la diferencia interna más irreductible a la salteñidad” (ibíd.: 249).

En esta línea, si bien la narrativa oficial favoreció la interpelación popular, el sistema de representación visual continuó omitiendo a los pueblos indígenas de la epopeya. Las imágenes disponibles de Güemes, por lo general, enaltecen su figura mediante el retrato vestido con uniforme militar o en acción montando a caballo y con sable en mano dirigiendo a sus milicias gauchas; o bien conmemoran su muerte en combate representando su duelo en compañía de sus ejércitos. Entonces, si el relato identitario provincial se materializa en monumentos, calles, plazas, escuelas y otros edificios públicos, y se (re)construye y (re)actualiza en homenajes y en los actos conmemorativos del 17 de junio, puede pensarse que, en un contexto marcado por un nuevo régimen de visibilidad de los pueblos originarios, los desfiles de carnaval en la ciudad de Aguaray y las presentaciones de pim pim en el resto del país se constituyen en un terreno de disputa que moviliza las “fronteras” instituidas que los marca como “otros internos”. En esos eventos, a partir de una práctica cultural chané que incorpora elementos alusivos a la iconografía patria se tensionan las narrativas oficiales aprendidas y vividas en lo cotidiano y se despliegan otros cuerpos-territorios posibles. Particularmente, el poncho rojo salteño se constituye en un elemento distintivo con poder que puesto en acto “profana” (Agamben, 2014), “contamina” (Severi, 2010) y juega con imágenes históricamente instituidas de la comunidad provincial y nacional habilitando un cuestionamiento del propio sistema de representación y una re-inscripción histórica desde las propias prácticas, experiencias y memorias. El cuadro que René C. me mostró el primer día de trabajo de campo exponía visualmente esos usos (y “abusos”) iconográficos revelando una nueva serie: las milicias gauchas en su avance por el territorio aparecían auxiliadas por las poblaciones indígenas locales<sup>17</sup>.

Para profundizar sobre estas relaciones entre cuerpos-territorios-fronteras movilizadas y re-actualizadas en los desfiles de carnaval, considero a continuación la tradición representativa hegemónica de “indios” y “gauchos” en vínculo con algunas observaciones etnográficas.

### CUERPOS, TERRITORIOS Y FRONTERAS: NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE LA COMUNIDAD PROVINCIAL Y NACIONAL

Siguiendo a Masotta (2005, 2010), “gauchos” e “indios” han sido constituidos como “tipos nacionales” mediante cánones visuales específicos. A partir de discursos criollistas en el marco del centenario, esos sujetos ingresaron en la escena popular y nacional mediante un régimen de visibilidad controlado que los exponía públicamente en clave mitológica como habitantes autóctonos del territorio. A partir de la literatura, de piezas teatrales, disfraces de carnaval y de un banco iconográfico de difusión masiva –las postales<sup>2 8</sup>- se instaló, hacia principios de siglo, un sistema de representación que mostraba a los primeros a partir de “sus” actividades cotidianas exaltando la acción y la masculinidad, y a los segundos a partir de retratos individuales o grupales como sujetos pasivos y feminizados. “El gaucho” fue representado como un hombre solitario, fuerte (pero amable), vestido con poncho y boleadoras, en escenas que implicaban trabajos rurales o momentos de

<sup>17</sup> Particularmente, Masotta (2005, 2010) desarrolla su investigación centrándose en el análisis de ese corpus de imágenes que mediante el coleccionismo y la práctica epistolar, dos prácticas de la esfera privada, pusieron en escena un mapa visual del territorio y permitieron ver y hablar de paisajes y sujetos sin la necesidad de “haber estado allí”. Esa tradición iconográfica de representación territorial de difusión se asentaba en un gesto colonial y metropolitano, las tarjetas postales permitían la exposición –y la posesión- de sujetos exóticos en el territorio nacional sin confundirse con ellos (pp 73-74).



ocio y donde se reiteraban motivos “típicos” como el caballo, el facón, el mate, la payada, la pulpería, entre otros. Por su parte, “los indios” fueron mostrados desnudos o semi-desnudos en actitudes pasivas, y en su pertenencia a un colectivo social (ej.: “los tobas”). Estas imágenes contrastaban con aquellas típicas del malón de la pintura del siglo XIX. En este nuevo sistema de representación, bajo una clave ideológica que oscilaba entre el primitivismo, el erotismo y la feminización, “los indios” fueron expuestos como pueblos derrotados desprovistos de cualquier atributo de poder.

Frente a esta tradición representativa y la trama socio-histórica local donde las comunidades originarias han sido violentadas, marginalizadas y estigmatizadas por el avance del estado-nación sobre sus territorios, su incorporación al mercado capitalista de trabajo y la imposición del catolicismo y evangelismo, las presentaciones del pim pim de Campo Durán involucran decisiones estético-políticas sobre archivos/repertorios hegemónicos de “lo gaucho”, “lo indígena”, “lo salteño” y “lo nacional”. Siguiendo a Rodríguez (2009), las imágenes corporizadas inscriptas en el proceso de socialización son re-actualizadas en las performances de carnaval donde los sujetos distienden su complicidad con el mundo cotidiano y proponen corporalmente un “nuevo juego”. Por su parte, Taylor (2003) ha señalado que la performance puede entenderse como un acto reiterado fundado en la transmisión de un saber-hacer y como un acto disruptivo. En esta línea, la elaboración de máscaras de yuchán –o *samu’u*– convoca una continuidad de una práctica en tanto referente identitario que distingue a esta comunidad chané de otras que no mantuvieron o no se dedicaron a la actividad en tanto fuente de ingresos. Ese saber-hacer en diálogo con la continuidad de otras expresiones del Arete Guasu, las experiencias cotidianas y las memorias locales, habilita un re-enmarque y una re-actualización en los desfiles de aquellas imágenes históricamente instituidas (y encarnadas) de la nación y la provincia.

Sobre estas cuestiones, resulta interesante destacar que en las entrevistas realizadas, cuando preguntaba por la incorporación del poncho salteño, no todas las personas de la comunidad conocían el relato comentado por René C. el primer día de trabajo de campo. Algunas personas justificaban su uso basándose en que “siempre” el pim pim de Campo Durán había desfilado de esa manera. Otras señalaban que en las primeras invitaciones para desfilar en Aguayrenda (Bolivia) y en otros lugares (como Tartagal o fuera de la provincia) el “poncho rojo” servía para distinguir a ese pim pim de otros al mismo tiempo que señalaba una pertenencia en tanto provincia y nación para públicos que desconocían a esa comunidad y su práctica. Particularmente, Mónica G., la primera persona en “sacar” al pim pim de Campo Durán como agrupación en los corsos, me contaba que había incorporado los ponchos salteños por sugerencia de su abuelo. Sin embargo, me confesaba que, al principio, no estaba muy convencida de esa decisión por las mismas alusiones provinciales, y porque recordaba que “tradicionalmente” se usaban “colchas viejas”. Su abuelo había justificado la propuesta basándose en recuerdos propios sobre las celebraciones del Arete Guasu dentro de la comunidad y las de carnaval.

Leonardo S., el cacique de la comunidad, recordaba que esos ponchos rojos habían sido incorporados en la década del noventa. Este dato resulta significativo ya que su uso y la misma formación del pim pim como agrupación puede inscribirse en un marco de políticas y discursos multiculturalistas que al mismo tiempo coincide con la oficialización de la bandera de la provincia de Salta en el año 1997<sup>2</sup>. Sin embargo, Leonardo S., recuperando las memorias de sus “abuelos” y particularmente, las del padre de René C. sobre los distintos tipos de máscaras y las celebraciones del Arete Guasu en otros tiempos, también me comentaba:

El a ña-ndechi es como un diablo, ¿has visto? que está siempre representando al diablo, y lo mismo el a ña-aña, representa un diablo también, que se pone en la cara, de un espíritu, digamos, del mismo dueño del carnaval. Por eso, los abuelos nos decían a nosotros, que no pierdan la cultura que sigan haciendo esas máscaras. Y el poncho, dicen que, en aquellos tiempos de guerras del Alto Perú, vino San Martín, Güemes, a toda esa zona fronteriza han llegado, y los de Campo Durán han



sido guía y ayudaban a pelear al ejército de Güemes. Entonces, se fueron al Alto Perú, yendo por Yacuiba, Tarija. Y cuando volvieron, dicen, le dejan el poncho a uno de los acompañantes, o sea, a los guías les dicen que se pongan ese. En tiempos de carnaval estaban volviendo. Entonces, ellos le preguntaron qué era eso, que era un rito de los pueblos originarios, de la comunidad, Entonces ellos le dicen: “bueno, pónganse el poncho para que el día de mañana representen a la provincia de Salta, como que han sido guías y guerreros acompañando al ejército”. Eso es lo que decía Atanasio C., cuando yo hacía el relevamiento territorial, hemos ido a la casa de él para sacar la narrativa, digamos, para que quede asentado en la carpeta técnica.

Además de las referencias a “las guerras gauchas” y la gesta independentista, resulta pertinente mencionar que las alusiones a la trama socio-histórica local aparecen en el pim pim de otras maneras. Los *aña-ndechi*, que se caracterizan por rostros grotescos o ridículos, tienen la función de interpelar al público representando ciertos personajes de manera burlona e irónica. Éstos, por ejemplo, muchas veces aluden en los desfiles a las fuerzas policiales, a gendarmería y a las empresas petroleras de la zona mediante el uso de uniformes, objetos e insignias. Esa puesta en escena de imágenes corporizadas habilitan una inversión de los lugares históricamente instituidos, sus escenificaciones encuentran fundamento en memorias y experiencias cotidianas de subalteridad en el territorio.

Otro ejemplo significativo sobre las dinámicas locales ocurrió el primer año de trabajo de campo que coincidía con la Copa Mundial de Fútbol 2018. Ese año el despliegue performático incorporó referencias ligadas a la cultura nacional y popular: Lionel Messi “salió” a desfilar en el corso y, con el correr de las noches, se sumaron una bandera de Argentina (la que colgaba en el espacio de trabajo de René C.) y un cartel que decía: “Vamos! Mesi te alentaremos hasta el final que la naturaleza está con ¡vos!”. La presencia de Messi en el corso, además de revelar la originalidad y creatividad desplegada en los desfiles para un público espectador, puede entenderse en un juego que combina los elementos performáticos propios del Arete Guasu con la cultura de masas y con la vida cotidiana en la zona. El fútbol, al igual que sucede en los corsos, se constituye en una actividad recreativa que vincula a distintas comunidades y barrios (“paisanas” y “criollas”)<sup>30</sup>. En esos eventos se habilita un espacio de encuentro, diversión, exposición y competencia al mismo tiempo tiempo que se despliega una performance donde se mueven pasiones y se juegan “los colores de la camiseta”. Ese primer día de trabajo de campo, René C. me contaba que cuando va tallando las máscaras de yuchán va pensando una intención. Para la máscara de Messi, los deseos habían sido: “fuerza para la selección nacional”, “un buen desempeño” y “salir adelante”. Ese día, mientras me mostraba las fotografías de los equipos de fútbol en los que había participado cuando era soltero, recordaba simultáneamente los torneos y los corsos que habían sido ganados. Una situación similar ocurrió una de las noches de los corsos cuando él y el cacique de Capiazuti repasaban los ganadores de los desfiles de carnaval y de los campeonatos locales de años anteriores.

Entonces, en un contexto donde los discursos estigmatizantes y discriminatorios han operado histórica y cotidianamente sobre los cuerpos, el despliegue performático permite tensionar el imaginario provincial y nacional al mismo tiempo que (re)sitúa a la comunidad chané de Campo Durán. Los sentidos puestos en escena en los Corsos de Color de Aguaray operan por superposición y yuxtaposición de repertorios que parecieran tener distintas genealogías histórico-culturales habilitando la propia (re)presentación. Esas capas de sentidos movilizadas en las performances de carnaval permite pensar, como ha propuesto Citro (2005), las implicaciones mutuas entre ritual y espectáculo. Los corsos aparecen como un contexto lúdico-festivo comprendido en el “tiempo de carnaval” que si bien está marcado por el calendario oficial, lo trasciende. Las presentaciones de pim pim despliegan en el espacio público un saber-hacer enraizado en las celebraciones del Arete Guasu articulado con experiencias cotidianas y memorias locales sobre el territorio mediatizadas por figuras/objetos/símbolos de poder.



## CONSIDERACIONES FINALES

Carlo Severi (2010) analizando las relaciones entre iconografía y memoria ritual, ha señalado cómo las imágenes dinamizadas en la acción ritual pueden representar un conflicto cultural latente mediante una paradoja visual. La yuxtaposición de imágenes contrapuestas y distintas en una misma representación opera, según el autor, bajo una lógica de contaminación que efectúa un gesto ritual confiriendo a la iconografía una dinámica nueva de la cual nacen nuevas significaciones y vínculos entre imágenes. En este sentido, los elementos performáticos desplegados –la música, los bailes, las máscaras, los *tipois*, los ponchos salteños, la bandera de Argentina, la máscara de Messi- pueden comprenderse como índices de relaciones sociales (Gell, 2016) que corporizados en los desfiles de carnaval ponen en escena nuevas genealogías al mismo tiempo que invierten, desde la risa y la fiesta, el orden social establecido (Bajtin, 1998) y afirman, desde el drama social escenificado (Turner, 2008), un “seguir existiendo”. Sobre la importancia de esas presentaciones, René C. me explicaba:

Nosotros salimos en el corso, para demostrar lo que somos nosotros... para que sepa la gente, que es así... la demostración de la cultura de nosotros, que existe todavía, que nosotros lo tenemos todavía... Para que sepa la gente, que nosotros existimos todavía, y vivimos todavía, y estamos todavía... y nosotros eso nunca lo vamos a perder porque nosotros somos de aquí, somos de la tierra, somos de la naturaleza... [En un momento] iba solo Tuyunti, pero nosotros nunca, y después nosotros ya hemos salido de vuelta a recuperar lo que tenemos y vamos a hacer demostración.

En esas “demostraciones”, la bandera de Argentina, la máscara de Messi y los ponchos salteños se convierten en objetos distintivos que puestos en escena desde una práctica de origen chané y avá-guaraní, discuten y tensionan una idea de “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) permitiendo la propia (re) presentación y (re)inscripción frente a un relato que históricamente los ha excluido como sujetos y exhibido de manera pasiva. Si el sistema de representación hegemónico ha mostrado a los pueblos indígenas desnudos, despojados y derrotados, las presentaciones de pim pim para un público espectador pueden entenderse como un acto de exposición estético-político que despliega elementos performáticos –y performativos- en tanto objetos/agentes con poder que permiten la autoafirmación y el “seguir existiendo”. Particularmente, vestir los “ponchos rojos salteños” habilita una re-inscripción en una genealogía épica, heroica y patriota que implícita o explícitamente recupera la Guerra de la Independencia, la delimitación de fronteras y la construcción del Estado-Nación. Ese poncho no sólo distingue a Campo Durán de otros pimpines sino que traza un lazo temporal entre la comunidad, el “ejército de los infernales” y la defensa del territorio. Así, el cuadro pintado por René C. no sólo implicaba una suerte de homenaje sino también una forma de “dejar rastro de lo que pasó”. Sobre esto, precisaba:

Y ellos [los gauchos] después dicen que esa bandera es de nosotros, [...] que nosotros esta tierra les vamos a dar [a la comunidad] y ustedes tienen que aprender, tienen que cuidarla. Después, los ancestros sabían sembrar tranquilos... Ya tenían frontera, ya tenían soldados para que ya no pasen.... Allá, de Bolivia para acá, y eso...

Este relato además de revelar la articulación entre la trama socio-histórica y las memorias locales, cobra especial importancia en un contexto actual donde la titularidad de tierras y el derecho a la autodeterminación continúan pendientes. Si se tiene presente que las máscaras para el pueblo chané tienen potencia y la celebración del Arete Guasu propicia vínculos con “los que ya no están”, no es casual que en las “demostraciones” de pim pim se involucren decisiones estético-políticas que al mismo tiempo que hacen presente el legado de sus abuelos y abuelas juegan con archivos/repertorios hegemónicos. El despliegue performático en esos contextos lúdico-festivos permite (re)actualizar el drama social, (re)componer el propio “rastro” e



instituir/restituir sus cuerpos-territorios-fronteras. Basta mirar esos otros personajes escenificados por los *aña-ndechi* o recordar la victoria del “yagua” en la batalla ritual con el toro que, año a año, cierra las celebraciones del Arete Guasu en las comunidades chané y avá-guaraní.



### REFERENCIAS CITADAS

- Anderson, B. (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Agamben, G. (2014) *¿Qué es un dispositivo?*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires
- Balbé, W. (2019) Máscaras chané: alteridad y temporalidad en las visitas escolares del Museo Nacional del Hombre . En: *Corpus* Vol. 9, No 2
- Bajtín M. (1988) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Ed. Alianza, Madrid.
- Belli, E. y Slavutsky R (2006) “Entre las máscaras. Un estudio del punto de vista Chané sobre patrimonio” En: III Congreso Internacional Patrimonio Cultural. Centro Cultural Canadá Córdoba, Argentina.
- Benedetti, C. (2006) “Antropología y formación de colecciones: las producciones artesanales del pueblo chané”. En: *Runa*, Vol. XXVI (247-262) UBA, Buenos Aires.
- Benedetti, C. (2012) “Diferencias y desigualdades: reflexiones sobre identidad étnica y producción artesanal chané destinada a la comercialización”. En: *Alteridades*, 22 (43): Págs. 21-33
- Bossert, F. (2000) “Las almas de los muertos entre los chané”. X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur 3 al 6 de octubre de 2000. Bossert F. y Villar D.
- (2001) “Tres dimensiones de las máscaras chané”. En: *Anthropos* 96/1, Sank Augustin, pp 59-72.
- Carenzo S. (2008) “Miradas de la etnografía y la antropología sobre el trabajo doméstico y asalariado entre los Chané: una revisión crítica”. En: *Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (2008-2010)*, Nro. 22, (27-38) Secretaría de Cultura de la Nación. Buenos Aires.
- Citro S. (2005) “Ritual y espectáculo en la música indígena: El caso de los jóvenes toba del Chaco argentino”. En: *Latin American Music Review* 2005 26(2): 318-346. University of Texas, Austin.
- Dragoski G. (2000) *Sobre máscaras y enmascarados: la celebración del carnaval chiriguano-chané*. Editorial Biblos, Buenos Aires.



- Gell A. (2016) [1998]. *Arte y Agencia: una teoría antropológica*. Buenos Aires: SB.
- Lanusse, P. y Lazzari A. (2005) “Salteñidad y pueblos indígenas: Continuidad y cambio en identidades y moralidades”, en *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Claudia Briones (ed.), Buenos Aires, Antropofagia, 223-252.
- Liska, M. (2006) “Los chané y las máscaras. La identidad insoslayable” *Entre músicas, música, identidad y docencia*. <http://entremusicas.com/investigacion/files/2011/03/El-arete-Mer-Liska1.pdf>
- Masotta, C. (2005). “Representación e iconografía de dos tipos nacionales. El caso de las postales etnográficas en Argentina a fines del siglo XIX y principios del XX”, en: *Arte y Antropología en la Argentina*. Buenos Aires: Espigas. Pp 65-114.
- Masotta, C. (2010) “El atlas invisible Historias de archivo en torno a la muestra “Almas Robadas - Postales de Indios”. En: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 1, N° 1, 1er semestre 2011, ISSN 1853-8037, URL: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>
- Newbery, S. y M. Rocca (1974-78) “El Carnaval Chiriguano-Chané”. En: *Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* (1972-1978) n°8. Secretaría de Cultura de la Nación. Bs As.
- Palavecino, E. (1949) “Algunas informaciones de introducción a un estudio sobre los chané” En: *Revista del Museo de La Plata*, Tomo IV. La Plata
- Palavecino, E. (1954) “La máscara y la cultura”. Ediciones de la Municipalidad. Buenos Aires.
- Rodriguez, M. (2009) “Entre ritual y espectáculo, reflexividad corporizada en el candombe”. En: *Revista Avá* n°14:145-161
- Severi C. (2010) *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*. Buenos Aires: Editorial SB.
- Taylor, D. (2003). *The archive and the repertoire: performing cultural memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.
- Turner, V, Geist I. (comp.) (2008) *Antropología del Ritual*. Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México DF.
- Vazner Castilla (2016) *Tuyunti, su cultura y su historia*. Salta: Editorial Milor
- Villagrán, A. J. (2010) El héroe Martín Miguel de Güemes: Entre narrativa histórica, ceremonia conmemorativa y memorias gauchas. Una aproximación a tres formas sociales de producción y apropiación del pasado en Salta. Tesis de doctorado en Antropología (FFyL/UBA). Disponible en: Repositorio Filo.





# ECONOMÍA DE LA VISIÓN: LOS PROCESOS SOCIALES DE ACUMULACIÓN, POSESIÓN, CIRCULACIÓN E INTERCAMBIO DE IMÁGENES ESCOLARES EN DOS MUSEOS DE OLAVARRÍA. EL MUSEO HISTÓRICO MUNICIPAL (MHM) Y EL LUGAR OLAVARRIENSE DE LA MEMORIA PEDAGÓGICA (LOMPE)

Noelia de Antón<sup>1</sup>

## Resumen

Me interesa explorar desde una perspectiva antropológica dos instituciones de la ciudad de Olavarría; el museo Histórico Municipal (MHM) y el Lugar Olavarricense de la Memoria Pedagógica (LOMPE). Con el objeto de estudiar cómo es la economía de la visión, considerando de forma particular a las fotos escolares que en ellas se encuentren. Por fotos escolares apunto a ellas en un sentido amplio, sean de instituciones estatales o privadas y las que hacen referencia o tienen a la escuela como temática.

La economía visual que desarrolla Poole (2000) y que yo retomo para la presente exposición, se centra en: la producción, circulación, consumo y posesión de imágenes. Trataré de articular el análisis de un conjunto específico de imágenes con los individuos y sociedades que las producen. En un sentido general el término economía, sugiere que el campo de la visión está organizado de una forma sistemática y que esta disposición se vincula con las relaciones sociales. Esta organización lleva consigo una relación no lineal con la estructura política y de clases de una sociedad, como con la de la producción e intercambio de bienes materiales o mercancías. El concepto de economía visual permite concebir más claramente los canales por dónde circulan las mismas, así como los discursos que transitan sobre las imágenes. Para indagar el uso político de las imágenes, tendré en foco las relaciones, actitudes, sentimientos y ambiciones a través de los cuales los actores han investido a las mismas de significado y valor.

## Palabras clave

Archivo, economía visual, producción, circulación, imágenes escolares

## INTRODUCCIÓN

Para dar comienzo a este estudio me referiré a Matthew Rampley (2006) quien comenta dos casos ilustrativos, los Baule de Costa de Marfil y los Abelam del río Sepik en el Noreste de Nueva Guinea. Describe las dos experiencias en donde el concepto de cultura visual no proporciona un marco analítico ajustado y lo ejemplifica. En el caso Baule, con gran producción estética, “hay diferencias más profundas que ponen en

<sup>1</sup> noeliadeanton@yahoo.com.ar - Flacso Argentina.



duda la aplicación del concepto de cultura visual. Existe concretamente una clara jerarquía de las prácticas visuales, clasificadas de acuerdo con su visibilidad”. (p. 194). Los movimientos clave de los objetos producidos están dados no por la exposición, sino por su ocultamiento. En el caso de los Abelam y los Iatmul si bien manifestaban interés por hablar de sus diseños no ocurría lo mismo con respecto a otorgarle un significado a los mismos, solo se les otorgaba nombres.

A través de estos casos el autor, destaca la importancia de enfocar los estudios visuales postcoloniales desde una perspectiva etnográfica; ya que, al atender esta perspectiva al punto de vista del nativo, a su vez vincularla con sus prácticas sociales concretas y observar a las imágenes en sus contextos específicos, “evidencia la verdadera diversidad de las culturas globales, que ni la referencia al arte ni la dependencia del concepto de cultura visual pueden abarcar completamente”. (p. 207).

### MÉTODOS VISUALES EN EL CAMPO

Siguiendo el enfoque de Marcus Banks (2010), el empleo del método etnográfico aspira a ser integrador, tiende a comprender lo que las personas hacen e investigar el conocimiento tácito. Por lo cual, se podría afirmar que la utilización de los métodos visuales, como en este caso el uso de fotografías escolares, “en particular descansa en la naturaleza inevitablemente abierta de la investigación. Las imágenes, al resistirse a una sola interpretación, pueden dar lugar a una variedad de caminos distintos de investigación”. (Banks, 2010, p. 86).

Para esta tarea utilizaré imágenes preexistentes que no han sido creadas ni por el investigador, ni por los sujetos de la investigación. La utilización de fotografías de archivo para la inducción de comentarios de los interlocutores o revisar recuerdos, en el curso de una entrevista, implica tres inserciones o marcos sociales. El primero es el contexto de producción original de la imagen. Ellas son una parte limitada de las fotos posibles o de las que en realidad se tomaron y/o se descartaron. El segundo, es el contexto de la historia posterior de las fotografías. Toda la trayectoria de las fotos hasta que ellas llegan a manos del analista. Estos dos marcos sirven para editar el corpus fotográfico. El último, es cuando el investigador utiliza a las fotografías en el curso de una entrevista, cuando las primeras dos inserciones confluyen y “la manera enigmática de todas las inserciones sociales previas se cierne sobre la actual”. (Banks, 2010, p. 87).

### SALIDA AL CAMPO

Para esta investigación, decidí viajar a la ciudad de Olavarría donde se encuentran dos instituciones: el Lugar Olavarricense de la Memoria Pedagógica (LOMPE) y el Museo Histórico Municipal (MHM), en las cuales llevé adelante el trabajo de campo. Antes de concurrir, le pedí a cada una de las responsables de cada espacio que eligieran del acervo institucional algún objeto que fuera de su interés, portador de imágenes escolares para así con la presentación de este, comenzar los encuentros.

Ya en la ciudad, entrevisté a la docente encargada del LOMPE, Prof. Noemí Milton y en el MHM, a su directora, la ingeniera química Mónica Poggi. Los encuentros se realizaron el primero en la casa particular de la docente y el segundo en las instalaciones del museo. Las entrevistas constaron de una serie de preguntas abiertas y fueron grabadas. Ambas mostraron muy buena disposición para conversar y responder a todas las interrogantes por mi planteados. Los objetos seleccionados por ellas fueron: en el caso del MHM un anuario y fotos de construcciones escolares y en el caso del LOMPE el Libro de Oro de una escuela en Comodoro



Rivadavia. En el trabajo en curso, la creación del corpus documental de imágenes fotográficas, la selección de las fotos escolares que componen el mismo, no ha estado bajo control del investigador en ambas oportunidades. Pero cabe resaltar el caso del Libro de Oro del LOMPE donde las fotografías no solo tienen un valor sociológico, sino que contienen un gran valor psicológico ya que este pertenecía a uno de los ancestros de mi interlocutora y fue una de las colecciones con las que se inició el archivo del Lugar.

## MHM

En relación con el Museo, la directora, comenta que fue creado en 1986. Describe el circuito donde el MHM es el “último eslabón de los archivos municipales”. Cada oficina del municipio tiene su propio archivo, que son los documentos que están usando cotidianamente en el normal desarrollo de su función. En sus palabras: “Esos documentos se van dejando de usar y cuando ya la oficina no los necesita, pasan al Archivo Administrativo. Es un segundo paso, es un archivo más formal, el archivo es una biblioteca, un lugar donde se guardan documentos. El administrativo es un archivo bastante que está en este momento en el subsuelo de la Municipalidad. Ellos van teniendo problemas de espacio. Llega un momento que tienen que decidir donde mandan esa documentación. Toda documentación que reviste un valor histórico, por ejemplo, fotografías, periódicos, que a nosotros puedan servirnos, se deriva. Lo que a nosotros nos llega, mantenemos en la institución en forma de guarda permanente. Porque los Archivos Históricos son el último eslabón de la cadena de archivos. Primero está el Administrativo y después el Histórico. El Histórico no puede desechar nada de lo que le llega.

Porque se supone que eso es para guarda permanente. Esa es nuestra misión principal”. “Nosotros tenemos otra función; el archivo administrativo tiene tareas burocráticas. Si alguna dependencia necesita algo de archivo. Están más al servicio de la misma institución. Nosotros estamos más al servicio de la gente. Entonces nosotros tenemos más tiempo para atender a esas personas que necesitan esos documentos municipales, y están en un lugar de más acceso que si estuvieran en el subsuelo de la municipalidad. Que ellos tienen otra tarea más prioritaria, ellos son el archivo de la institución. Nosotros somos el histórico de la institución”.

Este ámbito, el MHM, permite el acceso libre y gratuito. Aparte de lo que les llega por la Municipalidad, consiguen objetos a través de donaciones. “U objetos que, por ejemplo, la colección del diario “Tribuna”. Cuando el diario cierra, sale a remate. La Municipalidad lo compró en el remate, lo compró como papel”, comenta la directora. Continúa con su relato explicando que: “Después la misma gente trae cosas. El otro día vino un señor que trajo unas herramientas que usaba en el campo y otras que usaban en una herrería. Algunas las traen y las dejan y otras se las vuelven a llevar. A nosotros nos queda el testimonio en digital”. En la actualidad, todo lo que llega es por donación. No hay compras para el MHM”.

En relación con fotos escolares, la encargada del MHM, agrega que: “De escuelas tenemos una carpeta que es de los años 60 cuando se construían escuelas. Ahí están las fotos que sacó la Municipalidad mientras iban construyendo algún edificio. Eso ha venido desde la Municipalidad porque cada gestión organizaba sus actividades. Sus obras, entonces algunas han pasado acá. Ahora se estila más que la prensa lo saque. Mandar todo a la gacetilla de prensa entonces eso que antes, lo que a nosotros nos llegaba en un álbum, con tapita de cuero y repujado, con todas las fotos de la gestión; ahora ya no nos va a llegar porque eso se arma con gacetillas de prensa. Los del sector de prensa escriben la gacetilla de lo que pasó pone dos o tres fotos y eso va a todos los medios. Lo que nos queda a nosotros es el recorte de diario del evento. Pero en físico ya no se guarda un álbum. También está el Anuario de 1935-1937 del diario “El Popular” donde hay artículos y fotografías de



maestros, instituciones educativas y alumnos”. En la actualidad, no se trabaja con objetos materiales, sino que está todo digitalizado.

### ACUMULACIÓN, POSESIÓN, CIRCULACIÓN E INTERCAMBIO DE LAS IMÁGENES EN EL MHM

Parafraseando a Deborah Poole (2000), el concepto de “mundo de imágenes”, se refiere a acentuar la naturaleza asociada, tanto material como social de la visión y la representación. El ver y el representar constituyen un modo material de intervenir en el mundo. Las maneras particulares en que vemos y representamos al mundo formaliza cómo es que nos comportamos frente a este mundo y al hacerlo creamos lo que este mundo es. La autora destaca la naturaleza social de la visión ya que tanto el acto individual de ver como el social de la representación, ocurren en redes históricamente delimitadas de relaciones sociales.

Si bien una forma de concebir las relaciones y emociones que dan significado a las imágenes podría llegar a entenderlas como “Cultura visual”, Poole considera que: “El término “cultura”, sin embargo, trae consigo un pesado bagaje. Tanto en el uso popular como en el uso antropológico, implica un sentido de significados y códigos simbólicos compartidos que pueden dar origen a comunidades de personas”. (p.16) Aunque no destierra el uso de esa noción, considera que el concepto de Economía Visual es más conveniente para pensar en las imágenes visuales como parte de una comprensión exhaustiva de las personas, las ideas y los objetos. En un sentido general el término economía, sugiere que el campo de la visión está organizado de una forma sistemática. También propone claramente que esta organización está vinculada con relaciones sociales. Desigualdad y poder, así como de significados y comunidad compartida. De igual modo, esta organización lleva consigo una relación no lineal con la estructura política y de clases de una sociedad, como con la de la producción e intercambio de bienes materiales o mercancías. El concepto de economía visual permite concebir más claramente los canales por dónde circulan las mismas, así como los discursos que sobre las imágenes transitan.

La economía visual que desarrolla Poole en su texto y que yo retomo para el presente trabajo, se centra en: la producción, circulación, consumo y posesión de imágenes y en este caso, de las imágenes escolares que se encuentren en ambas instituciones olavarienses. Siguiendo esta línea de pensamiento, este trabajo tratará de articular el análisis de un conjunto específico de imágenes con los individuos y sociedades que las producen.

Una economía visual implica por lo menos tres niveles de organización. La producción de imágenes, que atiende tanto a los individuos como a las tecnologías de producción de imágenes. Un segundo nivel se refiere a la circulación de “imágenes-objeto-visuales” donde el tipo de producción tecnológica juega un papel determinante. Superpuesto a este nivel aparece la pregunta de cómo es que estas imágenes adquieren valor. Y surge el tercer nivel, el de analizar los sistemas culturales y discursivos, a través de los cuales las imágenes se aprecian, se interpretan y se les asigna valor histórico, científico o estético.

El valor de uso alude a la función representacional de la imagen, este valor o utilidad “reside en su capacidad para representar o reproducir la imagen de un original (o sea de la realidad)”. Pero cuando se considera a la imagen como una parte de la economía general de la visión, las imágenes deben considerarse con respecto a su valor de cambio.



## ANÁLISIS DEL CASO

El Archivo Histórico, se constituye con los objetos materiales o virtuales que son enviados con un criterio poco explícito para ser mantenidos en la institución en forma de guarda permanente provenientes de la Municipalidad de Olavarría. Otra forma de acumulación es la compra por parte de la Municipalidad de ediciones de diarios locales como compra de papel y las donaciones de particulares. Con respecto a las fotos escolares son muy pocas las fotos sueltas que componen el acervo de este archivo. Únicamente constan las que cada gestión y sobre todo en la década del 60, cuando se construyeron varios edificios escolares en la zona. Así como algún anuario del diario “El Popular” (año 1935-37) donde están crónicas sobre actos escolares; aniversarios de creación de escuelas, como la escuela Normal; periodísticos, que refieren a censos de escuelas y alumnos, fotos de planteles docentes y de alumnos disfrutando del tiempo del recreo o en formación.

En relación con la circulación de estas, el MHM es de libre acceso y es consultado por investigadores de la UNICEN, estudiantes secundarios, alumnos y público en general. Y el intercambio con otras instituciones se da a partir de los sitios digitales que las mismas poseen y cuyo acceso a cada sitio comparten.

Según Poole, (2000), algunos trabajos que han estudiado las imágenes de las sociedades de clase se han orientado a partir del concepto de archivo. Estos autores comparten el interés foucaultiano y post estructuralista por comprender “las funciones políticas del archivo visual como una tecnología para la regulación o normalización de las identidades subalternas, o para compilar las bases estadísticas del conocimiento imperial”. (p.21). De igual modo, en palabras de Carlos Masotta (2016), “La fotografía en sí misma es un archivo.(...) La clasificación de la fotografía la vuelve un expediente y la convierte en un documento. (p.9). En el caso del MHM, las imágenes escolares que se han presentado en la entrevista se convierten en documentos, adquieren valor científico e histórico cuando pasan a integrar el archivo de dicha institución.

## LOMPE

La directora del Lugar, Noemí Milton, afirma que: “Para ordenar el material nosotros lo que hacemos, es construir, reconstruir, por eso el concepto central del LOMPE es un centro de Memoria pedagógica, pero es un centro de reconstrucción sociohistórica de la Memoria Pedagógica. ¿Qué quiere decir? Que, en el proceso entre Historia de la Educación y Memoria Pedagógica, nosotros interponemos este otro concepto que es el de reconstrucción socio histórica de la memoria. La historia es un proceso largo en el tiempo. La historia es un relato armado acerca de una manera de entender las prácticas a través del tiempo. La Memoria pedagógica es la memoria que construyen los actores dentro de la escuela. Por lo tanto, la memoria pedagógica es de tiempo corto y es plural. No es unificada como la Historia de la Educación. La Historia de la Educación según quien la escriba es un relato unificado. Lees la Historia de la Educación de ... ( nombra autores) y ahí la lectura es unificada por el criterio de autor. Por el posicionamiento ideológico político del autor. En cambio, la memoria pedagógica es la reconstrucción de la memoria de cada uno de los sujetos. El criterio de la reconstrucción socio histórica es otra cuestión. Está en el medio de la memoria pedagógica de los distintos actores, que es muy diversa muy plural. Porque lo que hacemos es, tomar la práctica y tratar de reconstruir los sentidos que tenían esas prácticas poniéndolo en el contexto histórico social, político, pedagógico, didáctico, y en de las modificaciones de la episteme del campo disciplinar del que se trate”.

Cuando indago acerca de cómo las fotos llegan al Lugar, Noemí responde: “No hay fotos sueltas. Las fotos que hay en el LOMPE están dentro de documentos. Están en las carpetas de prácticas de los estudiantes,



en los informes del Instituto. Lo que hemos recibido, algunas donaciones, cuando llega alguna donación tal vez venga alguna foto. Porque la gente de lo último que se desprende es de las fotografías familiares. Sí, por ejemplo, de la biblioteca que la recibimos entera, la biblioteca de Elba Pirgione de Guerra ahí hay muchas fotos, pero son fotos de ella, porque recibimos entera la colección. Era mi tía y yo la doné entera. Fueron sus propias fotos como maestra, sus fotos con sus alumnos, ese tipo de recuerdos escolares. Las otras fotos que hay son fotos que forman parte de los proyectos de las escuelas, por eso es más fácil hacer esa reconstrucción”.

### EL LIBRO DE ORO

El Libro de Oro es el objeto material que Noemí decide presentar en el encuentro. Explica que: “Este que es un Libro de Oro, el álbum de la Escuela 50, entre el año 41 y 42, cuando todavía Comodoro Rivadavia, era territorio nacional. Esta escuela, es la escuela de Km 8, era un pozo petrolero. Entonces la imagen central primera, es el trépano. Ahora km 8 quedó adentro de Comodoro, es un barrio, pero en esos momentos era una ciudad un tanto alejada. La gente que vivía en km 8 era un poblado donde el padre trabajaba en los pozos. La mujer, no. En este álbum de la escuela, la directora que era Sofía Mall de Milton está poniendo todo en orden. Dos años tenés de la historia de la escuela”. (La directora nombrada es la abuela de la entrevistada).

El LOMPE atesora este y el Libro de Oro del Instituto 22. Las dos colecciones tienen el mismo formato. Es muy difícil que una escuela done su Libro de Oro. Noemi afirma que: “Estos son los dos proyectos más sistemáticos, de reconstrucción a partir de, no solo de las fotos sino del recorte hemerográfico. ¿Por qué? Porque los Libros de Oro tienen las dos cosas. Tienen las fotos y el recorte hemerográfico. Entonces cuando uno lee esto puede poner en contexto las fotos. Si uno tiene las Memorias de la escuela o tiene algún otro material complementario, va pudiendo reconstruir. Acá hay algunos momentos que están muy documentados como es la inauguración del mástil de la escuela. ¿Ese momento, de qué te va a hablar? Te va a nombrar quienes son los actores que participan. El primero que habla es el ingeniero del pozo, de la empresa petrolera que creo que es la Shell. Leyendo esto uno puede ir haciendo esa reconstrucción, de quienes son los actores que transitan el espacio escolar. Aparece: Acto patriótico y gimnástico. ¿Por qué? Porque hay un fuerte modelo de la gimnasia y no del deporte. Nosotros sabemos que, en el área de la Educación Física, el deporte aparece con el peronismo”.

Considera que: “Acá estamos en la época, Territorio nacional, pero estamos en el período de los conservadores. Recién saliendo de la década infame, en el período de la guerra, en un contexto donde acá la economía estaba fuertemente relacionada con las empresas extranjeras, con las empresas inglesas y norteamericanas, que después va a ser de apoyo al nazismo. El hecho de que la gimnasia sea tan importante para que la escuela tenga no solo un acto gimnástico sino un millón de fotos sobre ese acto gimnástico, ¿no? y el mástil. El mástil. ¿Por qué es importante el mástil de la escuela? Por el contexto del nacionalismo. En fines de los 30 y los 40 hay un fuerte trabajo sobre la nacionalidad. Cuando uno mira no es solo esta escuela varias escuelas trabajan con el tema del mástil. Es lo que te pasa si es una práctica suelta, tiene un sentido, pero si es una práctica que está repetida en varias instituciones vos te das cuenta de que ahí hay una construcción desde algún lugar de sentido”. Para la docente entrevistada, “el nacionalismo y el modelo gimnástico son lo mismo. Y son coherentes con la protección del nazismo que va a venir después. Es decir, no se pueden leer sueltos. Esto es porque es la Gobernación y la Gobernación tenía un Gobernador militar”. Ella insiste en focalizar en relación con el acto gimnástico y expone: “Acá. ¿Ves el modelo de disciplinamiento? Es la calistenia, la gimnasia calistenia”.



Luego lee en voz alta un fragmento del recorte periodístico: “Mañana sábado en la escuela N° 50 que dirige la Sra. Sofía Mall de Milton, habrá un acto especial de doble carácter: patriótico y gimnástico. El que ha sido preparado a fin de realzar la ceremonia de inauguración del mástil, que ha sido erigido por donación de la Compañía Ferrocarrilera de Petróleo. (Están los ferrocarriles, más el petróleo) Al mismo tiempo será descubierta una placa de bronce en homenaje al director gerente de dicha compañía petrolífera ingeniero Don Eduardo Senior que estará presente en el acto. (que es el que dice el discurso) El programa que se desarrollará y que constará de dos partes, patriótica la primera y gimnástica la segunda, lo daremos a conocer en toda su amplitud en la edición de mañana. Y entonces dice: Utilizando los medios de transporte que gentilmente la compañía ferrocarrilera de petróleo, el personal directivo y docente y el alumnado de la escuela nacional N° 50, se trasladó ayer a las 10 horas en corporación hasta Comodoro Rivadavia, concentrándose en la plazoleta General don José de San Martín donde se desarrolló un variado programa alusivo que inició con la canción a coro del Himno a San Martín”. Y manifiesta que: “El momento ese gimnástico. Al cual le dan muchísima importancia. Y después la parte social”.

A posteriori y siguiendo las imágenes que componen el Libro, nos detenemos en los próceres.

“Acá los tenemos. Siempre en tríptico. Es el modelo de la Iglesia, pero trasladado al Estado. Entonces en vez de poner a Dios Padre, Hijo y Espíritu santo, te ponen los tres fundadores de la Patria. ¿Quiénes? Moreno, Belgrano y San Martín. Porque hay toda una construcción de los santos de la Patria. Ya te lo dice el discurso. (una parte no transcripta del mismo). El santo de la Patria, el santo de la espada, claro Moreno es el santo de los libros y las ideas, y el santo e la espada era San Martín, no era Moreno”.

Otro punto relevante tal como lo manifiesta Noemí es: “Esta carpeta de la armó para mandarla a la exposición de Ahorro y Seguro. Del 30 de Julio al 14 de agosto de 1941. Salón de YPF. Y acá tenés por el Día de la Raza. Es que bailan el Pericón Nacional. Dice: La Comisión Directiva del Club escolar del establecimiento educacional, realizará su primer acto cultural. Pero ¿quién lo hace? Esto ya no lo hace YPF. Esto lo hacen los chicos, la Comisión directiva del club escolar. Los niños. La fiesta conmemorativa. ¿Quiénes la hacen? ¿Lo otro, el mástil quién lo pone? YPF y el Estado. Pero esto no, esto lo hacen los niños”.

El último acontecimiento para detallar es, según la voz de Noemí: “El sábado próximo celebrará el 21 aniversario de su fundación, (ahora tiene otro número la escuela creo que es la escuela N° 16) tiene otro número porque después la pasaron a Provincia. Ahí cambiaron de número. [...] Hoy jueves y mañana viernes los espacios de la onda LU4 Radio Comodoro Rivadavia, destinados a la Escuela del Aire, serán a esa citada casa de estudios, cuyos alumnos intervendrán en la interpretación de un libreto preparado anteriormente por la Sra. Sofía Mall de Milton, y al que le puso música el maestro camilo Kamifort. Ese que tocaba el violín. El que tocaba el violín era otro maestro”.

Resume: “Son tres cosas importantes. Tenés una colección de fotos, en torno a tres acontecimientos. No es una barbaridad de acontecimientos. El mástil, las fotos que sacaron para eso de Ahorro y Seguro y las que sacaron para el aniversario de la escuela, tenés para reconstruir todo un período, acotado, siempre las investigaciones como investigaciones de corte. Y nosotros lo que buscamos son unos cortes específicos para reconstruir. El criterio de corte puede ser: o un corte histórico, un determinado acontecimiento para reconstruir el acontecimiento o puede ser estudiar con criterio de corte una determinada práctica. Por ejemplo, con ese criterio nosotros tenemos documentado todas las Canciones a la bandera”.

En relación con el legado pedagógico proveniente de su tía y de su abuela, Noemi manifiesta que: “Yo herede parte de la biblioteca de mi abuela. La Parte de la biblioteca que se refería a Educación. Y algunos materiales que ella había atesorado como por ejemplo este libro. Yo desde chica que lo venía mirando, la abuela me lo contaba. Es decir, yo fui la heredera pedagógica de ella. Más que la nieta, la heredera pedagógica



entonces de muy chica, yo estaba en la primaria, cuando miraba todos esos materiales y leía los libros de los tests. Era parte de un legado familiar. Pero cuando armamos el LOMPE, muchos de esos materiales fueron a parar ahí. Fueron los primeros. Todo el material de la Biblioteca Pedagógica: Sofía Mall de Milton, la Biblioteca Elba Miglione, la de mi tía. Fueron la base. Y tanto mi tía como mi abuela se encargaron de pasarme el testimonio, esto es tal cosa, aquello es tal otra...”

A continuación, surge el propósito explícito de la creación de una Fototeca en el Lugar: “La idea es trabajar con algunas colecciones, que ya están y esas pueden ser la base de la Fototeca. Y después hay algunas colecciones que yo ya las tengo organizadas, y que se pueden poner fácilmente en contexto, que son todos los Encuentros Nacionales del Colectivo Argentino. Eso es bastante interesante para reconstruir cómo se va armando una red de docentes, como se va tramando la red. Están no solo las fotos, sino que el contexto y después que es más fácil, reconstruir quienes estaban qué participación tuvieron. Al ser memoria reciente”. Y concluye. “En el sistema educativo tenés lo normativo, lo reglamentario, pero no hay registros de las prácticas concretas, pero no de los cruces que veníamos hablando...”

### ANÁLISIS DEL CASO

En palabras de Masotta (2016), los archivos no solo se encargan de preservar documentos, sino que establecen un lazo particular con el pasado, no son meros depósitos sino son espacios “en donde se dirime algo de la memoria colectiva”. (p. 7).

Lo nodal en este caso es resaltar que ese lazo queda aquí expuesto como Memoria Pedagógica y es un fundamento del Lugar olavariense. El de la reconstrucción socio histórica de esa memoria, que es la memoria que construyen los actores dentro de las escuelas. Memoria que es diversa y plural y que tiene como objeto centrarse en las prácticas y tratar de reconstruir los sentidos que tenían esas prácticas poniéndolo en el contexto histórico social, político, pedagógico, didáctico y en el de las modificaciones epistemológicas de cada campo disciplinar.

En cuanto a cómo llegan las fotos al LOMPE, no hay fotos sueltas. Las mismas están dentro de documentos. Están en las carpetas de prácticas de los estudiantes, en los informes del Instituto. En los libros de texto escolares, en los materiales para los docentes. Llegan algunas donaciones, pero las fotos son lo último que llegan ya que la gente prefiere no desprenderse de las fotografías. La fundadora del LOMPE aportó dos bibliotecas enteras para la constitución de este espacio. Las producciones fotográficas fueron producidas por editoriales, en los libros de texto, por ejemplo, los sujetos que participaban de las actividades escolares y por los periódicos locales. La circulación de estas hasta que llegan al Lugar es por vías institucionales como por ejemplo donaciones del Instituto 22 de esa ciudad o por donaciones personales. La consulta es abierta al público en general, investigadores, graduados y estudiantes de carreras docentes, en particular. El valor de las vistas escolares, que en este archivo también se han transformado en documentos o en colecciones, adquieren valor científico y relativo a la memoria pedagógica cuando son parte de la institución.

### EL LIBRO DE ORO

En palabras de Bourdieu, (2003) de un universo de fotos posibles, cada grupo social “selecciona una gama finita y definida de sujetos, géneros y composiciones”. (p.43). Ya que el artista según Nietzsche (Bourdieu, 2003, Nietzsche,2002) elige sus sujetos ya que ésa es su manera de alabar.





En esa alabanza hay una intención que es fijar, la de solemnizar, eternizar y agrego la de enaltecer y honrar. De tal manera que la fotografía más trivial expresa, “además de las intenciones explícitas de quien la ha hecho, el sistema de los esquemas de percepción, de pensamiento y de apreciación común a todo un grupo”. (p.43). Y añade:

“Las normas que organizan la captación fotográfica del mundo, según la oposición entre lo fotografiable y lo no-fotografiable, son indisociables del sistema de valores implícitos propios de una clase, de una profesión o de un círculo artístico, respecto del cual la estética fotográfica no es más que un aspecto, aun cuando pretenda, desesperadamente, la autonomía”. (p.44)

A partir de la interiorización de regularidades objetivas y comunes, por la interposición del ethos, se determina el sentido que un grupo o sector atribuye al acto fotográfico. Cuáles sucesos, objetos, temas, entre otros, son dignos de ser fotografiados, es decir “fijado, conservado, mostrado y admirado”. (p.44). En el Libro de Oro los diferentes actores sociales van siendo alabados, eternizados en ese álbum y donde si bien el eje del presente trabajo es lo visual, existe una ligazón entre las fotos y los recortes hemerográficos que dan cuenta de las prácticas sociales concretas puestas en juego en cada acontecimiento. Los dos lenguajes se unifican para reconstruir las prácticas sociales documentadas tanto visualmente como en la escritura de los recortes periódicos.

Tomo como ejemplo la ceremonia de inauguración del mástil: ¿Quién lo donó? La Compañía Ferrocarrilera de Petróleo. Va a ser descubierta una placa de bronce en homenaje al director gerente de dicha compañía petrolífera ingeniero Don Eduardo Senior que es el que dice el discurso. El programa constará de dos partes, patriótica la primera y gimnástica la segunda. ¿Quién traslada a los alumnos y dónde se realiza la ceremonia? La compañía ferrocarrilera de petróleo cede los medios de transporte para que el personal directivo y docente y el alumnado de la escuela nacional N° 50, se trasladen hasta Comodoro Rivadavia. Los actores van jugando sus roles en el espacio escuela y estos a su vez tienen repercusión en la vida social más amplia. El libro de Oro esclarece las prácticas usuales: quién financia, quién da los discursos, quién transporta, quiénes son los destinatarios, o quiénes son los gestores, o cómo van apareciendo distintas expresiones y novedades tecnológicas en relación con la vida escolar. Cuando vamos transitando por sus hojas se va construyendo una narración de estructura coral de las prácticas tanto escolares como sociales de la escuela del Km 8 en ese momento histórico. A modo de conjetura, se podría provisoriamente considerar que el Libro de Oro, va dando cuenta como alrededor del pozo y el trépano de la primera imagen, en conexión con el poblado y en la escuela empieza a ir tomando cuerpo no solo el concepto de un Estado Nación; con los símbolos patrios como bandera, mástil y próceres, sino también ciertas características de relaciones de subalternidad geográfica, laboral, educativa y social.

Así mismo, he de enfatizar que las imágenes obtenidas en el campo son objetos que se encuentran dentro de un contexto material. Banks (2010) en su texto, retoma a Appadurai (Banks, 2010, Appadurai, 1986), cuando expresa que “estos objetos tienen biografía (...), en el sentido de que han estado envueltos antes en la vida de las personas, lo que puede resultar importante para el rol actual de estas personas en la sociedad cuando el investigador las encuentra”. (p.86). Esta biografía de los objetos fotográficos queda mencionada en los recuerdos, emociones, legados, herencias y testimonios vertidos por las entrevistadas. En el curso del encuentro, se entrelazan con las vistas la posibilidad de superar esa instancia que hace referencia a un pasado y abre la posibilidad de desarrollar proyectos futuros. En este encuentro acuerdo con mis interlocutoras la creación de un Espacio Audiovisual en donde se ubicará la Fototeca del LOMPE.



## CONCLUSIONES

De los objetos fotográficos elegidos en ambos encuentros se podría mencionar que pertenecen a fotos surgidas de un mismo sector de clase, o de profesión: docentes y escuelas.

En el caso de los Anuarios del diario “El Popular” de 1935-7, las representaciones fotográficas comparten con las del Libro de Oro una distancia temporal de tan solo 5-6 años. Pero en este caso ponen en relieve ya la trayectoria social de ese sector social y de ese grupo dentro de la sociedad olavarriense. Las escuelas son fotografiadas en formación, se sacan fotos del Normal donde estudiaban los futuros docentes, de los maestros precursores, de las actividades escolares en los establecimientos religiosos, entre otras. Y la expansión de este cuando en la década del 60 cuando la provincia comienza su plan de edificación de escuelas en el territorio bonaerense.

En el caso del Libro de Oro, hay una secuencia interesante para mencionar. Son fotos de escuelas periféricas y de maestros pioneros. En esta colección se ve cómo la institución escolar es el centro de la formación de un poblado que está ligado laboralmente a la extracción de petróleo. Y cómo también se va entramando el tejido social circundante donde la compañía petrolífera, el ingeniero, el ferrocarril, la directora y los maestros van articulando éste dentro de la escuela, en su ámbito de influencia y es referido por los periódicos en el medio social próximo. Memorias personales, familiares, de docentes, de instituciones, se van entrecruzando en testimonios, relatos y objetos visuales tratando de reconstruir las prácticas sociales que tuvieron lugar en determinados espacios y períodos históricos, así como de las dos instituciones, el MHM y del LOMPE donde están alojadas.

Para concluir me referiré a un comentario final de David Freedberg (1989) frente a las objeciones de que en su análisis se entremezcla lo cognoscitivo y lo emocional, comparto la opinión que expone que “en la experiencia estética las emociones funcionan cognoscitivamente. La obra de arte se capta tanto con los sentimientos como con los sentidos”. (p.43).

## REFERENCIAS CITADAS

- Appadurai, A. (ed.) (1986) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Banks, Marcus 2010. “Métodos visuales e investigación de campo”. En: Banks, M. *Los datos visuales en la investigación cualitativa*. Madrid: Morata, pp: 92137.
- Bourdieu, Pierre 1979 [1965]. “Introducción”. En: Bourdieu, P. (comp) *La fotografía un arte intermedio*. México: Nueva imagen, pp: 15-26.
- Freedberg, David 1989. “El poder de las imágenes” En: Freedberg, D. *El poder de las imágenes*. Madrid: Alianza, pp: 19-44.
- Masotta, Carlos. 2016. El gesto y el archivo: la fotografía y la anamnesis argentina. *Revista Photo & Documento* — ISSN 2448-1947 núm. 1; sección “Artículos originales”
- Nietzsche, F. 2002. *La Gaya ciencia*; Editorial Edaf, Madrid.
- Poole, Deborah. 2000. Introducción. En: Poole D. *Visión, Raza y Modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: Casa de Estudios del Socialismo, pp: 11- 35.
- Rampley, Matthew 2006. “La Cultura Visual en la era postcolonial: el desafío de la Antropología”. *Revista Estudios Visuales* N 3, 2006. Murcia: CENDEAC.



# WALTER BENJAMIN EN EL OBRAJE PAMPEANO: TESTIMONIO Y MEMORIA SUBALTERNA EN LA ENTREVISTA ETNOGRÁFICA CON VIDEO

Carlos Kuz<sup>1</sup>  
Carlos Masotta<sup>2</sup>

## Resumen

El presente artículo desarrolla una reflexión en torno a la aplicación de video en la entrevista etnográfica a partir de diferentes casos relevados en el contexto de una investigación sobre las memorias de quienes trabajaron en los obrajes de la madera en la Provincia de la Pampa y alrededores. Los obrajes desplegaron formas más o menos organizadas de explotación en condiciones extremas sobre fuerza de trabajo pertenecientes a sectores populares y grupos indígenas. A pesar de que tal forma de extractivismo se desarrolló desde finales del siglo XIX hasta casi la actualidad no existen registros exhaustivos de esa experiencia. Iniciamos nuestro proyecto de investigación de carácter participativo y con aplicación de entrevista etnográfica videada. Describimos una singular dinámica de transmisión testimonial y narración.

## Palabras clave

Obraje, testimonio, memoria, entrevista, La Pampa

## INTRODUCCIÓN

En 2019 iniciamos el proyecto de investigación “Memorias del obraje: testimonio y transmisión sobre la vida y el trabajo en el monte pampeano” inscripto en la Universidad Nacional de La Pampa (Argentina). El mismo tiene como primer objetivo el relevamiento de testimonios y relatos de vida en torno a la experiencia de trabajo en el obraje maderero por parte de trabajadores y trabajadoras que se desempeñaron en ese ámbito entre las décadas de auge, entre 1950 y 2000 aproximadamente.

Los obrajes de la madera fueron una de las principales formas de explotación rural desarrolladas sistemáticamente desde inicios del siglo XIX que ocupó fundamentalmente el centro-norte del territorio argentino. Los obrajes contaron con una importantísima participación de sectores populares como fuerza de trabajo, incorporada a partir de contratos irregulares y condiciones laborales muy duras, en ocasiones concentracionarias e inhumanas. No obstante, en los obrajes se produjeron también fuertes relaciones de solidaridad entre los trabajadores y se desarrolló un proceso intragrupal de valoración de la experiencia en el trabajo con el hacha. Al trabajador del obraje se lo menciona popularmente como “hachero” y su reconocimiento público,

1 (UNLPam; UBA, Argentina); carloskuz@gmail.com

2 (CONICET-UBA, Argentina); cmasott@hotmail.com



en algunas de las zonas del país donde se desarrolló el obraje, se hace visible en monumentos y esculturas que se encuentran en distintas localidades.

A pesar de la complejidad social y la profundidad histórica con que la experiencia del obraje marcó a un importante sector de la clase trabajadora rural y de su reconocimiento oficial, es muy escaso el conocimiento de esa experiencia desde el punto de vista de sus principales protagonistas. Solo un par de films documentales y unos pocos trabajos monográficos académicos abordaron el caso pampeano. Este contraste motivó la realización de nuestro proyecto a la vez que lo consideramos en un interrogante singular y relevante del caso. Sugiere que el testimonio sobre la experiencia social del trabajador del obraje se encuentra en una difícil encrucijada, tensionado por un reconocimiento oficial y público y, a la vez, por un silenciamiento. Se trataría del tipo de problemática señalada ya por investigaciones que abordaron el lugar complejo de testimonios traumáticos y memorias subalternas (Brisson 1999; Carnovale, Lorenz y Pittaluga 2005; Jelín 2002; LaCapra 2005, 2006; Pollak 2006; Skura 2017; Vich, y Zavala 2004; Yaeguer 2002).

Para la investigación adoptamos un enfoque etnográfico basado, fundamentalmente, en la realización de entrevistas con video concertadas y una planificación participativa. En consecuencia, con este concepto general, nos propusimos experimentar con la metodología de la entrevista etnográfica clásica (Ameigeiras 2006; Guber 1991, 2011) pero por medio de una articulación de sus características generales en torno a la relación dialógica etnógrafo-consultante con la incorporación de un sujeto nuevo, participante del proyecto pero también familiar de la consultante y no solo mediador de tal relación sino activo productor del evento de entrevista.

En la perspectiva de la etnografía tradicional es difícil caracterizar sintéticamente la figura de ese nuevo participante, dada su condición convergente de ser investigador, pues cuenta con formación universitaria (aunque no concluida) y es integrante del proyecto académico. Al mismo tiempo es consultante pues es conocedor de la experiencia del obraje por transmisión intergeneracional e incluso por conocimiento directo dado que es miembro de dos familias de hacheros. Asimismo, es un activo constructor de la instancia de entrevista que se articula en forma singular con el proceso de transmisión intrafamiliar e intracomunitario, al tiempo que lo desborda hacia el campo académico. De alguna manera, no se trataría solamente de una nueva incorporación al esquema de entrevista tradicional sino de una modificación estructural del evento.

Hemos optado por privilegiar la entrevista con video por la particular relación que el registro audiovisual entabla con las formas del relato oral en el relevamiento de la performance corporal involucrada, asociada al discurso. Tal forma de registro es consensuada y coordinada previamente a la entrevista, volviéndose asimismo un campo de indagación como fuente especial de comentarios reflexivos. Asimismo, la instancia de registro audiovisual se vuelve un escenario para la activación de una performance de transmisión que, al centrarse en memorias o relatos traumáticos, los habilita al tiempo que los produce.

Ya hemos abordado las implicancias de la estrecha relación entre tal performance, el proceso de transmisión y el registro en video en un trabajo previo (Masotta 2012). Lo que nos interesa destacar aquí es la potencialidad de este medio en su aplicación etnográfica para dar lugar al testimonio de memorias subalternas relacionadas con procesos traumáticos por su violencia y complejidad. Con tal articulación el registro visual en sincronía con el de la oralidad se constituye en un marco habilitante de tales testimonios.



## EL OBRAJE PAMPEANO

Antes de describir el caso de entrevista específico que es el centro de este trabajo, y para una mejor comprensión de la materia narrada por la consultante, comentaremos en apretado resumen las características generales del obraje mencionado.

El desarrollo histórico del obraje pampeano, ligado a la explotación de madera de caldén, se inició con la ley de territorialización de La Pampa de 1884, como efecto de las actividades económicas predominantes en aquellos momentos: ganadería extensiva y agricultura incipiente -ambas impulsadas por las políticas colonizadoras posteriores a las campañas militares contra las poblaciones indígenas de la región. Entre 1906 y 1909 a la demanda de madera para la explotación agro-ganadera se agregó la de carbón para el funcionamiento del ferrocarril; mientras que se agregó la posibilidad de transportar por este medio leña y madera a otras zonas del país. El aumento del consumo de carbón por parte de la incipiente industria nacional de las primeras décadas del siglo XX y el incremento de la demanda nacional e internacional por los conflictos bélicos (las dos guerras mundiales) hicieron del obraje forestal pampeano una forma de explotación permanente, aunque diversificada en zonas e intensidades. Posteriormente y, a pesar del decrecimiento del consumo de carbón, el obraje continuará explotando los montes de caldén respondiendo al avance incesante de la frontera agrícola, incluso hasta hoy (Aimetta, 2008; Asquini 2008; Di Liscia, Lassalle y Lluch 2007; Poduje, 1987; Ruggero 2019).

El desarrollo histórico de la actividad en los obrajes produjo un universo poblacional asociado, por una parte, a la experiencia en el monte de caldén y a una singular experticia del trabajo con hacha. Por la otra, a salarios bajos y condiciones laborales precarias e insalubres. En este proceso, “el hachero” pampeano pasó a ser reconocido como un sujeto característico de la historia regional, frecuentemente representado por expresiones locales de la cultura popular.

Esta visibilización pública parece responder a la presencia que el trabajo en el obraje ocupó, y en algunos casos aún ocupa, en la provincia. Sin embargo, no se ha desarrollado un conocimiento preciso de su extensión y alcance sociocultural. El relevamiento de referencias bibliográficas puso en evidencia una curiosa disparidad entre la relevancia y la extensión espacial y temporal del trabajo hachero y la escasez de publicaciones dedicadas al tema.

A pesar de su visibilidad tanto en la provincia como en localidades asociadas al obraje (monumentos, música, literatura, cine documental, “Fiesta Provincial del Hachero”; “Día del Hachero Pampeano”), es llamativa la falta de fuentes históricas y de producción textual en el campo de las ciencias sociales, respecto de los obrajes y el trabajo hachero. Cabe agregar que, en tal contexto, el testimonio directo de sus actores aparece como el gran ausente.

### “UN RECLAMO DE JUSTICIA QUE VIENE DEL PASADO”

A continuación describimos, a modo de ejemplo de esta especial tensión en torno al silencio testimonial del trabajador del obraje, lo sucedido en una entrevista realizada a la señora Mercedes quien se desempeñó como hachera en diferentes obrajes entre las décadas de 1950 y 1990 aproximadamente.

La entrevista con Mercedes fue sugerida por su nieto José, participante del proyecto de investigación y estudiante de la carrera de Historia. Muchos de los integrantes mayores de la familia de José fueron hacheros y hacheras. Mercedes fue mencionada por él por su especial interés en dar testimonio de su experiencia en



los obrajes de la madera y su autoidentificación como miembro del colectivo indígena ranquel. Esto último sumó un nuevo interés al encuentro pues en la escasa bibliografía sobre el tema tal relación con la población femenina e indígena apenas se menciona y en este caso se reunía en una misma consultante.

Realizamos la entrevista sentados en torno a una mesa en la cocina de la casa de Mercedes en la localidad pampeana de Parera. “¡Corto, no más!” nos advirtió Mercedes. La expresión era, para esa primera entrevista, un encuadre preciso que se cumplió. Su testimonio fue denso en información pero breve y articulado por oraciones cortas y respuestas muy puntuales a nuestras preguntas. Casi no hubo desarrollo de narración excepto en el final y cierre del encuentro. La puntualización explícita que marcó el inicio del encuentro pareció encontrar en el final otra fórmula para definir lo sucedido. Es decir, la entrevista que comenzó con ese encuadre propuesto por la consultante concluiría de una manera igualmente contundente por su carácter reflexivo aunque, como veremos, con una forma diferente. Como se sabe, la apertura y el cierre de toda entrevista etnográfica son momentos clave para la comprensión de la caracterización reflexiva del evento. En nuestro caso nos centraremos en el particular equilibrio dado entre ambos.

Mercedes describió su conocimiento del obraje mencionando su vida allí desde niña. Como hija de hacheros, pasó su infancia en ese medio. Ya de adulta se casó también con un trabajador del obraje y se sumó, junto con él, a esa tarea. Comentó que la participación de mujeres era frecuente, que la jornada laboral ocupaba la mañana y la tarde con un intervalo al mediodía. El obraje se localizaba en zonas estratégicas para la explotación de los bosques de caldén en zonas cada vez más lejanas e inhóspitas. Los períodos de trabajo podían durar semanas y meses y los trabajadores estaban librados a la llegada de recursos básicos (alimentos y agua) coordinados por “los patrones” (los dueños o administradores de los campos). Las viviendas eran chozas construidas al ras de la tierra con techos improvisados sobre depresiones excavadas en la tierra. A pesar de las precarias condiciones, cuando el trabajo se extendía en el tiempo se desarrollaban formas de socialización como fiestas y bailes. Al mismo tiempo el consumo de bebidas alcohólicas, frecuentemente provocaba enfrentamientos violentos entre trabajadores que hacían a la vida en el obraje aún más dura. A pesar de las condiciones extremas que sufrió, Mercedes mencionó con énfasis su gusto por ese trabajo. La madera de caldén y la experticia con el hacha dejaron en ella profundas huellas.

“¡Hemos pasado sed!... hemos pasado miseria en el campo. De chica he sufrido. Un sufrimiento terrible.” [...]

“La casa eran tolditos con pasto, alguna chapa. Hacíamos fuego en el piso y “torta asada” al rescoldo de caldén. Unas hermosas tortas hacíamos” [...]

“Me hacían pasar hambre, si no trabajaba no me daban de comer, si me enfermaba no me daban comida. Cuatro días pasé casi sin comer. Pasé mucha hambre en Anchorena. La comida me la cobraban, la anotaban y cuando iba a cobrar ya no tenía nada. El patrón descontaba todo.” [...]

“Yo he trabajado, he hecho trabajos duros, duros! Como un hombre. Por eso los huesos... no me ayudan los huesos de mis rodillas porque enterraba las rodillas en el suelo. En la tierra húmeda para sacar las plantas. Como un hombre. Me gustaría hacerlo otra vez. Me encanta. Me da ganas de irme al campo cuando veo caldenes. Pero qué voy a hacer si no puedo. Con los años que tengo ya no doy más. Me puse muy triste cuando me tuve que venir del campo (al pueblo).”

Mercedes dio en la entrevista mucha información pero en frases cortas y con poca referencia temporal. En este sentido, cumplió con su consigna inicial (“corto, no más”), al mismo tiempo parecía estar delimitando de esa manera las fronteras de un complejo universo pero que no sería narrado en esta oportunidad. En consecuencia, la entrevista se organizó en su devenir como una plataforma de transmisión antes que de testimonio efectivamente narrado. Esto quedó enfatizado en el final del encuentro donde se dio una especial



intervención de su nieto que motivó una interacción de gran carga emotiva y, finalmente, la habilitación del único evento narrativo.

Después de sumar la información resumida arriba, Mercedes acortó aún más sus frases y la entrevista parecía concluir casi de hecho.

En los últimos momentos del encuentro y luego de unos instantes de silencio, José volvió a explicitar -ante la presencia de su abuela- lo que bastante tiempo atrás lo acercara al proyecto y a nosotros (antropólogos), interesado en investigar y relevar el testimonio y la historia del trabajo hachero en los obrajes pampeanos.

“...es para mí y para vos también (se dirige a su abuela)...que puedas contar...yo no sabía cómo preguntar, cómo decir la cuestión esta, el hachero se siente orgulloso de su oficio; ella dice que si pudiera volver a hachar, lo haría, que no todo lo que se vivió en el monte es malo [...] este era mi objetivo, que se logre esto...aquellos que fueron invisibilizados, silenciados y demás, que se rompa con eso, creo que es como decía Benjamin, es un reclamo de justicia que viene del pasado; en cierto sentido esto es hacer justicia” [...]

La atención de Mercedes, concentrada en su nieto, giró hacia la cámara y nos preguntó si estaba apagada. Es decir, para confirmar que estaba filmando y definir el fin de la entrevista. Su atención sobre la cámara fue importante pues, luego del comentario de José la habíamos apagado dando por terminada la filmación y la entrevista. Pero esa intervención reabrió un canal para el testimonio filmado. Entonces, dada la sugerencia de Mercedes, le confirmamos que estaba nuevamente encendida e inició decidida la siguiente narración:

“Le iba a decir que yo, que en Anchorena, cuando estaba embarazada del Agustín, no tenía pan, hacía cuatro días que no tenía pan. Mi marido estaba trabajando en el campo y le había dicho al patrón que me diera plata...y el patrón se ha olvidado, (andaba de novio, se vino al pueblo y se ha olvidado de traerme...), y yo pesadota estaba, no trabajaba... y bueno, yo me voy a ir a buscarlo digo, y me fui a buscarlo al pueblo... iba pasando el patrón y yo del hambre no podía chiflar (para llamarlo), en serio!, porque me dolía el estómago... Ay doña Mercedes! Me dijo don Antonio que le diera plata, ¿se conforma con cincuenta pesos?... en ese tiempo era plata, ciento cincuenta me tenía que dar, pero ciento cincuenta de antes. Y bueno sí, sí yo no tengo ni pan para los chicos. Así que vine, les compré unas cositas para hacerles de comer... y yo ahora me estaba acordando, esto no conté, yo les iba a contar... te agradezco hijo a vos porque me tenés en cuenta, porque me hacés recordar muchas cosas”.

En silencio, Mercedes comenzó a llorar y se secó las lágrimas. Su nieto se acercó, la abrazó y, mirando a la cámara por última vez, cerró su relato decididamente, permitiéndonos entrever que acompañarla en los recorridos de su memoria quedaría para próximos encuentros.

“Yo pienso, cuando estoy acostada... recorro todo yo; cuando se me va el sueño empiezo a recorrer todo mi pasado... no he contado ni una parte todavía, pero no puedo hablar más. Cuando estoy sola recorro todo lo que pasé... la miseria, porque he pasado miseria... a veces digo, yo soy rica ahora”.

## COMENTARIOS FINALES

Para finalizar nos interesa reflexionar sobre la economía de testimonio, información y comentario auto-reflexivo desplegada en la entrevista. Lo sintético de los dos primeros componentes y lo contundente del último, en la apertura y en el cierre del evento respectivamente, parecen haberse organizado en la producción de un umbral o plataforma testimonial. Es decir, en la apertura de un espacio liminal dispuesto hacia un ejercicio testimonial que sin ser descartado, es pospuesto pues la entrevista se auto inscribió en primer lugar, como evento de transmisión en sí mismo. Con todo, lo sucedido hacia el final del encuentro (el cierre con la intervención de José y la nueva apertura narrativa con la atención de Mercedes sobre la cámara y el registro



en video), parecería la afirmación de que ese umbral ha sido efectivamente abierto. Es recién entonces cuando la consultante lo inaugura testimonialmente con su relato sobre cómo se repuso al hambre trasladándose del obraje al pueblo para reclamar su paga al patrón.

Tal operación de umbral en la entrevista no se redujo a la instancia de interacción entre los participantes. Fue también una apertura en el tiempo de la vida cotidiana de Mercedes y en el de la narración de la historia académica de la cual participamos como investigadores. En relación con la primera, la entrevistada puso sobre la mesa de su cocina y ante nosotros la recurrencia de la memoria de lo acontecido, su actualización, su persistencia, su presencia y su presente (“recorro todo yo, cuando se me va el sueño... y no he contado ni una parte todavía! pero no puedo hablar más...”). En relación con la segunda, se dispone a una narración que parece organizarse por constelaciones antes que por línea de tiempo. Mercedes informa fundamentalmente sobre hechos sincrónicos como las condiciones laborales del obraje, los bailes practicados allí, la técnica de trabajo, la cocina, la experiencia del hambre, las formas tradicionales de curación en el monte, etc. Casi no hay precisiones cronológicas y estas surgen por solicitud de los entrevistadores. Su relato cuenta con más marcaciones espaciales y territoriales que temporales. La expresión “recorro todo” como metáfora de su propia memoria parece vincularse al estrecho vínculo de la rememoración del tiempo vivido con el territorio.

En el campo de la teoría fue Walter Benjamin quien confrontó esas dos formas (constelación y línea de tiempo) de posicionarse ante el tiempo histórico (la primera espacial e intempestiva y la otra, temporal y normalizadora). La cita a Benjamin por el nieto de Mercedes como primer cierre de la entrevista aparece con un gesto similar al descrito por el filósofo alemán para la captura a contrapelo del pasado traumático.

“Articular históricamente el pasado no significa conocerlo *tal como fue en concreto*, sino más bien adueñarse de un recuerdo semejante al que brilla en un momento de peligro” (Benjamin en Löwy 2002, p. 75).

El texto perteneciente a la tesis V sobre el concepto de historia, frecuentemente citado en las últimas décadas, nos es útil también aquí. La memoria retiene al pasado no en una totalidad sino en un momento. Se trata de la confrontación entre el tiempo homogéneo y vacío producido por el historicismo en segmentos consecutivos y totalidades, contra la captura de un instante de peligro que es rescatado desde el presente. Tal reflexión para la entrevista etnográfica es una sugerencia elocuente y, en relación con el caso que aquí comentamos, podríamos agregar que dicho instante de peligro remite tanto al de la propia vida amenazada y puesta en juego como al del riesgo de que la memoria de esa experiencia se silencie y olvide.

El efecto de registro producido por la cámara de video es el otro sujeto interviniente en este proceso testimonial. En su tesis VII, Benjamín profundizó aún más la postura adoptada en su tesis anterior. Criticó el método empático de la búsqueda de la reconstrucción de la historia.

“Nació de la pereza del corazón, de la acedia que desespera por dominar la verdadera imagen histórica...” (Benjamin en Löwy 2002, p. 81)

La irrupción del llanto y de la acción del afecto entre José y Mercedes en el cierre de la entrevista puede contemplarse como la situación distante a esa pereza del corazón que Benjamin asocia con el gesto historiográfico que pretende documentar la verdadera imagen del pasado sin mención de las consecuencias presentes de este último. Aquí tal imagen es sustituida por otra. El testimonio y su registro se vuelven imagen dialéctica, captura del pasado a partir de una evaluación de sus violencias desde el presente.

En este sentido la entrevista etnográfica de transmisión (la podríamos caracterizar provisoriamente así) potencia al testimonio como evocación, memoria e imagen, al mismo tiempo que como un acto de justicia sobre la violencia sufrida.





## REFERENCIAS CITADAS

- Aimetta, A. 2008 Oficios y personajes del campo. La Pampa – San Luis: Edición INTA. Ameigeiras, A. 2006 “El abordaje etnográfico en la investigación social”. En: Vasilachis de Gialdino, I. (Coord). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
- Asquini, N. 2001 “Recuerdo de las hachadas”. En: *La Arena, Suplemento Caldenia*, 14 de mayo de 2000. pp. 2-3.
- Brisson, S. 1999. Trauma narratives and the remaking of the self. En: Bal, M., J. Crowe y L. Spitzer (Eds.), *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present* (pp. 39-54). Hanover: University Press of New England.
- Carnovale, V., F. Lorenz y R. Pittaluga (comps.). 2005 *Historia, Memoria y Fuentes Orales*. Buenos Aires: Memoria Abierta y CEDINCI.
- Di Liscia, M. S., Lassalle, A. y Lluch, A. (co-editoras). 2007 *Al Oeste del Paraíso. La transformación del espacio natural, económico y social en la Pampa Central* (siglos XIX y XX). Publicación del Instituto de Estudios Socio-Históricos, Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam. Miño y Dávila Editores.
- Guber, R. 1991 *El Salvaje Metropolitano*. Legasa, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. 2011 *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Jelín, E. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: SXXI.
- LaCapra, D. 2005. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires: FCE
- Löwy, M. 2002. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Buenos Aires: FCE.
- Poduje, M. I. 1989 El hachero en La Pampa. Santa Rosa, s/ed., s/f N° registro: 1631854. Archivo Histórico Provincial.
- Pollak, Michael. 2006 “Memoria, olvido, silencio”. En *Memoria, olvido y silencio*. La Plata, Al Margen Editora.
- Ruggero, M. 2019. “Manos fuertes. Mujeres hacheras de La Maruja”. En: *Rastrilladas*, Nro. 1, agosto 2019.
- Skura, S. 2017 Memoria, verdad y transmisión oral en el testimonio y la entrevista abierta antropológica En: A. Domínguez Mon (comp.) *Trabajo de campo etnográfico*. Buenos Aires: EFFy L. UBA. Pp. 147-176.
- Vich, V. y Zavala, V. 2004. *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Buenos Aires: Norma.
- Yaeger, P. 2002. Consuming trauma; or the pleasures of merely circulating. En N. Miller y J. Tougaw (eds.), *Extremities. Trauma, testimony and community* (pp. 24-51). University of Illinois Press.





# PASAJES DEL CINE A LA ANTROPOLOGÍA: EXPLORACIONES SONORAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE MUNDOS

Delfina Magnoni<sup>1</sup>

## Resumen

En la antropología audiovisual, los registros sonoros tradicionalmente tuvieron un lugar de acompañamiento de la imagen y reafirmación del discurso antropológico. Se ha indagado poco sobre las posibilidades de adentrarse en las grabaciones sonoras de campo, profundizando en nociones como lo audible, lo rítmico y las formas temporales del sonido, mas allá del contenido narrativo de las palabras registradas en las grabadoras de campo.

Las reflexiones en torno la representación de las imágenes y la crítica hacia pensarlas como registro fiel de la realidad, es un debate que no siempre se ha traspasado al sonido en los estudios de Antropología Audiovisual. Partiendo de estas reflexiones, se tomará de punto de partida la película brasileña *A Febre* de Maya Werneck Da-Rin (2019), la cual narra la convivencia entre dos mundos antagónicos de una persona en la ciudad de Manaus, el ser indígena desano y trabajar de empleado de seguridad en el puerto. La directora construye un universo sonoro atravesado por la violencia urbana y las lógicas amazónicas perspectivistas mostrando las posibilidades del sonido en las formas de construcción de otros mundos.

En esta ponencia se intenta articular las propuestas estilísticas del cine, como herramientas de investigación y el análisis de lo audible en las producciones fílmicas antropológicas.

## Palabras clave

Antropología audiovisual, cine, mundo sonoro, perspectivismo amerindio, violencia

## EL TRABAJO SONORO EN EL CINE ANTROPOLÓGICO

La mayoría de los trabajos de Antropología Visual dan por hecho el trabajo con el audio, es decir, por más que no aparezca en la denominación de la disciplina, ésta incluye la noción sonora, pero así como no es nombrada podría decirse que es concebida, el sonido como acompañamiento de la imagen (Zirion 2014, Flores 2020, Henley 2007). Henley (2019) llama a esta condición, el “despotismo de la imagen”. El antropólogo Carlos Flores (2020) argumenta que probablemente esta preferencia de la imagen por sobre el sonido, esté relacionada al pensamiento positivista y el modelo empírico de verificación científica, el cual otorga autoridad a la visión. Flores (2020) agrega, que por esa misma causa, el audio de un filme, especialmente “el no verbal, puede tener efectos más subliminales y menos racionales para las audiencias, pero que son igualmente importantes para captar aspectos relevantes de las culturas registradas y representadas” (p.

<sup>1</sup> delfinamagnoni@gmaila.com - Argentina.



192). El autor plantea que el cine etnográfico, continúa centrándose en la exploración visual, más allá del avance tecnológico de los equipos de registro sonoro y las posibilidades en el trabajo de edición. Sin embargo, propone que dichos avances nos pueden hacer reflexionar sobre los resultados teórico-metodológicos que el trabajo sonoro permite lograr en “la producción antropológica y sus diferentes propuestas conceptuales.” (Flores, 2020, 193). En concordancia con esta idea Henley (2019) plantea la importancia de explorar las herramientas del lenguaje cinematográfico en relación al trabajo sonoro en filmes etnográficos, afirmando: “El sonido juega un rol particularmente importante en la comunicación de una clase de experiencia del mundo representado en el film, indirecta y cargada de sentimientos, que va más allá de la primitiva operación cognitiva que está involucrada en su percepción visual” (p. 168).

El autor defiende las potencialidades del trabajo sonoro como forma de materializar las experiencias sensibles del mundo que se quiere representar. Y da algunos ejemplos de filmes tanto de ficción como de documental antropológico que realizan este trabajo aural. Henley (2019) afirma que no existe “separación entre el veo en la imagen y el escucho en la banda de sonido. Está el sientto, experimento, a través de la totalidad de la imagen y el sonido combinados” (pp 167).

Ahora bien, el surgimiento del sonido sincrónico en 1927, comenzó acompañado de ciertas preocupaciones en torno al uso que se iba dar al sonido, reforzando la idea ilusionista de “realidad” que podría ser reproducida por el cine occidental. En este sentido, tres cineastas soviéticos, Eisenstein, Pudovkin y Alexandrov escriben el Manifiesto Sonoro (1928), temiendo una utilización superficial del sonido, es decir en concordancia con las imágenes. En este contexto, los soviéticos, venían explorando las posibilidades narrativas del cine a través del montaje de las imágenes y les preocupaba que el sonido sincrónico banalice esta experiencia. En el Manifiesto Sonoro (1928), los cineastas proponen mediante el montaje de coincidencias y no coincidencias de imagen y sonido, crear un método de contrapunto, que con el tiempo llevaría a la creación en el espectador de un nuevo contrapunto orquestal de imágenes- visiones e imágenes-sonidos.

Lo interesante de este texto escrito a partir del surgimiento del sonido sincrónico, y la preocupación de que esta invención propicie un cine que busque corresponder el sonido a las imágenes, es que ya existían en 1928, el ímpetu de seguir explorando las potencialidades de las herramientas del lenguaje por separado para abrir nuevas posibilidades narrativas en el cine.

En este sentido, el cineasta Bresson (1979) establece que el sonido no debe acompañar la imagen, sino que debe poder llegar a los espacios a los que el espectador no llega sólo con la visión. “Imagen y sonido no deben prestarse ayuda, sino trabajar cada uno a su turno en una especie de relevo” (p. 58). Para Bresson, las propuestas audiovisuales también deberían poder utilizar las imágenes y los sonidos por separado pero a la vez en relación para expandir los horizontes del lenguaje.

En relación al trabajo sonoro de los filmes etnográficos, Paul Henley, propone aprehender de ciertos procesos del cine, no solo mejorando el registro sonoro en el campo (más allá de lo verbal, la importancia de la grabación de los sonidos ambiente en el campo), sino también el trabajo en la isla de edición. Henley (2019) considera que de esta manera, se mejoraría la calidad del cine etnográfico de tres maneras relacionadas:

“engrosando” la descripción etnográfica en la cual se basan, mejorando la experiencia indirecta y la comprensión del tema presentado en el film por parte de los espectadores, y mejorando los modos a través de los cuales el realizador puede proponer una interpretación del sentido de ese tema. (p. 170).

El autor establece así, la importancia de la propuesta y el trabajo sonoro del director/antropólogo para la construcción de la experiencia sensible que se quiere representar.



En las siguientes páginas, se propone analizar cómo las herramientas narrativas de una película de ficción, logran construir el mundo de una persona indígena que habita la ciudad de Manaus, Brasil. No sólo con el sonido, pero sí especialmente a partir de él, la directora consigue narrar las violencias que atraviesa el personaje y la convivencia de mundos distintos por los que habita y a la vez habitan en él. Pero principalmente, considero que la directora en su propuesta audiovisual, consigue construir un mundo, que cruza la teoría perspectivista de las comunidades amerindias con las violencias que experimenta una persona indígena en una ciudad de Brasil.

### LA CONSTRUCCIÓN DE LA VIOLENCIA EN *A FEBRE* (BRASIL, 2019) DE MAYA DA-RIN

*A Febre* de la directora Maya Werneck Da-Rin (Brasil, 2019), propone entrar en el mundo de Justino, un hombre de la comunidad amazónica Desana, de lengua tukana, que hace 20 años migró a Manaus y trabaja en el puerto de la ciudad como guardia de seguridad en un depósito de containers.

La película construye la cotidianidad de Justino en su casa, en el trabajo y el recorrido entre ambos lugares. Vive con su hija Vanesa, quien trabaja de enfermera de un hospital de la ciudad. En los días en que transcurre la película pareciera que algo se está definiendo. A su hija le otorgan una beca para estudiar medicina en Brasilia y pronto se tiene que mudar. En el trabajo de Justino, el depósito de containers en el Puerto, aparece un compañero nuevo quien lo reemplaza las horas que él no está, éste comienza a ser una amenaza. Además, a Justino se le presenta una fiebre, el origen de esta enfermedad es interpretada de distinta manera por él y los médicos. Esos días también, el hermano de Justino viene de la selva a visitarlo.

La ciudad de Manaus, se presenta como un espacio de múltiples bordes. En los viajes en bus que Justino realiza de regreso a su casa, vemos que él baja sobre una ruta, de un lado está la selva, Justino la mira y la escuchamos, del otro lado la ciudad. Justino cruza la calle camino a su casa y dejamos de escucharla. Esta escena se repite a lo largo de la película y nos sugiere dos cosas: la idea de una vida fragmentada, un cuerpo que ha migrado y lleva las marcas de dos lugares; y que las periferias de las ciudades latinoamericanas son los márgenes disponibles para las clases bajas y las personas de comunidades indígenas que deciden migrar allí.

La directora se centra y construye el mundo interior de Justino, pero da pistas de lo que sucede afuera. Algunas escenas de su hija trabajando en el hospital, nos hablan de la violencia de la ciudad. Una niña que luego de ser atendida por Vanesa le confiesa que el hombre que la acompaña no es su abuelo. Una anciana de habla *tukana* que no conoce el portugués, hace días está en el hospital, no se sabe cómo llegó y no tiene documentos, Vanesa quien puede entenderla habla con ella, la señora está perdida, le pide que la ayude a buscar sus cosas que le habían quitado. Por otro lado, el nuevo compañero de trabajo de Justino, con tendencias bolsonaristas, que lo reemplaza las horas que él vuelve a su casa, le confiesa que en su trabajo anterior se dedicaba a cuidar el campo de un terrateniente y a “cazar indios”, pero le aclara, “de indios de verdad”, no como Justino, que es uno “domesticado”. Una noticia se anuncia en algún que otro televisor prendido, y se repite a lo largo de toda la película: un animal negro y extraño, al que aún no han logrado identificar, está acechando la ciudad. Justino oculta la fiebre en el trabajo porque sabe que puede perderlo.

Estas escenas nos develan la violencia del mundo que atraviesa Justino, y sospechamos que algo de esto y la presencia de este animal desconocido se relaciona con su fiebre.



## LA TRANSFORMACIÓN DEL CUERPO COMO EJE DEL FILME: PERSPECTIVISMO AMERINDIO

La película se desarrolla principalmente en la ciudad, sin embargo se construye la presencia de un mundo no occidental que presenta otras formas de ver, escuchar e interpretar lo que sucede alrededor. Ese otro mundo no sólo aparece nombrado, sino que está construido desde la puesta fílmica que la directora elige llevar a cabo.

Hay varias escenas de la película que nos hablan de una ontología amazónica, los sueños donde Justino se encuentra con el animal que acecha la ciudad, las conversaciones junto a su hermano y la interpretación que hacen de la fiebre.

Para el perspectivismo amerindio el cuerpo no significa una anatomía distintiva a la de otra especie, “sino un conjunto de maneras o modos de ser que constituyen un habitus” (Viveiros de Castro, 2004, p. 56). Así, la morfología corporal se presenta como señal de estas diferencias, aunque de carácter ilusorio porque “puede ocurrir que lo que parecía sólo un animal cuando lo encontramos en la selva, resulte ser el disfraz de un espíritu de naturaleza completamente diferente”. (Viveiros de Castro, 2004, p. 40).

Cuando Vanesa, la hija de Justino al escuchar la televisión, le pregunta a su tío quien había llegado de la selva a visitar, si cree que ese animal que amenaza la ciudad puede ser un perro como dicen las noticias, su tío le contesta que puede ser otro animal en el cuerpo de ese perro.

La interpretación que Justino hace de su enfermedad es distinta a la que realizan los médicos y su hija que no encuentran explicación. Para el perspectivismo, la ontología de la depredación es uno de los aspectos básicos, “el aspecto constitutivo de las inversiones de perspectivas, se encuentra en los estatutos relativos y relacionales de predador y presa” (Viveiros de Castro, 2004, p. 40). Justino tiene un sueño que se repite, es y no es el animal extraño que aparece en las noticias, es su cazador y a la vez es cazado. En una de las escenas donde Justino le cuenta este sueño a su hermano, comprendemos que esa transformación del cuerpo es parte de su enfermedad. A propósito de esta condición, Viveiros de Castro (2004) afirma:

La noción de “ropa” es una de las expresiones privilegiadas de metamorfosis (espíritus, muertos y chamanes que asumen formas animales, bestias que se transforman en otras bestias, humanos que inadvertidamente son convertidos en animales), proceso omnipresente en el “mundo altamente transformacional” (Rivière 1994) de las culturas amazónicas. (p. 39)

A lo largo de la película hay un momento que también se repite, el ritual diario donde Justino y su compañero se intercambian la vestimenta, el chaleco y el arma de seguridad, vemos la transformación de uno y otro cuerpo al cambiarse la ropa. Al ver esta escena pienso en otro cambio de piel que el personaje atraviesa. Viveiros de Castro (2004) en relación a la diferenciación del cuerpo establece, “El cuerpo, por ser el espacio de la perspectiva diferenciadora, debe ser diferenciado al máximo para poder expresar ésta completamente” (p. 60). ¿Qué podría significar para Justino, intercambiar la ropa con el otro guardia? La violencia subyace en esta escena, el cambio de vestimenta mientras uno de ellos prepara el arma y habla de la caza de indios. “No hay cambio espiritual que no pase por una transformación del cuerpo, por una redefinición de sus inclinaciones y capacidades” (Viveiros de Castro, 2004, p 62). Me pregunto, si la fiebre, también tendrá que ver con este acto de relevo, un cuerpo que utiliza las mismas ropas de quien lo amenaza, la semejanza al enemigo.

En los sueños Justino se encuentra con el animal, pero no lo vemos. Sobre el final de la película, mientras Justino trabaja en el puerto, suenan las bocinas de alarma, alguien entró al predio. Mientras sale a revisar encuentra un agujero en el alambre, del otro lado la selva. Justino entra a la selva y aparece algo, dispara



y vemos un animal, como si fuera un perro, Justino lo mira y se va, al darse vuelta ve que el cuerpo que había disparado tenía forma humana.

La situación sobrenatural típica en el mundo amerindio es el encuentro, en la selva, de un ser humano -siempre solo- y un ser al que se ha visto al principio como un mero animal o una persona, que se revela como un espíritu o un muerto y que habla con el hombre (Viveiros de Castro, 2004, p. 66)

El perspectivismo amerindio afirma, lo que a mi entender es una de las hipótesis de la película: la frontera entre lo humano y lo no-humano no existe como la conocemos en occidente, el cuerpo está en transformación constante, y la cualidad de metamorfosis es intrínseca a la vida. La fiebre, que guía el relato de la película, es percibida como una transformación del espíritu, una enfermedad de la violencia, y la transición hacia otro estado que Justino debe atravesar. La directora Maya Da-Rin construye el mundo del personaje, reconociendo la permeabilidad de su cuerpo y realiza una propuesta sonora, visual y narrativa que buscan recrear esa experiencia de manera sensible.

### DISPONER LA ESCUCHA

Justino es un hombre silencioso, la película propone un trabajo sonoro sutil. El sonido ambiente de la selva, es el contrapunto para darnos a conocer que Justino habita la ciudad pero también la selva, aunque su cuerpo pareciera no estar ahí.

Gran parte de la película se desarrolla en el interior de la casa, donde hablan la lengua tukana, hay varias escenas donde la directora invita a sumergirse en el tiempo que propone el sonido de esta lengua. En varios de estos momentos hay un trabajo de fuera de campo, se concentra la atención en la sonorización de la voz que mientras transcurre la narración se va tejiendo con el sonido de algunos pájaros, insectos, hasta que la selva suena sin ya poder distinguir cada fuente sonora que la compone.

Cuando Justino narra un cuento a su nieto, escuchamos las palabras con un tiempo pausado de color suave que logran quedar en el centro de la escena. Poco a poco la selva comienza a sonar, la narración de Justino va llegando a su fin, con un plano de la selva desde arriba. El sonido de ésta aumenta cada vez más, hasta que Justino termina de narrar y sólo escuchamos la selva de noche, cuando suenan más fuerte los seres que la habitan.

Otra escena de Justino y su hermano transcurre, mientras la cámara hace un paneo por la casa, donde conversan sobre su enfermedad. Su hermano sugiere que Justino regrese un tiempo a la comunidad donde piensa que se va a curar. Las palabras empiezan a sonar, otra vez suaves, fuera de campo. Justino cuenta que le sacaron sangre en el hospital pero que no vieron nada, resuelve: los médicos tienen ojos grandes, pero sólo ven lo que tienen en frente. Paul Henley (2019), defiende la idea del cine como potencial para la etnografía de las formas del habla, ya que puede representar el contexto performativo, en el que suceden los actos discursivos,

El cine puede mostrar -con una amplitud y una cualidad empírica que va más allá de cualquier transcripción textual o por una grabación de sonido sola cómo el significado comunicado por un acto discursivo se respalda, se realza o, por el contrario, se debilita por medio de una enorme cantidad de herramientas paralingüísticas que están relacionadas con la *performance* del hablante (el acento, la velocidad del habla, el tono de la voz, los gestos de las manos, la postura y demás) (p. 170).

Maya Da-Rin se detiene en el sonido de las voces, a través de las conversaciones en lengua *tukana* develando el tiempo de estos cuerpos que habitan la ciudad, pero no llevan su ritmo. Apuesta al sonido y en este caso al poder narrativo que tiene la voz, a través de su pulso, su cadencia, su timbre, de todos los gestos



guturales que las voces de esta familia emiten y por las que se construye el interior de sus mundos, flexibles, fronterizos y firmes a la vez.

En este sentido, la directora de cine mexicana Tatiana Huezo afirma, en la voz no solo está el recuento de los hechos, sino también está contenida, sobre todo, la emoción de los personajes.

El sonido y el tiempo que la directora le da a la imagen cuando se establece una conversación en lengua tukano, permite escuchar además del tono de las voces, el tiempo de la conversación, los silencios entre cada una de las palabras, que nos hablan de la forma de la escucha, las palabras tienen un ritmo, pero también las respuestas lo tienen. Henley (2019) a propósito del registro de las voces, establece que mundos sociales completos se logran crear “por una multitud de estos actos individuales de habla. Como medio tanto auditivo como visual, el cine está bien posicionado para mostrar cómo se lleva a cabo ese proceso de creación de un mundo” (p. 170).

Cuando vi *A Febre* en el Festival de Cine de Mar del Plata (2019), era una de las primeras veces que se proyectaba la película y estaba la directora en la sala para conversar luego del visionado.

En esta oportunidad, la directora contó algunas cuestiones de pre-producción., Maya Da-Rin dijo que trataba de escuchar la película mientras escribía el guion. Esta forma de trabajo para muchos sonidistas es fundamental. Larson Guerra (2016) considera que el sonido debería estar participando desde la pre-producción, incluso antes. El sonidista defiende la importancia de pensar el diseño sonoro como parte de un proceso creativo colectivo, “la dimensión sonora del lenguaje cinematográfico más allá de las convenciones y los automatismos” (Larson Guerra, 2016, p.17)). En una entrevista la directora comentó que junto con el director de sonido, Felipe Mussel, cuando llegaron a las locaciones, percibieron similitudes entre los sonidos agudos del puerto y de la selva. A partir de ese registro, comenzaron a estar más atentos a las posibilidades narrativas de los sonidos de cada uno de los lugares. Da-Rin cuenta que en la sala de edición junto con Mussel se propusieron crear composiciones usando los sonidos que habían registrado en cada una de las locaciones, el puerto y la selva, hasta no reconocer su origen. “Son sonidos repetitivos que conducen a un estado mental hipnótico que nos lleva a la dimensión febril de la película” (Da-Rin 2019). Henley (2019) defiende esta idea para el cine etnográfico, “la edición de los sonidos ambientales también se puede utilizar de una manera más activa para comunicar sentidos específicos [...] más metafórico para sugerir sentidos abstractos y connotados” (p. 183), la importancia dice el antropólogo, es evocar una experiencia indirecta en el espectador.

Hay algo de esta propuesta que refuerza la idea de permeabilidad de los mundos que atraviesa Justino y que se propone al espectador como experiencia aural. La transformación sonora es parte de un mundo ontológico que se construye en la pantalla. Según, el filósofo Celedón Bórquez (2017) en ciertas películas, el sonido no es la representación de lo que ocurre en el film, sino que es su acontecimiento. En *A Febre*, ocurre la violencia que atraviesa la vida de Justino, en el encuentro de dos mundos antagónicos, donde occidente rechaza el mundo indígena. En la película, este rechazo se escucha, sucede en el sonido, no como representación sino como acontecimiento.

No se trata así de un sonido que circunda la imagen [...] El sonido puede ser pensado y utilizado, como el film mismo, como su historia. Como la idea que lo visita. [...] El sonido es energía, fuente de inspiración, fuerza creadora, potencia que mueve.[...] La visión de mundo no es posible aquí, sin la energía sonora. (Celedón Bórquez p p. 23-24)

Hay, en la propuesta sonora de la película, una búsqueda de construir mundo, cruzado por ontologías diferentes, distintas formas de la violencia, desde la interpretación de la salud occidental, la valoración del cuerpo en el trabajo, hasta la amenazas de forma directa del compañero de trabajo de Justino. El racismo sucede





también en lo que se escucha. Como espectadora, creo que el diseño sonoro no sólo propone una manera de narrar, sino también una manera especial de disponer los oídos, una manera de atravesar la experiencia audiovisual.

## CONCLUSIONES

Sin duda es verdad que nuestra percepción visual de las cosas domina nuestra atención consciente más a menudo que nuestra percepción sonora de las cosas. Pero eso solo hace al sonido más poderoso, porque no nos damos cuenta de cómo nos está afectando. (Thom, 2003, p. 156-7)

Si efectivamente queremos liberarnos del despotismo del ojo, todos los realizadores de cine etnográfico harán bien en reflexionar minuciosamente sobre esa afirmación. (Henley, 2019, p. 187)

Paul Henley sugiere explorar al máximo el potencial de las propiedades sonoras del medio audiovisual como medio de exposición etnográfica. Para hacerlo recomienda a los realizadores de cine etnográfico aprender de los diseñadores de sonido del medio fílmico. Para el antropólogo es importante reconocer las posibilidades auditivas, para comunicar sentidos de manera tanto empírica como connotativa, lograr una etnografía audiovisual más compleja y empíricamente rica. Según el autor, el diseño sonoro define el espacio, otorga profundidad a la pantalla, y produce en el espectador una experiencia tangible, la sensación de estar moviéndose entre los personajes. Henley (2019) considera que si la etnografía audiovisual prestara la misma atención a las potencialidades del sonido que a los asuntos técnicos y metodológicos, crecería de manera notable tanto la calidad como la complejidad de las películas etnográficas que producimos.

En *A Febre*, Maya Da-Rin presenta la convivencia de dos mundos antagónicos y complementarios pero además sugiere escuchar esa doble existencia. Justino atraviesa en los sueños, a partir de los dolores corporales y la fiebre que se va y viene, las posibilidades de cambiar de cuerpo. En su propuesta sonora, la directora entra en ese mundo que se transforma. Justino está en la ciudad pero escucha la selva, y el sonido de ese animal en el cual se convierte. Una idea se advierte, la memoria sonora convive con los oídos del presente y es posible escuchar experiencias de otros tiempos. Lo que oímos construye una manera de interpretar el mundo que nos rodea y también una forma de habitarlo.

Algunas preguntas que surgieron al ver esta película fueron: ¿Cómo se ha representando la mirada de los “Otros” en el cine? ¿Cómo se construye su presencia? y ¿Cómo el cine piensa estas presencias, cómo las mira, y sobre todo cómo las escucha?

El filme propone abrir la frontera de la mirada y los oídos. Sumergirse en la experiencia del mundo de Justino, la violencia que lo atraviesa y las perspectivas amazónicas que conviven en su presente. Una de las estrategias de la directora para construir este mundo, es a través de la porosidad de los sonidos que cruzan las escenas. Dentro del cine de ficción, esta propuesta piensa la otredad lejos de tintes esencialistas y románticos que la ubican en lugares inamovibles, exóticos y sin agencia. Mundos distintos que se encuentran, ciudades por las que circulan miles de indígenas y la violencia que atraviesa cada una de sus experiencias de vida. *A Febre* es un ejemplo de cómo el cine puede construir la presencia de otro mundo, mirarlo y sobre todo escucharlo, no sólo como representación sino como forma de hacer mundo.



## REFERENCIAS CITADAS

- Bresson, Robert (1979). *Notas sobre el cinematógrafo*. México D.F.: Ediciones Era.
- Celedón Bórquez, G. (2017). Filosofía y escucha: el caso del sonido en el cine. *Poliética*. São Paulo, v. 5, n. 2, pp. 6-25.
- Da-Rin, M. (2019) Maya Da-Rin, Directora de A Febre “El cine tiende a convertir a los pueblos indígenas en algo exótico” Recuperado el día 10/10/2020. <https://cineuropa.org/es/interview/376513/>
- Eisenstein, S.; Pudovkin, V.; Alexandrov, G. Manifiesto del contrapunto sonoro. <https://elilla.files.wordpress.com/2009/06/manifiesto-contrapunto-sonoro.pdf>
- Flores, Carlos Y. (2020). *El documental antropológico. Una introducción teórico-práctica*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Henley, Paul (2019). Ver, escuchar, sentir: el sonido y el despotismo del ojo en la antropología “visual”. Traducción de Soledad Pardo 2019. *Revista Cine documental*. Argentina. N° 19 -ISSN 1852 – 4699, pp 166-190
- Larson Guerra, S. (2016). El sonido cinematográfico (¿o debiera decir diseño de sonido?) y la enseñanza del cine en México. *Imagofagia Revista de la Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual*. N°13 - ISSN 1852-9550
- Thom, Randy (2003), Designing a Movie for Sound. En *Soundscape: the School of Sound Lectures 1998-2001*. Larry Sider, Dianne Freeman y Jerry Sider, eds. Londres y New York: Wallflower Press. pp. 121-137.
- Viveiros de Castro, E. (2004) Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En: *Tierra adentro Territorio indígena percepción del entorno*. Editores: Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro Copyright: Los autores y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). Lima, Perú, pp. 37-80
- Zirión P., Antonio (2014) Reenfocando la antropología visual en Victoria Novelo O. y Everardo Garduño (eds.) *Memoria visual: producción y enseñanza de la antropología visual universitaria en México*, Baja California, Universidad Autónoma de Baja California/Instituto de Investigaciones Culturales- Museo, pp. 153-158.

## Filmografía

- Werneck Da-Rin, Maya (2019) A Febre. (98 min.) Brasil.



## SIMPOSIO 55

# CENTROAMÉRICA Y EL CARIBE: RACISMO Y XENOFOBIA, MIRADAS HISTÓRICAS Y TRAYECTOS INTERCULTURALES

## COORDINADORES

Vania Solano Laclé y Desiree Mora Cruz

La región centroamericana y caribeña, comparten una historia común, cuya particularidad es menester repensarla desde el marco de la decolonialidad, interseccionalidad e interculturalidad. Nuestra propuesta como docentes de universidades públicas y antropólogas, es explorar con mirada crítica y desde la perspectiva antropológica, qué ha acontecido con el fenómeno del racismo y la xenofobia en esta parte del mundo y cómo se encarna en nuestros países en la actualidad, a puertas de la conmemoración del bicentenario de independencia regional, que ha provocado la emergencia de discursos nacionalistas gubernamentales idealizando, especialmente, a sociedades centroamericanas en el siglo XXI, pero que aún no logran amainar las desigualdades sociales que padecen producto de un devenir estructural, histórico y económico.

Deseamos invitar a colegas a co-construir reflexiones sobre sus investigaciones y las de sus pares, aportando a esta temática desde una visión global, pero sobre todo planteando perspectivas resolutiveas para continuar con la lucha contra estos fenómenos que restan enormemente a la construcción de un tejido social sano, equitativo y justo en Centroamérica y el Caribe.

Esperamos provocar una reflexión colectiva que permita estrechar los lazos de investigación, pero también de acción participativa entre colegas que promuevan iniciativas pertinentes en nuestros países, en el campo de la antropología aplicada.

### Palabras clave

Centroamérica, Caribe, xenofobia, racismo, decolonialidad



# LA EXACERBACIÓN DE LAS IDEOLOGÍAS NACIONALISTAS EN ECUADOR BASADA EN DISCURSOS XENOFÓBICOS Y DE RECHAZO AL MIGRANTE VENEZOLANO

Gianella Jiménez León<sup>1</sup>

## Resumen

La investigación analiza el mayor éxodo de migración en Latinoamérica que afecta a Ecuador: la migración venezolana se evidencia que mediante posturas ideológicas extremas se rechaza la migración, una nacionalidad, y se instauran posturas xenofóbicas y de odio. Se evidencia que en el discurso, sobre todo a nivel Global y desde el gobierno de Moreno, la migración debe ser “regulada, ordena, y segura”, pero en la práctica, no se da completamente de esta forma, es insegura, llena de obstáculos e ilegal. De hecho, en Ecuador se están violando los derechos de los migrantes reconocidos en la constitución y una ley de movilidad humana que debería protegerlos ante el silencio de los medios de comunicación ecuatorianos que se han dedicado a generar sensacionalismo y estigmas alrededor de ese otro 'el migrante' y frente a un gobierno que basándose en políticas de seguridad nacional ha simplificado su hacer y endurecido las políticas de ingreso al territorio.

## Palabras clave

Migración, xenofobia, nacionalismos, fronteras

## Abstract

The research analyzes the largest migration exodus in Latin America affecting Ecuador: Venezuelan migration shows that through extreme ideological positions migration, a nationality, is rejected and xenophobic and hateful positions are established. It is evident that in the discourse, above all at the global level and from the government of Moreno, migration should be “regulated, ordered, and safe,” but in practice, it does not happen completely in this way, it is unsafe, full of obstacles, and illegal. In fact, Ecuador is violating the rights of migrants recognized in the constitution and a law on human mobility that should protect them in the face of the silence of the Ecuadorian media that has dedicated itself to generating sensationalism and stigmatization around this other 'migrant' and in the face of a government that, based on national security policies, has simplified its actions and hardened its policies for entering the territory.

## Key words

Migration, xenophobia, nationalisms, borders

---

1 gxjimenez@flacso.edu.ec - Economista y maestrante(c) en Relaciones Internacionales Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador.



## INTRODUCCIÓN

La historia de los nacionalismos son fenómenos que datan desde tiempos antiguos hasta los actuales, al conceptualizar los nacionalismos podemos referirnos a uno de tipo defensivo que lucha por la defensa de los derechos universales de las minorías, de la soberanía, por una nación diversa y multicultural, como es el caso de los nacionalismos de los pueblos indígenas de México. Sin embargo, esto no excluye el peligro de que emerja una posición radical materializada en un nacionalismo extremo (Castellanos, 2007) que basado en discursos ideológicos fomentan confrontación, racismo, odio, discriminación, xenofobia, y limpieza étnica, ejemplo de este son los nacionalismos de Trump, de Bolsonaro, o de Macri por poner unos ejemplos.

Esta cuestión no es ajena a Ecuador, importante receptor de destino y tránsito de migrantes venezolanos con alrededor de una población de 500 mil acorde a cifras del gobierno, el país está experimentando una oleada de ideologías nacionalistas y tal como predice la literatura la reacción ciudadana es fragmentada: existen aquellos ciudadanos ecuatorianos que desarrollan empatía, solidaridad, y están a favor de su movilidad, de la búsqueda de nuevas oportunidades ante la migración forzada y otros totalmente en contra. Los sentimientos nacionalistas en contra están guiados por el miedo, por el aumento de la inseguridad, la inestabilidad económica, la pérdida de espacios públicos, pérdida de empleos, aumento de la competencia con mano de obra barata, aumento de la informalidad en otros temas donde se culpabiliza en el imaginario colectivo de forma apresuradamente y sin una reflexión estructurada al migrante por los problemas internos e irresueltos del país.

Por consiguiente, el ensayo analiza como en el Ecuador se empieza a construir este tipo de ideologías nacionalistas que se materializan en forma de rechazo al 'otro', al migrante, al foráneo. En este sentido, el objetivo de investigación es: identificar como surgen los nacionalismos en Ecuador y de qué forma en la actualidad se hacen presentes, la hipótesis que manejo es que ha retornado una vieja oleada de nacionalismos a la que denominare “agresivos” por su manera de fragmentar y separar a los unos de los otros y que se ejemplifica adecuadamente en el caso de la migración venezolana de tres formas: 1) en el menosprecio por una nacionalidad (los venezolanos), 2) bajo la construcción de discursos xenófobos hacia los otros, y 3) en el rechazo por el migrante.

## EL MENOSPRECIO POR UNA NACIONALIDAD

Uno de los más importantes teóricos y exponentes Benedict Anderson (1993) se refiere a la nación como una “comunidad imaginada”, Nussbaum (2012) a la nacionalidad como el accidente donde nacimos y Gellner (1995) a los nacionalismos como sentimientos de sumisión a los territorios compartidos. La tesis de Anderson concibe al nacionalismo como “un artefacto cultural, de una clase particular, que posee de una legitimidad emocional profunda” (Anderson, 1993, p. 21). En ese sentido, nos encontramos frente a una “comunidad imaginada”, que se imagina soberana, donde los sujetos son parte de un todo aun sin conocerse y que probablemente no establecerán lazos entre sí, más sin embargo en el imaginario colectivo se mantendrán unidos.

En este marco de análisis en Ecuador se está dando una eclosión de ideologías nacionalistas, donde la ideología “un sistema basado en una opinión particular es suficientemente fuerte como para atraer a una mayoría de personas” (Arendt, 1987, p. 12), dichas ideologías vienen con una fuerte dosis de menosprecio por una nacionalidad en este caso la población venezolana. Rivera nos dice “los inmigrantes y los distintos son vistos como una amenaza de disolución de la identidad cultural del país receptor”. (Rivera. 2004, p. 5). Este tipo de ideologías nacionalistas instauran el menosprecio por el “otro” bajo discursos de violencia donde



asocian al venezolano con la criminalidad. Sin duda, el mecanismo a través del cual actúan estas ideologías nacionalistas es a través de los medios de comunicación los cuales también han sido portadores de títulos sensacionalistas que generan en la población un miedo por el migrante, proyectando una imagen negativa que infunden estereotipos sobre una nacionalidad.

Tal como señala Billing existe un “nacionalismo banal proclive a expresiones radicales” (2014, 12) que generan menosprecio. Sin embargo, la paradoja es tal, que los ecuatorianos que alientan este desprecio olvidan que Ecuador también posee inmigrantes en el extranjero que igual anhelan encontrar solidaridad, trabajo, y un destino que les brinde mayores oportunidades, porque entonces ahora les estamos negando esa oportunidad a otra nacionalidad. No será acaso, que la lucha debe orientarse a la ayuda y protección social a todo tipo de migrante en el mundo en condiciones de vulnerabilidad fuese cual fuese su nacionalidad: venezolano, chileno, peruano, boliviano o ecuatoriano; y a una correcta recepción de esta población en los diferentes países a los que lleguen.

### LA CONSTRUCCIÓN DE DISCURSOS XENÓFOBOS HACÍA LOS OTROS

La xenofobia tiene raíces étnico-raciales, un profundo rechazo al migrante que no tiene los 'verdes', los “dólares”, el que no trae las tarjetas de crédito, los que no irán de shopping ni harán turismo, los que serán una carga para las arcas fiscales, es decir una Aporofobia término acuñado por la socióloga Adela Cortina para referirse al rechazo del migrante pobre (Cortina, 2017).

Empezare mencionando que se han dado varios casos de violencia entre estas dos naciones contribuyendo al aumento de la tensión entre Ecuatorianos y Venezolanos, en este sentido, en enero 2019 un crimen cometido por un venezolano contra una mujer ecuatoriana embarazada exacerbó en Ecuador los sentimientos anti-venezolanos, y desató una ola de desalojos y violencia donde ecuatorianos terminaron quemando sus albergues y esto desató un pánico entre estas dos naciones, un crimen desde todo punto de vista aberrante pero que no fue juzgado como violencia de género por los ecuatorianos, sino como un problema de una nacionalidad.

Asimismo, desde el Gobierno de Moreno que es un generador de opinión ciudadana se hicieron declaraciones xenofóbicas vía twitter “les hemos abierto las puertas pero no sacrificaremos la seguridad nacional” (@Lenin, 22 de Enero del 2018). Desde el gobierno la migración es una amenaza para la seguridad y la soberanía nacional; y por lo tanto, endurece las condiciones para regularizar a los migrantes en la frontera, de manera que “reforzaron el enfoque de control migratorio y vuelven a convertir del miedo una forma de hacer política” (Ramírez, 2018, p. 16). Como bien decía Anderson “la nación se imagina como limitada porque siempre está en la mente las fronteras, no se imaginan como una nación de la humanidad” (Anderson, 1993, p. 25). Sin duda, algo que se nos olvida es que todas las naciones tienen y se han desarrollado gracias a población migrante.

Ecuador en su historia ha vivido oleadas de migración, en 1960 años dorados para Venezuela muchos ecuatorianos migraron a ese destino en búsqueda de un mejor porvenir y atraídos por una economía que en su momento fue la envidia de Latinoamérica, luego en el 2000 con el feriado bancario que expatrió alrededor de 800 000 personas fuera del país los migrantes ecuatorianos también vivieron toda clase de estereotipos, rechazo, discriminación y xenofobia en territorios ajenos. Hoy, la historia se nos invierte para los ecuatorianos y existen discursos que basándose en un tema nacionalista de carácter extremo generan una especie de caldo de cultivo para discursos xenofóbicos llenos de odio y discriminación.



En suma, se recrudecen las practicas xenofóbicas ante una situación económica en Ecuador en declive donde los ecuatorianos empiezan apoyar un discurso del gobierno que endurece las medidas de ingreso a los venezolanos construyendo una exclusión donde venezolano= pobre= amenaza= criminalidad.

### EL RECHAZO POR EL MIGRANTE

El rechazo al migrante, una situación que no es nueva y se ha presentado con diferentes nacionalidades por citar algunos ejemplos: con los kichwa otavalo en España, con el boliviano en Argentina, con el mexicano en Estados Unidos, el ecuatoriano en Chile, el venezolano en Ecuador, y todos los anteriores en Estados Unidos y en Europa. Por ejemplo, en Ecuador, en la construcción que se hace del migrante venezolano se lo rechaza de forma generalizada, tachándolos de “criminales, pobres, delincuentes, vagos, prostitutas, mendigos”. Como señala Benedetti en la narrativa nacionalista “las fronteras permiten ordenar de manera binaria entre lo que se encuentra fuera y dentro: un nosotros, que finalmente oculta y olvida muchas diferencias internas; frente a los otros, de los que se omiten las múltiples semejanzas con lo interno”. (Benedetti, 2018, p. 2).

En materia legal, la Constitución 2008 de Ecuador condena la xenofobia, la discriminación, y garantiza al migrante el principio de no devolución, asistencia jurídica y humanitaria. Así el Art. 40 “reconoce a las personas el derecho a migrar, e indica que no se identificará ni se considerará a ningún ser humano como ilegal por su condición migratoria”, inclusive el Art. 416 “propugna el principio de ciudadanía universal, la libre movilidad de todos los habitantes del planeta y el progresivo fin de la condición de extranjero”. Sin embargo, en la práctica los discursos desde el gobierno de Moreno han violentado la Constitución, los acuerdos internacionales, y la ley de movilidad humana 2017 lo cual es reprochable e inconstitucional.

Por consiguiente, El rechazo al migrante y la coartación a su derecho de movilizarse mediante el cierre de fronteras es una simplificación de problema que no soluciona el problema de los migrantes venezolanos al contrario lo empeora porque se generan entradas ilegales, tráfico de los migrantes y las propias exposiciones de sus vidas. Como mención Becerril, “las ventajas puramente nacionales, que no tienen nada que ver con la interdependencia en que vivimos, no nos harán ningún bien (...) La situación de nuestro mundo es tal que la única manera de servir los intereses del propio país es actuando conjuntamente con otros países” (Becerril, 2018, p. 132). Por lo tanto, la mirada debe ser amplia pues los problemas ya no son únicamente de las naciones que los portan, el problema de Venezuela implica a la nación de Brasil, de Colombia, de Ecuador, a toda la región y a todo el mundo, y no hay nada más xenofóbico y cruel que ignorar ese deber humano y esa responsabilidad social.

### EL MITO DE LA INSEGURIDAD

Existe una percepción en cierto porcentaje de la población ecuatoriana que acusa a la población venezolana de aumentar la inseguridad y el crimen en Ecuador; y que por lo tanto, estos ciudadanos no deberían ingresar o peor aún quedarse en el país, sin embargo buscado datos que corroboren esta afirmación entre enero y abril del año 2019 “se ha detenido a 414 personas. El 84% son ecuatorianos, el 9% colombianos y el 7% de Venezolanos” (El Comercio 2019).

En este sentido, no hay una relación directa que vincula la criminalidad una nacionalidad, las tasas que se registran son bajas en comparación con el porcentaje de criminalidad nacional, lo que nos lleva a razonar que la criminalidad no tiene nacionalidad. Si bien es cierto que han existido controversias fuertes que han





separado y generado una rivalidad entre estas naciones sobre todo cuando han existido crímenes cometidos por venezolanos y esto exacerba un unión, “una especie de ecuatorianidad” que rechaza con más fuerza al migrante, está no debe juzgar a una nacionalidad.

En suma, ratifico que existe una construcción social negativa que criminaliza al migrante instaurada a través de los medios, y con propagandas que vienen desde el propio gobierno de Moreno. De manera que cada vez que se planea una medida restrictiva en deterioro de los derechos humanos para los migrantes empiezan a exacerbar estos nacionalismos agresivos con fotos y videos de ciudadanos venezolanos en la calles, en las veredas, como un problema social y de pobreza del cual hay que deshacernos, y por el cual creen que el Estado no es responsable.

### EL MITO DEL DESEMPLEO

Otro argumento es que el migrante venezolano aumenta el desempleo en Ecuador, aumenta la informalidad y reduce los niveles de empleo, cuestión que no se ha podido probar pues la flexibilización laboral y el desempleo en el país obedecen a medidas económicas estructurales, a los acuerdos firmados con el FMI, y a la mayor flexibilización laboral que ha expulsado a ecuatorianos a la informalidad entre el 2017-2019, y no a una migración venezolana (Ordoñez, 2010).

Asimismo, el sector informal en ciudades como Guayaquil y Quito, y en otras provincias del país con la llegada de trabajadores venezolanos perciben un aumento de competencia para los trabajadores en el sector informal, como ventas ambulantes de diferente tipo. Sin embargo, un análisis crítico debe ir más allá y enfocarse en la clase empresarial que abusa de la situación de vulnerabilidad del migrante y de su necesidad de trabajo, y lo contrata con un sueldo menor, explotándolo y generándose mayores beneficios para aquellos empresarios donde hasta el momento no existido leyes que regulen y eviten esta situación.

De ahí que apresuradamente se genere una percepción de que el 'otro', el migrante, 'quita' un empleo. Además, mencionar que en el sector formal, la situación del empleo venezolano es distinto ya que solo un pequeño porcentaje de migrantes ha podido regularizar sus papeles y trabajar formalmente debido a la serie de dificultades tanto económicas para tramitar una visa de migrante, y obtener un permiso de trabajo.

En suma, no se comprueba ni con estadísticas oficiales ni bibliográficamente que la migración venezolana disminuya las cifras de empleo en el país, lo que sí se sabe es que los ciudadanos venezolanos necesitan ayuda humanitaria, de todos los ecuatorianos y a nivel global porque atraviesan la peor crisis humanitaria, y llegan a distintos rincones del mundo vulnerables, enfermos y esperando un empleo que les permita reconstruir sus vidas, y apoyar a sus familias en Venezuela.

### CONCLUSIONES

Destaco tres puntos principales de este ensayo. El primero, es que el problema de las ideologías nacionalistas con la migración se complejiza aún más, en países con economías y con una institucionalidad debilitada como el Ecuador con indicadores de empleo, salud, desigualdad que empiezan a deteriorarse drásticamente, el Gobierno simplícidamente responsabiliza de los problemas de la nación a la migración alegando que esta ha producido un mayor peso económico para el estado. Sin embargo, de fondo una parte del problema radica en la falta capacidades del estado para tomar decisiones efectivas que incidan positivamente en la generación



de empleo, seguridad, sistemas de salud para ecuatorianos y extranjeros, pero no existe un interés fuerte ni siquiera por resolver las necesidades de los propios ecuatorianos mucho menos de los migrantes, de hecho se ha tratado de estigmatizarlos desde los medios y desde el Gobierno actual.

Segundo, los venezolanos ante la caótica situación de Venezuela y aún ante toda la mendicidad, pobreza y discriminación y diversos abusos que sufren, en su mayoría no consideran regresar a su país porque eso sería equivalente a firmar una sentencia de muerte, de hambre y de miseria. Ellos han preferido mantenerse en la búsqueda de un mañana en otra nación, en otra patria y los caminos que afrontan son inciertos e inseguros por lo tanto el silencio como ciudadanos, el silencio del gobierno y de la comunidad internacional no les sirve, al contrario los hunde.

Tercero, en Ecuador existen ideologías nacionalistas peligrosas sobre las que irradian toda clase de discursos xenofóbicos, de odio, de racismo, de desprecio por una nacionalidad, hoy es la venezolana pero vendrán otras nacionalidades si se sigue instaurando y mezclando en la sociedad estas ideologías, que no se contrastan con la razón y con procesos históricos, y que tan solo destruyen e incitan a rechazar a otros seres humanos. Finalmente, con este trabajo no quiero llegar a conclusiones amplias y generalizadoras, pero si a reflexiones sobre la situación de xenofobia, y nacionalismos agresivos en Ecuador la cual estoy convencida necesita un estudio a mayor profundidad, y por lo tanto, incitar a la comunidad académica a complementar esta investigación con estudios de caso, y otros métodos que permitan valorar lo aquí planteado.

## REFERENCIAS CITADAS

- Benedetti Alejandro. (2018) Algunas marcas de la nación y el nacionalismo en los estudios latinoamericanos sobre fronteras. *Estudios Fronterizos*, vol. 19.
- Anderson, Benedict. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Arendt Hannah (1987) *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza. Madrid.
- Becerril Atienza, Belén. 2015. “Konrad Adenauer: sobre la idea de Europa y el nacionalismo”. *Cuadernos de Pensamiento Político*, No. 46.
- Billing, Michael. (2014). *Nacionalismo Banal*. Madrid: Capitán Swing (pp. 107-158).
- Castellanos, Alicia (2007). “Nacionalismos y pueblos indígenas: refundar la nación mexicana.” *Revista de Análisis Político* 4.
- Constitución de la República del Ecuador. 2008. Ecuador. Registro Oficial 449.
- El Comercio. (26 de abril de 2019). La vía pública es el escenario de delitos en Quito. consultado el 1/10/2019 en <https://www.elcomercio.com/actualidad/quitodelitos-migrantes-bandas-asaltos.html>
- Gellner, Anthony. (1995). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ley Orgánica de Movilidad Humana 2017. Registro Oficial 938.
- Nussbaum, Martha. (2012). “Patriotismo y cosmopolismo”. En *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*. Barcelona: Paidós.
- Ordoñez, Jessica. 2010. Empleo y Migración en Ecuador. *Revista Fuente* vol. 1, No. 3
- Ramírez Jacques. (2018). De la era de la migración al siglo de la seguridad al surgimiento de “políticas de control con rostro (in)humano”. *URVIO: Revista Latinoamericana de Estudios de Seguridad*, ISSN-e 1390-4299, Diciembre 2018-mayo 2019.
- Rivera, Fredy. (2001). “De naciones y racismos: breve lectura del caso ecuatoriano”. En *Diversidad ¿sinónimo de discriminación?* Serie de investigación No. 4. Quito: Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos.



## SIMPOSIO 56

### CONSENSOS Y DISENSOS EN TORNO A LAS CATEGORÍAS RACIALES, EL RACISMO Y LA XENOFOBIA EN AMÉRICA LATINA

#### COORDINADORES

Eugenia Iturriaga y Olivia Gall

**E**n las últimas décadas, diversas investigaciones en México y América Latina han demostrado que el racismo y la xenofobia son problemas estructurales muy complejos, que afectan a millones de personas. Si bien, la ciencia ha demostrado que las razas no existen, las relaciones cotidianas de nuestras sociedades están marcadas por la persistencia de ideas que clasifican y jerarquizan a los grupos sociales por una supuesta pertenencia racial. Además, junto con el racismo, las ideologías nacionalistas mestizófilas, han ocultado la desigualdad, la exclusión y la vulnerabilidad de amplios sectores que se enfrentan a estos fenómenos día con día. Este simposio tiene como propósito reflexionar (ponentes y asistentes) acerca de los consensos pero sobre todo de los disensos en torno de las definiciones, alcances descriptivos y analíticos de conceptos como racismo, xenofobia, categorías raciales, blanquitud y privilegio. Partiendo de trabajos realizados en distintos contextos, enfoques analíticos y disciplinares se busca establecer un diálogo que enriquezca los horizontes analíticos de los interesados en estos temas, así como abonar en la discusión y combate del racismo y la xenofobia.

#### Palabras clave

Racismo, xenofobia, categorías raciales, blanquitud, privilegio



# OS ÍNDIOS “POUCO CONTRIBUÍRAM, COMO ELEMENTO ÉTNICO, PARA A FORMAÇÃO DO PIAUIENSE”: ODILON NUNES E A CONSTITUIÇÃO DO POVO PIAUIENSE

Camila Galan de Paula<sup>1</sup>

## Resumen

Entre inicios del siglo XIX y la segunda década del siglo XXI el estado brasileño de Piauí se entendía como un estado sin indígenas. Batallas sangrientas contra los pueblos amerindios marcaron la colonización de la región, que empezó a finales del siglo XVII y se consolidó en el siguiente. Además de las guerras coloniales contra los pueblos indígenas, la construcción de una identidad piauiense por parte de las élites, especialmente tras la fundación de Teresina (1852), también contribuyó para el desaparecimiento de los indígenas de la historiografía y de la narrativa constitutiva del pueblo piauiense. Diferentes investigadores argumentan que la identidad piauiense fomentada por las élites teresinenses se fundó sobre una contraposición del pasado rural atrasado y mestizo, y la modernidad de la capital y de sus élites blancas. Estudios en otras regiones latinoamericanas indican movimientos análogos, en que la blanquitud o el mestizaje se afirmaron como señales de modernidad y de identidad nacional o local, borrando a los indígenas y su descendencia. En el caso de Piauí, escritos de historiadores de mediados del siglo XX contribuyeron con la noción de que los indígenas no habrían tenido relevancia para la formación étnico-racial o cultural del estado. Odilon Nunes, autor de la “más importante historia de Piauí” (Queiroz, 2007, p.35), en su interpretación de la formación del pueblo piauiense, colaboró con la persistente noción de que los indígenas “contribuyeron poco, como elemento étnico, para la formación del piauiense” (Nunes, 2014, p. 90). Esta conferencia analizará “Piauí, su población y su desarrollo” [1960], enfocándose en el modo en el que la interpretación racista de Nunes de los pueblos indígenas — “los aborígenes brasileños constituían una población vagabunda de los más embrutecidos amerindios de la época del Descubrimiento” (p. 80) — contribuyó para la imagen de Piauí como un pueblo sin indígenas.

## Palabras clave

Piauí, Odilon Nunes, racismo, historiadores, indígenas

<sup>1</sup> camila.galan@univasf.edu.br (Universidade Federal do Vale do São Francisco e Universidade de São Paulo), Brasil.



INTRODUÇÃO<sup>2</sup>

Entre o século XIX e os anos 2000 o estado brasileiro do Piauí foi tido como um estado sem índios.<sup>3</sup> Batalhas sangrentas contra os povos ameríndios marcaram a história de colonização da região, iniciada no final do século XVII e consolidada no século seguinte (Melo, 2011; A. S. de N. Oliveira, 2007). Historiadores de meados do século XX contribuíram para a construção da imagem de uma história do Piauí em que os índios pertencem ao passado, seja por terem morrido todos nas guerras, seja por integração social via miscigenação.

Aqui, analiso um artigo de Odilon Nunes, importante historiador na consolidação de uma história do Piauí, em que ele defende justamente a versão de que os índios foram mortos nas guerras e, portanto, “pouco contribuíram, como elemento étnico, para a formação do piauiense” (Nunes, 2014, p. 90). Já outros autores de meados do século XX, que igualmente imaginam os índios como pertencendo ao passado do Piauí, afirmam que o destino dos índios foi também a mestiçagem. Assim, por exemplo, Monsenhor Joaquim Chaves defendeu que foi do convívio com o colonizador que resultou “o lastro da mestiçagem, que é a base do nosso potencial étnico, ainda em franco processo de caracterização” (Chaves, 2016 [1953], p. 55). Moisés Castello Branco emite opinião semelhante: “No Piauí, não há tradições indígenas. Três séculos após o desbravamento da terra, os descendentes dos silvícolas estão integrados na família rural piauiense. Não há colônias de índios, em luta por terras” (Castello Branco, 2016 [1984], p. 64). Ocorreu no Piauí o mesmo que em outros estados do Brasil, sobretudo da região Nordeste: a constituição de identidades regionais pelas elites, ao longo dos séculos XIX e XX, excluiu a indianidade da conformação étnico-racial e cultural dos estados. Em muitos casos, o desaparecimento indígena dos registros oficiais na segunda metade do século XIX refere-se a processos de usurpação de suas terras (Carneiro da Cunha, 1992b; Valle, 2009). Paralelamente, constituíram-se teorias sobre a mestiçagem no sertão nordestino, que se centravam na figura do sertanejo curiboca, resultado de miscigenação de brancos e indígenas (Cunha, 2016). Para o Piauí, a ideia da pouca participação dos indígenas na formação étnica do sertanejo e do vaqueiro, figuras cristalizadoras de uma identidade piauiense (Costa Filho, 2010), data do início do século XX (Souza, 2008).<sup>4</sup>

Na última década, antropólogas e historiadores têm realizado críticas ao modo tradicional de tratar a história dos índios no Piauí (Assis, 2016; Baptista, 2017; Costa, 2011; Ribeiro, 2012). Costa (2011) aponta, em primeiro lugar, para a visão estanque que a história tradicional tem dos povos indígenas, chegando alguns intelectuais a trabalhar “na perspectiva da pureza racial, para a qual existem índios mais autênticos que outro” (p. 142). Para uma renovação da história indígena no estado, para o autor, é preciso absorver conceitualizações mais recentes sobre processos de identidade e agência histórica; assim será possível a compreensão da agência indígena frente aos projetos de colonização e da autodeterminação indígena como um processo que liga passado, presente e futuro. Em segundo lugar, são necessárias novas pesquisas em fontes documentais e orais e o reexame das fontes já estudadas. Já Ribeiro (2012) argumenta que a ideia do fim dos índios coaduna-se à construção de um projeto de identidade piauiense calcado em uma ideia de processo civilizador.

2 Esta pesquisa foi parcialmente financiada por uma bolsa de doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2019/00395-1. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade da autora e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

3 A partir dos anos 2000, movimentos de reivindicação de identidade étnica iniciaram-se. Há pesquisas sobre esse tema, de que o presente trabalho não trata (Barroso, 2018; Kós, 2015).

4 Pesquisas em outras regiões latino-americanas indicam movimentos análogos, em nível nacional ou local, em que a branquitude (ou ao menos a ascendência indistintamente europeia) firmou-se como signo de modernidade e de identidade nacional ou local, levando a um apagamento de povos indígenas contemporâneos das formações identitárias nacionais/locais (Iturriaga Acevedo, 2019; Repetto, 2019).



Em consonância a esse movimento de renovação dos estudos sobre presenças indígenas no Piauí, o objetivo desta apresentação é desvendar um ponto do processo mais amplo de apagamento indígena da história do Piauí. Especificamente, analiso o artigo “O Piauí, seu povoamento e seu desenvolvimento” [1960] para compreender o modo como Odilon Nunes explica o fim dos índios e sua não participação na conformação do povo piauiense. Esse autor escreve a história do Piauí como uma passagem da selvageria dos índios, à barbárie colonial e desta à civilização, relegando os índios a um tempo histórico e evolutivo anterior. Contribuo com as críticas já realizadas ao: (1) explicitar o mecanismo pelo qual Nunes explica o fim dos índios – por extermínio físico praticamente completo e não por miscigenação; (2) identificar o racismo presente na obra de Nunes; (3) comparar o trabalho de Nunes ao de Euclides da Cunha (2016) (*Os Sertões*) no que toca à formação étnico-racial da população<sup>5</sup>; (4) examinar um texto não explorado em trabalhos de outros pesquisadores.

### ODILON NUNES

Segundo a historiadora Teresinha Queiroz, Odilon Nunes, é autor da “mais importante história do Piauí” (Queiroz, 2007, p. 35). Nunes nasceu em 1899 na cidade de Amarante. Sem ter formação superior, ele exerceu o magistério e foi como professor que notou a ausência de livros que oferecessem uma visão de conjunto sobre a história do Piauí. Entre a década de 1930 e 1989, quando faleceu, dedicou-se pertinazmente ao estudo da história brasileira e piauiense, sendo assíduo frequentador do Arquivo Público do Piauí. Nos anos 1950, seus estudos (inclusive o que aqui se analisa) foram publicados na recém-criada revista Econômica Piauiense. Nos anos 1960, integrou o Centro de Estudos Piauienses e escreveu os quatro volumes de Pesquisas para a História do Piauí sob encomenda do governo do estado.

Na avaliação de Queiroz, Odilon Nunes não inaugurou as principais temáticas da história do estado, mas “contribuiu para divulgar o épico na história piauiense” (Queiroz, 2007, p. 44) ao construir “um processo histórico piauiense [...] institui[r] o Piauí enquanto um território geográfico móvel, e com uma identidade histórica, coordenada e com força coesiva, sugerindo um trajeto a partir de sua ocupação” (p. 44). Até hoje seu trabalho é leitura obrigatória para quem estuda o Piauí na Colônia e no Império, ainda segundo Queiroz.

Odilon Nunes foi sobretudo um erudito que, cuidadoso na análise minuciosa de vultuosa quantidade de documentos para a composição de seus estudos, buscou estabelecer a verdade histórica. Pode, assim, ser considerado positivista, apesar de conhecer discussões historiográficas mais modernas (Queiroz, 2007). Várias vezes ao longo de “O Piauí, seu povoamento e seu desenvolvimento” versões de “essa é a verdade” são usadas pelo autor para estabelecer o que considera ser a verdade histórica.

### “O PIAUÍ, SEU POVOAMENTO E SEU DESENVOLVIMENTO” [1960]

Publicado em 1960 como um artigo, “O Piauí, seu povoamento e seu desenvolvimento” apresenta uma história da Piauí que remonta à colonização e encerra-se com as lutas de independência do primeiro quartel do século XIX. A partir dos comentários do autor, contudo, suas reflexões chegam à metade do século XX. A imagem construída por Nunes é a de uma passagem da desordem no período colonial ao início da civilização, instaurada pela independência de Portugal e pelo advento do Império, com a instauração da lei e da civilidade.

5 Essa comparação é realizada porque *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, é citado por O. Nunes no artigo em análise, bem como o historiador retoma algumas das contribuições de Cunha sobre os agentes da formação da população sertaneja. Aproximações com outros autores do pensamento social brasileiro seriam possíveis e integrarão a continuidade da pesquisa.



Eis, em resumo, a imagem da formação do Piauí e de sua população: a partir do quase feudalismo reinante no Piauí colonial, uma sociedade formada a partir do comando dos fazendeiros, da “população vagabunda, ociosa, que constitui a clientela” (Nunes, 2014, p. 96) de tais fazendeiros, dos escravos e dos indígenas praticamente dizimados – que “pouco contribuíram, como elemento étnico, para a formação do piauiense” (p. 90) – emergiu uma “população buliçosa” (p. 91). Uma população sem lar, sem política e sem religião, presa nos primeiros séculos aos “costumes da terra”, isso é, uma “gentalha” que cometia crimes a mando dos “caciques das fazendas” (p. 99). Por essa formação étnica e (a)política, haveria ainda no período de Nunes camponeses que aguardavam ainda a “incorporação a nossa civilização” (p. 111), por meio da agricultura e da educação.

Apresento o artigo de Nunes a partir da análise das partes centrais para a discussão da formação étnico-racial e política do Piauí. O artigo inicia-se com uma “Nota inicial”, que corresponde a discussões contemporâneas ao artigo acerca da viabilidade agrícola do estado diante do conhecimento da existência de um dos maiores aquíferos do país no subsolo piauiense. “O Piauí, seu povoamento e seu desenvolvimento”, portanto, busca reconstituir a formação étnica, social e econômica do Piauí para desenvolver economicamente o estado e incorporar à civilização aqueles camponeses relegados ao atraso, vivendo nas mesmas condições que os índios e mamelucos na colônia – algo que Nunes desenvolve ao fim do artigo.

Em seguida, Nunes discute o início da colonização na região e o surgimento da configuração social que imprimiria o feitiço de barbárie à sociedade colonial. A partir dos primeiros relatos coloniais sobre a região, percebe-se uma correlação entre a vegetação (cerrado e caatinga) e a implementação da pecuária. Ali, “[n]ão teria o homem que violentar a terra para poder viver” (Nunes, 2014, p. 75–76). Os sertões piauienses converteram-se em grandes produtores de gado. Ali estabeleceu-se “uma sociedade liderada por vaqueiros” (p. 76). Diferentemente da interpretação de Euclides da Cunha (2016), em seu célebre *Os Sertões*, o

Piauí, para Nunes, foi povoado por vaqueiros “dissolutos e prepotentes” (p. 76), e não pelo sertanejo que antes de tudo é um forte, na célebre expressão euclidiana. O vaqueiro euclidiano, contudo, foi também talhado pela natureza “à sua imagem: bárbaro, impetuoso, abrupto” (Cunha, 2016, p. 120). A correlação entre ambiente e sociedade é assim resumida por Nunes (2014, p. 76): “a influência do meio seria um convite ao crime e autoritarismo”.

Nas partes seguintes, Nunes explica o processo de ocupação colonial propriamente dito. A colonização da região foi tardia, sendo a primeira capela fundada em 1697 às beiras do riacho da Mocha (onde posteriormente se instalaria a primeira capital do estado, Oeiras). A ocupação das terras foi marcada pela oposição entre os sesmeiros absenteeistas, que recebiam suas terras da Coroa, mas viviam nas cidades litorâneas, e os posseiros que efetivamente se ocupavam da lida com o gado. Só em 1759 a capitania do Piauí passou a ter um governador e mais vilas (além da Mocha) foram criadas. Nessa parte do artigo, Nunes também cita fontes diversas dos séculos XVII, XVIII e XIX que descrevem a fertilidade das matas e do solo piauienses. Na economia de seu artigo, tais referências sobre a abundância e fecundidade da terra reiteram a nota inicial sobre as potencialidades de desenvolvimento do estado via agricultura.

Posteriormente, chega-se à parte do artigo dedicada à conquista colonial dos originários habitantes do Piauí. A posição de Nunes acerca dos indígenas da região parece de início ser oscilante. A partir de fontes diversas, sobretudo de bandeirantes e jesuítas, Nunes inicia esse trecho apresentando opiniões elogiosas sobre “os índios que [nos primeiros dias] ferverham como formigas nos vales dos rios do Piauí. E também por todo o Nordeste” (Nunes, 2014, p. 79). Frisa a valentia desses índios e “seus predicados de bravura” (p. 80). Escreve, deixando clara sua visão racista (e racista): “Sua condição, sob o ponto de vista somático, é invejável. Não





havia sífilis, álcool, moléstias endêmicas e epidêmicas. Como espécimes humanos, eram exemplares exuberantes de animalidade” (p. 80).

Contudo, para Nunes, os índios eram “ímpios, até mesmo iconoclastas” (Nunes, 2014, p. 80). A verdade sobre os índios, para Nunes, era que beiravam o limiar da humanidade: eram “duma bruteza inominável” (p. 81). Eis sua visão definitiva sobre a selvageria dos índios:

Saibamos, contudo, a verdade máxima: os aborígenes brasileiros constituíam uma população vagabunda dos mais embrutecidos ameríndios da época do Descobrimento. Já Nóbrega houvera dito: “...mais triste e vil gentio de todo o mundo”. Eram selvagens, nômades, que ora estavam aqui, vindo de longe, ora além, já buscando terras mais ricas. E para eles, a riqueza era a pesca, a caça, o fruto silvestre, a propiciação a seu ócio inveterado. O trabalho sedentário, para os silvícolas, era a escravidão. Como todo animal da espécie humana, tinham profundo amor à liberdade. Convenhamos, entretanto, em saber que a liberdade era para aquela gente um pouco mais que para muitos contemporâneos nossos: apenas um sentimento somítico que pouco vai além o amor a si próprio.” (Nunes, 2014, p. 80–81)

Os índios, como todos os humanos, desejam a liberdade. Mas a liberdade que desejam é mesquinha, autocentrada, associada. Nunes reconhece que alguns de seus contemporâneos agem como os índios com relação à liberdade. Assim, a selvageria dos índios pode ser encontrada também na sociedade em que vive o autor, mas não é essa sua ênfase.

O autor trata da bula papal de 1537 e do Concílio de Lima em que se discutiu a humanidade dos ameríndios – humanidade essa que Nunes reconhece, sem descartar a ideia de selvageria. Em um sentido muito estrito, a apresentação de Nunes sobre os índios que habitavam a região, pode ser dita relativista: o autor reconhece que os índios possuem valores distintos, que sua riqueza “era a pesca, a caça, o fruto silvestre, a propiciação a seu ócio inveterado” (Nunes, 2014, p. 81). No entanto, tal modo de vida é considerado licencioso, selvagem. As considerações de Nunes acerca dos índios não recorrem explicitamente a teorias raciais, mas deixam entrever posições racialistas e racistas.

Adiante, Odilon Nunes retoma explicitamente as figuras que Euclides da Cunha usou para explicar a formação da sociedade sertaneja no submédio rio São Francisco: o bandeirante, o jesuíta, o vaqueiro. Como para Euclides da Cunha, para Odilon Nunes os jesuítas concorreram com os exploradores bandeirantes no destino dos índios. Sob os exploradores (bandeirantes), reinava a barbárie dos extermínios indígenas, enquanto sob a Companhia de Jesus, a preservação “do aborígene”. O vaqueiro foi quem verdadeiramente colonizou a região, isso para ambos os autores. Se esses vaqueiros têm como ancestrais os indígenas das regiões conquistadas, os autores divergem. Para Nunes, foi porque os jesuítas não atuaram na catequese no Piauí colonial que os exploradores teriam promovido “a limpeza da terra que consistia na expulsão de seus primitivos habitantes. [...] Os selvagens, geralmente glutões e caçadores de gado, foram, então, expulsos da bacia paraibana, a ferro e fogo, em defesa do direito de propriedade. Essa é a verdade” (Nunes, 2014, p. 82).

Para Nunes, já na metade do século XVIII “até mesmo em rumo do Alto Parnaíba, e estava o Piauí limpo de aborígenes. [...] Os mais renitentes foram os *Pimenteiras*” (Nunes, 2014, p. 86).<sup>6</sup> De todo modo, todos os índios “degradaram-se nos aldeamentos ou morreram na luta contra os índios de corso” (p. 87). É a partir dessa interpretação que, mais adiante, o autor poderá argumentar que os índios “pouco contribuíram, como elemento étnico, para a formação do piauiense” (p. 90), compreensão diametralmente oposta à de Euclides da Cunha acerca do vaqueiro sertanejo. Ainda como comparação entre os trabalhos de Cunha e Nunes, percebe-se que ambos os autores notam o “entrelaçamento geral” (Cunha, 2016, p. 96) entre as raças

6 Pesquisa mais recente, com base em fontes a que Nunes não teve acesso, mostra que as batalhas contra os Pimenteiras na região do rio Piauí estenderam-se até 1815 quando foram considerados extintos (A. S. de N. Oliveira, 2007).



– ou “elementos étnicos”, na versão mais moderna de Nunes – causado pela penetração dos exploradores. Ambos citam as mulheres indígenas que provavelmente serviram de “amásias dos vaqueiros sempre celibatários” (Nunes, 2014, p. 82). No entanto, Nunes recusa a influência majoritária do indígena na composição do povo piauiense. De maneira oposta, Euclides da Cunha expõe o argumento que “é natural que grandes populações sertanejas, de par com as que se constituíam no médio São Francisco, se formassem ali com a dosagem preponderante do sangue tapuia” (Cunha, 2016, p. 110). Cunha argumenta, assim, que o sertanejo, o “cerne vigoroso da nossa nacionalidade” (p. 103) é mameluco e o componente africano pouco adentrou os sertões. Já Nunes, que se fia em dados censitários coloniais, argumenta que o trabalho nas fazendas de gado era sobretudo escravo e negro. Tendo lido *Os Sertões* e baseando-se em interpretação euclidiana neste trecho do artigo, Nunes não concorda inteiramente com a interpretação de Cunha. Ou, ao menos, entende que ela não sirva para a história piauiense. De todo modo, Nunes não explicita sua discordância com relação a Cunha, que pode ser percebida, mas não é enunciada pelo historiador. Apresento-a aqui por entender que ela é central para o desenvolvimento da análise que pretendo estabelecer: a de que Odilon Nunes exclui o elemento indígena da formação do povo piauiense por sua interpretação racista e por entender a história do Piauí como uma passagem da selvageria à barbárie e desta à civilização.

Nunes caracteriza a região do atual Piauí como um “corredor de migrações” (Nunes, 2014, p. 90) desde o período pré-cabralino: região de confluência entre grupos linguísticos indígenas, entre bacias hidrográficas e entre tipos de vegetação. Nesse local de passagem instalou-se uma população igualmente “adventícia” e “buliçosa” (p. 91), que encontrou “amparo em fazendeiros, latifundiários autoritários, e até mesmo em autoridades delinquentes” (p. 91). Por oposição à desorganização generalizada da sociedade no Piauí colonial haveria o “regime de vida patriarcal” (p. 92), existentes ali em poucos currais que “estabeleceram em seus latifúndios pequenas ilhas demográficas em que se exercitava o verdadeiro espírito cristão” (p. 92). Novamente o catolicismo é associado à ordem e ao correto modo de vida, sendo contraposto à desordem. Na formação social do Piauí, a barbárie reinou, com ilhas civilizatórias esparsas.

O Piauí colonial, então, teria sido uma região sem lar, sem política e sem religião. Sem lar pois vigia “o conúbio do vaqueiro com a índia” (Nunes, 2014, p. 96). Sem religião ou política porque poucos eram os núcleos populacionais e as igrejas. O “espírito de sociabilidade” (p. 96), portanto, era frouxo. Vê-se, assim, uma sociedade longe dos valores civilizados, vivendo “numa anarquia dominante” (p. 98).

Para Nunes, a estrutura social de tal sociedade apresentava “indícios de feudalismo” (Nunes, 2014, p. 96) e era composta por três classes: os fazendeiros, “aquela população vagabunda, ociosa, que constitui a clientela dos primeiros” (p. 96) e os escravos, “entre os quais podemos incluir os indígenas, porque sua liberdade sempre foi uma ficção” (p. 96). Posteriormente emergiu uma classe de letrados e comerciantes, sobretudo formada por portugueses recém-chegados. O vaqueiro, na interpretação de Nunes, por conta de seu trabalho livre, era afeito ao exercício de “tradições de convívio democrático, para o qual, entretanto, não havia ainda ambiente cultural” (p. 97).<sup>7</sup> A errância dos primeiros habitantes do Piauí colonial – como vimos, correlata do meio físico – levou ao banditismo na região.

Em seguida, nosso autor compara a economia pecuária do sertão piauiense às atividades de mineração e agricultura de outras partes da colônia para argumentar que a riqueza monetária no sertão do gado era escassa e concentrada. O gado do sertão era trocado no Maranhão, em Goiás ou Minas Gerais, por dinheiro, escravos e ouro, raramente mercadorias. Além da dificuldade de se trazer mercadorias, a população do Piauí

<sup>7</sup> Estamos longe dos vaqueiros euclidiano que “entregam-se, abnegados, à servidão que não avaliam” (Cunha, 2016, p. 122). Os vaqueiros piauienses de Nunes entregam-se à servidão, mas a contragosto.



era diminuta e formada por gente de poucas necessidades. A população foi descrita por cronistas e autoridades coloniais como preguiçosa e vadia; para Nunes, a região era farta de alimentos e de terra e a população piauiense tinha hábitos fugazes, bastando-lhe a “carne, laticínios, caças, mel, batatas e frutos silvestres” (p. 101), de modo que sequer a agricultura foi desenvolvida. Uma classe de comerciantes desenvolveu-se apenas tardia e esparsamente, de modo distinto do que ocorreu nas partes litorâneas e mineradoras da colônia. Por conta dessa pobreza de recursos, “dessa civilização não nos ficaria nenhum monumento de real valor artístico” (p. 102).

A seção seguinte do artigo retoma a questão da formação étnica da sociedade piauiense. Se o autor se refere a “etnia”, bem poderia usar o termo raça, uma vez que suas explicações parecem ter base racial: usa adjetivos como “eugênico” e “etnia”, em seu texto e refere-se a aspectos racializados. Nesta passagem, a barbárie em que se funda a sociedade piauiense, sempre na visão do autor, decorre da combinação de dois elementos: da composição étnica desse povo misturado, por um lado, e, por outro, do caráter vadio da sociedade dos vaqueiros, largados à própria sorte e abandonados pelas autoridades e pela igreja.

Negros escravizados eram trocados pelo gado vendido no Maranhão ou nas zonas de mineração. Tais homens negros eram levados ao Piauí para ajudar no vaquejo do gado, em serviços domésticos e na escassa agricultura regional. Sobre esse componente étnico, detalha Nunes: “O grosso desse contingente étnico provavelmente era de sudaneses, tipos superiores que predominavam na Bahia, o mercado mais importante do Piauí. Outros deveriam ser bantos, do Congo e de Angola” (Nunes, 2014, p. 103). Os negros cativos constituíam a maior parcela da população do Piauí na colônia, e já então constituíam quilombos. Tais quilombos, na leitura de Nunes, advém de um desejo de liberdade que adverte o “regime da prepotência” (p.103). Essa liberdade desejada dos escravos negros, contudo, “pouco diferia da liberdade dos curraleiros” (p. 103) que, como já vimos, seria mais bem caracterizada como licenciabilidade, na visão do autor. Nesse sentido, talvez ela difira pouco do sentido de liberdade dos índios. Aparecem aqui mais uma vez os elementos de não civilização da formação do povo piauiense: por um lado, desejo de liberdade anárquico; por outro, os potentados baseados na violência do mando.

Quando a vila de Mocha foi fundada, trezentos degredados portugueses foram para lá enviados. Esses homens, pouco afeitos ao trabalho regrado, “não poderiam deixar de ter influências nocivas na formação moral dos primitivos povoadores” (Nunes, 2014, p. 103). Além desses portugueses deportados, houve contribuição de “portugueses eugênicos” (p. 104) para a formação do povo piauiense na bacia do rio Parnaíba, mas menor do que a imaginada por alguns autores. E muitos desses portugueses que ali se instalaram eram alentejanos, “onde mais predominava a etnia do mouro” (p. 104), ou, nas palavras de Oliveira Vianna citadas por Odilon Nunes, tratava-se de uma gente “intensamente mestiçada de sangue semita” – e mais uma vez a visão racista e racista de Nunes evidencia-se.

Além desses elementos, muitos daqueles migrados que chegavam para trabalhar na lida do gado vinham fugidos da servidão e chegando no Piauí associavam-se “aos moradores facinorosos” (Nunes, 2014, p. 104). Acrescenta: “essa tendência para migração seria fator básico da desorganização do trabalho, da perturbação da ordem” (p. 104). Como comentei anteriormente, a desordem fundacional do Piauí parece basear-se na combinação dos componentes étnicos (ou raciais) de sua população, do meio físico e da característica de local de passagem da região. Política – ou melhor, sua ausência –, meio físico, atividade econômica e composição étnico-racial combinam-se na explicação de Nunes.

O historiador em seguida reitera sua visão de que a população piauiense não foi formada por indígenas. Contudo, concede lugar a contingente de “sangue ameríndio” (Nunes, 2014, p. 105) vindo da Serra da



Ibiapaba, onde houve trabalho de catequese jesuíta – lembremos a interpretação do autor de que só houve possibilidade de continuidade da existência de índios onde a Companhia de Jesus atuou. Em suas palavras: “Vimos também a insignificante contribuição dos aldeamentos do século XVIII [no Piauí].” E: “a influência dos índios de Ibiapaba manifesta-se ainda, como fator histórico, na Guerra da Independência e até na Balaiada. (p. 105)”. Neste trecho, Odilon Nunes também se afasta de imagens do índio heroico como representante da nação, muito populares no século XIX e exige realismo ao encarar a formação da sociedade piauiense<sup>8</sup>:

Esqueçamo-nos, contudo, da ficção, e perguntemos: que se poderia esperar da descendência daquela gente liderada por vaqueiros dissolutos e prepotentes, abandonada a suas tradições, sem a ação da catequese e cujas autoridades eram os principais autores da desordem? O clima da indisciplina, a par da tirania e, portanto, o ambiente da revolução. (Nunes, 2014, p. 106)

Nesta subparte do texto, algumas interpretações são reforçadas e outras, adicionadas; enfoco estas. Aqui, o autor frisa textualmente que o sertão do gado estava apartado da civilização. Ainda acrescenta novo elemento para refletir sobre formação do povo piauiense: o elemento psicológico. Até então, a análise de Nunes acomodava interpretações de cunho étnicoracial, econômico e geográfico para explicar a desordem bárbara da fundação da sociedade piauiense. A tudo isso parece corresponder ainda uma inclinação psicológica para a igualdade e democracia, o que para Nunes corresponde a desordem. Liberdade como liberalidade, desejo de igualdade como prepotência, eis a interpretação do autor. A ordem e a civilização, já vimos, parece estar atrelada ao mando das leis, à fé católica e à organização cívica e familiar ordenadas.

Em seguida, inicia-se seção que trata da pobreza advinda após o declínio da atividade pecuária na região e do aumento populacional. A análise de Odilon Nunes leva-o a refletir sobre a situação de pobreza em que até os tempos de escrita de seu artigo viviam muitos dos habitantes do meio rural.

Na época da Independência, já a fartura dos currais minguara. Os camponeses então comiam mais caça do que criação, alimentando-se de frutos silvestres e mel. Com o declínio da pecuária, acompanhado pelo aumento populacional, já não era possível viver ali como outrora, a partir do que “a natureza liberalmente” (Nunes, 2014, p. 110) oferece. De acordo com Nunes, “não plantavam os rurícolas nem mesmo para o sustento de cada dia” (p.110). Em paralelo a isso, os produtos oriundos do gado bovino – couro, sebo, queijo – eram já produtos comerciais.

### URBANIZAVA-SE PAULATINAMENTE O PIAUÍ

No século XIX, já o “policimento e a justiça começavam a impor sua autoridade. Em face de tudo isso, aquela população barulhenta ia perdendo prestígio. Deixara de ter líderes. Seus elementos já não constituíam clientela dos potentados. Foram abandonados” (Nunes, 2014, p. 111). Era, portanto, o fim da bárbara sociedade colonial piauiense, constituída pelos fazendeiros “caciques”, pelos vaqueiros prepotentes e pelos escravos. Mas o fim daquela sociedade que Nunes associa à desordem não implicou a automática substituição pela civilização. Esses homens e mulheres, abandonados, “tocados pelos instintos e pela fome, seriam material humano para qualquer revolução, especialmente para a que se levantasse em nome dos direitos dessa gente que fora entregue a seus próprios sofrimentos” (p. 111).<sup>9</sup> Esse potencial de desordem foi contido e canalizado em ordem no momento das lutas de independência, de que ele trata adiante.

8 Escrevendo sobre *Os Sertões* de Euclides da Cunha [1902], Walnice Nogueira Galvão (1999) argumenta que no final do XIX, o índio imaginário, convergente nas imagens do nacionalismo e do romantismo, tornara-se “emblema da ‘brasilidade’” (Galvão, 1999, p. 163). O emblema da piauiensidade de Odilon Nunes não poderia estar mais distante do índio desse índio nacional do Romantismo do século XIX.

9 Dando continuidade à comparação com o trabalho de Euclides da Cunha, temos aqui a *terra*, o *homem* e o potencial da *luta*, reorientado, na história do Piauí (na versão de Odilon Nunes), para a ordem e civilização.



Com efeito, a desordem que emergiu da sociedade colonial piauiense perdura, e a civilização está por ser levada a todo o estado:

Em verdade, ainda há recantos em que se vive como naquelas primitivas eras. Basta penetrar nas *caatingas* e *agrestes* do Sul do Estado. Podemos, inspirados na vida do atual camponês, traçar um esboço da situação em que se encontravam seus antepassados no período colonial. Há casebres, e não poucos, que não têm cousa alguma de ferro. Apenas argila e embira. Se conhecêssemos nossos sertões, se lêssemos as cartas jesuíticas dos primórdios da colonização, chegaríamos a conclusão de que muitos de nossos atuais camponeses continuam nas mesmas condições em que os índios e *mamelucos*, seus antepassados do primeiro século: ainda vivem desprezados pelos homens e também ainda vivem esquecidos por Deus. Como consequência, guardam ainda os mesmos vícios, os mesmos pecados, as mesmas tendências. São elementos marginais de nossa sociedade a aguardar estadistas e educadores que façam sua incorporação a nossa civilização (Nunes, 2014, p. 111)

Retomando sua exposição cronológica – que também é uma demonstração da passagem da desordem à civilização – assim Nunes escreve sobre o povo piauiense nas lutas pela Independência. Tais batalhas seja lutando pelos reinóis, seja pelos separatistas, ofereceram-se como “a última oportunidade [...] aos camponeses para se constituírem em bandos capitaneados por fazendeiros” (NUNES, 2014, p. 115). Para Nunes, o que moveu a “multidão” ou a “malta dos desordeiros” foi a “fascinação da temeridade” e não o “sentimento sublime” (p. 115) de patriotismo. Por fim, Nunes trata da figura de Manuel de Sousa Martins, que viria a ser visconde de Parnaíba e governador da província. Ele foi “figura central da grande oligarquia de vaqueiros” (p. 116) e foi nessa qualidade que conseguiu levar a ordem à desordem.

Ele teve o dom de converter em paladinos da ordem, aqueles camponeses desajustados e já subnutridos, desgarrados da terra e que sentiam fome, frio e, portanto, inquietação e, que, em obediência a imprescritíveis leis da natureza, dariam, cedo ou tarde, evasão a seu espírito de rebeldia (Nunes, 2014, p. 117)

Finalmente é chegada a ordem e a civilização, ainda que à força. Mais adiante, parece ser essa a interpretação de Nunes, a civilização se incorpora no povo, convertendo-se no sublime sentimento de patriotismo. Assim finaliza Nunes seu artigo: “Só então ingressaria o Piauí, sempre vagaroso e retardatário, em sua Idade Moderna. Porque, para trás, mais parecia a noite da Idade Média, e ainda sem mosteiros e sem castelos” (2014, p. 118).

## CIVILIZAÇÃO E BARBÁRIE

Ao longo desta comunicação, desenvolvi a tese de que Nunes compreende a história do Piauí como uma passagem da desordem à civilização. Cumpre, então, escrever algumas palavras sobre o que entendo pela ideia de civilização e seu avesso, a barbárie. Em primeiro lugar, cabe notar que o termo “civilização” não tem definição unívoca no pensamento político europeu dos séculos XVII a XIX, período em que se desenvolveu (Starobinski, 2001). De todo modo, o termo carrega um valor moral, a civilização como o Bem. Wolf (2004) identifica três sentidos de civilização no pensamento ocidental: civilização como (1) progresso e abrandamento dos costumes; (2) “o patrimônio mais elevado de uma sociedade” (p. 22) e (3) “tudo aquilo que, nos costumes, em especial nas relações com outros homens e outras sociedades, parece humano, realmente humano” (p. 23). Para Wolf, apenas o terceiro sentido seguirá válido em sua definição formalista de civilização como tolerância.

Não pretendi estabelecer uma definição de civilização como noção valorativa, mas apresentar como tal ideia aparece no artigo de Odilon Nunes. Para o historiador piauiense, a passagem da barbárie à civilização a que corresponde a história do Piauí articula ao menos os dois primeiros sentidos de civilização de Wolf: a



civilização equivale a progresso e abrandamento dos costumes. A julgar pelas posições explicitamente racistas de Nunes, resta a dúvida de se a “civilização” que descreve levou a uma posição de tolerância. As palavras de Wolf parecem oportunas para refletirmos sobre o artigo de Nunes: “Chamaremos de bárbara toda cultura que não disponha, em seu próprio cerne, de estruturas que lhe permitam admitir, assimilar ou reconhecer outra cultura – ou seja, a simples possibilidade de outra forma de humanidade.” (2004, p. 41). A quem pertence, afinal, a “bruteza inominável”?

## CONCLUSÃO

Em “O Piauí, seu povoamento e seu desenvolvimento”, Odilon Nunes correlaciona os originais habitantes do Piauí à selvageria. Suas descrições não são apenas marcadamente evolucionistas, mas também são racistas. A iconoclastia, a inominável bruteza, o caráter vagabundo dos índios, tanto quando suas qualidades físicas como “espécimes humanos” e “exemplares exuberantes de animalidade” (Nunes, 2014, p. 80) são entendidos como decorrência de suas características somáticas. Ao longo do artigo, Nunes usa o termo “etnia”, provavelmente mais em voga no início dos anos 1960, mas trata efetivamente de raça. Isso é evidente na parte que trata dos povos ameríndios, mas também dos negros escravizados e dos portugueses alentejanos com “sangue semita”. A degradação moral do povo piauiense no período colonial, na tese de Nunes, decorre da interrelação entre meio ambiente (rico em frutos naturais), economia (pecuária), organização política (falta de lei, família e religião), psicologia do vaqueiro (desejo anárquico de liberdade e igualdade) e raça (dos habitantes originários e daqueles chegados com a colonização).

Para Nunes, foi somente com um ato de civilização, capitaneado por uma mudança política efetivada pelo Visconde de Parnaíba, que o Piauí pode dar o salto da barbárie à civilização. Esse processo, segundo o texto, não teria ainda se encerrado, e caberia ao governo do estado levar aos habitantes dos cerrados e caatingas a vida civilizada. Se meio ambiente e raça contribuíram para a instauração de uma sociedade colonial anárquica, a passagem para a civilização decorreu de uma ação propriamente política e a discussões sobre raça e mestiçagem encerram-se neste ponto. Não me parece absurdo especular, contudo, se a expulsão dos índios da composição étnico-racial e cultural do povo piauiense por Odilon Nunes não seria também uma expurgação do componente racial que ele julgava ser “uma população vagabunda dos mais embrutecidos ameríndios da época do Descobrimento” (Queiroz, 2007, p. 80). Por isso talvez Nunes insista no extermínio ou fuga dos índios como seu destino, e menos na miscigenação.

É justo reconhecer que em outras partes de sua obra, Nunes, se debruça sobre apontamentos de autoridades provinciais do Império em busca de menções a povos indígenas já no século XIX (Nunes, 2007). Contudo, mesmo nos trabalhos mais recentes de Nunes, permanece a visão de que os índios pertencem ao passado; afinal, os documentos imperiais deixam de fazer referência a eles. Mas se assim é o caso, o que fazer com o dado censitário de 1890 que apontam que 20% da população do estado era de *caboclos* (Directoria Geral de Estatística, 1898)?<sup>10</sup>

10 Nas tabelas do Censo de 1890, a palavra “caboclo” vem acompanhada da tradução para o francês “indiens”, o que significaria que eram índios. Já João Pacheco de Oliveira (1997) pondera que após o final da escravidão no Brasil (1888), o aumento de casamentos de pretos e pardos libertos com índios redefiniu a categoria caboclo, passando a incluir não só os indígenas “mas também os seus descendentes por linha paterna ou materna, em uniões com ex-escravos, fossem estes ‘pretos’ ou ‘pardos’”. Isto permitiria explicar o grande aumento de ‘caboclos’ no censo de 1890” (J. P. de Oliveira, 1997, p. 74). De todo modo, vê-se que em 1890 um quinto da população piauiense ao menos descendia de indígenas.



Como indiquei na introdução, e como já argumentou Costa (2011), a resposta parece ser: fazer mais pesquisa, a partir de entendimentos sobre ação política e identidade que se consolidaram na antropologia e na história brasileiras desde os anos 1980 (Carneiro da Cunha, 1992a). Creio ainda ser crucial, como espero ter deixado claro, identificar o racismo escancarado neste e em outros textos que estabelecem histórias estaduais. Se nem toda a “escrita do massacre” (Costa, 2011, p. 144) sobre os povos indígenas no Piauí constituiu-se em bases racistas – e muitos historiadores trataram do extermínio dos índios como uma forma de homenagem aos povos vencidos (Costa, 2011) – a versão de Odilon Nunes, sim, e é preciso que isso seja reconhecido.<sup>11</sup> O reconhecimento do racismo imbuído nesta versão de uma história piauiense sem índios contribui para visões alternativas de história e identidade no estado, seja em meios acadêmicos, seja além deles.

## REFERÊNCIAS

- Assis, R. da S. (2016). *Os índios do Território Serra da Capivara: História, memória e ensino* [Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História)]. Universidade Federal do Tocantins.
- Baptista, M. P. de C. (2017). Da “selva” ao sangue à vida: O discurso historiográfico indígena no Piauí. *Anais do 29º Simpósio Nacional de História*, 1–17.
- Barroso, I. M. (2018). *Emergência étnica indígena, territorialização, memória e identidade do grupo indígena Tabajara e Tapuio da Aldeia Nazaré* [Dissertação (Mestrado em Antropologia)]. Universidade Federal do Piauí.
- Carneiro da Cunha, M. (Org.). (1992a). *História dos Índios no Brasil* (2ª ed). Cia das Letras.
- Carneiro da Cunha, M. (1992b). Política indigenista no século XIX. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos Índios no Brasil* (p. 133–154). Companhia das Letras.
- Castello Branco, M. (2016). O índio no povoamento do Piauí. In C. M. M. Dias & P. de S. Santos (Orgs.), *História dos Índios do Piauí* (2ª ed, p. 57–74). EDUFPI.
- Chaves, J. (2016). O índio no solo piauiense. In C. M. M. Dias & P. de S. Santos (Orgs.), *História dos índios do Piauí*. (2ª ed, p. 35–56). EDUFPI.
- Costa Filho, A. (2010). A gestação de Crispim: Um estudo sobre a constituição histórica da piauiensidade. [Doutorado em História Social]. Universidade Federal Fluminense.
- Costa, J. P. P. (2011). A farsa do extermínio: Reflexões para uma nova história dos índios no Piauí. In Á. Pinheiro & L. J. Gonçalves (Orgs.), *Patrimônio Arqueológico e Cultura Indígena* (p. 140–161). EDUFPI, Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa.
- Cunha, E. da. (2016). Os sertões: Campanha de Canudos. Edições Sesc, Ubu Editora. Directoria Geral de Estatística. (1898). Sexo, raça e estado civil, nacionalidade, filiação culto e analfabetismo da população recenseada em 31 de dezembro de 1890 (Obras Raras). Oficina da Estatística; Biblioteca do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [Online]. <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25487.pdf>
- Galvão, W. N. (1999). Euclides da Cunha. Os Sertões. In L. D. Mota (Org.), *Introdução ao Brasil: Um banquete no trópico* (p. 151–170). Editora SENAC.
- Iturriaga Acevedo, E. (2019). El regionalismo yucateco frente al discurso nacionalista mexicano. *Cultura y Representaciones Sociales*, 16–39. <https://doi.org/10.28965/2019-26-02>
- Kós, C. V. N. Motta. (2015). *Etnias, fluxos e fronteiras: Processos de emergência étnica dos Kariri no Piauí*. 2015. [Dissertação (Mestrado em Antropologia)]. Universidade Federal do Piauí.
- Melo, V. S. de. (2011). *Cruentas guerras: Índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)* [Tese (Doutorado em História Social da Amazônia), Universidade Federal do Pará]. <http://repositorio.ufpa.br:8080/jspui/handle/2011/4593>

11 Na continuidade desta pesquisa, verificarei a possibilidade de uma visão do extermínio quase completo dos índios por Odilon Nunes ter relação com visão racista que excluiu os índios da miscigenação formadora do povo piauiense aparente em trabalhos de autores como Clodoaldo Freitas e Abdias Neves (Souza, 2008).



- Nunes, O. (2007). Pesquisa para a História do Piauí: Lutas partidárias e a situação da província. Em busca de organização: Escola e trabalho... (Vol. 4). FUNDAPI; Fund. Mons. Chaves.
- Nunes, O. (2014). O Piauí, seu povoamento e seu desenvolvimento. In Estudos de história do Piauí (2º ed, p. 71–118). Academia Piauiense de Letras.
- Oliveira, A. S. de N. (2007). O Povoamento Colonial do Sudeste Do Piauí: Indígenas e Colonizadores, Conflitos e Resistência [Tese (Doutorado em História)]. Universidade Federal de Pernambuco.
- Oliveira, J. P. de. (1997). Pardos, mestiços ou caboclos: Os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes Antropológicos*, 3(6), 61–84.
- Queiroz, T. (2007). Odilon Nunes: História e erudição. In O. Nunes, Pesquisa para a história do Piauí: (Vol. 4, p. 17–49). FUNDAPI; Fund. Mons. Chaves.
- Repetto, F. (2019). Uma arqueologia do apagamento: narrativas de desaparecimento Charrúa no Uruguai. Hucitec: ANPOCS.
- Ribeiro, M. W. T. (2012). Ao encontro de uma ausência: Ou onde estão os índios do Piauí. In I. Tamaso & M. F. Lima Filho (Orgs.), *Antropologia e Patrimônio: Trajetórias e conceitos* (p. 343–376). Associação Brasileira de Antropologia.
- Souza, P. G. de C. (2008). História e Identidade: As narrativas da piauiensidade [Dissertação (Mestrado em História do Brasil)]. Universidade Federal do Piauí.
- Starobinski, J. (2001). A palavra “civilização”. In *As máscaras da civilização* (p. 11–56). Cia. das Letras.
- Valle, C. G. O. (2009). Aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX: revendo argumentos históricos sobre desaparecimento étnico. In E. M. Palitot (Org.), *Na mata do sabiá: Contribuições sobre a presença indígena no Ceará* (p. 107–154). Secult/ Museu do Ceará/ IMOPEC.
- Wolf, F. (2004). Quem é bárbaro? In A. Novaes (Org.), *Civilização e barbárie* (p. 19–44). Cia. das Letras.





# ESTEREOTIPACIÓN DE OTREDADES: UNA APROXIMACIÓN ANTROPOSEMIÓTICA PARA LA COMPRENSIÓN DEL RACISMO Y LA XENOFOBIA EN CONTEXTO INTERCULTURAL

Juan Erick Carrera<sup>1</sup>

## Resumen

En la presente ponencia me propongo, de alguna forma, debatir sobre un esquema, o modelo cultural, que podemos elaborar a partir de los márgenes socio-antropológicos complejos que dirigen el pensamiento cotidiano (o sentido común) sobre la diferencia étnica y cultural en el considerable aumento de la migración latinoamericana, basándonos en la aprehensión de las síntesis analógicas en el mundo social y pensando sobre todo en los procesos inmigratorios que se suscitan en un Chile prominentemente intercultural.

Se discutirá sobre la construcción de la diferencia y la etnicidad. Se establecerá, asimismo, un ejercicio analítico y crítico, desde un enfoque que podríamos denominar como antropológico semiótico-cognitivo (o sintético-analógico) para establecer un esquema relacional que dé cuenta de los problemas de estereotipación y discriminación a partir de imaginarios de diferencia, desde donde podremos comprender en parte el problema del racismo que azota el Chile contemporáneo desde la explosiva entrada de extranjeros de “piel negra”, por ejemplo.

Dichos elementos están estrechamente vinculados, por un lado, al problema práctico de la conducta social, y, por otro, a uno de orden semiótico-cognitivo; el de un cultivo mental desde donde se piensa, representa y ejerce el racismo. Pero, no obstante, la condición étnico-histórica y el discurso científico serán fundamentales para entender por qué el racismo siempre se inclina hacia una serie de dimensiones que en su conjunto constituyen aquellos “estereotipos de otredades”, y que articulan figuraciones que vinculan a los Otros con paradigmas pretéritos (pero aún vigentes en el imaginario colectivo). O que, políticamente, conllevan a una estructura cuasi-imperativa de subordinación bajo ese sesgo representacional que pesa sobre los Otros, bajo ciertos arquetipos imaginarios que constituyen diversos significados y prejuicios étnico-culturales.

## Palabras clave

Racismo, estereotipación, imaginarios sociales, diferencia étnica, síntesis analógica

---

<sup>1</sup> patriciocarrera.a@gmail.com - Becario de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID), programa de Doctorado en Antropología del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo (IIAM), Universidad Católica del Norte y Universidad de Tarapacá (Chile).



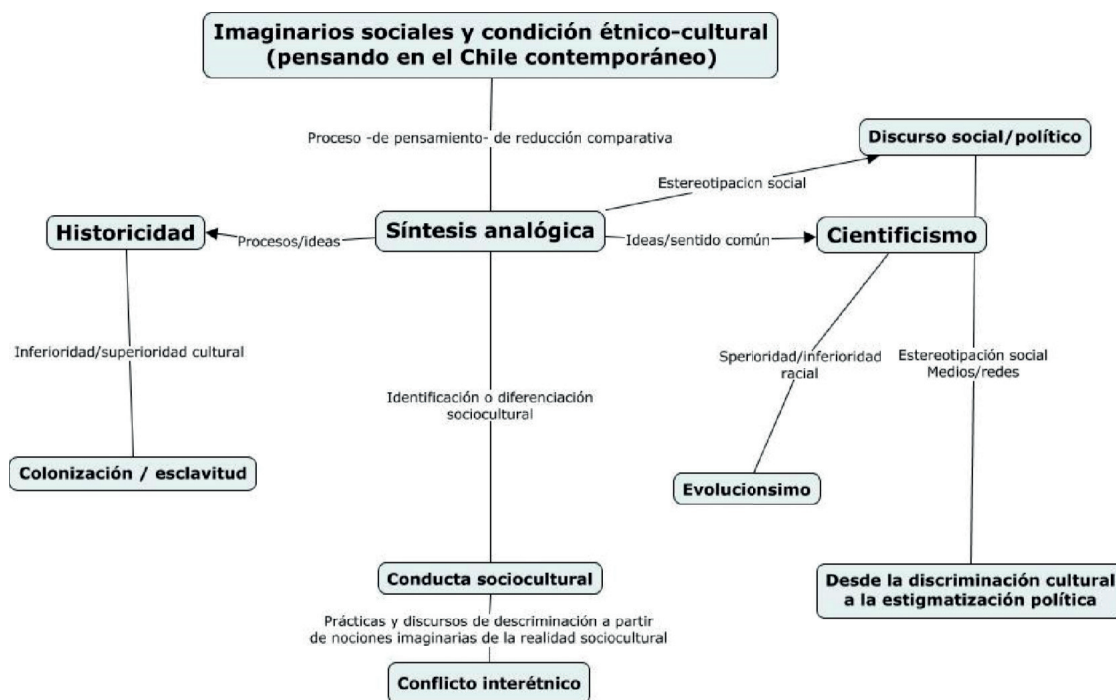
## ¿POR QUÉ LA IMPORTANCIA DE TOMAR POR OBJETO ANTROPOLÓGICO LA REALIDAD METASOCIAL PARA ENTENDER EL PROBLEMA DEL RACISMO? A MODO DE INTRODUCCIÓN

El estudio de las comunidades humanas desde las ciencias socio-humanas nos ha enseñado históricamente que lo cultural no es estático y que el individuo no es producto de un lugar único de significado. En efecto, lo cultural es en sí mismo un proceso fluctuante que alimenta la necesidad de pertenencia de diversos individuos que navegan inter-contextualmente y poli-significacionalmente a través de variadas relaciones simbólicas, de socialización y personalidad, y, por lo tanto, lo cultural es también confluencia cultural (Hannerz, 1998), adquiriendo inmanentemente una cualidad dinámica, o híbrida, que no puede disociarse de la conducta y la conciencia humana, puesto que en ella se encuentra todo un esquema de relaciones de sentidos a partir de las diversas interacciones socioculturales (Canclini, 2001). También nos han mostrado las diversas disciplinas dedicadas a lo humano -su naturaleza- y la cultura, sobre todo la fenomenología, que la conciencia no es *cogitatio*, como se podría interpretar desde el positivismo cartesiano, sino que tiene la capacidad de contener para sí todo el modelo de la exterioridad disponible para lograr actuar en el mundo, pues: “Por virtud de la intencionalidad nos hallamos, desde un comienzo, en las cosas, y atrapados en la trama de éstas” (Szilasi, 2003: 42). Asimismo, podemos señalar que la conciencia, al ser un elemento nuclear en la significación existencial de las personas, no adquiere una cualidad únicamente individual, como un elemento sólo de la interioridad, sino que se suscita en la relación entre los individuos, los procesos sociales y la cultura, tal como señalaría el antropólogo mexicano Roger Bartra (2014) en su propuesta de las *prótesis simbólicas exocerebrales*. Por lo que la ecuación conciencia/imaginario/sociedad, como una tríada fundamental para entender lo metasocial, se configuraría por una simbiosis propia de la relación individuo/mundo, donde el sistema perceptivo de codificación y clasificación de los elementos de la exterioridad es, por decirlo de alguna manera, un producto socioindividual. En esto, Merleau-Ponty (1994: 10) dirá que:

Si la realidad de mi percepción no se fundara más que en la coherencia intrínseca de las “representaciones”, tendría que ser siempre vacilante y, abandonado a mis conjeturas probables, constantemente tendría yo que deshacer unas síntesis ilusorias y reintegrar a la realidad unos fenómenos aberrantes de antemano excluidos por mí de la misma.

De modo que la cultura es constituida por las formas de vida que constituyen sentidos compartidos por medio de la intersubjetividad, sentidos que basan su razón de ser mediante una suerte de mitología (narrativa instituida) arraigada a la herencia científica e histórica; como el evolucionismo en su dimensión racial y lo histórico desde nociones sesgadas de esclavitud, para el caso de problema de interétnicidad, por ejemplo. Estos elementos, entre otros, influyen en cómo se percibe el mundo social, y en cómo es necesario que la conciencia se dirija hacia algo para su propia constitución, la *intencionalidad*, como diría Husserl (1996), pero, al mismo tiempo, la sociedad se nos impone desde su exterioridad, desde su propia sinergia y contención estructural, en la cual los individuos pasan a conformarse como elementos de una totalidad que entrelaza categorías de roles, étnicas, clases o status, y donde las funciones metasociales—como lo imaginario—que inciden en la construcción identitaria mediante la percepción y la significación constituyen el *opus operatum* de la vida social, produciendo esa difuminación de lo cultural en un todo heterotópico, en un sentido algo foucaultiano. De este modo, todo el problema de la estereotipación de los otros, a partir de nociones de diferencia que implican ideas pre-instauradas conllevan un sentido imaginario-social para hacer el mundo inteligible, para bien o para mal. Este proceso analógico-reductivo puede comprenderse desde el siguiente esquema:





A partir de esto, concebimos que la realidad social es un *hecho sociofenomenológico*, en tanto todo hecho humano es a su vez un hecho significado, y, como entendería Sartre (2005), si despojamos al hecho de su significación lo despojamos, a su vez, de su naturaleza de hecho humano. No obstante, todo lo expresado en el esquema constituye parte de esa naturaleza fragmentaria de la sociedad que no puede pensarse sino a partir de su dialéctica; concentrando antinómicas formas de vida mediante la superposición de ideas e instituciones que tienen una doble función; unificar y segregar, puesto que, por un lado, se construyen verdaderas paradojas valóricas, morales o políticas, y, por otro, actúan como modelos cuasi-imperativos de conducta social. Esto explicaría de alguna forma el fundamento de la diferencia y la igualdad en todo proceso de convergencia sociocultural y étnica; la consustancialidad entre el individuo y lo plural, o la unicidad y la multiplicidad, pues: “sin multiplicidad la unidad carece de explicandum, y sin unidad la multiplicidad carece de determinación” (Rizo-Patrón, 2010: 88).

Con esta breve narración, algo filosófica, y un esquema que sintetiza lo que se puede considerar -cognitivamente- como el origen del racismo, sobre todo pensando en el Chile contemporáneo, se pretende, en última instancia, dar cuenta de la importancia de los fenómenos metasociales, desde donde emerge lo que acá podemos definir como *la síntesis analógica*, que no es otra cosa que un aparato reduccionista y comparativo de las influencias semánticas-arquetípicas (científicas e históricas) que desde el mundo social emergen para interpretar a los otros, para *estereotiparlos*, proceso que se produce a través de la funcionalidad práctica de imaginarios que constituyen parte fundamental del pensamiento social, del sentido común, y -lo que nos interesa acá- se transforman en el sustrato de la identidad cultural desde donde se construyen los sentidos de diferencia en función de la emergencia poliétnica.

De modo que, para entender este problema, daremos vueltas respecto de dos dimensiones fundamentales sobre el funcionamiento sintético-analógico en los procesos que desembocan en racismos y (cuasi) argumentos de discriminación; a) los campos imaginarios de (auto)identificación, y b) la estructura de la



síntesis analógica mediante el proceso de identitarización sociocultural, visto desde un tentativo ejercicio de antroposemiótica cultural. Ambas dimensiones de análisis pueden fácilmente entenderse como concatenadas, puesto que a lo que queremos llegar es a la comprensión de un problema complejamente antropológico, desde donde elementos como el racismo, por ejemplo, traspasan los límites del pensamiento por medio de aquellas influencias arquetípico-semánticas para expresarse profundamente en la cotidianidad desde los elementos que subyacen a las (re)construcciones identitarias y los diversos sentidos y prácticas que organizan la vida social, esto a partir de la configuración perpetua de alteridades.

## LAS SÍNTESIS ANALÓGICAS EN LOS PROCESOS DE ESTEREOTIPACIÓN E IDENTITARIZACIÓN EN CONTEXTO INTERCULTURAL

La síntesis analógica, para comprender esto desde un punto de vista algo más cognitivista, culmina su trayecto con la solidificación de ciertos esquemas simbólicos que logran instituir diversas nociones a través de las relaciones sociales, configurando identidades y fortaleciendo relaciones sociales concretas que de alguna forma cierran el sistema de significados y producen un campo social que se sostiene por relaciones objetivas (Bourdieu, 2002), o subjetividades objetivadas (Baeza, 2015). Este proceso socioantropológico expresa que el conflicto por diferencias (acá, interétnico) es una constante fricción entre campos socioculturales en su intersección social, confluyendo en una constante transformación de los espacios y las formas en que los individuos interpretan y se interpretan en estos.

La interacción subjetiva produce modelos mentales que asumen la existencia de esquemas de representaciones que otorgan sentido al mundo, petrificando formas de conducta social que se expresan, a su vez, en procesos sociales conflictivos y manifestarán la relación entre diversas figuraciones que promoverán la exacerbación de sentidos de propiedad de lo público por parte de quienes pre-habitan un contexto y le otorgan significados, culminando (desembocando) en prácticas de discriminación amparadas bajo lo que se puede interpretar, no sin sesgos, como una *legalidad natural* (Barthes, 2009).

Todo este proceso genera, por consecuencia, clasificaciones valóricas sobre la diferencia sociocultural desde ese primer encuentro con la alteridad en las sociedades que viven tardíamente los procesos de multietnicidad emergente, migraciones y transnacionalismo, desde una primera impresión representacional que madura en función de nuestro entorno cognoscitivo, pues, ese acto de conocimiento: “incide directamente en la forma que las personas vivencian su entorno, definen la realidad y la verdad, perfilan el tipo de relación que mantienen con la naturaleza y con lo sobrenatural, erigen instituciones, simbolismos y rituales, orientan su acción cotidiana y se vinculan entre sí” (Toledo-Nickels, 2009: 69). Por lo que debemos asumir que todo proceso de relación interétnica trae consigo diversos sentidos sobre los Otros en el campo de co-existencia cultural, produciendo desestabilización en aquellos que no lo reconocen como propio dentro de su marco (o red) de significación. Vale decir, la sola presencia de grupos culturalmente diversos en un contexto particular produce una sensación de extrañeza que pone en crisis los sentidos de pertenencia e identitarización que históricamente los individuos han realizado para sí. Por lo que el proceso de diferenciación interétnica, desde donde se enfrentan diversos actores en el mundo social, guarda relación con las transformaciones identitarias de los individuos desde un desplazamiento de formas sociales y culturales que deben adaptarse a nuevos contextos de sentidos circundantes. Implica, pues, nuevas formas de apropiación del espacio, de (re)territorialización, de hibridación y lógicas de pertenencia que entran en un complejo juego social, pues: “cuando el individuo se presenta ante otros, su actuación tenderá a incorporar y ejemplificar los valores oficialmente acreditados de la sociedad, tanto más, en realidad, de lo que hace su conducta general” (Goffman, 2001: 47).



Los individuos siempre constituyen su identidad al pertenecer a una comunidad conformadora de sentido, al ser parte de un sistema simbólico de acción, *ethos* y normas deontológicas que implican superponer elementos estereotípicos propios en función de estructuras los significados sobre los otros, una dialéctica, por lo que la síntesis analógica se transforma acá en un elemento fundamental en los procesos de identitarización y estereotipación social, en su estructuración, en tanto se figura como órgano elemental en las partes que rigen todo proceso mental-social, y donde, en algún sentido, podemos entender que la diversidad identitaria no es sino el reflejo de la diversidad cultural, pues, se construye por oposiciones, asomando múltiples esquemas interpretativos de un mundo que asumimos como propio.

Todo esto se relaciona al tiempo identitario que menciona Castoriadis (2007), donde una sociedad identifica el tiempo histórico mediante signos con la finalidad de sentirlo propio, una rememoración significada de hitos que confluyen en un sentido social compartido. Pero este proceso no significa que existirá una misma apropiación del mundo por parte de todos los individuos de una sociedad, puesto que en este sistema existen microestructuras que podemos denominar como *campos sociales de producción simbólica*, donde se expresan rasgos de identidad que se asumen compartidos mediante un esquema de dimensiones complejas que expresan el vínculo humano, y donde los individuos buscan definirse a sí mismos mediante una serie de lazos que aparecerán por la búsqueda de un pensamiento común, o ideas afines. Pero, asimismo, las fronteras cognoscitivas de los campos de producción simbólica producen una constante fricción, que, desde otras dimensiones analíticas, entenderemos por conflicto.

De modo que no podemos sencillamente disociar identidades individuales y colectivas, pues no existe la una sin la otra, y aquí la importancia—quizá la más profunda—de los sentidos en/sobre el mundo social, puesto que estos se constituyen como conjuntos de escenarios sociosimbólicos desde donde confluye la dialéctica identitaria, nutriéndose de sí mismas mediante la diversidad de analogías que produce el sistema esquemático de interpretación humana.

La identidad se expresa desde una doble dimensión, donde la construcción personal se basa en una serie de afiliaciones compartidas, características o lealtades grupales culturalmente determinadas que contribuyen a esa especificación de los individuos y sus sentidos identitarios (Larraín, 2014). Sin embargo, hay que ser precavidos al trasponer elementos psicológicos desde una identidad personal a otra cultural, pues, como ha señalado el mismo autor, la identidad colectiva no puede tener una estructura psíquica, por lo que no se puede decir que el carácter colectivo de la identidad se manifiesta por el conjunto de caracteres individuales (Ibíd.). En consecuencia, los procesos identitarios que emergen desde y para el mundo social no son otra cosa que legitimaciones de todo aquello que una comunidad estima que es la realidad desde un principio de plausibilidad compartida, constituyendo lazos que permiten un constante movimiento cultural.

La identitarización y su base sintético-analógica no sólo involucra reconstruir imágenes de los otros, y de sí mismos, a partir de abstracciones conceptuales heredadas por la historia -y la ciencia en la historia, sino que es, en esencia, la posibilidad de emergencia de nuevas formas culturales, es la configuración estructural de los procesos cognoscitivos que confluyen en nuevas formas de comprensión cultural y es un mecanismo de aprehensión de significaciones que le otorgan sentido al mundo, y, por supuesto, al individuo en ese mundo. Para lograr esto, los individuos deben construir comunidades, conglomerarse como grupos que luchan por similares causas, estereotiparse, y, a partir de aquello, buscan instituir ciertos principios que deben ser validados funcionalmente. De este modo, la identidad en un mundo de convergencias interétnicas se presenta como una posibilidad de los individuos para hacer frente a una imposición de la exterioridad, y donde la afinidad espontánea que emerge desde la vida social nos expresa su naturaleza más transgresora, por ejemplo, mediante los movimientos políticos y sociales:



el sujeto, en tanto tal, es su propia afirmación de libertad contra el poder de estrategias y dictadores comunitarios, el cual se resiste a ideologías que pretenden adecuarlo a un orden del mundo o de las comunidades, y donde la transformación del individuo en sujeto sólo será posible en la relación del individuo con los otros (Touraine, 2012: 21).

Es decir, esta estructura de socialización cotidiana que busca esa unicidad en la diferencia es parte nuclear del proceso de identitarización que promueve la convergencia de sentidos compartidos por medio de aquel proceso reductivo de pensamiento que compara imágenes referenciales del mundo, al que denominamos síntesis analógica, por lo tanto, la experiencia de los procesos de identitarización no puede simplemente ofrecerse a las capacidades individuales; no hay sujeto sin grupo, y el sujeto (en tanto agente) es siempre producto del proceso sociocultural. Acercarnos a este modelo de comprensión de la realidad humana, entonces, entendiendo las formas metasociales que rigen los procesos identitarios, nos impulsa a buscar una perspectiva de la cultura que posibilite y reconozca una perspectiva imaginario-sintética desde, por ejemplo, lo que Raymond Williams (1994) entiende como *sistema significante*, es decir, entender una cultura que se manifiesta en términos objetivos y subjetivos, o bien, en las prácticas y la mentalidad, y donde el proceso social, en tanto red de significados, estaría sujeto siempre a una trama simbólica donde lo real depende de un diálogo intersubjetivo (Geertz, 1992). Todos estos elementos pueden comprenderse desde un necesario análisis que nos dirija a la comprensión de los imaginarios sociales, que, en tanto estructura de los procesos identitarios, hacen parte fundamental de lo social, como ya he señalado casi majaderamente.

### ETNICIDAD Y DIFERENCIA: A PROPÓSITO DE LA FUNCIÓN IDENTITARIA

La pluralidad, o los diversos modos de relación entre unos y otros se transforman en elementos fundamentales en lo que podemos entender por *condición humana* (recordando a Hanna Arendt), donde el problema de la (inter)etnicidad se transforma en parte inherente a este amplio contexto de investigación para las ciencias sociales y humanas, en sus dimensiones práctica y teórica. En este sentido, no podemos aventurarnos en reducir su propia complejidad y tampoco entregar una definición universal sobre lo (inter)étnico y lo plural, empero, al transitar entre diferentes posturas y temporalidades conceptuales debemos entender que la etnicidad no es una “unidad esencial” inherente a grupos históricamente territorializados y unidos en pertenencia por una lengua— vernácula o no—, o diversos modos de lazos culturales estáticos o instituciones que petrifican costumbres, sino que esta se configura también por sentidos de (auto)identificación y una compleja trama de interacciones que comprenden relaciones simbólicas y sociales. Es decir, lo étnico podría comprenderse, en principio, como una categoría de identificación que existe en función de organizar las formas de interacción (Barth, 1976). Por otro lado, al no poder definir lo étnico sencillamente como algo grupal, aunque existiese de igual forma algo así desde una perspectiva antropológica clásica (boasiana,) que entiende que los individuos comparten una configuración cultural y lingüística, aunque más cercano a las nociones de tribu o pueblo (Blanton, 2014), hemos de comprender en qué sentido lo étnico puede ser algo individual a la vez que socioimaginario, puesto que para que lo imaginario sea funcional en las relaciones interétnicas requiere la implicancia de sentidos de identificación e identidad, es decir, constituye parte del proceso de aprehensión de sentidos compartidos que configuran la identidad de los individuos en su propio campo de producción social. Por lo tanto, lo étnico está estrechamente relacionado a la acción colectiva y a los sentidos de diferencia, configurando, mediante el engranaje histórico-científico-social, institucionalizaciones de imaginarios que petrifican ideas— a partir de un ejercicio de síntesis reflexiva— sobre unos y los otros.

Por otro lado, estas pre-nociones al ser parte de las expresiones culturales no pueden dissociarse de las dos dimensiones fundamentales del análisis étnico-social desde la antropología, por lo que su visualización en



los procesos de diferenciación interétnica debe entenderse analíticamente desde una clásica dualidad epistemológica, con la finalidad interiorizarnos en las cualidades sociales de la mentalidad y las prácticas cotidianas. O, dicho de otra manera, a incluir en nuestros análisis los sistemas culturales de conocimiento y cognición de los grupos culturales; por lo que triangulamos esa perspectiva agencial (socialmente activa) de la etnicidad con aquella dimensión cognitiva que constituye subjetividades en las relaciones y organizaciones interétnicas, donde, al entender la etnicidad como un *proceso dual* debe, inevitablemente, ser entendido desde dimensiones subjetivas y objetivas, desde donde podemos entender los fundamentos semánticos de las prácticas de discriminación sociales. Esto, sin embargo, no es un proceso socialmente estático, sino que constituyen parte fundamental en los procesos de cambio social, ideas que transmutan en el tiempo-espacio. De modo que asumiendo la etnicidad como un proceso complejo que involucra interacciones sociales, formas comunicativas, relaciones de poder, intersubjetividades y procesos mentales, se puede determinar que:

[...] no se consideran los grupos étnicos como unidades discretas y preconstituidas definibles taxonómicamente mediante un listado de rasgos culturales observables, sino como entidades que emergen de la diferenciación cultural—subjetivamente elaborada y percibida—entre grupos que interactúan en un contexto determinado de relaciones inter-étnicas (estructura de relaciones entre centro y periferia, situaciones migratorias, fenómenos de colonización y descolonización...) De este modo, la etnicidad definiría al mismo tiempo el contexto pluri-étnico dentro del cual emerge” (Giménez, 2006: 133).

Contexto pluri-étnico que suscita, por su propia naturaleza, conflictos basados en estereotipos que ponen en crisis los sentidos sociales de pertenencia. No obstante, podemos comprender que lo étnico y las relaciones interétnicas en realidad no son cosas independientes, sino que se complementan en virtud del contexto de interacciones sociales—y los espacios—en el que se encuadren, constituyendo todo ese esquema de relaciones complejas, prácticas, simbólicas y socio-imaginarias, que no adquieren un valor único atribuido a grupos con una inexistente inmutabilidad cultural, sino que se expresa en el entramado de sentidos identitarios que fluyen en los procesos de relaciones sociales en un contexto particular. Desde ahí será donde se constituya la (inter)eticidad, pues: “la etnicidad [...] implica pasar del estudio de las características de los grupos, al estudio de su proceso de construcción social; de la sustancia a la forma; de los aspectos estáticos a los aspectos dinámicos y relacionales; de la estructura a los procesos” (Ibíd.).

La etnicidad no implica, según lo anterior, un elemento estático o esencial en un contexto cultural (entendido como integrado) o en un grupo determinado en función de la existencia de los “Otros”, sino que implica un constante proceso de diferenciación intra e intercultural (e individual). Por lo que nos conduce inevitablemente a entender que este proceso (el de diferenciación étnica) se suscita bajo constantes reformulaciones identitarias según el contexto de intersubjetividad en el cual emerjan las interacciones, donde el individuo como portador de etnicidad está constantemente sometido a un proceso de identitarización, puesto que:

[...] la identidad emerge y se afirma como tal, en su interacción con “otros”. La identidad es, la manera en que los miembros de un grupo se definen a sí mismos, pero también cómo son definidos por los “otros” con quienes se interrelacionan. La identidad se construye a través de las acciones que realizamos los seres humanos y a las cuales les damos una relación y un sentido” (Zaragoza, 2010: 153).

Asimismo, estos sentidos identitarios que envuelve el tejido de interacciones humanas, y que constituyen un sustrato de lo étnico, son definidos por expresiones sociales de diferencia y/o particularidades que denotan la diversidad y, por lo tanto, lo étnico estaría sujeto a una inevitable condición dialéctica:

Pasamos así de la consideración de una abstracción, aquella que resulta de hablar de la cultura de un grupo humano, a algo más cercano a la experiencia de las personas, las interacciones y relaciones sociales en que las partes actúan con arreglo a estipulaciones de diferencia que definen como étnicas. (Gundermann, González y Durston, 2018: 162).



Debemos entender, de esta manera, que las nociones de diferencia—ciertamente estereotipadas—constituyen esquemas o modelos de sentido, o, en términos más simples, son parte de un sentido común social que, según Augé, podríamos definir como: “(...) el conjunto de relaciones simbólicas instituidas y vividas entre los unos y los otros en el seno de una colectividad que dicho sentido permite identificar como tal” (Augé, 1996: 11). Identidad y diferencia actúan concatenadamente, por lo que, aunque poco esperanzador, no puede haber relaciones interculturales sin procesos de discriminación, dado que el proceso de construcción identitaria implica un ejercicio conductual que debe (o tiende a) acoplarse al marco cultural predominante, y por lo tanto siempre existe la posibilidad—subjettiva—de no lograr aquel propósito:

como las identidades son impuestas a la vez que aceptadas, las nuevas formas de conducta tenderán a la dicotomía: sería de esperarse que las restricciones sobre la conducta operaran de tal suerte que las personas se mostraran renuentes a actuar en formas nuevas por temor a que tal conducta resultase inapropiada para una persona de su identidad y que al punto clasificaran estas nuevas formas de actividad como asociadas con uno u otro grupo de características étnicas (Barth, 1976: 21).

El problema de los imaginarios interétnicos presenta, entonces, un gran desafío para la sociedad contemporánea, puesto que pronostica inevitables cambios sociales en virtud de un proceso de hibridación cultural que, aunque histórico, se ve más acentuado debido a un auge inmigratorio en la actualidad a través de la aceleración del proceso de globalización y el transnacionalismo, ello trae de vuelta viejos conceptos que pesan semánticamente sobre una sociedad que intenta romper aquellos paradigmas; como lo racial, la negritud o el primitivismo, etc.:

Los procesos globalizadores incluyen una segregación, separación y marginación social progresiva. Las tendencias neotribales y fundamentalistas, que reflejan y articulan las vivencias de los beneficiarios de la globalización, son hijos tan legítimos de esta como la tan festejada “hibridación” de la cultura superior, es decir, la cultura de la cima globalizada (Bauman, 1999: 6).

Por lo que podemos decir, entonces, que los sentidos de etnicidad en la sociedad globalizada nos invitan a comprender procesos identitarios en sus contextos de producción y amparados bajo esa cosmo-semántica que significa el marco globalizante dominante, y sus arquetipos. Es decir, cómo diferentes grupos y separados unidos por sentidos de (auto)identificación, estéticas, territorialidades o expresiones prácticas y simbólicas, van (re)organizando socio-imaginariamente territorialidades que, en tanto construcción colectiva, conllevan a interacciones, significaciones y relaciones que lo (re)configuran constantemente a partir de las posibilidades que entregan los marcos culturales preestablecidos. Desde esta perspectiva, la interculturalidad, y sus procesos, constituye un proceso que implica constantes transformaciones respecto de los diversos constructos socioculturales que organizan el espacio y lo significan.

Asimismo, la construcción interétnica supone marginación y producción de un distanciamiento social que se agudiza por aquella sensación de *transgresividad* que significa la imagen (el sentido) del otro “diferente”, asumiendo que en la configuración de estos contextos poliétnicos emergentes existen diversidades susceptibles de construir relaciones conflictivas. Desde este punto de vista, el espacio de interacciones sociales es vivido como espaciamento, como un espacio regulado por la distancia entre los unos y los otros (Delgado, 1999). Evidentemente, este proceso no carece de conflictos, desde esa falsa armonía que supone homogeneidad cultural en contextos que imponen imaginarios nacionalistas y presenta constantes fricciones, tanto de territorialización como de expresiones políticas y simbólicas que promueven conflictos identitarios basados en ideas de diferencia, y que, entre otras, promueven ciertos patrones de comportamiento (*patterns*) que han de cultivarse—en sentido de cultura—en el seno de las relaciones interétnicas, desde esa expresión “ritual” de lo cotidiano. Estos patrones, entendidos como constructos culturales, tal como señala Cohen (2014), han de normativizar las formas de conducta contextual en los lazos sociales que genera el proceso cultural. Por todo





ello, el proceso intercultural no puede sino, en principio, ser un proceso que involucre la constitución de lazos identitarios a la vez de esquemas de discriminación a partir de sentidos compartidos propios de narrativas exohistóricas, como la última barricada frente a los procesos de (des)igualdad sociocultural.

### IMAGINARIOS ÉTNICO-CULTURALES Y CONTEMPORANEIDAD: A MODO DE CONCLUSIÓN

Los procesos socioculturales, como la interetnicidad, son formas constantes y versátiles de concebir y practicar el mundo, donde diversos elementos simbólicos se relacionan y toman consistencia de *habitus*, vale decir; los elementos dinámicos e institucionales de la sociedad confieren su razón de ser a estructuras mentales re-estructurables que se ajustan y entrelazan en la cotidianidad, donde las fuerzas específicas del poder simbólico se manifiestan bajo formas irreconciliables de sentido por medio de estructuras estructuradas (Bourdieu, 1979). Todos estos elementos constituyen una trayectoria analógica que comienza en la percepción arquetípica, en la mente del individuo, y culmina en la conducta social, como una manera perpetua de construir el dinamismo de la sociedad. De modo que entender los imaginarios sociales y sus síntesis analógicas en la contemporaneidad implica hacer apropiación del tiempo y espacio sociocultural desde donde emerjan las figuraciones que dan inteligibilidad al mundo, en sus particularidades. No obstante, existe algo así como una cosmo-semántica propia de la contemporaneidad; el proceso de globalización, y la convergencia étnico-imaginaria debido al álgido proceso transnacional y la reemergencia de etnicidades históricamente supeditadas bajo un todo cultural que se ha definido desde el proceso desarrollista global. Este proceso se define por los resultados inter-identitarios que se construyen a partir de las relaciones sociales en ciertos espacios de prácticas y sentidos compartidos, y diferenciados, desde donde convergen diversos modos de significar y vivir el mundo, pero al mismo tiempo se transforman de acuerdo con los diversos modelos de interacción que organizan la vida social, configurando esquemas de realidad desde una natural intersubjetividad. Todo esto constituye un insumo fundamental en la elaboración de modelos de comportamiento que facilitan en acoplamiento al contexto interétnico, pensando en ese sustrato cognitivo que plantearía alguna vez el famoso antropólogo Claude Lévi-Strauss:

Lévi-Strauss postulates the existence of (a) a structured collective unconscious capable of generating patterned cultural behaviors, including built forms; and (b) unconscious mental structures comprised of binary oppositions that represent universal characteristics of human thought [...]. Applying this approach to spatial organization, Lévi-Strauss reanalyzes ethnographic descriptions provided by earlier anthropologists of the built environment in societies with dual organizations (Lawrence y Low, 1990: 468).

Pero, más allá de la cualidad social concreta en la vida cotidiana que configura la transformación identitaria en los procesos interétnicos mediante institucionalizaciones inconscientes y binarias, como entendería el autor, debemos dejar—muy brevemente— claro en qué sentido la globalización, en tanto paradigma, juega un rol fundamental en estos procesos.

Este modelo de sociedad va estrechamente vinculado al capitalismo, desde aquello que define la globalización como una utopía burguesa, como le llamaría Harvey (2003), por lo que el histórico *proyecto imaginario* que cultiva los procesos de movilidad humana en busca de mejores condiciones de vida, a raíz de imaginaciones de materialidad y nuevos espacios compartidos, ha de enfrentarse a la dimensión más áspera del sistema; un sistema social que segrega constantemente a través de la negación de estos espacios, fundamentalmente para los inmigrados (pensando en el Chile contemporáneo, desde donde me posiciono), produciendo, por consecuencia, espacios de precarización como alternativas al espacio utópico del capitalismo (Ibíd.). Estos espacios se ven reflejados justamente en las relaciones interétnicas en las ciudades que se cree ofrecen una alternativa



al desarrollo social. No obstante, los procesos discriminatorios que se viven en la ciudad se han de originar en principio por un conjunto de sentidos compartidos sobre los otros, los diferentes, desde el significado que los individuos otorgan en aquellos inhóspitos primeros encuentros, pues:

Cuando un individuo llega a la presencia de otros, estos tratan por lo común de adquirir información acerca de él o de poner en juego la que ya poseen. Les interesara su estatus socioeconómico general, su concepto de sí mismo, la actitud que tiene hacia ellos, su competencia, su integridad, etc. Aunque parte de esta información parece ser buscada casi como un fin en sí, hay por lo general razones muy prácticas para adquirirla. La información acerca del individuo ayuda a definir la situación, permitiendo a los otros saber de antemano lo que él espera de ellos y lo que ellos pueden esperar de él (Goffman, 2001: 13).

Las nociones subjetivas de diferencia, entonces, no sólo son producto de las representaciones mentales que los individuos generan para estereotiparse a sí mismos y a los otros, sino que existen en tanto la cultura y las instituciones sociales que rigen la sociedad las determine. En efecto, este fenómeno (el de representar la diferencia cultural) es parte de aquellos modelos sintéticos que se generan al percibir la realidad preinstaurada, configurando la construcción imaginario-social de la sociedad, puesto que, según Castoriadis (2007), las instituciones no son independientes de los individuos, en tanto estas de alguna forma modelan sus conductas y, por lo tanto, serán parte de todo el proceso de significados que los individuos otorguen a los otros mediante diversos mecanismos; como el discurso social, las (tecno)políticas o lo ideológico, entre otros.

Finalmente, el estudio de lo imaginario desde los problemas de interetnicidad nos abren múltiples posibilidades teórico-metodológicas, pensando siempre en una ideal antropología profunda que se sumerja en los mecanismos que han de constituir el sentido común, el ethos, el conocimiento práctico, el racismo, la xenofobia o los diversos sentidos de diferencia que no sólo pertenecen al mundo del análisis abstracto, sino que tienen importantes implicancias en la vida cotidiana de quienes debe acarrear tanto estereotipaciones como estigmas en su diario vivir.

## REFERENCIAS CITADAS

- Augé, M. (1996). *El Sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Paidós: Buenos Aires.
- Baeza, M. (2015). *Hacer mundo. Significaciones imaginario-sociales para constituir sociedad*. Santiago de Chile: RIL editores.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, R. (2009). *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós.
- Bartra, R. (2014). *Antropología del cerebro: conciencia, cultura y libre albedrío*. Valencia: Pre-Textos.
- Bauman, Z. (1999). *La Globalización. Consecuencias Humanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2002). *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Jungla Simbólica.
- Blanton, R. (2015). Theories of ethnicity and the dynamics of ethnic change in multiethnic societies. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 112(30), 9176-9181.
- Canclini, N. (2005). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Castoriadis, C. (2007). *La Institución Imaginaria de La Sociedad*. Tusquets Editores.
- Cohen, A. (Ed.) (2014). *Urban Ethnicity. Association of social anthropologists of the Commonwealth*. USA: Routledge.
- Delgado, M. (1999). *Heterópolis: la experiencia de la complejidad. En El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Pp. 22-58. Barcelona: Anagrama
- Giménez, G. (2006). El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Cultura y representaciones sociales*, 1(1), 129-144.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial.



- Goffman, E. (2001) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gundermann, H., González, H., y Durston, J. (2018). Interetnicidad y relaciones sociales en el espacio atacameño. *Estudios atacameños*, (57), 161-179.
- Hannerz, U. (1998). *Conexiones transnacionales: cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra.
- Harvey, D. (2003). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Larraín, J. (2014). *Identidad chilena*. Santiago: Lom Ediciones.
- Lawrence, D., & Low, S. (1990). The Built Environment and Spatial Form. *Annual Review of Anthropology*, (19), 453-505.
- Merleau-Ponty, M. (1993) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Sartre, J.-P. (2005). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Szilasi, W. (2003) *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Toledo-Nickels, U. (2009) “El programa socio-fenomenológico de investigación”. *Cinta de moebio*, (35), pp. 67-87.
- Touraine, A. (2012). *¿Podremos vivir juntos? iguales y diferentes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, R. (1994). *Sociología de la cultura*. Barcelona: Paidós.
- Zaragoza, L. (2010). Cultura, identidad y etnicidad, aproximaciones al entorno multicultural: rompiendo costumbres y paradigmas cotidianos. *Cuicuilco*, 17(48), 149164.





# DISCURSO ANTIIMIGRANTE E REJEIÇÃO: REAÇÕES DISCRIMINATÓRIAS ÀS CARAVANAS DE MIGRANTES CENTRO-AMERICANAS NO MÉXICO EM 2018

Nathalia Vince Esgalha Fernandes<sup>1</sup>

## Resumo

Crises financeiras e políticas recentes dos países do triângulo norte da América Central e com o incremento da operação das pandillas e do crime organizado, tem motivado a migração em massa dos nacionais desses países em direção aos EUA. Migrantes da América Central têm se organizado em grandes grupos para protegerem-se dos perigos de cruzar o México. A esses grupos tem se dado o nome de Caravanas Migrantes. As caravanas juntaram milhares de pessoas, ganharam atenção midiática e forçaram as autoridades a lidar com os direitos das pessoas em mobilidade. Nesse contexto, destacaram-se ações xenófobas e discriminatórias contra essa população. Este trabalho, utilizando entrevistas de campo realizadas no México em 2019, tem como objetivo discutir os estigmas relacionados à população migrante, como eles foram reforçados com o surgimento de ideologias neofascistas na atualidade e com os discursos antiimigração enraizados na sociedade.

## Palavras-chave

Caravanas, migração internacional, xenofobia, discriminação

## Resumen

Las recientes crisis financieras y políticas en los países del triángulo norte de Centroamérica y con el aumento del funcionamiento de las pandillas y el crimen organizado, han motivado la migración masiva de nacionales de estos países hacia los Estados Unidos. Los migrantes centroamericanos se han organizado en grandes grupos para protegerse de los peligros de cruzar México. A estos grupos se les ha dado el nombre de Caravanas Migratorias. Las caravanas reunieron a miles de personas, llamaron la atención de los medios y obligaron a las autoridades a ocuparse de los derechos de las personas en movimiento. En este contexto, se destacaron las acciones xenófobas y discriminatorias en contra esta población. Este trabajo, fue hecho a partir de entrevistas de campo realizadas en México en 2019, tiene como objetivo discutir los estigmas relacionados con la población migrante, cómo se reforzaron con el surgimiento de las ideologías neofascistas en la actualidad y con los discursos antiinmigrantes arraigados en la sociedad.

## Palabras clave

Caravanas, migración internacional, xenofobia, discriminación

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciências Sociais pelo Departamento de Estudos Latino-Americanos da Universidade de Brasília. Este trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes.



## INTRODUÇÃO

A posição geográfica da vizinhança do México com os Estados Unidos criou um espaço de trânsito obrigatório para aqueles que desejam migrar para aquele país. Todos os anos o México recebe milhares de migrantes<sup>2</sup> que cruzam o país à revelia das instituições em busca de uma oportunidade de fazer suas vidas nos EUA. Em 2018, muitos desses migrantes decidiram caminhar juntos em um esforço de se protegerem dos perigos de cruzar o México, formando as caravanas migrantes. Essa movimentação chegou a juntar cerca de 7 mil migrantes em um mesmo espaço e mobilizou tantos outros grupos (Colef, 2018), principalmente de outubro de 2018 a fevereiro de 2019, até à fronteira com os Estados Unidos.

Tal evento na fronteira gerou discursos e imagens de invasões de migrantes, que, juntamente com a posição conservadora e as ameaças do presidente Donald Trump, criaram as condições propícias para o surgimento de grande hostilidade aos migrantes. Manifestações xenofóbica y discriminatórias foram evidenciadas em sua passagem por cidades do México (Neira, 2019).

O potencial político do medo da imigração não é novo (Clastres, 2003), mas no México esse fenômeno está se tornando mais do que nunca um fato. O discurso antiimigrante estigmatizado é o mesmo que prevalece nos Estados Unidos, devido a uma ideologia de criminalização transfronteiriça que alimenta estigmas que resultam no tratamento desigual desta população, aumentando sua vulnerabilidade e excluindo-a do reconhecimento de sua cidadania (Albicker & Velasco 2016).

Este trabalho tem como objetivo discutir os estigmas relacionados à população migrante, como eles foram reforçados com os discursos anti-imigração herdados da extrema direita dos EUA, especialmente no período das Caravanas 2018, e como isso se transforma em ações xenofobas e discriminatórias para com essa população. Essa discriminação promove a exclusão social e aumenta o nível de desigualdade dessa população, dificultando sua integração no México.

Para escrever este trabalho foram utilizadas de entrevistas do trabalho de campo para a tese doutoral<sup>3</sup>, realizados em 2015, 2018 e 2019, artigos de jornais e revistas on-line e bibliografia especializada.

## AS CARAVANAS MIGRANTES DE 2018

Com as crises financeiras e políticas recentes dos países da América Latina e Caribe e com o incremento das atividades das *pandillas*<sup>4</sup> e do crime organizado nos países do triângulo norte da América Central, têm-se presenciado um verdadeiro êxodo nesses países. Esses migrantes têm se organizado em grandes grupos para tentar se protegerem dos perigos de cruzar o México. A esses grupos tem se dado o nome de Caravanas Migrantes. Em outubro de 2018, o México presenciou o início de uma grande caravana, um grande grupo de centro-americanos que atravessou o México a caminho dos EUA. Por volta de 7 mil pessoas na Caravana principal e outras caravanas de grupos menores de pessoas mobilizadas se colocaram em marcha.

2 A mobilidade de migrantes irregulares que atravessa o México não consegue ser estimado com precisão, segundo dados oficiais são foram 296.8 mil em 2019 (UPM/SEGOB, 2020), as organizações não governamentais calculam que anualmente cruzam o México entre 400 e 500 mil pessoas.

3 Parte das reflexões aqui presentes comporão o trabalho de tese desta autora.

4 Nome utilizada para referirem-se aos grupos do crime organizado centro-americano como a Mara Salvatrucha, Mara 18, Zetas, etc.



Para além das motivações de sair de seu país, foram diversos os motivos que levaram estas pessoas a caminharem em conjunto, o principal era proteger-se da insegurança da travessia pelo território mexicano. As caravanas, “*cuyas principales características son el caminar en masa, sin coyotes y sin permiso legal, por los caminos controlados por agentes migratorios coludidos con el crimen organizado y que siguen ejerciendo un gobierno privado indirecto*” (Varela E Mclean, 2019, p.163), constituíram-se assim, em uma “opción de movilidad que permitió dar visibilidad, acompañamiento y protección a los migrantes por parte de organizaciones sociales, medios de comunicación, y organismos de derechos humanos” (Colef, 2018, p.6).

Centenas de migrantes atravessam todos os dias o México na clandestinidade tentando ser invisíveis, pois ficam expostas a todos os tipos de violências: sequestros e roubos realizados tanto por parte de grupos criminosos, coiotes, entre outros e como parte da polícia e de órgãos oficiais do governo mexicano. Como já explicitado, além de se defenderem dos perigos, viajar em caravana representou ter uma mobilidade relativamente barata, tendo em vista os custos de um coiote (Colef, 2018, p.6).

Esta invisibilidad obligada (Angulo-Pasel, 2019) favorece a todos aquellos que se aprovechan de la vulnerabilidad y se benefician de la migración indocumentada: cárteles de drogas, redes de tráfico, agentes de inmigración y policías, así como la microeconomía que existe a lo largo de la ruta de migración. (Frank-Vitale e Nuñez, 2020, p. 12)

Com a estratégia, também ganharam proteção de defensores de direitos humanos, organizações religiosas, não governamentais e internacionais, que formaram uma rede de solidariedade para buscar abrigo, alimentação e atenção primária. Deve-se destacar que essas organizações também foram pegadas de surpresa para dimensão do êxodo das caravanas.

Migrar coletivamente no formato de caravanas é uma estratégia que segundo Varela (2013) se inicia em 1999 com as Caravanas de Madres Migrantes. Elas percorrem o México pelas rotas em que caminharam e desapareceram seus parentes e filhos com o objetivo de chegarem aos EUA (Varela, 2013, p.18). Essas mães e parentes iniciaram então uma caminhada-protesto para visibilizar o descaso institucional com os seus entes desaparecidos e a violência contra os migrantes no México.

A mesma estratégia continua e é também usada pelas chamadas Caravanas de Via-crúcis Migrante, que foi um movimento de cinco marchas iniciado na fronteira Guatemala-México entre 2011 e 2015, onde religiosos e defensores laicos de direitos humanos protestavam pelo que chamam “paz, justiça e dignidade”. Tal performance consistia em caminhadas de cunho político, fazendo alusão à cosmologia católica, à trajetória de Jesus Cristo em seu caminho ao calvário, para conscientizar a sociedade e às autoridades para o sofrimento e a vulnerabilidade em que se encontra a população migrante ao cruzar o México. (Carrasco, 2018).

E apesar de não ser uma estratégia nova caminhar em caravanas, foi novo o volume, a representação e atenção midiática destas caravanas (Varela & Mclean, 2019). Para Amélia Frank-Vitale e Margarita Nuñez, não somente o volume de pessoas foi o ponto mais importante e sim a forma reivindicatória com que caminharam e a estratégia de hipervisibilidade:

Como hemos argumentado, el poder de la caravana como acción colectiva radica en su hipervisibilidad. El poder de la caravana no se basa en el número de personas que participan, sino en el movimiento abierto y con la cabeza en alto de las y los caravaneros a través de México y su reivindicación, en cada paso del camino, de que tienen derecho a hacerlo (Frank-Vitale E Nuñez, 2020, p. 56).

Outras caravanas continuaram seguindo a “caravana mãe” de outubro de 2018, recebidas com cada vez menos solidariedade e empenho dos poderes públicos mexicanos e recebendo cada dia mais demonstrações



de rejeição, ódio e discriminação da população Mexicana. Com as instituições governamentais e não governamentais operando muito além da sua capacidade e com cada vez menos cobertura midiática, as próximas caravanas não têm sido tão “exitosas” como a primeira. Com o passar do tempo, a solidariedade inicial minguou e os migrantes das últimas caravanas já não receberam o mesmo apoio e as reações xenofóbicas e de rechaço passaram a ser maiores.

### REAÇÕES POLÍTICAS ÀS CARAVANAS E A CRISE DOS ARANCELES<sup>5</sup>

No fim de 2018, quando surgiu a grande caravana de outubro, o então Presidente Enrique Peña Nieto, tentou conter a subida dos migrantes com o Plano “*Estás en tu casa*” (Segob, 2018). Tanto a natureza do programa, como o discurso do presidente no momento, deixa clara a intenção de frear a subida dos migrantes que se dirigiam aos EUA.

Antes de tomar posse como Presidente, Andrés Manuel López Obrador (AMLO), em sua campanha, prometeu despenalizar a migração e tratar os migrantes de forma mais humana, afirmando que o México não mais faria o “trabalho sujo” das deportações (BBC, 30/05/2019). Após assumir a presidência, em janeiro de 2019, AMLO afirmou que receberia os migrantes de braços abertos, permitindo o trânsito livre, oferecendo vistos humanitários e de trabalho, cumprindo ao que parecia as suas promessas de campanha.

O Presidente dos Estados Unidos Donald Trump classificou a emergência das caravanas como uma invasão, um perigo e até como ameaça a segurança nacional dos EUA. Descontente com a política mexicana de “braços abertos”, o Presidente começa a pressionar o governo mexicano para que feche a sua fronteira sul e não deixe passar os migrantes centro-americanos. Em maio de 2019, Trump anuncia uma taxa de 5% aos produtos mexicanos importados pelos EUA, até que “se detenha o fluxo de imigrantes indocumentados” que passam pelo México a caminho a seu país. O anúncio ainda contém a ameaça de aumento gradual até que se resolva “o problema” da migração “ilegal” (BBC, 30/05/2019).

A primeira reação de AMLO foi uma tentativa de diálogo com país vizinho, convidando Trump a “*profundizar en el diálogo*” e a “*buscar alternativas de fondo al problema migratorio*”, argumentando que “*Los problemas sociales no se resuelven con impuestos o medidas coercitivas*”. Em julho de 2019, Trump anunciou que não iria seguir com as taxas prometidas.

A imprensa noticiou um acordo entre os 2 países onde:

[...] México se comprometía a desplegar efectivos de contención, al tiempo que aceptaba que los solicitantes de asilo en EEUU esperaran la resolución de su caso en territorio mexicano (con lo que, de facto, México se convierte en “tercer país seguro”. A cambio, el gobierno estadounidense desistía de los aranceles y otorgaba su respaldo al Plan Integral de Desarrollo para Centroamérica propuesto por López Obrador como estrategia de mediano plazo para resolver la crisis migratoria (BOBES, 2019, p. 78).

Neste momento, nota-se uma reviravolta no discurso de AMLO com relação ao assunto. A política de “braços abertos” e concessão de vistos humanitários transformou-se rapidamente em medidas de contenção migratória. Além de todas essas medidas, as respostas mais importantes do governo mexicano após as pressões de Trump foi assinar o *Migrants Protection Protocol* (MPPs) e reforçar a militarização nas fronteiras.

5 Aranceles são taxas ou tarifas de importação, optou-se por usar o termo em espanhol para melhor identificar a questão.





O governo mexicano começou então a funcionar como um “terceiro país seguro”<sup>6</sup>, permitindo que os Estados Unidos devolvessem milhares de pessoas em situação de vulnerabilidade ao seu território, enquanto processavam seus pedidos de asilo. Em 7 de junho de 2019, com a crise dos *aranceles*, AMLO formalizou o referido Protocolo, embora indicasse que era uma imposição do governo dos Estados Unidos e que o faria por razões humanitárias (IMUMI, 2019). As ações do protocolo, no entanto, distam bastante de ações humanitárias. Tal situação cria ilegalmente listas de espera para entrar nos Estados Unidos para solicitar asilo, deixa os migrantes presos na fronteira norte do México e cria acordos para o retorno de pessoas a terceiros países inseguros na América Central (IMUMI, 2019).

Apesar das políticas americanas dos últimos anos terem sido voltadas à contenção da migração (ou antiimigrante), no governo Trump ela não somente é abertamente antiimigrante como o rechaço, a xenofobia e a expulsão de imigrantes irregulares no país tornou-se uma prática com uso político. O combate a imigração “ilegal” e o controle das fronteiras foi uma grande promessa de campanha nas eleições de Trump em 2016. Em 2020, o tema migratório continua na agenda do presidente, que busca a reeleição.

O êxodo massivo que foram as caravanas migrantes de 2018 e 2019 ajudaram o discurso de Trump. Na ocasião o presidente declara emergência nacional e caracteriza a situação como uma “invasão”. E então solicita ao congresso 8 milhões de dólares para a construção de muros fronteiriços:

Es una tremenda emergencia nacional. Es una crisis tremenda. El mes pasado, más de 76,000 inmigrantes ilegales llegaron a nuestra frontera. [...] La gente odia la palabra “invasión”, pero eso es lo que es. Es una invasión de drogas, criminales y personas (The White House 15/03/ 2019 como citado em Villafuerte Solís & Anguiano Téllez, 2020,).

Trump não consegue a liberação do congresso, mas o discurso de invasão continua, e para isso as cifras de apreensão de imigrantes na fronteira durante e após as caravanas são utilizadas para justificar as medidas e o muro.

Caracterizar um movimento migratório como invasão, ao dizer: “*Esto es una invasión disfrazada de migración*”<sup>7</sup>, dá ao governante a justificativa perfeita para responder ao fenômeno de maneira mais combativa, pois diante de uma “invasão” se armam defesas enérgicas e se fundamentam ofensivas que podem colocar essas pessoas no papel de “inimigo” nacional. Este é um jogo retórico extremamente prejudicial aos direitos humanos das pessoas em mobilidade, além de promover reações e discursos xenófobos e discriminatórios também por parte da população.

No México, da mesma forma que nos EUA o termo “invasão” foi utilizado aos se referirem à caravana. Quando perguntada sobre as principais dificuldades que enfrenta essa população no momento atual no México, uma entrevista expõe a omissão das instituições, a má publicidade das mídias que gerou uma resposta negativa da população com relação aos migrantes das caravanas.

[...] pues yo creo que la insensibilidad de las autoridades, e las malas políticas de los gobiernos y últimamente la insensibilidad de algunos habitantes de México ¿no? el, las caravanas no se entendieron y la mala publicidad de los medios de comunicación hicieron ver a estas personas como malos ¿no? como invasores y que obviamente a la reacción de los mexicanos, si hablamos de México pues surgió una, pues se vio una mala esta respuesta. México se ha caracterizado por ser un pueblo racista entre nosotros mismos, pero menos, pero no hubimos sido un país xenofóbico, creo que hoy lo estamos siendo. (Entrevista realizada por essa autora – Coordinadora- Casa Tochán, nov/2019)

6 Terceiro país seguro, segundo o estatuto dos refugiados, o país deve garantir a segurança do refugiado/asilado e o princípio de “não devolução” (princípio de non refoulement), que significa não os retornar ao país de origem. Em teoria um terceiro país seguro tem que dar as mesmas condições de acolhida que o segundo, e isso só é possível se os 2 países possuírem as mesmas premissas.

7 Frase encontrada em um cartaz em uma manifestação antiimigrante em Tijuana (BBC, 19/11/2018)



A informante acima se refere com “*no hubimos sido*” – não havíamos sido - a uma ideia de México acolhedor aos estrangeiros que ali chegavam. O México é um país que em sua história recebeu refugiados centro-americanos e exilados políticos dos regimes de exceção latinoamericanos. Contudo, como bem afirmou a informante, se não existiam antes reações xenófobas a estrangeiros, o que também pode ser contestado historicamente, atualmente é inegável essa resposta aos migrantes em trânsito pelo México.

A cidade de Tijuana foi um destaque neste processo, onde mesmo sendo uma cidade tão povoada por migrantes durante a sua história, e de haver recebido já outros grupos massivos de migrantes, com as caravanas de centro-americanos de 2018 a reação foi bem negativa. Uma informante propõe que seja analisado o papel das instituições locais neste rechaço à população migrante.

Yo no creo que además fueran... a lo mejor y te convendría hablar con gente, por ejemplo de Tijuana, que me parece que es una muy buena experiencia, porque evidentemente Tijuana es una ciudad de migración, acostumbrada la migración, que ha crecido con la migración, bueno, que nació con la migración y qué ha crecido con la migración como un espacio como ese de repente se torna tan adverso para las personas migrantes y creo que ahí, por ejemplo, uno de los de las cosas que vale la pena investigar es el propio discurso de las instituciones locales como las instituciones locales pudieron incidir y generar un rechazo más, un rechazo que no se había visto antes (Entrevista realizada por esa autora, Advogada – Clínica Jurídica Alaíde Foppa, nov/2019).

O discurso do prefeito da Cidade de Tijuana, José Manuel Gastélum, exemplifica a fala da informante, ele fez diversas declarações contrárias aos direitos dos migrantes caravaneiros, segundo reportagem da BBC o prefeito além de ameaçar os migrantes com deportações deu as seguintes declarações:

[...]”Los derechos humanos son para los humanos derechos”, dijo en una entrevista con Milenio Televisión tras un enfrentamiento entre los migrantes y los vecinos en Playas de Tijuana el primer día que llegaron. Aseguró que los migrantes “llegan en un plan agresivo, grosero, con cánticos, retando a la autoridad”. “No me atrevo a decir que son todos los migrantes, pero hay algunos que son vagos, mariguanos (fumadores de marihuana), van agrediendo a familias” (BBC, 19/11/2018).

Em Tijuana também se viram marchas nas ruas com cartazes com dizeres xenófobos e hostis contra a população.



Fonte: BBC, 19/11/2018.



## XENOFOBIA E DISCRIMINAÇÃO DE ORIGEM NACIONAL

O termo “xenofobia”, apesar de sempre estar presente, há muito tempo não era tão usado. Com o advento das caravanas, a categoria entrou na linguagem corrente novamente. A xenofobia é o rejeição, temor, ou antipatia por pessoas estranhas, usadas comumente para reações negativas direcionadas ao estrangeiro. Contudo, é um fenômeno multifacetado que pode ser concretizado de muitas maneiras.

la xenofobia, entendida como el rechazo a lo que en términos generales se denomina “Los Otros”; es decir, todo aquel individuo o grupo que no comparte nuestros modos de vida, nuestras costumbres, nuestros hábitos, nuestros valores, nuestras maneras de actuar, de pensamiento o de responder a los estímulos a los que somos sometidos. [...] La xenofobia deriva fundamentalmente del miedo que se experimenta ante los “extraños”, frente a los “ajenos”; del temor no sólo por su presencia física, sino de que puedan intervenir en la vida del grupo y sean capaces de alterarla, ya de manera voluntaria o sin que medie intención determinada. Las conductas que provoca van desde el odio o la repugnancia hacia quienes se considera diferentes al “nosotros”, hasta la intolerancia y la hostilidad contra los que no forman parte del grupo (Morales Sales et al, 2015, p.94-95).

É difícil limitar este tipo de categoria, mas, aqui caracterizaremos a xenofobia como uma forma mais extremada da discriminação de origem nacional, entendendo que está mais ligada à ideia de estrangeiro/estranho que também pode ser direcionada a pessoas de um mesmo país, sendo uma manifestação etnocêntrica.

A discriminação e a estigmatização são fenômenos que vão de mãos dadas, mas nem sempre têm ou mesmo grau. A discriminação é consequência da estigmatização, é uma ação, um tratamento diferenciado, perpetrada contra ou indivíduo por possuir uma característica/qualificador estigmatizado (Fernandes, 2016). A estigmatização também, como explicitado acima, fundamenta a manifestação mais extrema, que é a xenofobia.

A estigmatização também é um fenômeno útil na defesa dos interesses dominantes, é produzida como resultado da exploração (Dubet, 2013, p.56), torna-se mais fácil explorar seres estigmatizados e despidos de cidadania. Para Dubet, a estigmatização pode ser definida como:

[...] ação simbólica de designação e qualificação negativa de identidades, tidas por certos signos como estigmas, podendo expor as pessoas ao descrédito, à suspeita, à rebeldia, ao distanciamento, ao escárnio, ao insulto, à violência e à discriminação (Dubet, 2013 p. 56 -57, tradução livre do francês).

A discriminação com base na nacionalidade é bastante primitiva, tendo a alteridade como chave, evidenciando o antagonismo entre si e o outro. O outro é sempre o estranho, o hostil em potencial e o inimigo; para os ancestrais os homens que habitaram suas fronteiras sempre foram bárbaros (Clementi, 1995). Ainda assim, aos olhos dos nativos, migrantes e refugiados são vistos como “os outros” (Jones, 2008), um termo carregado com inferioridade para demarcar que pertencem fora do país em que se encontram (Jones, 2008). Os migrantes são sempre, a partir desta visão, os forasteiros. A utilização de migrantes como bodes expiatórios dos males da sociedade continua a ser muito comum em todas as partes do mundo (Domenech, 2008). As sociedades procuram sempre justificar as suas crises, os seus problemas atribuindo-os aos estrangeiros, principalmente aos que não são considerados benéficos para a nação. Migrantes são vistos como corruptores da ordem pública, entidades extracomunitárias que atrapalham a experiência da comunidade. Essas ideias inflam os sentimentos nacionalistas e de rejeição de estranhos.

Para Cantalapiedra (2019, p. 6-7) a construção do migrante como uma ameaça é uma construção social multidimensional, citando 4 vertentes de ameaça: 1) ameaça à economia nacional com o mito de que eles roubam empregos e aumentariam a carga no orçamento público, especialmente em momentos de menos



oportunidades; 2) ameaça à cultura e a identidade nacional, por trazerem uma cultura distinta – o tema da homogeneidade; 3) ameaça à segurança nacional, pois são vistos como delinquentes – mesmo quando nenhum estudo comprove uma taxa maior de criminalidade entre os migrantes que entre os autóctones, e também com a ideia da ameaça terrorista; e por fim, 4) ameaça à saúde pública, com o mito de que seriam transmissores de doenças infecciosas colocando os nacionais em risco. A pandemia do COVID19 trouxe uma conjuntura onde é possível ver claramente um exemplo desta dimensão. Todos estes fatores aumentam o medo, os discursos são sempre na direção de caracterizar uma população que se deve temer.

No caso do México, e especialmente com a migração centro-americana, o discurso antiimigrante estigmatizado é o mesmo vigente nos Estados Unidos, transformado em uma ideologia de criminalização transfronteiriça. A população, os meios de comunicação e as autoridades atribuem aos migrantes um perfil de criminalidade, mendicância e toxicod dependência (Albicker y Velasco 2016). A criminalização também se baseia na violência de grupos criminosos, da qual muitos migrantes vêm fugindo nos seus países de origem. Esse discurso acaba essencializando todos os migrantes em torno de atributos negativos e de sua indocumentação (Albicker y Velasco, 2016, p.114).

A criminalização é um dos discursos mais difíceis de enfrentar, porque desumaniza os migrantes e os torna sujeitos sem direitos. Ela alimenta um tratamento diferenciado à essa população, que além de aumentar a sua vulnerabilidade, os exclui do reconhecimento de sua cidadania (Albicker y Velasco, 2016, p.114).

A vulnerabilidade é um ponto importante para a população migrante, pois o migrante, por sua condição, possui menos oportunidades de inclusão, de obtenção de direitos e cidadania, do que outros grupos também vulneráveis, segundo Leticia Cheileius “otros grupos excluidos ganan espacio o adquieren ciudadanía, menos extranjeros, porque representan la esencia de la nación en su sentido más elemental” (2013, p.355).

Nesse sentido, a discriminação de origem nacional acaba sendo mais difícil de combater pois é uma diferenciação mais naturalizada pela própria constituição nacional. A fala encontrada nas mensagens xenofóbicas da sociedade quando se refere à ajuda governamental aos migrantes é: “primeiro los mexicanos”, sendo para as pessoas uma hierarquia, uma priorização necessária e natural, pois já não os veem como iguais.

## AS CARAVANAS MIGRANTES AUMENTARAM A XENOFOBIA NO MÉXICO?

Pode-se dizer que a discriminação por origem nacional, a xenofobia, não são fenômenos novos no México. Em sua história, o México promoveu políticas migratórias com base em uma seletividade de origem e fenótipo. No início do século XX, por exemplo, foi editada uma lei em matéria de imigração - Primera Ley General de Migración (1908), que selecionava a imigração segundo uma série de requisitos físicos, morais e econômicos, e a Tercera Ley de Migración (1930), apresentou o critério seletivo dos imigrantes e facultou à Secretaria de Gobernación caracterizar dos estrangeiros considerados úteis e benéficos à Nação.

Posteriormente, o México foi considerado como um país receptor de migrantes, por seu acolhimento de refugiados centro-americanos e exilados políticos dos regimes de exceção latinoamericanos. Em sua história mais recente, os imigrantes internacionais foram até pouco tempo, como explicitado, bastante invisíveis, chamando pouca atenção a sua problemática, o que poderia dar a impressão de que a xenofobia e a discriminação contra este grupo eram menores. Não obstante, tanto as entrevistas como estudos<sup>8</sup> muito antes de 2018 já detectavam sentimentos, percepções e atitudes discriminatórias contra os migrantes. A ENADIS –

8 Entrevistas de campos realizadas no México em 2015, 2018 e Estudos - ENADIS de CONAPRED, 2005, 2010.



Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (2005), elege os migrantes como um dos grupos mais discriminados no México (Carbonell, 2006, p. 189).

Apesar de já ser um fenômeno existente no México a visibilidade que as caravanas tiveram, e o momento de incremento de uma ideologia fascista, conectada a governantes de extrema-direita a nível mundial, promoveram um aumento visível manifestações de rejeição e xenofobia contra os migrantes.

Yo creo que, si ha habido un cambio grande, antes y después de la caravana. Antes esta población se pasaba un poquito más desapercibida, a los mejor en estados fronterizos como Chiapas, o en los del norte, Sonora, Chihuahua, la gente pues detectaba en la población migrante porque habían llegado y eran las que estaban tratándose de ir o que estaban buscando trabajo, y en CDMX hay una gran población, pues la gente pues si los discriminaba, pero no, no era tanta gente. Creo que después de la caravana, o no sé, paso mucho que la población mexicana pasó a involucrar más en el tema entonces eso hizo pues que la gente empieza a reaccionar más ante la población migratoria, y a empezar a ser un poco más xenófobos, de odio y este, que justo muy focalizados en que esta migración, y que la migración que venía de las caravanas muchos eran pandilleros, mucho del crimen organizado, y después se vio como este perfil que eran todos, y eso hizo que la población mexicana empezara ahí ya más a reaccionar (Entrevista realizada por esa autora - Asistente social -. Sin Fronteras, nov/2019)

Um dos entrevistados faz um contraponto interessante à questão, ele afirma que, apesar de ter havido um importante incremento das manifestações xenófobas ao longo desse período no país, isso não faz tanta diferença no dia-a-dia dessas pessoas, não muito mais do que fazia antes. O informante afirma que sempre se encontra pessoas que apoiam e pessoas que rechaçam em todos os lados, e que as pessoas mais ligadas à temática sempre terão mais conhecimento das reações adversas.

pues yo te diría que son como realmente población en general, clases medias, clases bajas, pero ahí hay más como, yo te diría que también es como muy, bueno, esta zona muy en el leste en el contexto con las redes sociales, digamos que el rechazo que las personas viven los procesos laborales, según yo, Uds. pueden tener más conocimiento, pero creo que sigue siendo el mismo, o sea, hay gente que les rechaza e hay gente que no los rechaza. Talvez nosotros que somos gente que habla sobre migraciones en medios de comunicación y en foros académicos y en foros públicos si vemos más reacciones de la gente, pero es que se volvió tema de discusión pública. ¿No? (Entrevista realizada por esa autora - Sin Fronteras, nov/2019).

[...] seguro que vas a encontrar muchísimos testimonios de organizaciones que van a decir: es que la xenofobia... si aparece la xenofobia, antes no la habíamos visto, pero también es una xenofobia muy en ciertos sectores y muy desestructurada. O sea, no tienes grupos, de gente persiguiendo a migrantes, matándolos como en EUA, no. ¿Ni tampoco tienes hasta la fecha, actores políticos no? Estilo Bolsonaro, así ese perfil, haciendo discurso antiimigrante o hacia otro sector poblacional, o sea, creo que eso es un dato importante. (Entrevista realizada por esa autora - Coordinador, Sin Fronteras, nov/2019).

Afirma ainda, que no México, não se viu até o momento, grupos políticos ou grupos estruturados de combate aos migrantes como há em outros países, o que para ele seria um indicador de uma xenofobia maior. O informante defende que essa xenofobia que se vê atualmente é um movimento mais desorganizado, especialmente vindo das redes sociais, mas que esses reflexos não chegaram com a mesma força na sociedade real, onde ainda se encontra também ajuda e solidariedade.

## CONCLUSÕES

As Caravanas migrantes que correram em 2018 e 2019 no México foram um importante evento no marco da mobilidade humana na região. Teóricos<sup>9</sup> defendem que este movimento foi um exemplo de um ato de resistência, uma demonstração de autodefesa e agencia migrante, e realmente concorda-se com a caracteri-

9 Ver: Frank-Vitale, A., & Núñez-Chaim, M. M. (2020). "Lady Frijoles": las caravanas centroamericanas y el poder de la hipervisibilidad de la migración indocumentada. *EntreDiversidades*, 7(1 (14)), 37-61.



zação desta caravana como um movimento importante para fazer frente à gestão securitária e necropolítica<sup>10</sup> das migrações no eixo México-Estados Unidos, e às políticas neoliberais.

O movimento ganhou grande visibilidade e a cobertura midiática. Tal visibilidade ao mesmo tempo que promoveu segurança impedindo abusos e obrigou os governos a tomarem medidas respeitando os direitos humanos e a dignidade dessas pessoas, demonstrando de maneira veemente o direito a migrar, também os expôs a opinião pública e a todos os clichês xenófobos em torno à migração, o que incrementou o imaginário de ameaça. E esta ameaça aumenta com o volume de pessoas caminhando em caravanas. O discurso e a imagem foram realmente de uma invasão, caracterização que foi reforçada com a má propaganda midiática e com as reações dos governantes, gerando uma resposta negativa maior da sociedade.

Os informantes foram unânimes em afirmar que existe um “antes e depois” das caravanas. Não se nega que já existia discriminação e xenofobia contra os migrantes antes, mas era algo que se mantinha no âmbito privado, com a comunicação nas redes sociais, e o incentivo político neofacista ao racismo e a à xenofobia, um evento da magnitude das caravanas não sai ileso da opinião pública que se mostra a cada dia mais intolerante com os migrantes em trânsito pelo México.

Os relatos afirmam que as reações xenófobas não era algo tão visível como as vistas durante e depois das caravanas, apesar de também levar em conta as reações positivas, de apoio e solidariedade com os migrantes no trajeto. As ações governamentais, apesar dos esforços para suprir as necessidades básicas dos caravaneiros possuem uma clara orientação de contenção migratória a partir das pressões do país ao norte.

O discurso de ódio, a xenofobia, o racismo e tantas outras manifestações de discriminação tornaram-se bandeiras políticas com discursos e ações governamentais abertos, e apoio nas mais diversas populações mundialmente. Como enfatizado, o Presidente dos EUA, Donald Trump em sua campanha presidencial deste ano, 2020, continua o tema migratório como um dos principais na sua agenda.

## REFERENCIAS

- Albicker, S. L., & Velasco, L. (2016). Deportación y estigma en la frontera México-Estados Unidos: atrapados en Tijuana. *Norteamérica*, 11(1), 99-129.
- Bobes, V. C. (2019). De las puertas abiertas al “ya no son bienvenidos”: El giro de la política migratoria mexicana. *Interciencia*, 44(10), 72-82.
- Cantalapiedra, E. T. (2019). Migración, racismo y xenofobia en internet: análisis del discurso de usuarios contra los migrantes haitianos en prensa digital mexicana. *Pueblos y Fronteras digital*, 14, 6.
- Carbonell, M. (2006). La xenofobia constitucionalizada. *Revista de la Facultad de Derecho de México*, 56(246), 189-204.
- Carrasco, F. D. J. V. (2018). El vía crucis del migrante: demandas y membresía. *Trace. Travaux et recherches dans les Amériques du Centre*, (73), 117-133.
- Castellanos Guerrero, A. (1998). *Nación y racismos. Nación, racismo e identidad*. Editora Nuestro Tiempo, México, DF.
- Castles, S. (2003). Towards a sociology of forced migration and social transformation. *sociology*, 37(1), 13-34.
- Clementi, H. (1995). Migración y discriminación en la construcción social. Editorial Leviatán.
- Domenech, E. (2008). La ciudadanía de la política migratoria en la región sudamericana: vicisitudes de la agenda global. En *Las migraciones en América Latina. Políticas, culturas y estrategias*. Buenos Aires (Argentina): Catálogos/CLACSO.

<sup>10</sup> Necropolítica é um conceito do teórico Achille Mbembe (2003), inspirado na biopolítica de Michel Foucault, onde a política da morte é adaptada pelo Estado, ou seja, o Estado adota a política da morte, o uso ilegítimo da força e o extermínio. O conceito será melhor explicado em outro momento deste trabalho.



- Dubet, F. (2014). *Pourquoi moi? L'expérience des discriminations*. Paris, Seuil, 2013. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Mexico). (2005). Primera encuesta nacional sobre discriminación en México. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Fernandes, N. V. E. (2016). A luta institucional antidiscriminatória: Um estudo de caso do CONAPRED e da atenção à discriminação contra imigrantes centro-americanos no México.
- Frank-Vitale, A., & Núñez-Chaim, M. M. (2020). "Lady Frijoles": las caravanas centroamericanas y el poder de la hipervisibilidad de la migración indocumentada. *EntreDiversidades*, 7(1 (14)), 37-61.
- de la Frontera Norte, C. (2018). *La Caravana de Migrantes Centroamericanos en Tijuana 2018. Diagnóstico y Propuestas de Acción*. Tijuana, Baja California, Mexico: El Colegio de la Frontera Norte (COLEF).
- IMUMI, (2019). Recursos para entender el protocolo "Quédate en México". Instituto para las Mujeres en la Migración, AC. <https://imumi.org/attachments/2019/Recursos-para-entender-elProtocolo2019.pdf>
- Jones, A. (2008). A silent but mighty river: The costs of women's economic migration. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 33(4), 761-769.
- Mbembe, A. (2003). essay 'Necropolitics'. *Public Culture*, 15, 1-11.
- Morales Sales, E. S., & Carrillo Torea, G. I. (2015) Expresiones relevantes de la xenofobia en México en el siglo XX y en los primeros años del siglo XXI. Universidad Autónoma del Estado de México. <http://hdl.handle.net/20.500.11799/57987>.
- Nájar, A. (30 de maio de 2019), Trump anuncia aranceles de un 5% para todas las importaciones desde México "hasta que se resuelva el problema de la inmigración ilegal"[Versão eletrônica]. BBC News Mundo México. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-48455073>.
- Neira, Y. C. (2019). Las caravanas de migrantes. Racismo y ley en los éxodos masivos de población. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, 14(27), 8-48.
- Rojas, A.G. (19 de novembro de 2018). Caravana de migrantes en Tijuana: por qué la llegada de centroamericanos causa en la ciudad fronteriza una hostilidad contra los migrantes que no se había visto antes. [Versão eletrônica]. BBC News Mundo. <https://www.bbc.com/mundo/noticiasamerica-latina-46260057>
- Secretaría de Gobernación (SEGOB-SRE). 26 de outubro de 2018. <https://www.gob.mx/segob/prensa/el-presidente-enrique-pena-nieto-anuncia-el-plan-estas-entonces-casa-en-apoyo-a-los-migrantes-centroamericanos-que-se-encuentran-en-mexico-180268?hootPostID=97986b618b4d2d255e90b9dd87766f5f>
- Unidad de Política Migratoria (UPM/SEGOB). (2020), Síntesis 2019. Estadísticas Migratorias. [http://portales.segob.gob.mx/work/models/PoliticaMigratoria/CEM/Estadisticas/Sintesis\\_Graficas/Sintesis\\_2019.pdf](http://portales.segob.gob.mx/work/models/PoliticaMigratoria/CEM/Estadisticas/Sintesis_Graficas/Sintesis_2019.pdf)
- Varela, A. (2013). *Por el derecho a permanecer ya pertenecer: una sociología de la lucha de migrantes*. Traficantes de Sueños.
- Varela, A. (2019). México, De "Frontera Vertical" A "País Tapón". Migrantes, Deportados, Retornados, Desplazados Internos y Solicitantes De Asilo En México - Iberoforum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*. Año XIV, No. 27, enero – junio 2019. pp. 49- 76.
- Varela, A., & McLean, L. (2019). Caravanas de migrantes en México: nueva forma de autodefensa y transmigración. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 163-185.
- Villafuerte Solís, D., & Anguiano Téllez, M. E. (2020). Movilidad humana en tránsito: retos de la Cuarta Transformación en política migratoria.







# MEMORIAS AFRODESCENDIENTES Y ACCIONES AFIRMATIVAS EN EL DARIÉN CHOCOANO: EL CASO DE MARRIAGA

Camilo Rave Copete<sup>1</sup>

## Resumen

Los grupos humanos descendientes de africanos han sido históricamente objeto de desigualdades en el ejercicio pleno de sus derechos como ciudadanos dentro de los discursos nacionales en América. Ante ello los Estados-nación en la apertura del marco multicultural han emprendido el diseño y puesta en ejecución de diversas políticas públicas que apuntan a remediar las situaciones de racismo estructural de los grupos subalternizados. La región del Darién Chocoano en Colombia es un espacio de heterogeneidad étnica y cultural, donde convergen grupos indígenas, negros y campesinos. Allí, en la zona de inundación del río Atrato, en una de sus desembocaduras al mar Caribe, en el Golfo de Urabá, aflora la sublime presencia a orillas de una ciénaga que lleva su mismo nombre, entre el espeso mangle de la imponente selva chocona, un reducido pero mágico espacio vital que se manifiesta de forma inconmensurable llamado Marriaga.

Marriaga es una comunidad ribereña producto del proceso de flujo migratorio de familias procedentes de diversos departamentos del país quienes, de forma paulatina, desde la década de 1970 empezaron a asentarse y poblar tierras baldías. La experiencia organizativa que venía acumulando Marriaga le permite tras el advenimiento de la ley 70 de 1993<sup>2</sup>, manto jurídico que atestigua la creación de las Comunidades Negras como organizaciones étnico-territoriales, constituirse como Consejo Comunitario<sup>3</sup> con derechos colectivos.

Se hace necesario para la presente propuesta aportar al fortalecimiento de la práctica política de Marriaga mediante acciones pedagógicas que permitan establecer un diálogo entre los lugares de producción del pasado que contribuyen a la construcción de una identidad étnica a partir del análisis de las memorias sobre el proceso de esclavización transatlántico. El uso del cine-foro como estrategia pragmática para reflexionar las Acciones Afirmativas permite develar la capacidad polifórmica de las memorias afrodescendientes y comprender las condiciones actuales de existencia de las Comunidades Negras en Colombia.

## Palabras clave

Comunidades negras, memorias afrodescendientes, acciones afirmativas, racismo estructural, afroreparaciones

1 Estudiante del pregrado de Licenciatura en Educación con Énfasis en Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia, miembro del Semillero de Investigación Historia Pública y Pedagogía Social de la Facultad de Educación de la misma Universidad. Medellín, Colombia. makelinrave@gmail.com

2 La presente ley tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva. Tiene como baluartes, además, instaurar mecanismos para la participación política, la protección de la identidad étnica y cultural de las comunidades negras. Aunque la ley sólo señala la cuenca del pacífico, es importante precisar que no es un requisito inmóvil ya que es evidente que en otras regiones del país como la caribe hay existencia de Consejos Comunitarios. Ley 70 de 1993 (Colombia: Congreso de Colombia, 1993) artículo 1.

3 Son las comunidades de carácter étnico-territorial que heredaron el proceso organizativo de las juntas de acción comunal, en ese sentido hubo un cambio de denominación de organizaciones campesinas a comunidades negras.



## MARRIAGA, UNA COMUNIDAD NEGRA

Las poblaciones negras que hacían parte del sistema esclavista en las primeras décadas de vida republicana en Colombia, comenzaron a generar interés en la escena política y académica desde la abolición de la esclavitud en 1851, debido a que en la dinámica pos esclavista “las migraciones de ex esclavos, pero también de libres, se intensificaron hacia las selvas húmedas del litoral pacífico, entonces poco pobladas y sin vías de comunicación, para dar lugar a asentamientos rurales a lo largo de los ríos,” (Hoffmann, 2000, p. 98-99) lo cual generó todo tipo de posturas y reacciones en torno al advenimiento de una nueva forma asociativa por parte de un grupo social en el panorama de la Nación colombiana.

Las Comunidades Negras en Colombia constituyen una diversa red de memorias depositaria de relatos, identidades, costumbres, rupturas, huellas y tensiones. Estas pueden llegar a comprenderse como un complejo tejido cultural diverso, es decir, un conjunto de trayectorias, resistencias e intersticios que hacen imposible definir las bajo marcos lineales o estandarizados.

La red de memorias que se teje sobre la ciénaga se elabora con los recuerdos, silencios y olvidos sobre la conformación y asentamiento de la comunidad, recrea en ocasiones de forma casi imperceptible cuestiones sobre un pasado de larga duración, que penetra con la inmediatez del presente, de forma casi incierta o abstracta en el futuro de Marriaga. Las memorias se transmiten por medio de remembranzas, habladurías o regaños, dirigidos hacia los más jóvenes por sus ‘nuevas’ formas de ver el mundo y, es en este sentido, donde la urdimbre se teje, entre el ayer y el hoy, entre cambios, permanencias y rupturas, con la corriente de la ciénaga siempre a su lado.

Más allá de abarcar una corta extensión de tablas en medio de la selva, la comunidad de Marriaga es un heterogéneo lugar en el cual convergen múltiples voces y trayectorias de una comunidad con tradición pescadora. Los habitantes recorren el ecosistema fluvial diariamente, observados por una sigilosa e imponente selva que surge como testigo de las labores y las acciones consuetudinarias. Allí donde niños van de un lado a otro, evadiendo las leyes sobre la imaginación y creando juegos alegóricos en torno al río; su compañero de vida, se teje una red de múltiples memorias.

## LA CAPACIDAD POLIFÓRMICA DE LAS MEMORIAS AFRODESCENDIENTES

La memoria toma distintos lugares que se proyectan en los espacios sociales de forma sutil y pujante, convirtiendo el atributo social, en un instrumento político para considerar. El componente etéreo de la memoria, se hace tangible en las relaciones y experiencias humanas, no es simplemente entonces, la añoranza de un pasado arcaico y remoto, se trata de la posibilidad que existe desde un presente fugaz de reflexionar sobre las dimensiones que configuran nuestro quehacer experiencial. En efecto, “la memoria colectiva tiene un papel importante en la construcción de la identidad del grupo, ya que los individuos se presentan y representan a sí mismos teniendo como referencia sus orígenes, que son creados a partir de una memoria compartida.” (Gamboggi & Melville, 2007, p. 4).

Por esta razón, debe concebirse el recurso de la memoria como ejercicio en escena y en acción que posibilita la conciencia y reconocimiento de la identidad colectiva e individual de los sujetos. Entonces, si aceptamos la incidencia de la memoria en la cohesión de la identidad de Marriaga, esta consideración debe atender pues, tanto a los recuerdos como a los silencios y los olvidos.



En el caso de la memoria y su incidencia en el reconocimiento de las identidades de las poblaciones negras, hace casi dos décadas, Cristobal Gnecco y Marta Zambrano (2000) planteaban que “los pobladores negros de las áreas rurales del Pacífico labraron un mundo social guardando silencio sobre la esclavización, experiencia que desapareció de la memoria narrada, de su historia.” (p.12) Esta amnesia colectiva derivada de la ruptura simbólica y dispersión territorial de los africanos esclavizados, quizá corresponda al surgimiento de unas nuevas identidades étnicas, enmarcadas bajo un discurso del multiculturalismo o bien dentro del esencialismo folclórico en los cuales se encasilla a estas poblaciones permanentemente.

Por ello, “Borrados la africanidad de los orígenes y el desarraigo, se vuelve posible pensar la identidad como autoconciencia sobre el territorio; el discurso etiológico la convierte en ontológica y compartida con los otros.” (Losonczy, 1999, p. 21).

En Marriaga la difusa presencia de una conciencia colectiva sobre el compartir pasado en comunidad, sumada a la carente lectura y reflexión sobre la historia común, genera el afloramiento de olvidos y silencios que marcan una tendencia particular de construcción de identidad colectiva de esta población, fundamentada en ciertos vacíos que expresan las memorias de su construcción como comunidad. El poblamiento de la vereda y su historia más reciente no parecen reposar en la memoria de muchos habitantes, incluso en ocasiones existen unas rupturas en las representaciones comunitarias que no permiten una conciencia sobre la pertenencia a un grupo étnico o una clase social. Por lo que pasado y presente no serían entonces condiciones para pensar los términos en que se construye la identidad étnica y la conciencia colectiva en la Comunidad Negra de Marriaga. Estos espacios abiertos en las memorias sobre el pasado común, se convierten siguiendo a Anne-Marie Losonczy en un lugar hueco para el despliegue de la diferencia históricamente jerarquizada, de negros, indígenas y blancos, diferencia presente y manifiesta en un registro ya no solo histórico, sino ontológico.

En efecto, la memoria, como función o capacidad humana puede y debe pensarse más allá del sujeto individual, está enmarcada socialmente, por tanto, debe comprenderse que nuestros más intrínsecos secretos y las formas subjetivas en las cuales recreamos nuestras individualidades, están conectadas por una frágil filigrana de artefactos, sentidos y espacios materialesimbólicos en los cuales re-construimos constantemente nuestras identidades colectivas.

Losonczy (1999) sostiene que “el modo discontinuo de memoria “negra”, que parece constituirse sobre el olvido masivo de acontecimientos y de “tradiciones”, aparece como condición y fundamento de la capacidad de iniciativa sincrética, de la constante reinención intercultural de sí.” (p.23) Pensar entonces, la identidad de las Comunidades Negras sólo en términos de continuidad de la memoria y tradición de las prácticas culturales puede llevar hacia una definición inequívoca de sus identidades.

Las memorias afrodescendientes como categoría analítica, metodológica y trascendentalmente como postura ética permite reflexionar a través del trabajo con los habitantes sobre el lugar que ocupan los hilos invisibles de un pasado de larga duración en sus vidas, pasado que posibilita comprender la emergencia de las identidades organizativas territoriales en el momento actual. Así mismo, permite evidenciar las rupturas, silencios e invisibilizaciones de las distintas trayectorias humanas de los habitantes de la comunidad.



## EL CINE-FORO COMO RECURSO PRAGMÁTICO PARA REFLEXIONAR EN TORNO A LAS ACCIONES AFIRMATIVAS Y LAS AFRO-REPARACIONES EN MARRIAGA

Establecer un recorrido a través del cuerpo de representaciones que surgen en torno al multiculturalismo, latente tras el advenimiento de la Constitución Política de 1991, representa solo un pequeño peldaño para la comprensión de las Comunidades Negras en Colombia. Las movilizaciones, resistencias y discursos étnico-raciales antes y durante la promulgación de dicha carta constitucional eran tangibles en el país, como es el caso de la ANUC<sup>4</sup> siendo la muestra evidente que expone la emergencia de formas organizativas que, reivindican maneras propias de ser y vivir en los territorios colectivos, a partir de prácticas y luchas que cimientan la construcción del grupo étnico negro así, como muchas otras organizaciones campesinas de base comunitaria. Ante este panorama los usos del pasado emergen como una forma de representación experiencial de los grupos y movimientos organizativos negros.

Desde este lugar se centra la mirada en las fragmentaciones a los grupos humanos causadas por la Trata Transatlántica y las diferentes formas de esclavización colonial, el racismo estructural, el desplazamiento forzado y la pobreza económica como argumentos para el debate contemporáneo sobre las desigualdades sociales que han padecido las poblaciones negras en una larga historia en las Américas. En esta óptica “el pasado se eleva entonces como cuestionador de la historia oficial que desde hace siglos oculta y niega la presencia de origen africano a la vez que la relega a los márgenes sociales.” (Monkevicus, 2017, p.168) Es ante este contexto de invisibilización social y de folclorización cultural donde las formas de expresión de las memorias afrodescendientes adquieren un papel circunstancial para la reflexión política, puesto que, “las maneras de “recordar” se convierten no sólo en memorias distintas, sino en formas asimétricas de interactuar con las pedagogías establecidas y los complejos de saber/poder” (Rufer, 2009, p. 22).

Desde esta mirada vale la pena reflexionar sobre las condiciones actuales de las Comunidades Negras en Colombia, a fin de preguntarse, “[...] qué pasa con los sujetos concretos de la diferencia cultural, es decir, con quienes llegaron a estas tierras a consecuencia de un acto ignominioso e imborrable de la historia de la humanidad y como partes clave de una institución que los racializó hasta nuestros días.” (Mosquera Rosero Labbé, 2007, p.219).

En consecuencia, se busca generar un diálogo entre los lugares de producción del pasado que contribuyen a la construcción de una identidad étnica. Con ello se busca construir conjuntamente la propuesta de una secuencia de cine en Marriaga que propicie los espacios idóneos para reflexionar en torno a las memorias sobre la esclavitud, esto con el propósito de potenciar la práctica política de la comunidad para que no se instrumentalice su identidad como grupo étnico. La acción afirmativa<sup>5</sup> se refiere a aquellas estrategias que van orientadas a favorecer y visibilizar grupos poblacionales subalternizados que por diversas razones han sido relegados simbólicamente y materialmente de las dinámicas sociales, surge entonces con la finalidad de reflexionar sobre las desigualdades sociales en el acceso a bienes básicos como la salud, la educación, los servicios públicos, además de la creciente demanda de participación económica y política como entidad étnico-territorial.

4 Asociación Nacional de Usuarios Campesinos

5 Las acciones afirmativas, tienen su origen hacia la década de los 60's en Estados Unidos, surge como respuesta a la lucha por los derechos civiles de afroamericanos, mujeres y demás grupos poblacionales subalternos; está contemplaba toda una serie de medidas para combatir la discriminación racial y sexual. En un sentido amplio, las acciones afirmativas describen una serie de programas a través de los cuales se busca mejorar las condiciones de determinados grupos relegados



Las acciones afirmativas en clave de la perspectiva de las afro-reparaciones emergen como sustento pragmático para la formación de ciudadanías diversas, en tanto el término “ciudadanía” va más allá de la noción jurídica y, resume en cierto modo la aspiración a la plena e igual participación en un marco común de derechos y obligaciones, donde el análisis de las condiciones de vida y la satisfacción de necesidades sirve como punto de referencia crítico para examinar las tensiones y desequilibrios de hecho existentes en las sociedades modernas. (Anchustegui, 2011, p.11) No obstante, emergen posturas opuestas frente a estos conceptos que llevan a repensar el propósito de dichas reparaciones puestas en la práctica social. A lo largo de la historia, desde múltiples perspectivas, las Comunidades Negras han generado luchas y reivindicaciones sociales de todo tipo a fin de obtener tratos democráticos e igualitarios en un largo camino de invisibilización y desigualdad.

La antropóloga argentina Rita Laura Segato (2007) nos ofrece otra perspectiva de las acciones afirmativas, tomando el caso particular de Brasil, la autora plantea que para referirse al racismo no es suficiente hablar de discriminación y prejuicio, sino que es necesario analizar el posicionamiento del poder dentro de la sociedad desde todos sus frentes. Por ello, expone que estas acciones ejecutadas por parte de las elites fungen como instrumentos no solo para proteger sino también para promover y cimentar categorías sociales vulnerables. Así, toma estas medidas como una discriminación compensatoria, la cual es denominada por ella como *discriminación positiva*.

En consecuencia, “lo cierto es que ni en la cultura política nacional ni en los movimientos sociales de los sectores subalternos ni en la academia existe una tradición que se haya decantado por las reparaciones y las acciones afirmativas como principios válidos, conceptual o políticamente vistos. [...] En resumen, la gente negra de Colombia ha alcanzado importantes logros políticos y sociales sin necesidad de políticas como las reparaciones y las acciones afirmativas.” (Almario, 2007, p.189).

Ante este panorama descrito, se utiliza como recurso dialógico el cine-foro pues dicho elemento permite a partir de la representación de la imagen movilizar sensibilidades, posturas estéticas y políticas a través de la participación de los habitantes de la comunidad en la trama del filme.

“El hecho de que el cine, por su capacidad para estimular los sentidos, permite un acceso al conocimiento no solo a través de una vía estrictamente intelectual, sino también emocional, hacen de él un medio idóneo para que los sujetos desarrollen la empatía histórica, es decir, para ponerse en la piel de quienes protagonizaron los acontecimientos históricos y dar mayor sentido a situaciones y contextos culturales diferentes al suyo.” (Díaz, 2015, p.39)

De manera que, el cineforo funge como puente para la reflexión y comprensión sobre las realidades sociales actuales, asunto que se posibilita mediante la mirada subjetiva, experiencial e individual que a su vez es colectiva de cada habitante, desde la inmediatez del presente hacia el pasado. El ciclo de cine fue compuesto por tres capítulos de la serie Raíces<sup>6</sup>, el espacio fue abierto para toda la comunidad y en correspondencia con ello, contó con la asistencia masiva e indistinta de niños, jóvenes, adultos y muchos de los ancianos de la comunidad.

Con la elaboración de la secuencia cinematográfica se pretendían explorar consideraciones en torno a un pasado aberrante, silenciado u oculto como lo es la esclavización trasatlántica, proceso histórico que generó fragmentaciones simbólicas y materiales, marcando un nuevo devenir para numerosos grupos culturales africanos, y que, de cierta manera, sigue haciendo parte de forma casi imperceptible de las realidades

<sup>6</sup> La serie fue producida por una cadena estadounidense en el año 1977, cuenta la historia de Kunta Kinte, un joven príncipe mandinga de las costas occidentales africanas quien fue raptado de su tierra, violentado y trasladado rumbo al continente americano donde es forzado a trabajar como sujeto esclavizado, la trama cuenta además con varias secuencias donde tratan el tema del esclavismo como sistema económico y el surgimiento de la liberación y manumisión de los hombres y mujeres desarraigados.



contemporáneas de las Comunidades Negras. En otras palabras, “toda existencia de la diáspora negra encarna esta historia africana, sus ideales y sus nuevas reconfiguraciones, ya sea en relación con el pasado más lejano o con el presente inminente.” (Caicedo, 2013, p. 76) Las memorias sobre el proceso de esclavización emergen como posibilidad de un diálogo pasado- presente en cuanto allí se explora por un pasado de larga duración que puede o no despertar algún tipo de sensibilidad en la Comunidad Negra. En efecto, “se refieren a un pasado que necesita ser reconstruido y transmitido por fuera de los canales más formalizados y desde los propios sujetos en una reapropiación de orígenes, voces y trayectorias” (Monkevicius, 2017, p.166).

Tras la exhibición de cada capítulo se genera un diálogo sobre las “memorias de la esclavitud”, por medio de preguntas directas se busca evidenciar las diversas posturas, sensaciones y sensibilidades respecto a las situaciones que acontecían en la trama. La antropóloga Losonczy (1999) plantea que “las huellas de una experiencia de sufrimiento físico, resultado de un tratamiento brutal [...] se convierten en marcadores definitivos de la apariencia corporal, signos diferenciales del ser negro.”(p.21) Una de las primeras expresiones tangibles por parte de la gran mayoría de la comunidad se refiere al inocuo reconocimiento que se tiene al respecto sobre el proceso histórico de la esclavización, al parecer “la fase de la esclavitud desapareció de la memoria hablada de esta historia particular: esta especie de amnesia colectiva que pretende borrar sufrimientos y humillaciones, este olvido o “silencio” [...] funciona igualmente como un non-dit<sup>7</sup>colectivamente asumido que constituye un elemento de unión identitaria entre pobladores originarios de partes tan variadas.” (Hoffmann, 2000, p.99).

Francis Helen, líder comunitaria de Marriaga conocida coloquialmente como “Pacha” plantea una valiosa reflexión en torno al papel que cumple la memoria ante una situación traumática como esta, de acuerdo con su postura la huella de la esclavización ha dejado una marca imborrable sobre la piel de las Comunidades Negras, por lo que la reflexión sobre ese pasado de dolor debe estar acompañado por un posicionamiento político que empodere a las Comunidades Negras y no de posibilidad a contemporáneas y sutiles discriminaciones. Sería entonces la puja entre recuerdo y olvido que en últimas constituye a las memorias afrodescendientes. “Yo creo que por mucho que tratemos de olvidarlo siempre van a haber los recuerdos, eso sí es como imprescindible, pues deberíamos como de olvidar, pero así no. Entonces yo creo que no, siempre uno tiene que ser consciente de ese pasado.” (F. Blandón, Comunicación Personal, 21 de mayo de 2019).

Las imágenes sobre el proceso de esclavización evidencian que “estas memorias, en tanto conocimiento-recordación de “otros” sentidos y saberes del pasado, constituyen un espacio de lucha política en una “pugna por la inclusión y la representación.” (Monkevicius, 2017, p. 168). Entre sonrisas y malestares manifiestos fue transcurriendo la secuencia fílmica, una a una, las escenas de cada capítulo despertaban diversas reacciones y comentarios en los observadores, debido a la dureza con la que se trataba a los sujetos en esta película. Esto se percibe en cada gesto, palabra y ademán que cada habitante expresaba; en algunos momentos la molestia e indignación se hizo explícita ante hechos vulnerables, tortuosos y aberrantes por parte de los esclavizadores. Manuel, un joven pescador y barbero de la comunidad, expresa su postura frente a la serie, allí demarca una transición entre lo que se vivía en el África occidental y lo que sucede luego tras la irrupción esclavista, además, sorprendido realiza una crítica a los sujetos negros que aportaron al proceso de esclavización:

“Como estuvieron y después cómo vivieron, el negro cuando vio cómo los llevaban pues se puso fue a ayudarlos. El mensaje es que hay que seguir pa' lante...Si me gustó, claro, pues mostraba cómo eran antes nuestros antepasados y gracias a Dios que no pudimos vivir eso.” (Manuel, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2019)

7 Expresión del idioma francés que hace referencia a aquello que no es explícitamente mencionado, su traducción al español señala “lo no dicho”



La empatía histórica latente dentro del relato suministrado por Manuel permite comprender la trascendencia que implica sensibilizar a los participantes por medio de esta representación fílmica, su postura demuestra el poder argumentativo de la palabra al referirse propiamente a “sus antepasados”, con ello se hace visible el surgimiento de un posicionamiento respecto al tema que denota una clara emergencia afrodiaspórica que surge a partir del encuentro entre mundos. Es así que “la voz pertenece a aquellos que descienden de los esclavos traídos durante la época colonial pero también a aquellos afrodescendientes provenientes de diversos procesos migratorios.” (Monkevicius, 2017, p.168) Procesos migratorios que para Marriaga marcan su historia común y son, la forma mediante la cual se levantó la estructura comunitaria a través de los flujos, tránsitos y encuentros de diversas comunidades.

Por otra parte, es importante reflexionar en torno a las sensibilidades que emanan de la experiencia particular de cada sujeto, ya que estos generan puntos de quiebre respecto al silencio amnésico sobre el pasado de la esclavización, no vista como un suceso aislado del presente inmediato de las Comunidades Negras, sino como un proceso que hoy tiene repercusiones en el dinamismo de la práctica política de las mismas:

“Los negros seguimos siendo esclavos, ya no tenemos cadenas, pero los blancos nos utilizan y seguimos siendo esclavos de ellos por la plata y porque ellos tienen conocimiento. Acá somos esclavos de los blancos todavía [...] somos esclavos del que sabe, ese que sabe siempre hace lo que quiere con nosotros. Por eso yo digo que la unión hace la fuerza y así tiene que ser acá en la comunidad para que no nos dejemos meter los dedos a la boca cada que quieren.” (L. Montaña, Comunicación Personal, 21 de mayo de 2019)

Releer el pasado del destierro africano dando cuenta sobre un continuum<sup>8</sup> en las realidades actuales de las Comunidades Negras del contexto colombiano es crucial en la medida de comprender el lugar que ocupan las identidades emergentes. Esto es trascendental no tanto desde la mirada que procura el proyecto étnico propiciado por el Estado, sino más bien desde un panorama más amplio, donde un pasado fragmentado y discontinuo procura la multiplicidad de experiencias interconectadas por la sutil filigrana de recuerdos y olvidos, una dialéctica en tensión que posibilita la reflexión en torno a la memoria como recurso político para los grupos poblacionales negros y/o afrodescendientes.

Las memorias sobre la esclavitud permiten a la vez, el reconocimiento identitario de las personas como partes integrales de un tronco con un origen común africano, unos orígenes marcados por el destierro y la producción de nuevas identidades que se referencian en un pasado de larga duración o en unas raíces ancestrales. Estas posturas deberían comprenderse bajo los lentes paradigmáticos de una emergencia, dada su utilidad en el presente, pero con un cierto grado de permanencia, en la medida que expresan los vestigios de unas trayectorias africanas en el inacabado proceso de construcción étnica de Marriaga:

“Nosotros revivimos lo que pasaron nuestras raíces, porque nosotros somos origen de África, somos descendientes de África y estos pelados ni saben de eso porque lastimosamente eso ya no lo estudian. Yo digo que eso nunca se olvida porque ellos sufrieron mucho, sufrieron de todo abuso del hombre blanco, pero nosotros sí somos esclavos ahorita es porque queremos, porque ahora uno mismo es el que se hace esclavo porque ya nosotros somos libres gracias a Dios[...] [O sea], si nosotros no nos superamos y aprendemos para salir adelante, lógicamente vamos siempre a vivir de menos, por debajo del que sabe, pero si nosotros nos capacitamos y aprendemos cada día más vamos a tener partes iguales porque también tenemos conocimiento.” (L. Cuesta, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2019)

8 La profesora Claudia Mosquera Rosero-Labbé (2007) desde una valerosa postura señala cómo: “La sociedad colombiana, en su conjunto, necesita crear más conciencia de su pasado esclavista y asumir los perjuicios del continuum que esta institución económica les causó a los esclavizados y les sigue ocasionando actualmente a sus descendientes por medio de los racismos.” p, 237.



Resulta fundamental comprender la latencia de ese pasado trágico a la luz del presente, ya que permite relacionar la dispersión de los pueblos africanos originarios con las reconfiguraciones políticas de los grupos étnico- negros en el territorio colombiano. Dada la experiencia de subalternización, el discurso basado en una memoria de la ausencia permite no sólo reivindicar las posturas sobre un legado fragmentado sino, además, posibilitar la emergencia de unas identidades locales construidas desde su experiencia propia como colectividad. De manera que “la diáspora ha sido también una batalla por conquistar una historia de las subjetividades, a partir de las memorias de la dignificación y no solo de la dolorabilidad. Allí reside su movilidad en el tiempo, en la capacidad de juntar las complejas y dispersas experiencias de la negritud en relatos que convergen como parte de una misma utopía.” (Caicedo, 2013, p.82).

Para los movimientos organizativos negros precursores en la búsqueda y difusión de asuntos de pertinencia política como las reparaciones colectivas, este tipo de acciones tienen una utilidad específica pues representan las formas idóneas para interpelar al Estado a partir de las necesidades, requerimientos y proyecciones que se tengan como marcadores de una diferencia, de manera que las condiciones sociales del grupo étnico sean cada vez más plenas e igualitarias.

Vale la pena recordar que “sin memoria no hay reconocimiento de la diferencia. A la vez, esa memoria debe ir acompañada de una ética que vincule experiencia y saberes sometidos para que ese “reconocimiento” en la recuperación de particularidades tenga potencial político y no sea una celebración que borre las asimetrías de poder, la desigualdad y las exclusiones históricas implícitas en esa propia manifestación de la diferencia.” (Rufer, 2009, p. 132-133).

Se devela en Marriaga la existencia de una conciencia frente a elementos políticos como la ley 70 que permiten la reflexión sobre su construcción como grupo étnico, lo que expresa el grado de dispersión en asuntos organizativos que permitan una práctica política sólida. En particular lo expresa en a través de una intervención sobre el Cine Foro una habitante de la comunidad manifestando que:

“[...] las comunidades hoy en día, no estamos organizados como tal, pero lo que se ha ido haciendo, si ha hecho que se cumplan nuestros derechos, y uno de esos es la ley 70. A través de la ejecución de la ley 70 nosotros empezamos a reclamar nuestros derechos y empezamos a decirle a Colombia que nosotros somos negros; mas no somos esclavos. [...] que nosotros somos negros y tenemos derechos, nosotros somos unas comunidades afros que nos podemos organizar y ¿Por qué Colombia y el Estado no nos ha dado todo lo que nosotros tenemos derecho? Porque no hemos podido organizarnos todavía como afrodescendientes, no hemos podido tener una organización como tal” (“Lucinda” Comunicación Personal, 23 de mayo de 2019)

Para la proyección del último episodio del ciclo de cine se producen algunos inconvenientes dado el escaso flujo en el servicio eléctrico que recibe la comunidad, asuntos que forman parte de una realidad social latente y que, de una forma clara, marginaliza a estas poblaciones periféricas de los centros urbanos del país. Los problemas que se han presentado en cuanto a la escasez del flujo de energía, han ocasionado una serie tensiones y malestares tangibles dentro de los habitantes de la comunidad que ha repercutido en acciones colectivas para manifestar sus inconformidades.<sup>9</sup>

Es claro señalar que un contexto como el colombiano donde el racismo estructural, distintos niveles de discriminación y la tangible marginación social tienen presencia, se reproducen los mecanismos de subalter-

9 Un ejemplo de ello, fue la realización de una protesta con antorchas llevada a cabo por toda la comunidad, en la cual las arengas entonadas por los habitantes iban dirigidas a exigir soluciones inmediatas para esta problemática; de igual manera, el Consejo Comunitario ha llevado a cabo peticiones colectivas, que buscan generar una visibilización más eficaz de la problemática ante los entes gubernamentales encargados, esto ha logrado algunos resultados, como lo es la consecución de una planta de fluido eléctrico comunitaria nueva. No obstante, estas plantas de energía necesitan combustible para su funcionamiento y este al no ser suministrado por la entidad gubernamental ocasiona tensiones internas en cuanto al abastecimiento que debe hacerse de forma colectiva.





nización de los grupos étnicos, remarcando sus alteridades y en últimas, relegando su participación política a planos inferiores como un folclorismo ilusorio. Es desde este lugar donde se busca reflexionar sobre las implicaciones ontológicas y sociales de lo que implica asumirse como grupo negro en esta sociedad pues, “la etnización de las ‘comunidades negras’ debe ser entendida como un particular ejercicio de representación dentro de lo que podríamos denominar las políticas de la diferencia.” (Restrepo, 2013, p. 25).

Por lo tanto, llevar a cabo estrategias de esta envergadura donde se procura la sensibilización, el diálogo y la reflexión sobre las huellas diaspóricas que posibilitan la emergencia de las negritudes en el país, desde una perspectiva ética y política cobra un valor incalculable en la medida de que no se enclaustra solo en un pasado silenciado de larga duración, sino que además, se problematiza desde las condiciones actuales de las Comunidades Negras en Colombia. En otras palabras, “La condición diaspórica en su sentido más literal: la negritud, contiene también una historia continua de reinveniones personales y colectivas que trazada desde muchas orillas fue dando poder a las subjetividades de la negritud, una terquedad del alma negra, que se mantuvo en secreto, pero vigente en formas intangibles como la conciencia, la memoria y la palabra antigua.” (Caicedo, 2013, p 80).

La emergencia de posturas alrededor de un tema tan sensible, complejo o no latente en las realidades de los pobladores como lo es un pasado de ruptura y silencio, es la muestra fehaciente del largo camino que han transitado las huellas afrodescendientes para construir sus identidades. El ejercicio del cine foro no busca posar la mirada simplemente en un pasado fragmentado sino, comprender las dispersiones de las memorias desde sus formas de expresión y reinvenición en el presente, desde allí la apuesta se posiciona como un elemento que aporta a la reivindicación política de la comunidad y como una herramienta de gran valor para el proceso organizativo que lleva a cabo Marriaga. Así lo expresa el versado aporte de una pequeña habitante de la comunidad quien manifiesta a modo reflexión sobre la secuencia de cine que: “Tenemos que ser resilientes a lo que ya pasó... resiliencia es superar lo que ya pasó y seguir.” (Niña, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2019).

### ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

El trabajo con grupos humanos descendientes de esclavizados africanos que habitan hoy en Colombia, es una oportunidad fundamental para darle giro a la forma como se construyen nociones generales como tradición y cultura en las Ciencias Sociales. Ante ello la labor del maestro que se encuentra en un escenario como el Darién y particularmente en Marriaga busca develar, mediante un trabajo para la memoria, la acción retrospectiva y la mirada hacia el pasado, las relaciones de poder en las que se construye históricamente la diferencia étnica en Colombia y los efectos que acarrea consigo esta jerarquización de la alteridad en los proyectos de los denominados “grupos étnicos” negros, así mismo, las actitudes de discriminación y el racismo estructural, que emergen de las llamadas políticas del multiculturalismo las cuales reconocen la otredad bajo cánones de la diversidad cultural y del folclorismo un tanto esencialista.

Finalmente, una estrategia como el cine foro ofrece las posibilidades para reflexionar sobre el pasado y a su vez, comprender las desigualdades y oportunidades que surgen del presente. Desde ese lugar se aporta al posicionamiento político comunitario, partiendo de la transformación de los imaginarios dominantes que priman en la historia, nociones que repercuten en las realidades y diversos escenarios de la vida de estas poblaciones. “Para algunos movimientos étnico-territoriales, la autonomía surge como concepto clave de su práctica política ontológica. La autonomía se refiere a la creación de las condiciones que permitan cambiar



las normas de un mundo desde adentro. Puede incorporar la defensa de algunas prácticas de larga data, la transformación de otras y la invención de nuevas prácticas.” (Escobar, 2015, p.35).

## REFERENCIAS CITADAS

- Almario, Oscar. “Reparaciones contemporáneas: de la memoria de la esclavitud al cuestionamiento de la exclusión social y el racismo.” En *Afroreparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrodescendientes y raizales*, de Claudia Mosquera y Luiz Barcelos (Eds.), 183-212. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007
- Anchustegui Igartua, Esteban. “Derechos humanos y modelos de ciudadanía.” *Límite revista de Filosofía y Psicología* (Universidad del País Vasco), n° 6 (2011): 928.
- Caicedo, José Antonio. *A mano alzada. Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar, 2013.
- Díaz Simón, Luis. *El cine como recurso didáctico en la enseñanza de la historia*. Tesis en fin de máster, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2015.
- Gamboggi, Ana Laura, y Georgia Melville. “Museo comunitario como tecnología social en América Latina.” *Revista digital de nueva museología*, n° 4 (2007).
- Gnecco, Cristóbal, Marta Zambrano, y (eds.). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes el pasado como política de la historia*. Bogotá: ICANH, Universidad del Cauca, 2000.
- Hoffman, Odile. “La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico Colombiano).” *Memorias hegemónicas, memorias disidentes el pasado como política de la historia*. Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (eds.), 97-120. Bogotá: ICANH - Universidad del Cauca, 2000
- Losonczy, Anne Marie. “Memoria e identidad: los negro-colombianos del Chocó.” En *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, de Eduardo Restrepo y Juana Camacho (comp.), 13-24. Santafé de Bogotá: Fundación Natura, Ecofondo, Instituto Colombiano de Antropología, 1999.
- Monkevicius, Paola Carolina. “Visibilización y procesos de construcción de memorias entre afrodescendientes. El caso Afroargentino.” *Iconos Revista de Ciencias Sociales*, 2017: 161174.
- Mosquera Rossero Labbé, Claudia. “Reparaciones para negros, afrocolombiano y raizales como rescatados de Trata Negra Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia.” En *Afroreparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*, de ed. Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Claudio Barcelos, 213-276. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007.
- Rufer, Mario. “Memoria sin garantías: usos del pasado y política del presente.” *Anuario de investigación*, 2009: 107-140.
- Segato, Rita Laura. “Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales.” En *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*, 4365. Buenos Aires: CLACSO, 2017.



# UMA REVISÃO DE LITERATURA DOS ESTUDOS SOBRE A IDENTIDADE BRANCA NO BRASIL

Estephani de Almeida Vargas<sup>1</sup>

## Resumen

Las primeras reflexiones teóricas sobre la “raza” en Brasil datan de finales del siglo XIX y se remontan a la fundación de nuestras primeras facultades y institutos de investigación. Sin embargo, el “blanco” se introdujo como una categoría de análisis en los estudios de las relaciones raciales solamente a partir de la década de 2000. A través de una revisión de la literatura, busco comprender los usos y significados dados a las ideas de “blanquitud”, “blanquidad” y “blanqueamiento” entre investigadores brasileños. La base de datos elegida para esta tarea fue la biblioteca virtual Scielo. Intenté enumerar los principales temas abordados por los investigadores, privilegiando el consenso. Entendí el “blanqueamiento” como un flagelo de “blanquitud/blanquidad”, porque implica la (re)producción de la violencia colonial y racista. Así, “blanquitud”, “blanquidad” y “blanqueamiento” constituyen categorías analíticas que conforman un mismo campo de estudios.

## Palabras clave

Categorías raciales, blanquitud, blanqueamiento, racismo, revisión de literatura

## “RAÇA”<sup>2</sup> NA HISTÓRIA DO BRASIL

Os debates em torno da “raça” no Brasil podem ser compreendidos a partir de três momentos distintos, cuja principal diferença reside no paradigma hegemônico de cada época. As primeiras reflexões teóricas datam do final do século XIX e remontam à fundação das nossas primeiras facultades e institutos de pesquisa (Schwarcz, 1993). Essas teorias raciais tiveram origem nas academias europeias. Ligadas ao ideário positivo-evolucionista, subsumiram ao conceito de “raça” sentidos não apenas biológicos, mas também políticos e culturais. Foram consumidas e adotadas pela nascente elite intelectual brasileira, não sem antes adequá-las às especificidades e aos interesses nacionais. O foco dos trabalhos inaugurais se centrava nas figuras do “preto”, do “mestiço” e do “indígena”, compreendidos como chave explicativa da conformação racial do país e de sua subsequente degeneração e atraso civilizatório. O “branco”, por sua vez, foi concebido como superior, topo da hierarquia racial/social, ideia que serviu para justificar sua hegemonia.

Em meados do século XX, o determinismo biológico - paradigma central das primeiras teorias - entrou em colapso. Em seu lugar disputavam formulações que enfatizavam as diferenças sócio-culturais dos povos. Os “estudos culturalistas” atingiram seu ápice no Brasil com a publicação, em 1933, de “Casa Grande &

<sup>1</sup> vargasestephani@gmail.com (Universidade Federal do Rio Grande) Brasil.

<sup>2</sup> A ideia de “raça” é pensada nesse texto como uma categoria sociológica e não como um construto biológico.



Senzala”, do antropólogo Gilberto Freyre. O “mestiço”, antes visto como produto e produtor da degeneração do país, passou a ser celebrado. Resultado da “mistura de três raças” - europeu, africano e ameríndio -, a nação brasileira se singularizava por sua ampla miscigenação e convivência harmônica (Schwarcz, 2012). A Casa-Grande nordestina “completada pela senzala representa todo um sistema econômico, social e político” (Freyre, 2006, p.36), genuinamente brasileiro, onde os opostos se equilibram. A teoria freyriana manteve os conceitos de “superioridade” e “inferioridade” para se referir às “três matrizes culturais” brasileiras (Schwarcz, 2012) e criou o que posteriormente se convencionou chamar de “mito da democracia racial”. Um estudo encomendado pela Unesco na década de 1960 levaria alguns intelectuais brasileiros a concluir que não há convivência harmônica entre os diversos grupos étnicos que compõem o Brasil (Ribeiro, 2006). Antes disso, outros intelectuais, como Virgínia Bicudo, Abdias do Nascimento, Guerreiro Ramos e Oracy Nogueira, já se contrapunham a essa ideia.

Guerreiro Ramos (1995), na década de 1950, iniciou um debate em torno da denominada “patologia social do ‘branco’ brasileiro”. No entanto, somente a partir dos anos 2000 o “branco” foi introduzido como categoria de análise nos estudos das relações raciais (Müller & Cardoso, 2017). Inspirados nos critical whiteness studies [ou estudos críticos da “branquitude/branquidade”],<sup>3</sup> produzidos sobretudo nos Estados Unidos, os pesquisadores brasileiros - especialmente sociólogos, antropólogos e psicólogos sociais - “lançaram as bases para a interpretação do conceito de ‘branquitude’ em nossa sociedade.” (Müller & Cardoso, 2017, p.25).

### “BRANQUITUDE”, “BRANQUIDADE” E “BRANQUEAMENTO”: USOS E SENTIDOS

Com a finalidade de compreender como se tem construído o campo de estudos sobre a identidade branca no Brasil, optei por realizar uma revisão da literatura a partir dos descritores “branquitude”, “branquidade” e “branqueamento”. Carone e Bento (2002/2014) e Jesus (2012) demonstraram que tais dispositivos analíticos são indispensáveis no desenvolvimento dessa tarefa. Dessa forma, realizei uma busca no banco de dados do site “SciELO”<sup>4</sup> e encontrei trinta artigos de nove áreas de concentração: Psicologia, Direito, Estudos Afro-Orientais, Comunicação, Antropologia, História, Ciências Sociais, Gênero e Sexualidade e Educação. Após a leitura dos textos, concluí que cinco deles não cumpriam os dois critérios estabelecidos para a inclusão em meu trabalho, a saber: a) ser um artigo; b) que tratasse das relações étnico-raciais brasileiras e/ou fizesse comparações entre estas e modelos estrangeiros.

Como resultado, encontrei predomínio de três áreas: Estudos de Gênero e Sexualidade, Educação e Psicologia, responsáveis por 60% da produção. A outra parcela (40%) dividiu-se entre as áreas do Direito, Estudos Afro-Orientais, Comunicação, Antropologia, História e Ciência Sociais. O texto mais antigo data de 2002 e o mais recente de 2019. Entre 2002 e 2010 foram publicados apenas quatro textos e todos versavam sobre “branqueamento”. A partir de 2011 “branquitude” e “branquidade” ganharam maior ênfase. Assim, dos vinte e cinco textos, cinco trabalharam o tema do “branqueamento”, dez “branquidade” e sete “branquitude”; três textos discutiram “branquitude” e “branqueamento” conjuntamente. Dois dos vinte e cinco textos foram

3 A diferença entre “branquitude” e “branquidade” será melhor analisada em outro momento neste mesmo texto. Cabe dizer, por ora e de maneira simplista, que muitos pesquisadores brasileiros traduziram “*w hiteness*” ora como “branquitude”, ora como “branquidade”.

4 “O objetivo deste site é implementar uma biblioteca eletrônica que possa proporcionar um amplo acesso a coleções de periódicos como um todo, aos fascículos de cada título de periódico, assim como aos textos completos dos artigos. [...] O site da SciELO é parte do Projeto FAPESP/BIREME/CNPq e um dos produtos da aplicação da metodologia para preparação de publicações eletrônicas em desenvolvimento, especialmente o módulo de interface Internet.” Ver: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_home&lng=pt&nrm=iso#about](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_home&lng=pt&nrm=iso#about)



redigidos em língua inglesa e publicados em periódicos brasileiros com projeção internacional; os demais (vinte e três) foram publicados em língua portuguesa e em revistas nacionais.

### “BRANQUITUDE” E “BRANQUIDADE”: O DESVELAR DE UMA IDENTIDADE RACIAL

O uso da categoria “branquitude” no Brasil é anterior ao de “branquidade” para designar a identidade racial branca (Jesus 2012). Ainda no início dos anos 2000 houve um esforço por parte de alguns intelectuais brasileiros em transformar a “branquitude” em uma espécie de categoria correlata à de “negritude”<sup>5</sup> e utilizar “branquidade” para caracterizar as vicissitudes do ser “branco” (Jesus, 2012). Nessa perspectiva, a “branquitude” deveria ser entendida “como um estágio de conscientização e negação do privilégio vivido pelo indivíduo “branco” que reconhece a inexistência de direito a vantagem estrutural em relação aos negros.” (Jesus, 2012, p. 2). A autora aponta que tal proposição não foi adotada por grande parte dos pesquisadores brasileiros.

Em minha pesquisa para essa revisão, encontrei apenas um registro da definição “positivada” da categoria “branquitude” (Paterniani, 2016). Paterniani (2016) aborda também uma segunda definição possível para “branquitude” que, a partir da sua leitura de Carone e Bento (2002/2014), se trata dos traços da identidade racial do “branco” com base nas ideias de “branqueamento”. A autora optou, então, pelo uso de “branquidade”, para se referir à identidade racial branca, fundamentada nos escritos de Vron Ware<sup>6</sup>. Apesar disso, em diversos momentos do texto, ela pareceu utilizar “branquitude” como sinônimo de “branquidade”. Outros três autores (Maia, 2011; Oliveira, Rodrigues, Battistelli & Cruz, 2019; Hoshino & Chueiri, 2019) também pareceram utilizar os conceitos como sinônimos. Os demais (Huijg, 2011; Lopes, 2011; Silva, Rocha & Santos, 2012; Pinho, 2012; Santos et al, 2012; Nogueira, 2013; Hirano, 2013; Silva, Teixeira e Pacífico, 2013; Corossacz, 2014; Schucman, 2014; Feres Júnior, 2015; Oliven & Bello, 2017; Prando, 2018; Gomes & Laborne, 2018; Santiago, 2019) utilizaram uma das categorias sem se referir ou mencionar a outra, mas nomearam, cada qual à sua maneira, o mesmo fenômeno.

Os autores empregaram os mais variados métodos de pesquisa em seus trabalhos, a saber: revisão de literatura (Santos, Schucman & Martins, 2012; Nogueira, 2013; Feres Júnior, 2015; Prando, 2018; Oliveira et al, 2019), etnografia (Lopes, 2011; Paterniani, 2016; Santiago, 2019), entrevista (Huijg, 2011; Corossacz, 2014; Schucman, 2014), estudo de caso (Oliven & Bello, 2017; Gomes & Laborne, 2018; Hoshino & Chueiri, 2019), análise de mídias impressas (Silva et al, 2012; Maia, 2011), análise de produções cinematográficas (Pinho, 2012; Hirano, 2013) e análise de políticas públicas (Silva et al, 2013).

A “branquitude/branquidade” apareceu como uma identidade racial, um lugar ou uma posição social dentro dos discursos racializados (Huijg, 2011; Maia, 2011; Nogueira, 2013; Corossacz, 2014; Schucman, 2014; Feres Júnior, 2015; Oliven & Bello, 2017; Prando, 2018; Santiago, 2019). Um lugar historicamente construído por meio dos legados cumulativos de discriminação, gerados inicialmente pelo colonialismo e imperialismo, que se mantiveram e são preservados no mundo contemporâneo (Huijg, 2011; Maia, 2011;

5 Para entender o debate em torno da categoria “negritude” ver: Munanga, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

6 O livro “Branquidade: identidade branca e multiculturalismo” organizado por Vron Ware, publicado pela primeira vez no Brasil em 2004, reúne um conjunto de escritos sobre a identidade racial branca, especialmente nos Estados Unidos. Há pelo menos um artigo que trabalha o contexto brasileiro. Traduziu-se “*w hitness*” por “branquidade” para exprimir a mesma ideia que os pesquisadores brasileiros, como Carone e Bento (2014/2002), nomeavam de “branquitude” (Jesus, 2012).



Nogueira, 2013; Schucman, 2014; Gomes & Laborne, 2018; Santiago, 2019). Uma posição estrutural no sistema de racismo e dominação que engendra privilégios para uns e déficits para outros, em uma distribuição desigual dos recursos materiais e simbólicos (Huijg, 2011; Maia, 2011; Santos et al, 2012; Nogueira, 2013; Schucman, 2014; Feres Júnior, 2015; Paterniani, 2016; Prando, 2018; Hoshino e Chueiri, 2019).

A invisibilidade ou transparência foi outro atributo da “branquitude/branquidade” elencado pelos autores. Configura-se por uma posição social - pretensamente - não marcada como racial, embora seja muito presente em seus efeitos materiais e simbólicos (Santos et al, 2012; Nogueira, 2013; Feres Júnior, 2015; Prando, 2018; Oliveira et al, 2019). A invisibilidade da “branquitude/branquidade” é produzida por, pelo menos, quatro mecanismo. O primeiro é pela normalização de padrões, procedimentos e modos de pensar eurocêntricos presumidamente superiores e universais. Seja através do Estado (Paterniani, 2016) e suas políticas de educação (Silva et al, 2013), segurança pública (Gomes & Laborne, 2018), no sistema de justiça (Hoshino & Chueiri, 2019), seja nas produções midiáticas (Maia, 2011), no entretenimento (Pinho, 2012; Hirano, 2013) e na publicidade (Silva et al, 2012), ou ainda nas instituições universitárias (Oliven & Bello, 2017) e em sua produção de conhecimento (Feres Júnior, 2015; Prando, 2018; Oliveira et al, 2019). Esses processos instituem, reiteradamente, os indivíduos “brancos” e suas heranças fenotípicas e estéticas, morais e intelectuais como modelos paradigmáticos de humanidade e como representantes naturais da espécie (Silva et al, 2012, Silva et al, 2013, Nogueira, 2013, Schucman, 2014, Feres Júnior, 2015 e Hoshino e Chueiri, 2019). Apesar disso, Nogueira (2013) chama atenção para o fato de a supremacia/hegemonia branca produzir um complexo de superioridade nos indivíduos “brancos”, que se depravam e se degradam à medida que se filiam a essa crença/ilusão.

Segundo, pela intensa visibilização da cor e dos traços fenotípicos dos outros, “não-brancos”, considerados seres racializados, hierarquicamente inferiores (Santos et al, 2012; Prando, 2018). Terceiro, pela produção de estereótipos sociais e morais dos “outros racializados”, que delimitam espaços específicos de possibilidade e presença do “negro”, conforme a “estrutura de sentimentos” e os limites do imaginário da “branquitude/branquidade” (Silva et al, 2012; Hirano, 2013). Dessa forma, pessoas “negras” surgem em peças publicitárias no trio samba-mulata-futebol, mas também como “pessoas carentes”, na figura do “negro assistido” (Silva, et al, 2012). Pessoas brancas, por outro lado, colonizam definições estereotipadas de todas as outras categorias sociais (classe, gênero etc.), exceto as raciais ligadas a sua “branquitude”. São imaginadas como indivíduos complexos, infinitamente diversos e em mutação (Hirano, 2013). Por último, em quarto lugar, a “branquitude/branquidade” se invisibiliza ao se evocar o “mito da democracia racial”. A partir da falsa ideia de que “aqui ninguém é branco”, a “branquitude/branquidade” se dilui na mestiçagem a fim de ignorar sua posição de privilégio e as vantagens raciais decorrentes (Huijg, 2011).

Alguns autores (Santos et al, 2012; Nogueira, 2013) aludem que a identidade racial branca não é propriamente invisível, mas pode ser invisibilizada ou anunciada conforme o interesse, bem como pode ser vista por uns e não por outros. A “branquitude/branquidade” pode não ser invisível para os “brancos”, pois orienta as hierarquias internas desse grupo social, como no caso dos “brancos” pobres e “brancos” ricos (Nogueira, 2013). Dessa forma, a “branquitude/branquidade” não é vivenciada da mesma maneira por todas as pessoas brancas. Ela se constitui como uma identidade racial heterogênea que produz experiências específicas a partir de sua intersecção com gênero, sexualidade e classe (Huijg, 2011; Lopes, 2011; Maia, 2011; Corossacz, 2014; Santiago, 2019). A “branquitude/branquidade” poderia ser completamente invisível apenas na medida em que a sociedade incorporasse os ideais de supremacia racial branca de tal modo que pessoas “não-brancas” não pudesse ter voz e poder para apontar a hegemonia (Santos et al, 2012). Assim, o olhar do “negro” sobre o racismo torna a “branquitude/branquidade” visível, enquanto o olhar do “branco” a invi-



biliza (Feres Júnior, 2015). Através dos “pactos narcísicos” - pactos de silenciamento sobre a opressão racial -, a “branquitude/branquidade” age como guarda silenciosa dos privilégios estruturais do “branco” (Huijg, 2011; Santos et al, 2012; Schucman, 2014).

No Brasil é considerada “branca” qualquer pessoa que possua feições e aparência europeia (Nogueira, 2013 e Schucman, 2014). Assim, ter pele clara, cabelo liso e nariz fino, ou seja, possuir traços fenotipicamente “arianos”, são requisitos essenciais, em detrimento da ascendência ou do sangue “negro” e/ou “indígena” (Nogueira, 2013; Schucman, 2014). Nessas circunstâncias “branco” é definido em contraposição ao “negro” e engendra um “gradiente de cores”, uma hierarquia social discriminatória, em que quanto mais escura for a pele mais se sofre discriminação (Nogueira, 2013). Ser “branco” também está ligado a certa autoridade e respeito automáticos, que eliminam barreiras e permite trânsito livre na sociedade (Nogueira, 2013; Schucman, 2014).

### “BRANQUEAMENTO”: UM FLAGELO DA IDENTIDADE BRANCA BRASILEIRA

Os pesquisadores brasileiros produziram, sobretudo, análises sócio-históricas do chamado “ideário do branqueamento” (Domingues, 2002; André, 2007; Araújo, 2008; Tamano, Santos, Magalhães & Martins, 2011; Santos et al, 2012; Nogueira, 2013; Gomes & Laborne, 2018). Apenas um estudo (Lima & Vala, 2004) trabalhou a partir do método experimental de produção e análise de dados. Identifiquei que as reflexões sobre o “branqueamento” possuem pelo menos duas dimensões, uma “demográfica” e outra “ideológica”. Isso não significa dizer, entretanto, que se trata de fatores isolados. Ao contrário, são complementares e se retroalimentam.

O “branqueamento” tem um grande percurso ao longo da história das ideias, mas os autores focalizam, de modo especial, o período que se inicia entre meados dos séculos XIX e XX e termina no Brasil contemporâneo. Hofbauer (1999) localiza o nascimento do “ideário do ‘branqueamento’” como anterior à produção científica racialista do século XIX e XX. Defende que esse ideário se relaciona com processos de inclusão/exclusão e de relações de poder específicas. Ou seja, “negro” e “branco” não são categorias estanques e cristalizadas, mas relacionais; produzidas e reificadas pelo Ocidente ao longo da sua história a fim de estabelecer e exercer relações de poder e dominação (Hofbauer, 1999). Dessa forma, escravidão e “branqueamento” não se excluem, mas tendem a se complementar (Hofbauer, 1999).

André (2007) e Nogueira (2013) propõem que a colonização e a escravização se caracterizam como os primeiros eventos de grande relevância para a construção da subjetividade de afro-brasileiros. Este fenômeno provocou a ruptura do horizonte simbólico dos povos africanos, pois foi imposto à pessoa escravizada formatar-se de acordo com o padrão branco/escravocrata/colonial. Nesse modelo o colonizado era considerado menos humano que o colonizador e entendido como propriedade. As elites brancas patriarcais do Brasil colonial e imperial forjaram uma série de estratégias de controle para perpetuar sua soberania ao desencorajar e enfraquecer a organização e rebelião dos africanos. Por meio da repressão física e psíquica se promovia a interdição destes ao seu mundo original e a sua cultura, sendo a insubmissão “talvez, a mais eloquente batalha” (André, 2007, p. 160) enfrentada pela população “negra”.

Os autores pontuaram quatro mecanismos de “branqueamento demográfico” ou de “miscigenação” do “corpo social” brasileiro. O primeiro deles foi o estupro, descrito como característico da relação entre os senhores e suas propriedades, as africanas e afro-brasileiras escravizadas (André, 2007). O concubinato, segundo mecanismo, foi definido como um tipo de relação estável, geralmente entre homens “brancos” e



mulheres “negras”, quando se proibia, de forma tácita ou pela lei, o casamento interracial (André, 2007; Tamano et al., 2011).

As políticas raciais, especialmente na virada do século XIX para o XX, sobretudo no período pós-abolição, configuram o terceiro e mais trabalhado mecanismo de “branqueamento demográfico” da população (Domingues, 2002; André, 2007; Tamano et al., 2011; Nogueira, 2013; Gomes & Laborne, 2018). As políticas eugenistas, que predominaram nesta quadra da história, tiveram como sustentáculo as teorias científicas de princípio higienista que se transformaram em ideologia de Estado a fim de garantir o progresso nacional (Tamano et al., 2011). A cidade do Rio de Janeiro foi pioneira nesse empreendimento e passou a estimular o modo de vida parisiense da Belle Époque. Em conjunto com uma série de obras pela cidade, promoveu-se severas perseguições a hábitos e tradições comuns ao cotidiano, inserindo as populações expropriadas em territórios ainda mais periféricos (Tamano et al., 2011). Outra política pública consistiu no estímulo à imigração europeia, preferencialmente europeus alemães e italianos, e na proibição da imigração africana (Domingues, 2002; Lima & Vala, 2004; André, 2007; Tamano et al., 2011; Nogueira, 2013; Gomes & Laborne, 2018).

Desde os anos 1870 a elite brasileira discutia a substituição da mão-de-obra “negra” por mão-de-obra de imigrantes europeus devido às lutas abolicionistas e pressões internacionais pelo fim da escravização (Tamano et al., 2011). Um autor francês de passagem por São Paulo, por volta de 1909, observou que “a classe dirigente paulista ‘empenhava-se para que a população branca aumentasse’.” (Domingues, 2002, p. 568). Dessa forma, entre 1890 e 1929 entraram 1.817.261 imigrantes brancos em São Paulo; de modo que, em 1897, havia dois italianos para cada brasileiro na cidade (Domingues, 2002). No bojo das políticas de “branqueamento demográfico”, passou-se a permitir e a incentivar casamentos interraciais e, mais que isso, houve um verdadeiro estímulo à queda de fertilidade dos africanos (Domingues, 2002; André, 2007; Tamano et al., 2011). A dinâmica ideológica chegou a tal ponto que, por vezes, no interior das “famílias negras”, os pais coagem seus filhos e filhas a casar com pessoas “não-negras”, preferencialmente “brancas”, para que a prole parecesse cada vez menos com a afiliação “negra” (Domingues, 2002).

Intelectuais da elite paulista do início do século XX fizeram prognósticos sobre a “raça brasileira” (Domingues, 2002). João Ribeiro, em 1923, propunha que em cinquenta anos o Brasil teria uma população “mais branca que da península ibérica”. Alfredo Ellis Júnior, em 1930, aventou a extinção da população “negra” paulista em 40 ou 50 anos. Em obra de 1928 Paulo Prado defendeu que o “negro” estaria desaparecendo aos poucos, “dissolvendo-se até a falsa aparência do ariano puro”. Acreditavam que o destino e a originalidade da “mestiçagem” estava em clarear gradualmente a população.

No entanto, a razão para o desaparecimento do “negro” não residia apenas na entrada de imigrantes europeus. Entre 1919 e 1929 se observou um déficit da população “negra”, ou seja, a taxa de mortalidade superou a de natalidade. As causas do déficit foram atribuídas às “deficiências étnicas” como a tuberculose e demais problemas respiratórios - que implicavam na inadaptabilidade geográfica do “negro” ao planalto paulista -, e também o alcoolismo e a sífilis. Domingues (2002) aponta, no entanto, que as reais causas decorreram de graves problemas sociais que assolavam da população “negra” paulista, a saber: moradias precárias, doenças, desempregos, alcoolismo, abandono de menores e velhos, mendicância, subnutrição, criminalidade e mortalidade infantil. Dessa forma, o que ocorreu no pós-abolição foi um processo de exclusão das pessoas “negras” da sociabilidade mais ampla e de reinclusão em situações precárias e marginais (André, 2007).

A alta mortalidade da população “negra” não se restringe ao início do século passado. Gomes e Laborne (2018) observam que, no Brasil contemporâneo, há maior incidência de assassinatos entre jovens “negros” decorrente das “novas formas de eugenia do século XIX” (Gomes & Laborne, 2018, p. 15), uma vez que o





antigo projeto de “branqueamento” da população fracassou. Há uma reedição da violência racista, que se esconde atrás da vulnerabilidade, da pobreza e do Estado, e produz efeitos psicológicos benéficos às elites e às classes médias, em suma, à “branquitude”. Nesse sentido, o ideal de “branqueamento”, em sua face “demográfica” e/ou “ideológica”, age, ainda hoje, em favor do medo “branco” da insurgência “negra”. Assim, perpetraram-se as mais diversas formas de violências biopsicossociais contra a população “negra” e seus territórios, por serem considerados criminosos e violentos.

Os pesquisadores elencaram duas técnicas principais de “branqueamento ideológico”: o “branqueamento moral” (Domingues, 2002; André, 2007; Araújo, 2008; Tamano et al., 2011; Santos et al, 2012; Nogueira, 2013; Gomes & Laborne, 2018) e o “branqueamento estético” (Domingues, 2002; André, 2007; Araújo, 2008; Santos et al, 2012; Nogueira, 2013; Gomes & Laborne, 2018), cujos principais meios de disseminação foram os veículos de comunicação de massa, como jornais impressos, televisão e cinema (Domingues, 2002; Araújo, 2008). Para os autores o “branqueamento moral” foi fabricado historicamente a partir de dois pressupostos: 1) que pessoas negras não possuem personalidade própria e por isso foram incapazes de forjar um projeto político-ideológico apto a dar conta dos anseios “nacionais” (Domingues, 2002; André, 2007); e 2) a pretensa superioridade moral dos valores civilizatórios europeus (Domingues, 2002; André, 2007; Araújo, 2008; Tamano et al., 2011; Santos et al, 2012; Nogueira, 2013; Gomes & Laborne, 2018). Portanto, o “branqueamento moral” está ligado ao conjunto de ideias, atitudes, costumes, comportamentos e valores provenientes dos modos de vida “brancos”, que foram/são inculcados nos povos de origem indígena e africana e seus descendentes (Domingues, 2002; André, 2007; Nogueira, 2013). Tal ideologia é constantemente reificada no imaginário social de modo que entre os anos 1960 e o início dos anos 2000 houve tímidas mudanças na representação de pessoas “negras” na teledramaturgia brasileira (Araújo, 2008).

Conclui-se (Araújo, 2008) que as novelas reafirmaram o “mito da democracia racial”, ou seja, reforçaram a ideia de convivência pacífica entre as “raças” e representaram “negros” e “negras” predominantemente em situações de subalternidade social e racial (Araújo, 2008). Apesar dos pressupostos teóricos do “mito da democracia racial” estarem vinculados à celebração da miscigenação e da mestiçagem (André, 2007; Araújo, 2008; Santos et al, 2012), as novelas não agiram em sua defesa (Araújo, 2008). O “mestiço”, produto da miscigenação, foi retratado como serviçal intermediário, desejoso de subir na vida a qualquer custo e se igualar ao “branco” (Araújo, 2008).

Domingues (2002) nomeia o mecanismo de “branqueamento estético” como um fetiche eficaz na alienação do “negro” de sua “negritude”, pois o ideal de beleza hegemônico se calca na estética branca europeia, preferencialmente nórdica (Domingues 2002; Araújo, 2008 e Nogueira, 2018). Desse modo, publicidades em jornais entre os anos 1915 e 1930 (Domingues, 2002) buscavam inculcar na população “negra” o desejo de eliminar seus traços fenotípicos. Exemplo disso é o “Cabelisador”, produto divulgado em jornais da imprensa “negra” de São Paulo, anunciado como signo de felicidade e realização, que prometia realizar a mágica de subverter a “lei natural do negro” ao tornar liso o cabelo mais crespo. (Domingues, 2002). Cremes para a despigmentação enfatizavam sua fórmula de origem alemã (Domingues, 2002). A ideologia do “branqueamento estético” oficializou a “brancura” como sinônimo de beleza e a “negrura” como de feiura. Ideologia que foi propagada também nas telenovelas, pois atores “brancos” eram sistematicamente escolhidos para representar o ideal de beleza ou o “brasileiro típico comum” enquanto atores negros e indígenas performavam estereótipos de feiura (Araújo, 2008).

Todos esses elementos contribuíram para um discurso estratégico do “branqueamento” que inviabiliza o reconhecimento da verdadeira contribuição da população “negra” à cultura brasileira (André, 2007; Araújo, 2008).



## “BRANCO NÃO É UMA COR”

Neste trabalho, procurei elencar os principais temas abordados pelos pesquisadores brasileiros selecionados para esta revisão. Optei por discutir os consensos em detrimento dos dissensos, pois, embora não fossem muitos, demandam outros caminhos, abordagens e expertises - como no caso do estudo experimental de Lima e Vala (2004) e suas ideias sobre “branqueamento”.

Foi possível verificar que a supremacia branca no Brasil se camufla sempre que possível e de diversas maneiras. Assim, faz-se necessária a elaboração de outros estudos para esquadrihar as possíveis diferenças regionais, visto que grande parte dos autores nesta revisão se dedicaram à “branquitude” paulistana e carioca. Outras revisões, a partir de outras bibliotecas eletrônicas ou de catálogos de teses e dissertações, poderiam contribuir para a discussão dos modos de utilização dos conceitos abordados.

A frase que é título desta seção foi proferida pela psicanalista e artista multidisciplinar Grada Kilomba, em entrevista à filósofa brasileira Djamila Ribeiro:

Porque branco não é uma cor, é uma afirmação política, assim como negro. Representa uma história de privilégios, escravidão, colonialismo, uma realidade cotidiana. A mudança começa pela autodefinição e pela importância disso. É necessário desmistificar essa hierarquia. (Ribeiro, 2018, p. 110)

Nesse sentido, este trabalho buscou contribuir, ao pensar “branquitude/branquidade” e “branqueamento” de forma conjunta, para desmistificar as hierarquia sociais/raciais postas. O “branqueamento” foi entendido como um flagelo da “branquitude/branquidade”, pois representa um apêndice, um chicote (in) visível, que se dirige às pessoas negras na forma de subjetivação dos “traços raciais brancos” e implica na (re) produção da violência colonial e racista. Desse modo, configuram-se categorias analíticas que compõem o mesmo campo de estudo.

## REFERÊNCIAS

- André, Maria da Consolação. (2007). Processos de subjetivação em afro-brasileiros: anotações para um estudo. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 23 (2), 159-167. <https://doi.org/10.1590/S0102-3772200700020000>
- Araújo, Joel Zito. (2008). O negro na dramaturgia, um caso exemplar da decadência do mito da democracia racial brasileira. *Revista Estudos Feministas*, 16 (3), 979-985. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000300016>
- Carone, Iray e Bento, Maria Aparecida Silva. *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- Corossacz, Valéria Ribeiro. (2014). Cor, classe, gênero: aprendizado sexual e relações de domínio. *Revista Estudos Feministas*, 22 (2), 521-542. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000200007>
- Domingues, Petrônio José. (2002). Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915-1930. *Estudos Afro-Asiáticos*, 24 (3), 563-600. <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2002000300006>
- Feres Júnior, João. (2015). A atualidade do pensamento de Guerreiro Ramos: branquidade e nação. *Caderno CRH*, 28 (73), 111-125. <https://doi.org/10.1590/S0103-49792015000100008>
- Freyre, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.
- Gomes, Nilma Lino, & Laborne, Ana Amélia de Paula. (2018). Pedagogia da Crueldade: racismo e extermínio da juventude negra. *Educação em Revista*, 34, e197406. Epub 23 de novembro de 2018. <https://doi.org/10.1590/0102-4698197406>



- Guerreiro Ramos, Alberto. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.
- Hirano, Luis Felipe Kojima. (2013). O imaginário da branquitude à luz da trajetória de Grande Otelo: raça, persona e estereótipo em sua performance artística. *Afro-Ásia*, (48),77-125. <https://dx.doi.org/10.1590/S0002-05912013000200003>
- Hofbauer, Andreas. (1999), Uma história de branqueamento ou o negro em questão. Tese de doutorado, São Paulo, USP.
- Hoshino, Thiago de Azevedo Pinheiro, & Chueiri, Vera Karam de. (2019). As cores das/os cortes: uma leitura do RE 494601 a partir do racismo religioso. *Revista Direito e Práxis*, 10(3), 2214-2238. Epub September 16, 2019. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43887>
- Huijg, Dieuwertje Dyi. (2011). “Eu não preciso falar que eu sou branca, cara, eu sou Latina!” Ou a complexidade da identificação racial na ideologia de ativistas jovens (não)brancas. *Cadernos Pagu*, (36), 77-116. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000100005>
- Jesus, Camila Moreira de. Branquitude x Branquidade: uma análise conceitual do ser branco. III Encontro Baiano de Estudos em Cultura. Disponível em: <http://www3.ufrb.edu.br/ebecult/wp-content/uploads/2012/05/Branquitude-x-branquidade-um-a-ana%C3%83%C3%85lise-conceitual-do-ser-branco-.pdf>. Acesso: 4 de set. de 2020.
- Lima, Marcus Eugênio O., & Vala, Jorge. (2004). Sucesso social, branqueamento e racismo. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 20 (1), 11-19. <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722004000100003>
- Lopes, Moisés. (2011). A construção social da “branquidade” em homossexuais masculinos do Brasil e da Argentina. *Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)*, (8), 113-130. <https://doi.org/10.1590/S1984-64872011000300006>
- Maia, Suzana. (2012). Identificando a branquidade inominada: corpo, raça e nação nas representações sobre Gisele Bündchen na mídia transnacional. *Cadernos Pagu*, (38), 309-341. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332012000100011>
- Müller, Tânia Mara Pedroso e Cardoso, Lourenço. Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris, 2017.
- Nogueira, Simone Gibran. (2013). Ideology of white racial supremacy: colonization and de-colonization processes. *Psicologia & Sociedade*, 25 (spe), 23-32. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822013000500004>
- Oliveira, Érika Cecília Soares, Rodrigues, Luciana, Battistelli, Bruna Moraes, & Cruz, Lilian Rodrigues da. (2019). Raça e Política de Assistência Social: Produção de Conhecimento em Psicologia Social. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39 (spe2), e225556. Epub November 14, 2019. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003225556>
- Oliven, Arabela Campos, & Bello, Luciane. (2017). Negros e indígenas ocupam o templo branco: ações afirmativas na UFRGS. *Horizontes Antropológicos*, 23 (49), 339-374. <https://dx.doi.org/10.1590/s0104-71832017000300013>
- Paterniani, Stella Zagatto. (2016). Da branquidade do estado na ocupação da cidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 31 (91), e319109. Epub July 04,2016. <https://dx.doi.org/10.17666/319109/2016>
- Pinho, Osmundo. (2012). Race Fucker: representações raciais na pornografia gay. *Cadernos Pagu*, (38), 159-195. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332012000100006>
- Prando, Camila Cardoso de Mello. (2018). A Criminologia Crítica no Brasil e os estudos críticos sobre branquidade. *Revista Direito e Práxis*, 9 (1), 70-84. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2017/25378>
- Ribeiro, Darcy. *O Povo Brasileiro: A formação e o sentido de Brasil*. 2a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- Ribeiro, Djamilá. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- Santiago, Flávio. (2019). Branquitude e creche: inquietações de um pesquisador branco. *Educar em Revista*, 35 (76), 305-330. Epub September 26, 2019. <https://doi.org/10.1590/0104-4060.66099>
- Santos, ASantos, Alessandro de Oliveira dos, Schucman, Lia Vainer, & Martins, Hildeberto Vieira. (2012). Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnico-raciais. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 32(spe), 166-175. <https://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932012000500012>
- Schucman, Lia Vainer. (2014). Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia & Sociedade*, 26 (1), 83-94. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000100010>



- Schwarcz, Lilia Moritz. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira. 1ª edição. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- Silva, Paulo Vinícius Baptista da, Rocha, Neli Gomes da, & Santos, Wellington Oliveira dos. (2012). Negras(os) e brancas(os) em publicidades de jornais paranaenses. *Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, 35 (2), 149-168. <https://dx.doi.org/10.1590/S1809-58442012000200008>
- Silva, Paulo Vinicius Baptista da, Teixeira, Rozana, & Pacifico, Tânia Mara. (2013). Políticas de promoção de igualdade racial e programas de distribuição de livros didáticos. *Educação e Pesquisa*, 39 (1), 127-143. <https://doi.org/10.1590/S1517-97022013000100009>
- Tamano, Luana Tiek Omena, dos Santos, Poliana, Magalhães, Gildo, & Martins, Ana Claudia Aymoré. (2011). O cientificismo das teorias raciais em O cortiço e Canaã. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 18 (3), 757-774. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702011000300009>



## EJE 8

# MOVIMIENTOS SOCIALES Y ACCIÓN COLECTIVA

**A**mérica Latina y el Caribe conforman la “región más desigual del mundo”, según el Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas. Ante este panorama, este eje temático enfoca las perspectivas, praxis y teorizaciones sobre los movimientos sociales y acciones colectivas que luchan por la superación de tales desigualdades y reclaman por sus derechos. En el entendido de que ambos (movimientos y acciones colectivas) atraviesan hoy cambios sustantivos en sus formas organizativas, temas y procesos políticos, convocamos propuestas que problematicen: (a) La performatividad en el espacio público y el cuerpo en la acción y movilización política; (b) Las estrategias de visibilización de colectivos minoritarios y los procesos por los que adquieren estatus de “movimiento social”; (c) Las genealogías, cartografías y memorias de los movimientos sociales y las acciones colectivas; (d) La vinculación de la estructura del Estado y su papel para el surgimiento de movimientos sociales; (e) La participación de los sujetos políticos en la redefinición de la cultura política y en la exigencia de reconocimiento; (f) Las perspectivas políticas, cosmologías y ontologías de las movilizaciones sociales; (g) La acción de grupos conservadores organizados (por ejemplo “anti-derechos”) y el desafío de pensarlos en términos de movimiento social; (h) La conformación de alianzas entre distintos colectivos, los liderazgos surgidos en su seno y las formas de organización e intervención que derivan de ellas; (i) Las políticas y agentes de invisibilización, neutralización y exterminio de los movimientos sociales en los tiempos contemporáneos.



## SIMPOSIO 57

# AÇÕES COLETIVAS, ESTRATÉGIAS DE REGULAMENTAÇÃO E DEMANDAS PELO ACESSO LEGAL À MACONHA NA AMÉRICA LATINA

## COORDINADORES

Frederico Policarpo, Florencia Corbelle y Azize Rogerio

Na última década, as demandas pelo acesso legal à maconha/marihuana (*Cannabis Sativa L.*) cresceram em todo mundo. Essas demandas já vinham sendo organizadas desde a década de 1990, em experiências como os clubes canábicos na Espanha e através das Marchas da Maconha, realizadas anualmente em diversas cidades do mundo. No caso da América Latina foi em princípios do século XXI que começaram a surgir diversos coletivos e associações reunindo ativistas, usuários terapêuticos, familiares, pesquisadores, médicos e juristas para pressionar por mudanças nas normativas vigentes e, especificamente, exigir a regulamentação da “cannabis medicinal” ou para todos os seus usos (recreativo, ritual, etc.). O caso mais emblemático é o Uruguai, que em 2013 passou a ser o primeiro país a criar um regulamento para o uso desta substância, controlado pelo Estado. O objetivo do Simpósio é discutir essas mudanças, propondo uma reflexão sobre as práticas destes coletivos e associações, bem como os controles que cercam os usos da maconha. Serão aceitos trabalhos que discutam (a) as formas de fazer política destes coletivos, suas formas de construir autoridade e legitimidade, (b) as relações que estabelecem com burocracias e agentes estatais; y (c) a performatividade no espaço público e as estratégias de visibilização das demandas pelo acesso legal da maconha, como as Marchas da Maconha, a organização de associações canábicas e de coletivos de ativistas e cultivadores; (d) pesquisas que discutam a produção dessas ações coletivas enquanto “movimento social” canábico e/ou antiproibicionista; (e) os efeitos políticos da exigência por reconhecimento dos ativistas como sujeitos políticos y das demandas em projetos de leis e regulamentações estatais; (f) as perspectivas políticas, cosmologias e ontologias das mobilizações “anti-proibicionista” e “proibicionista”; y (g) o modo em que as práticas destes coletivos são moldados pelas modalidades de intervenção das agências de controle penal sobre usuários de maconha e ativistas.

### Palabras clave

Maconha, associação, regulamentação, ativismo, América Latina





# EXPERTICIAS LOCALES: LA EMERGENCIA DE ORDENANZAS MUNICIPALES SOBRE USOS MEDICINALES DE CANNABIS EN LA ARGENTINA

Óscar Aguilar<sup>1</sup>  
Lucía Romero<sup>2</sup>

## Resumen

Este trabajo busca explorar y caracterizar el accionar de organizaciones sociales de base que se movilizan alrededor de la legalización de la marihuana para uso terapéutico dentro de la provincia de Buenos Aires, poniendo énfasis en las experticias y sentidos sobre los usos, producción y acceso puestos en juego por el colectivo social dentro de su agenda de reclamos, y como forma de interacción con otros conjuntos sociales: redes de profesionales y legisladores. Sobre la base de la revisión de leyes nacionales, y ordenanzas provinciales o municipales, notas periodísticas, portales de las organizaciones y entrevistas personales, este trabajo reconstruye la “micropolítica del cannabis” en tanto la manifestación territorial a nivel provincial y municipal de la articulación de la sociedad civil y el Estado sobre el problema social de la regulación terapéutica de la marihuana. Ante las omisiones de la ley nacional 23750 de 2017 que regula el uso del cannabis medicinal y, que dejó por fuera históricos reclamos sobre el autocultivo o la autorización de uso para otras diversas patologías no autorizadas originalmente (epilepsias refractarias), un campo heterogéneo de organizaciones de la sociedad civil ha venido desplegando distintas estrategias de vinculación con grupos profesionales (investigadores científicos, ONG’s jurídicas) y legisladores locales para generar múltiples instrumentos legales (amparos legales), políticos (proyectos de ordenanzas) y de legitimación social (jornadas académicas, talleres), logrando dentro de sus jurisdicciones municipales un reconocimiento más amplio de sus derechos que, en algunos casos ha contemplado la producción estatal en cultivos comunitarios y el reconocimiento de sus saberes experienciales como evidencia válida para la formulación de políticas públicas.

## Palabras clave

Cannabis medicinal, movimientos sociales, políticas públicas, conocimientos y experticias

- 
- 1 oskareduardo1@gmail.com - Instituto de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (IESCT) - Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Argentina.
  - 2 luromero19@gmail.com - Instituto de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (IESCT) - Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Argentina.



## MOVIMIENTOS SOCIALES, CONOCIMIENTOS Y ACTIVISMOS EN SALUD

El presente trabajo dialoga con los estudios sobre colectivos/movimientos sociales y los saberes/experticias movilizadas en instancias de producción de agendas de investigación y de políticas públicas relativas a problemas de salud (Epstein, 1995; Collins y Evans, 2002; Rabeharisoa, 2017; Arancibia y Mota, 2018) y particularmente, con aquellos trabajos que describen cómo la generación de nuevo conocimiento y la defensa/lucha pública por parte de organizaciones enroladas con el uso terapéutico de cannabis contribuyen a que los pacientes se movilicen a través de una identidad que politiza la enfermedad, la salud, las formas de cuidado, el acceso, presentando desafíos a la vez a la práctica médica y científica (Rivera Vélez, 2019).

En las últimas dos décadas, los científicos sociales han renovado su interés por el estudio de las organizaciones de pacientes, usuarios y grupos activistas en el dominio de la salud y la medicina. Esto se debe a la consolidación de la Medicina Basada en la Evidencia MBE en la definición y manejo de protocolos cuidados; a la proliferación de blancos terapéuticos y de diagnóstico; a la compleja regulación de los mercados de drogas y productos médicos (Cambrosio et al., 2006); a los desafíos del *accountability* (rendición de cuentas) que se le imponen cada día a la medicina como profesión; al aumento de grupos de enfermos involucrados en investigaciones biomédicas (Epstein, 1995) y; a la emergencia de nuevos marcos legislativos que reconocen a los enfermos y usuarios como grupos de interés en relación a las políticas de salud (Rabeharisoa et al, 2013).

Algunos pacientes y activistas adquieren conocimiento científico y médico, convirtiéndose en “expertos legos” (Epstein, 1995), interlocutores creíbles para los especialistas. Las organizaciones de pacientes también reúnen, formalizan, y circulan su experiencia como un cuerpo de “conocimiento experiencial” legítimo (Arskey, 1994; Borkman 1976), por lo cual son denominados “expertos por experiencia” (Rabeharisoa y Callon, 2004) o “embodied health movement” (EHMs) (Brown et al, 2004), al apoyarse en ese cuerpo de conocimiento experiencial para interpelar a la ciencia y las tecnologías médica. Estos dos roles jugados por las organizaciones, en tanto “expertos legos” y “expertos por experiencia” han originado nuevas formas de cooperación entre especialistas y pacientes en la producción, discusión y diseminación del conocimiento. Esto es lo que Hess (2004) llama “modernización médica”: ante el crecimiento de los *health social movements* (HSMs) y de la *complementary and alternative medicine* (CAM) —como en parte es significado el cannabis en nuestro caso— los especialistas se enfrentan a nuevos desafíos, en los cuales parte de su autoridad se encuentra puesta en cuestión. Así, bajo condiciones de “modernización médica”, la distinción entre lego/experto y conocimiento local/alternativo y conocimiento científico, sobre la cual descansa la autoridad epistémica de la medicina, opera, aunque en un campo más complejo de redes científicas y programas de investigación.

### LOS OBJETIVOS, EL ALCANCE Y LA IMPLEMENTACIÓN DE LA LEY NACIONAL DE CANNABIS MEDICINAL

En la Argentina el 29 de marzo de 2017 se sancionó la Ley 27.350 “Investigación médica y científica del uso medicinal de la planta de cannabis y sus derivados”. La misma establece un marco regulatorio para la investigación médica y científica del uso medicinal, terapéutico y/o paliativo del dolor de la planta de cannabis y sus derivados, garantizando y promoviendo el cuidado integral de la salud. En septiembre de 2017 la ley fue reglamentada y allí se determinó que: la autoridad de aplicación fuese en el ámbito de la entonces Secretaría de Salud de la Nación, instituciones como el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) fueron habilitadas para cultivar cannabis con fines de investigación médica y/o científica, y con autorización de la cartera de Salud.



La Ley también establece que la Administración Nacional de Medicamentos, Alimentos y Tecnología Médica (ANMAT) es la encargada de vehicular la importación de aceite de cannabis y sus derivados, crea un Consejo Consultivo Honorario, integrado por instituciones, asociaciones, organizaciones no gubernamentales y profesionales del sector público y privado que intervienen y articulan acciones en el tema y propone al Estado como actor central en la producción pública de cannabis en todas sus variedades y su eventual industrialización.

Hay que tener en cuenta que esta ley de 2017 y su posterior reglamentación obedece a reclamos de la sociedad civil enmarcados en un amplio proceso de problematización pública por parte de usuarios y familiares y, distintos momentos de discusión parlamentaria (presentación de proyectos de ley previos) que, finalmente desde 2016, cristalizaron en un nuevo debate en el que organizaciones de pacientes (con una mayor solidez organizacional y respaldo de ONG's extranjeras similares, por ejemplo) lograron instalar nuevamente en la agenda legislativa sus demandas para el acceso legal y legítimo de los tratamientos en base a la marihuana.

### RESTRICCIONES Y LIMITACIONES DE LA LEY

Pese a que ante la opinión pública la sanción de la ley de 2017 constituyó un avance en materia de regulación del cannabis terapéutico en la Argentina, desde diversas organizaciones de la sociedad civil (incluso de aquellas que participaron de forma más activa en el debate parlamentario) se plantearon múltiples inconformidades con la nueva reglamentación. Sin lugar a dudas la inconformidad manifiesta más relevante está representada en la no inclusión del autocultivo como actividad lícita. De esta forma, la siembra, tenencia, transporte e intercambio de semillas de marihuana —actividades clave para el autoabastecimiento de preparados artesanales de cannabis, forma de acceso principal por parte de los usuarios— continúan siendo objeto de persecución policial; incluso, enseñar a cultivar y a realizar preparados cannábicos (que junto a la siembra e intercambio de semillas han sido actividades fundamentales en la génesis y expansión del activismo cannábico), constituye un delito con pena de cárcel.

De igual forma, la ley quedó circunscripta al uso del cannabis para tratar epilepsias graves (y a la neurología como especialidad médica exclusiva para realizar su prescripción), dejando al margen a una gran cantidad de usuarios, dolencias y especialidades médicas que hacen uso de la marihuana como alternativa terapéutica, tal es el caso del dolor crónico (presente en enfermos de cáncer, fibromialgia, artritis, etc), el parkinsonismo, o los trastornos de ansiedad.

Dentro de la implementación de la Ley se autorizó al INTA y al CONICET para realizar investigaciones tanto del cultivo como dentro de distintas áreas disciplinares, sin embargo se dejó en un vacío jurídico a las universidades nacionales, algunas de las cuales contaban con investigadores con vínculos directos con organizaciones sociales, pacientes y cultivadores y, que pese a este limbo legal en el que quedaron, buscaron la forma de abrir líneas de investigación, cultivos experimentales, proyectos de extensión universitaria y algunas cátedras específicas en la temática (Romero y Aguilar, 2020). Similar situación ocurre en la órbita de los laboratorios públicos, que pese a que la ley afirma una prioridad en la producción nacional de productos cannábicos a través de dichos laboratorios (artículo 10), han sido pocas o nulas las acciones concretas por parte del ejecutivo y de la ANLAP en esta materia.

Asimismo, la ley preveía crear en el ámbito de la autoridad de aplicación, un registro nacional voluntario, a los fines de autorizar la inscripción de los pacientes y familiares de pacientes que, presentando las patologías incluidas en la reglamentación y/o prescritas por médicos de hospitales públicos, sean usuarios



de aceite de cannabis y otros de sus derivados, con el resguardo de protección de confidencialidad de datos personales. Este fue otro de los ámbitos normativos que no prosperó, incluso después de que la ley fuera reglamentada, sumado al hecho que el Programa marco de investigación establecido en la ley se mantuvo casi inoperante desde su creación en 2017 hasta el cambio de gobierno en diciembre de 2019. Durante esos dos años y medio, no contó con presupuesto y la persona a cargo del mismo no pudo demostrar idoneidad y pericia en el tema de cannabis medicinal. Además se citó a un solo encuentro de la Red Argentina de Cannabis Medicinal (RACME), iniciativa de un grupo de científicos de CONICET, con el fin de impulsar la investigación científica multidisciplinaria del cannabis, que tampoco implicó mayores apoyos (presupuesto para investigación, por ejemplo), salvo la celebración de dos o tres reuniones con dichas autoridades y funcionarios de la Secretaría de Articulación, en manos de Agustín Campero durante ese período.

En síntesis, el principal problema visibilizado por las organizaciones y construido como demanda central en sus repertorios de lucha: el acceso seguro al cannabis para uso terapéutico, no fue resuelto con la ley ni con su reglamentación posterior. El autocultivo y las preparaciones caseras no fueron reguladas aún cuando son la principal vía de acceso al cannabis medicinal en la Argentina, quedando desamparadas frente a un Estado que aún persigue y penaliza esas prácticas con años de prisión en el marco donde tampoco se incentivó la producción pública de la planta y sus derivados (aún cuando fue parte del artículo 10 de la Ley), dándole a los usuarios dos posibilidades; el autocultivo o la importación de aceites de cannabis.<sup>3</sup>

### ESTRATEGIAS DE INTERMEDIACIÓN E INNOVACIÓN DE PARTE DE LA RED DE EXPERTOS Y LAS ORGANIZACIONES SOCIALES COMO RESPUESTA A LAS FALENCIAS DE LA LEY

Ante estas falencias de acceso y cobertura de la ley y su reglamentación y, ante la instalación de una nueva administración estatal en diciembre de 2019, vinculada a un sector político más progresista (en contraste con el gobierno saliente de ala conservadora) y con una disposición aparente en dar respuesta a los reclamos de los usuarios, la RACME, junto con las organizaciones sociales de usuarios medicinales de cannabis actuaron como intermediarios entre expertos del Estado y la sociedad civil (Dhamankar, 2011), llevando adelante diferentes innovaciones (Cozzens y Sutz, 2012) buscando modificar la reglamentación vigente.

A partir del apoyo de las máximas autoridades del Conicet y el respaldo político del nuevo gobierno, la RACME volvió a reunirse con periodicidad (entre enero y marzo de 2020) y con un objetivo concreto e inmediato: aportar insumos para un proceso de modificación de la reglamentación de la 27350. Para esto se incluyó a las organizaciones sociales como no se había hecho hasta el momento. Este espacio rápidamente se completó con otros grupos de expertos. Dado que las reuniones se realizaron en las instalaciones del Conicet y fueron impulsadas por las máximas autoridades, coordinadores e investigadores de la RACME, esta red ocupó y desempeñó el rol de intermediario entre organizaciones sociales, otros expertos, funcionarios y políticos en el proceso de modificación de la reglamentación de la 27350. Ello implicó actuar entre productores y usuarios de conocimientos relacionados con cannabis, siendo ella misma productora y usuaria de conocimientos sobre este tema al mismo tiempo, además de ser la interfaz entre unos y otros. Su desempeño supuso recolectar, controlar y diseminar conocimiento para facilitar el diálogo, guiando, identificando recursos y creando oportunidades para usar esos recursos (Dhamankar, 2011). Los coordinadores de la RACME inten-

<sup>3</sup> Estos productos se caracterizan por ser formulaciones exclusivas en Cannabidiol (CBD) -compuesto de la planta presuntamente no psicoactivo (de aquí su posibilidad de comercialización)- no efectivos para todas las patologías, y tan caros para el Estado como para las prestadoras de salud.



taron vincular a funcionarios de otros ministerios, particularmente el de Salud, autoridad de aplicación de la Ley y con el poder de encauzar el cambio de la reglamentación y sus posterior implementación, para priorizar esta agenda en salud y con la participación de las organizaciones sociales de usuarios.

Las organizaciones sociales también ejercieron el rol de intermediarias en el ámbito de la RACME pero en relación a otro conjunto de grupos, especialmente el enlace lo estableció entre los diferentes grupos de expertos (médicos, investigadores, funcionarios, legisladores, abogados) y los usuarios. Reclamaron incluir la regulación del autocultivo, ampliar el espectro de dolencias por las cuales se puede prescribir el consumo de cannabis y extender su prescripción a todo médico habilitado sin importar especialidad. De este modo, demandaron sumar y legitimar su conocimiento sobre el autocultivo, sobre sus modos de conservación y desarrollo de variedades/cepas de plantas, de cultivo/secado/cosecha, de producción de aceites de cannabis; su conocimiento experiencial sobre la asociación entre cepas y síntomas frente a una dolencia determinada, todos casos en los cuales el conocimiento indígena, tradicional (aquello aprendido por vivir en comunidad, por compartir con otros) y local (refiere a aquello que se conoce por el hecho de trabajar, vivir en un lugar particular) es de vital importancia, y en los que incluyen innovaciones de base (grassroot innovations) (Cozzens y Sutz, 2012). Hablamos de innovaciones de índole técnica cuando realizan modificaciones en el proceso de producción de aceites, cambiando la temperatura o, el tipo de solvente (coco u oliva), innovaciones jurídicas/legales cuando presentan amparos para poder cultivar, innovaciones políticas cuando hacen performances de incidencia en ámbitos legislativos o culturales como producir un programa de radio quincenal sobre cannabis medicinal e innovaciones sociales como fundar una organización social y fundar cultivos solidarios/cooperativos.

En la RACME, en el Programa de Cannabis del Ministerio de Salud y en el Consejo Consultivo actual (modificado a partir del 2020), se destaca la presencia e incidencia de las organizaciones sociales Ciencia Sativa, Mamá Cultiva, CAMEDA y Flores de Libertad. Como dice Dhamankar (2011) las organizaciones sociales actúan como traductoras de diferentes mundos y median entre sus diferentes racionalidades y sentidos, bajo su ideología de neutralidad y credibilidad ante los otros grupos -en general las ONGs gozan de mejor reputación social que las empresas privadas y el Estado o hacen propaganda de ello al menos- y con un sentido instrumental para actuar e incidir en el cambio de la reglamentación en cuestión.

## LAS ORGANIZACIONES SOCIALES DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES FRENTE A LOS RECLAMOS INSATISFECHOS: ESTRATEGIAS DE TERRITORIALIZACIÓN Y LOCALIZACIÓN

Como bien se hizo notar en apartados anteriores, varias organizaciones de la sociedad civil participaron del debate parlamentario y de la conformación de redes de profesionales y expertos. Si bien el activismo cannábico en Argentina es un movimiento de amplia trayectoria, la estructuración particular de organizaciones en torno al uso terapéutico del cannabis es un fenómeno reciente.<sup>4</sup> Esta nueva configuración puede entenderse a partir de una doble vía: como una derivación del “viejo” activismo cannábico nacional, en tanto que algunas de estas nuevas organizaciones se fundaron sobre antiguos grupos de cultivadores; pero también como una especialización de movimientos de salud, en tanto que pacientes y familiares con patologías similares se fueron vinculando, compartiendo sus experiencias particulares, y colaborando entre sí para acceder a la terapéutica de cannabis.

<sup>4</sup> Sin desconocer la presencia y acción de activistas pioneros que, desde el plano individual consiguieron que les fuera reconocido su derecho en tanto usuarios terapéuticos, como en el caso de Alejandro Cibotti que en el año 2015 consiguió que un juez de la ciudad de Buenos Aires le concediera un amparo federal para el uso de la marihuana como tratamiento paliativo a la polineuritis sensitiva y neuropatía, dejándole habilitada la opción del autocultivo como vía de obtención de su propio tratamiento.



Así como la configuración de estos movimientos en Argentina es reciente (a partir de 2016 comenzó a organizarse uno de los movimientos más grandes y representativos del país, Mamá Cultiva), también lo es su expansión en todo el territorio nacional, en particular después de la sanción de la ley en 2017. A partir de una amplia búsqueda en internet se pudo localizar dentro de la provincia de Buenos Aires a 78 organizaciones de la sociedad civil vinculadas con el uso terapéutico del cannabis, constituyendo un campo extenso y heterogéneo. Siete de cada diez organizaciones corresponden a colectivos de usuarios y cultivadores originados a nivel municipal y con un claro activismo basado en su respectiva localidad (ej. Asociación de Cannabis Medicinal Benito Juárez; Quilmes Cultiva Conciencia; Asociación Civil Cannabis Terapéutico Pigüé). Este tipo de organizaciones tiene distintos orígenes. Los más antiguos son agrupaciones de pioneros cultivadores de cannabis de la provincia que fueron creciendo a medida que compartían sus experiencias de uso y cultivo, organizaban eventos y competencias y se movilizaban los días mundiales y nacionales de la marihuana reclamando sus libertades individuales en tanto usuarios (ej. Asociación Civil Jardín del Unicornio). Varias de estas organizaciones conforman el Frente de Organizaciones Cannábicas (FOCA), estructura organizativa que reúne a veinte colectivos de cultivadores de todo el país que persisten en manifestar su compromiso con el autocultivo, principal objetivo y base fundamental y fundacional de su movimiento (ej. Asociación Civil Cogollos del Oeste).

Algunos de los cultivadores pioneros y militantes derivaron en nuevas agrupaciones, bien sea por diferencias internas de las organizaciones originales o también por la posibilidad de renovar sus trayectorias de la mano de la cara terapéutica/medicinal del movimiento cannábico. De aquí el surgimiento de nuevos colectivos de base cultivadora que se fueron especializando en temas de salud, incorporando a sus bases a profesionales de distintas áreas y prestando un servicio a pacientes y usuarios terapéuticos. Este tipo de organizaciones componen un híbrido entre profesionales que ejercen su asesoramiento y *advocacy*, junto con pacientes y en algunos casos cultivadores solidarios, tal es el caso de CAMEDA o la Asociación de Cannabis Medicinal Bahía Blanca. Otro grupo de organizaciones los conforman redes de profesionales médicos, clínicos y científicos que bajo la forma de asociaciones civiles, dan asesoría y acompañamiento terapéutico a personas con distintos tipos de dolencias o simplemente interesados en la terapéutica cannábica, es el caso de INCAMED, Procannt o Doing Canna, localizados en la ciudad de Buenos Aires, o Reprocann en Bahía Blanca. Este tipo de organizaciones han contribuido a revertir prejuicios morales y conferir una mayor legitimidad social al uso terapéutico de la marihuana.

Otro grupo de organizaciones está conformado por familiares de niños con diferentes patologías que afectan el desarrollo o funcionamiento de su sistema neurológico (Trastornos del espectro autista, diferentes síndromes: Tourette, Lennox-Gastaut) que encontraron en el cannabis una alternativa efectiva antiepiléptica, anticonvulsiva y revitalizante para las sintomatologías que usualmente trataban con una amplia gama de neurofármacos y a los que asociaban a un mayor deterioro de la salud de sus familiares, tal es el caso de Papá cultiva, Ananda Cultiva Hurlingham, o Familias Arcoiris que es un colectivo de pacientes con trastornos del espectro autista (TEA), trastornos del lenguaje (TEL) y trastornos por déficit de atención e hiperactividad (TDAH). Algunas de estas organizaciones cuentan en su génesis con la identificación de experiencias internacionales del cannabis terapéutico infantil (el caso de Charlotte Figi en Estados Unidos o Mamá Cultiva de Chile) y en el plano local, con el respaldo de cultivadores cannábicos que compartieron su experiencia y conocimiento para armar formas locales de producción de aceites, adoptando también la fuerte premisa del autocultivo.

Otro grupo de organizaciones los conforman redes de profesionales médicos, clínicos y científicos que bajo la forma de asociaciones civiles, dan asesoría y acompañamiento terapéutico a personas con distintos



tipos de dolencias o simplemente interesados en la terapéutica cannábica, es el caso de INCAMED, Procannt o Doing Canna, localizados en la ciudad de Buenos Aires, o Reprocann en Bahía Blanca. Este tipo de organizaciones han contribuido a revertir prejuicios morales y conferir una mayor legitimidad social al uso terapéutico de la marihuana.

Completan esta heterogénea trama de movimientos sociales, las fundaciones y organizaciones no gubernamentales que históricamente han trabajado por los derechos de los usuarios de drogas, bien sea desde el enfoque de reducción de daños (ej. Intercambios, Asociación de Reducción de Daños - ARDA), del acompañamiento jurídico a personas vinculadas a causas penales relacionadas con el cultivo o el consumo, y la formulación de políticas de drogas (ej. RESET, Asociación Pensamiento Penal, Centro de Estudios de la Cultura Cannábica - Cecca, Instituto Latinoamericano de Seguridad y Democracia - ILSED), o temas relacionados con la diversidad sexual y derechos humanos (ej. Cien por ciento diversidad y derechos, Causas Comunes) que acompañan los reclamos del activismo cannábico terapéutico, desde la perspectiva del respeto por las diferencias individuales y el acceso a la salud.

Todo este movimiento heterogéneo de organizaciones, colectivos, clubes y fundaciones habilita distintos repertorios de lucha: desde las más tradicionales movilizaciones y marchas al Congreso Nacional, concentraciones de protesta en espacios públicos y las competencias o copas cannábicas, que han sido históricas y transversales al activismo cannábico nacional, hasta nuevas formas derivadas de esta renovada cara del activismo cannábico bajo el protagonismo del uso terapéutico. De esta forma por ejemplo, un gran número de organizaciones se dan a conocer a través del dictado de talleres de cultivo y fabricación de productos terapéuticos (resinas, aceites, tinturas) en recintos públicos (previamente, este tipo de información se divulgaba en entornos privado o en el espacio virtual de los foros de cultivadores); la realización de jornadas académicas con la participación de médicos, investigadores y activistas que comparten actualizaciones sobre el estado de conocimientos clínicos, científicos y obtenidos por la experiencia; la vinculación de las agrupaciones de usuarios y cultivadores con investigadores universitarios para la producción de investigaciones conjuntas, cátedras y proyectos de extensión; una aparición mediática más frecuente y diversa;<sup>5</sup> y una injerencia política más activa tanto en el plano nacional -como se comentó en apartados anteriores- como en el entorno provincial y municipal.

## LA EXPLOSIÓN POR ABAJO: EL AUGE DE PROYECTOS LEGISLATIVOS MUNICIPALES EN LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES

Al igual que en los Estados Unidos donde la legalización de los usos de cannabis se dio por Estados, en Argentina parece emerger una lógica de regulación desde abajo (municipal-local) y a la vez por provincias, que van institucionalizando usos terapéuticos, modos de producción, de acceso y distribución/comercialización, la conjunción de saberes y experticias diferentes y la creación de políticas locales tales como Registros de Usuarios, Creación de empresas estatales y/o mixtas para la producción de cannabis, a la vanguardia de la letra y reglamentación de la ley nacional.

5 Es evidente una tendencia creciente a partir de 2016 de noticias en medios digitales relacionadas con el uso terapéutico de la marihuana, muchas teniendo el protagonismo de activistas referentes como el caso de Valeria Salech de Mamá Cultiva (revista THC 93, 2016), María Laura Alasi de CAMEDA invitada a uno de los programas con mayor rating televisivo nacional (La Noche de Mirta, 26 de noviembre de 2016), o la campaña

“Te imaginás? #síaautocultivo” impulsada por la organización Cultivando Conciencia en 2017 y que juntó varios testimonios de usuarios y el respaldo de varias personalidades mediáticas nacionales (<https://www.youtube.com/watch?v=feFNKbdRvGg>).



Hasta la fecha, en la provincia de Buenos Aires se registran 54 proyectos legislativos, resoluciones y ordenanzas presentadas o aprobadas en 52 municipalidades o partidos provinciales, en un fenómeno que no es exclusivo de esta provincia sino que corresponde a una avanzada nacional de proyectos locales (por dar algunos ejemplos, la ciudad de Santa Fé, San Antonio Oeste en Río Negro, Villa Mercedes en San Luis, Río Grande en Tierra del Fuego, cuentan con ordenanzas aprobadas por sus respectivos consejos municipales).

Algunas de las ordenanzas municipales de la provincia de Buenos Aires se discutieron y promulgaron previamente a la ley nacional de 2017, tal es el caso de General La Madrid en 2015, y Villa Gesell y Olavarría en 2016, resoluciones que demuestran un estado avanzado de problematización pública del uso terapéutico del cannabis en estas localidades respecto al orden nacional; impulsadas por intendentes, concejales y activistas con vínculos particulares con médicos especialistas. Una segunda ola de proyectos legislativos locales se activó pos regulación nacional. Así, para 2018 se adelantó la discusión parlamentaria municipal en tres localidades, en el 2019 en 20 municipios, y en lo recorrido del 2020 en 26, siendo Morón el último proyecto de ordenanza presentado por la asociación civil Morón se planta, la red de profesionales Procannt y la ONG Reset.

Algunas de las regulaciones de la provincia de Buenos Aires estuvieron impulsadas directamente por los gobiernos municipales como una estrategia de adhesión a la Ley nacional de cannabis medicinal y allanando el terreno ante una posible vinculación con las instituciones avaladas por el gobierno nacional para el establecimiento de cultivos experimentales (INTA, CONICET), dejando abierta la participación de la sociedad civil en instancias deliberativas y de implementación normativa a través del establecimiento de Consejos Consultivos, aunque en algunos casos como en Baradero o Castelli, no cuentan con organizaciones locales de usuarios o cultivadores. Otras iniciativas legislativas, por su parte, fueron directamente impulsadas por colectivos de vecinos en tanto usuarios, cultivadores y pacientes, en algunos casos acompañados de fundaciones y ONG's orientadas a la política de drogas, tal es el caso de Morón, San Vicente, Hurlingham, Quilmes, entre otros. En estos casos, es notoria la influencia de las organizaciones sociales en el debate y contenido de las ordenanzas, donde más allá de lograr pertenecer a los Consejos consultivos municipales, lograron instalar varios aspectos novedosos como la producción local y estatal a través de cultivos comunitarios, o la habilitación para otros usos terapéuticos del cannabis más allá de la circunscripción original de la ley nacional (epilepsias refractarias), mediante el registro municipal de sus pacientes y cultivadores.

En otros casos, como en el municipio de Tigre, es notoria la contradicción entre la propuesta legislativa de la sociedad civil y la aprobada finalmente por la administración municipal. En este caso, la ordenanza sancionada por el concejo deliberante en septiembre de 2020, no incluyó los reclamos propuestos por la asociación civil Cultivando Esperanzas entre los que se encuentran: capacitar a las fuerzas de seguridad revirtiendo el prejuicio sobre el cannabis; la adjudicación de credenciales de identificación a usuarios y cultivadores, y el reconocimiento de los saberes de cultivadores indispensables en la formación de profesionales de la salud.

En esta ola de ordenanzas municipales primó una orientación hacia la salud pública, reflejada en las reivindicaciones de los proyectos legislativos que citan experiencias y estadísticas internacionales del uso clínico del cannabis en tratamientos oncológicos, en cuidados paliativos en pacientes con VIH y dolor crónico y, en las ya conocidas epilepsias refractarias (las ordenanzas más recientes, a partir del año 2020, invocan también la decisión de la Organización Mundial de la Salud OMS hecha en 2019 de modificar el estatus legal del cannabis, hasta ese entonces clasificado como peligroso y sin uso médico), tomando dichas evidencias como soporte legitimador para reconocer los derechos de los usuarios, incluir los tratamientos cannábicos dentro del sistema público de salud y en algunos casos validar al autocultivo o el cultivo comunitario como medios legítimos de acceso a la salud. Otros intereses de los gobiernos municipales pueden no verse reflejados dentro





de sus resoluciones y ordenanzas y, sin embargo, estar presentes en sus decisiones administrativas, como en el caso de la creación de una empresa público-privada para el procesamiento del cannabis terapéutico en el municipio de Castelli, o el proyecto de instalación de un parque industrial cannábico en la municipalidad de San Pedro.

De este trabajo de exploración local de ordenanzas y organizaciones sociales se puede deducir como hipótesis que para el activismo cannábico son mucho más accesibles los Concejos municipales (que los parlamentarios provinciales o nacionales) a los que pueden plantear distintas demandas, modos de acceso al cannabis, con aparentemente poca oposición. En tal sentido a nivel municipal los movimientos sociales mantienen un mayor poder y control en la toma de decisiones políticas y en su implementación, como es el caso del registro de pacientes, el otorgamiento de permisos a cultivadores, o la conformación de cuerpos consultores que recae en la órbita y estructura de sus organizaciones.

No podemos dejar de retomar la pregunta que plantean Fusero y Chigal (2019) ¿pueden los Estados provinciales (municipales decimos nosotros), en función a lo establecido por el artículo 5° de la ley 23.737, otorgar autorización para que las personas cultiven cannabis en sus domicilios particulares, para su propio uso o el de sus familiares a cargo? Ellos se inclinan por la respuesta afirmativa y señalan que la respuesta no debe buscarse dentro del ordenamiento penal, sino dentro de las facultades provinciales para legislar en materia de salud y derechos humanos. Considerando al derecho a la salud como un derecho humano fundamental, contenido en los instrumentos internacionales, si la Nación dicta normas que producen afectaciones a tales derechos, yendo en contra de los compromisos asumidos, u omite la contemplación de determinados supuestos que benefician la salud de la población, las provincias mantienen siempre sus facultades para corregir aquello, complementar las omisiones regulatorias sancionadas desde los órganos federales o desarrollar sus propias legislaciones para garantizar el pleno ejercicio de los derechos humanos más allá de lo dispuesto u omitido por la Nación (Fusero y Chigal, 2019). Las leyes provinciales que avanzan en regular el autocultivo, como es el caso del proyecto de la Provincia de Buenos Aires, no estarían contradiciendo la ley nacional sino que, por el contrario, estarían “ejerciendo sus facultades y se estaría respetando el federalismo moderno, tomándose las regulaciones nacionales como mínimos indispensables de protección de derechos, debiendo las legislaciones provinciales elevarlos para asegurar su mejor resguardo” según Fusero y Chigal (2019: 41).

## COMENTARIOS FINALES

El proceso de configuración pública del uso terapéutico del cannabis en Argentina ha estado atravesado por el activismo de organizaciones de la sociedad civil en distintos momentos. Desde el 2016 lograron reinstalar en la discusión parlamentaria nacional reclamos históricos del activismo cannábico nacional y algunos particulares propios de colectivos de salud. Pese a que varios de estos reclamos no fueron incluidos en la ley nacional aprobada -legalización del autocultivo como forma de acceso, uso para diversas dolencias y patologías- sus estrategias se enfocaron en conseguir alianzas con cuerpos profesionales y legisladores del ámbito local, para lograr una mayor legitimidad social, respaldos institucionales y mayor injerencia en las políticas públicas.

El accionar de los colectivos sociales de pacientes enrolados en la causa de cannabis medicinal se aproxima al “activismo basado en la evidencia” que describen Rabeharisoa et al (2013) en tanto los enfermos y grupo de activistas colocan el foco de interés en la producción y movilización de conocimientos, articulando con una variedad de conocimiento certificado y experiencial, desde dentro de las instituciones, con el



objetivo de imaginar nuevas formas políticas y epistémicas de valoración/estimación. Esta noción puede sistematizarse en el siguiente esquema: i) las organizaciones de pacientes enrolados en un “activismo basado en la evidencia” acumulan experiencias, construyen conocimiento experiencial y con él consiguen darle forma a un identidad de lucha; ii) para legitimar su conocimiento experiencial y ampliar así el horizonte de intervención articulan con conocimientos certificados, expertos; iii) en este proceso las organizaciones en general ponen en cuestión aquello que está en discusión o disputa, interpelando el estado de conocimiento establecido e identificando zonas de ciencia no hecha (Hess, 2007; Frickel et al, 2010); iv) las luchas que encabezan las organizaciones, la definición de sus condiciones e identidades son resultado/consecuencia de estas relaciones entre conocimientos y no su causa y, finalmente, v) las organizaciones se hacen parte de redes de experticias científicas y médicas e interactúan con autoridades de salud, profesionales médicos, científicos, y demás especialistas (Rabeharisoa et al, 2013). Este esquema con sus cinco dinámicas se cumple casi completamente para las organizaciones de pacientes y grupos de usuarios y activistas enroladas en la causa por la regulación del cannabis medicinal en la Argentina.

El movimiento o colectivo social por el uso medicinal de cannabis (que engloba a todas las ONGs vinculadas a la investigación, difusión, educación, tratamiento con cannabis) asume rasgos propios de un movimiento alternativo, orientado según la tecnología y el producto (Hess, 2016), ya que promueve el desarrollo de un nuevo cultivo, el desarrollo de productos terapéuticos/preparados fitoterapéuticos/medicamentos en base a cannabis, etc. Al mismo tiempo posee rasgos de los movimientos de cambio estructural en tanto busca incentivar la producción, la investigación y el tratamiento/uso de la una planta ilegal en el país, y de ese modo modificar leyes y reglamentaciones vigentes, fomentando prácticas e ideas del comercio justo, el trabajo y la organización en pequeñas producciones cooperativas. Finalmente también muestra características de los movimientos de acceso porque entre las demandas del movimiento por el uso terapéutico/medicinal del cannabis están las que denuncian las vacancias de investigaciones clínicas y botánicas, debido a años de prohibición, y barreras/dificultades para un acceso seguro, rápido (la vía legal en Argentina contempla únicamente la importación de cannabis y los trámites con las obras sociales, las prestadoras privadas, el Estado y el ANMAT son engorrosos, por lo cual la mayoría de los usuarios consumen cannabis extraído de autocultivos o cultivos solidarios cooperativos, mayoritariamente vía aceites caseros).

Estas diferentes formas de conocimientos y de evidencias producidas por las organizaciones de pacientes y grupos de usuarios y activistas en interacción con los especialistas, científicos y decisores de políticas, implican el despliegue de diferentes vías de producción de conocimiento objetivo. Siguiendo la misma interpretación que hace Dana Zarhin y colaboradores (2020) al analizar la configuración del problema público del cannabis medicinal en Israel -dentro de la cual se interrelacionan distintas formas de conocimiento que implican diferentes posiciones epistemológicas, éticas y morales y que, por eso, son capaces de producir distintos tipos de objetividad- se puede sintetizar que, ante la ausencia o poca disponibilidad de evidencias científicas de los efectos del cannabis sobre la salud humana (denominada por los investigadores como objetividad mecánica), los gobiernos, nacionales o provinciales, legislan un acceso regulado al cannabis medicinal, fundamentados en una recopilación sistemática de distintos tipos de evidencias y buscando un consenso entre diversos expertos (objetividad regulatoria y administrativa) pero, como en el caso de Israel o de la legislación nacional argentina, con poca participación de los conocimientos de usuarios, pacientes y cultivadores; aún así, ante esa forma de objetividad que despliega el Estado, las organizaciones de la sociedad civil buscan por diferentes formas que sus experiencias y conocimientos sean incluidos en las reformas políticas y legislativas buscando una forma de objetividad amplia o, como denominan los investigadores, objetividad fuerte. Es así como para algunas organizaciones sociales de la provincia, su conocimiento corresponde a una “evidencia



social”, que interpretan como una oposición a la evidencia empírica y que alude a un tipo de conocimiento validado por un grupo pequeño y que no trasciende a la validación científica, pero que fue efectivo dentro del grupo social. (entrevista radial a activista cannábico, junio de 2019)

## REFERENCIAS CITADAS

- Arancibia, F. y Motta, R. (2018): “Undone Science and Counter-Expertise: Fighting for Justice in an Argentine Community Contaminated by Pesticides”, *Science as Culture*, DOI: 10.1080/09505431.2018.1533936
- Arksey, H. (1994), Expert and lay participation in the construction of medical knowledge. *Sociology of Health & Illness*, 16: 448-468
- Borkman, T. (1976). Experiential Knowledge: A New Concept for the Analysis of Self-Help Groups. *The Social Service Review*, 50(3), 445-456
- Brown, P.; Zavestoski, S.; McCormick, S.; Mayer, B.; Morello-Frosch, R. y R. Altman (2004). Embodied health movements: new approaches to social movements in health. *Sociology of Health & Illness*, 26(1), 50-80.
- Cambrosio, A.; Keating, P.; Schlich, T.; y G. Weisz (2006). Regulatory objectivity and the generation and management of evidence in medicine. *Social Science & Medicine*, 63(1), 189-199.
- Collins, H. y Evans, R. (2002). The third wave of science studies: Studies of expertise and experience. *Social studies of science*, 32(2), 235-296.
- Cozzens, S. y J. Sutz. (2012). “Innovation in Informal Settings: A Research Agenda. Innovation and Development”. *STEPS* 2010.
- Dhamankar, M. (2011). “Development NGOs as innovation intermediaries: preliminary learnings from study of inter-mediation processes in smallholder dairy innovation systems.” *Globelics* 2011. Buenos Aires.
- Epstein, S. (1995). The construction of lay expertise: AIDS activism and the forging of credibility in the reform of clinical trials. *Science, Technology, and Human Values*, 20(4), 408-437.
- Entrevista radial a activista cannábico colectivo de salud comunitaria y cultivo de cannabis “La Semilla” (21 junio 2019). *Tierra Adentro, Salud Alternativa*. Disponible online en: <https://co.radiocut.fm/audiocut/salud-alternativa-colectivo-salud-comunitaria-y-cultivo-cannabis-s-emilla/>
- Fusero, M y M. Chigal (2019). Ley de uso medicinal del cannabis y facultades provinciales para legislar en materia de autocultivo. *Igualdad, autonomía personal y derechos sociales*, Número 10, Asociación de derecho administrativo de la Ciudad de Buenos Aires.
- Hess, D. (2004). Medical modernisation, scientific research fields and the epistemic politics of health social movements. *Sociology of Health & Illness* Vol. 26 No. 6 2004 ISSN 0141-9889, pp. 695-709
- Hess, D. (2007). *Alternative pathways in science and industry: Activism, innovation, and the environment in an era of globalization* (pp. 171-189). Cambridge, MA: Mit Press.
- Hess, D. (2016). *Undone science: Social movements, mobilized publics, and industrial transitions*. MIT Press.
- Moore, K.; Kleinman, D.; Hess, D. y Frickel, S. (2011). “Science and Neoliberal Globalization: A Political Sociological Approach.” *Theory and Society* 40(5): 505-532.
- Rabeharisoa, V. (2017). The multiplicity of knowledge and the trembling of institutions. *Revue d'anthropologie des connaissances*, 11(2), ao-au.
- Rabeharisoa, V. y Callon, M. (2004). Patients and scientists French muscular dystrophy research. In S. Jasanoff (Ed.), *States of knowledge. The co-production of science and social order*. London: Routledge, 142-160
- Rabeharisoa, V.; Moreria, T.; Akrish, M. (2013). Evidence-based activism: Patients’ organisations, users’ and activist groups in knowledge society. *Papiers de recherche du CSI. N° 33. Centre de Sociologie de l’innovation. Mines. Paris Tech. CNRS*.



- Rivera Vélez, Luis (2019) Mothers as Pot Legalizers: From Illegality to Morality in Medical Use of Cannabis in Latin America. En Polese Abel, Russo Alessandra, Strazzari Francesco (eds.) (2019) *Governance Beyond the law. The Immoral, The Illegal, The Criminal*. International Political Economy Series, Palgrave Macmilan, pp. 85-103.
- Romero, L y Aguilar, O. (2020). Interacciones entre cultivadores, usuarios y académicos en torno al cannabis terapéutico en Argentina. REDES 26 (50).



## SIMPOSIO 58

### ARTES, POLÍTICAS Y LA IMAGINACIÓN ETNOGRÁFICA

#### COORDINADORES

Glauco Ferreira, Vitor Grunvald y Kaciano Gadelha

Este simposio es una extensión de discusiones llevadas a cabo en grupos de trabajo y paneles en las Reuniones de Antropología del Mercosur y Reuniones Brasileñas de Antropología acerca de los cruzamientos entre arte, política y antropología. Tiene como objetivo abordar experiencias estéticas basadas en imágenes, representaciones y manifestaciones artísticas y sus articulaciones con problemas éticos y políticos en diferentes escenarios sociales y contextos de investigación.

Pensar en las imágenes, las representaciones y las artes en sus efectos políticos y agencias, bien como reflexionar sobre la política a través de imágenes y acciones que engendran ha sido una constante en las ciencias sociales latinoamericanas en los últimos años.

La potencialidad y la agencia política de las imágenes y otras expresiones sonoras y audiovisuales se presentan como foco de muchas investigaciones antropológicas, sociológicas, artísticas y etnográficas actuales, además de ofrecer importante eje de análisis desde el cual es posible pensar la articulación entre distintos campos de producción creativa.

Por otro lado, destacamos que las propias maneras de construir representaciones etnográficas han sufrido cambios a partir tanto de las aproximaciones entre antropología y campo de realización audiovisual cuanto de la disponibilidad de nuevos medios de producción de imágenes digitales.

Estas obras se insertan en la coyuntura contemporánea de debates sobre las diferencias y sus expresiones, presentando interesantes intersecciones entre el arte, la estética, la ética, la política, el género, la sexualidad, los procesos de racialización, color / raza y sistemas étnicos, apuntando para el acceso diferencial a los procesos de representación y acción política, denunciado por los estudios queer y decoloniales.

De esa manera, esperamos acoger investigaciones que lidian con las formas en que estas diferentes esferas pueden entrelazarse en la producción artística, política así como en la esfera de producción de conocimiento en los intersticios de diversas prácticas de investigación.

#### Palabras clave

Artes, políticas, imaginación etnográfica, género, sexualidad



# CRUCE DE REPERTORIOS: COLECTIVOS DE NIÑECES Y SUS FORMAS POLÍTICAS: UN APORTE DESDE LA ANTROPOLOGÍA DE LA IMAGEN

Greta Winckler<sup>1</sup>

## Resumen

Georg Simmel hace un siglo proponía que el destino de toda realidad social era el de tomar forma. ¿Cuál es la forma de la política o las políticas, en plural? El politólogo Norbert Lechner planteaba ya en la década del 80 que la lucha por definir la concepción de lo que se entiende por “política” es la lucha política misma. Las formas y repertorios propios de la acción colectiva tienen una profunda conexión con cómo esas prácticas se encarnan. Para indagar en esta política encarnada y afectada (en términos de M. I. Fernández Álvarez) retomo el trabajo de campo de mi investigación doctoral con colectivos que enfocan su práctica política a la construcción vincular con niños, niñas y adolescentes en el conurbano bonaerense (Argentina). El trabajo etnográfico se nutre por un lado de una metodología propia de la antropología de la imagen y del paradigma de la investigación comprometida. Se produce en esta experiencia un cruzamiento de múltiples repertorios: por un lado, los que provienen de las organizaciones (movimientos sociales de inserción territorial, que toman elementos del movimiento feminista y la educación popular, en su inmensa diversidad); por otro lado los que provienen del propio trabajo de campo y académico, recuperando incluso estrategias de investigación de la Historia del Arte warburguiana (es decir, una historia de las emociones figuradas). Pese a que los espacios tienen sus singularidades también se establece lo que el cineasta y antropólogo David MacDougall denomina estética social, que recupera la idea de ambiente sensorial para pensar comunidades que comparten espacios, tiempos, texturas, colores, ritmos, olores. Para poder pensar esta configuración sensible de la política en su cotidianeidad se vuelve de vital interés el trabajo a partir de las imágenes y fórmulas visuales que instituyen el campo social. Se puede pensar en un gran ejercicio de imaginación compartida que analiza una praxis política en relación a la niñez, que suele ser despojada de su carácter de sujeto político, creando nuevas constelaciones de imágenes y sentidos.

## Palabras clave

Política afectada, repertorio, fórmula visual, niñez

Las reflexiones que se presentan en este escrito parten del trabajo con organizaciones sociales que tienen en el centro de su accionar la relación adultez-niñez, en el marco de proyectos de educación popular. Esto quiere decir que se entrelazan configuraciones 1) propias de la organización política de los llamados

<sup>1</sup> CONICET – Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas – Área de Antropología Visual gretawinckler@gmail.com



movimientos sociales; 2) elementos vinculados al concepto polisémico de educación popular como parte de una disputa con las lógicas de lo escolar; y al mismo tiempo 3) una forma de entender la infancia que se contrapone a modelos entendidos como hegemónicos. Para comprender cómo se entrelazan estas conceptualizaciones y contra qué modelos normativos se enfrentan, se recuperan dos conceptos clásicos (dentro de la antropología de la política y la antropología visual) que resultaron útiles a la hora de pensar qué forma cobra lo político en estos espacios: repertorio y estética social. La combinación de ambas categorías se torna posible fundamentalmente a partir del abordaje de las imágenes que nacieron del trabajo de campo<sup>2</sup> así como las producidas y difundidas por los propios colectivos. Se parte de la premisa de que existe no sólo una construcción social del ver sino una construcción visual del campo social (Mitchell, 2003), lo cual complejiza la relación entre los entornos y la cultura visual que nos son contemporáneos. A continuación se presentará una aproximación a estas conceptualizaciones.

### UNA CONFIGURACIÓN SENSIBLE DE LA POLÍTICA

Las organizaciones con las que se trabaja (se las nombrará por sus siglas: LPO y LW) se encuentran en un partido del segundo cordón de la zona sur del conurbano bonaerense, en barrios semiurbanizados y trabajan con las llamadas infancias emergentes (Shabel, 2018) o plebeyas (Freidenraij, 2015). Son organizaciones pequeñas (los educadores ascienden a un número de entre 7 y 15 personas y trabajan con entre 30 y 50 niños y niñas), apartidarias, autogestivas y forman parte de los llamados (nuevos) movimientos sociales, vinculados a nuevas formas de protesta y acción colectiva cuya presencia se vuelve cada vez más notoria a partir de la década del 60 y eclosiona para el caso de Argentina en los 90 (Morales, 2020). Ni el concepto de “movimiento social” ni el de “política” tienen una única acepción: es parte de la lucha política misma esgrimir una definición (Lechner, 1988). Asimismo, la multiplicidad de causas alrededor de las cuales se erigen nuevas organizaciones con diversas lógicas hace a la propia idea de dichos movimientos: esa capacidad de atravesar límites y (re)inventar prácticas (Matthieu, 2015). En este caso, las organizaciones trabajan con niños, niñas y adolescentes (NNyA) a partir de una serie de actividades más o menos sistematizadas que ocurren con frecuencia semanal desde hace más de una década. Mayoritariamente se organizan talleres, sugeridos por los adultos de las organizaciones aunque son reconfigurados por la propia participación infantil y en algunos casos son iniciativas de los NNyA<sup>3</sup>. Uno de ellos (LPO), en el que participo como educadora<sup>4</sup>, funciona como “espacio de infancia” específicamente; mientras que el otro (LW) surge como organización de mujeres, que cuenta con un espacio para las niñas del barrio. En ambas organizaciones el espacio se presenta como el lugar de emplazamiento físico pero también como el proyecto que se lleva adelante y es central para comprender cómo la práctica política se encarna o cobra forma. Como propone Ezequiel Alfieri (2019) para los colectivos de educación popular, el espacio es un modo de ser y una postura política. Es decir, no es sólo un contexto físico: es parte de la construcción militante. ¿Pero en qué consiste esta forma en particular?

En este punto, se recupera primeramente el concepto de repertorio, de raigambre clásica en la sociología política, introducido por Charles Tilly en la década del 80, y revisitado en diversas oportunidades, dando lugar

2 Las filmaciones fueron la base de estos pensamientos, aunque no es material de exhibición. Por otro lado, es una investigación que sigue su curso en el marco de mi doctorado (CONICET-UBA).

3 “A veces los sugieren los adultos y otras, los chicos”, como me dijo A., un adolescente de una de las organizaciones (conversación por WhatsApp, 13/08/20)

4 Este trabajo forma parte de la investigación comprometida o militante en la que el investigador/la investigadora forma parte del colectivo con el que trabaja (Rea Ángeles, 2013; Shabel, 2018).





a ciertas clasificaciones de los movimientos sociales (Svampa, 2009). La idea de repertorio, en tanto marco de expresión para las reivindicaciones de los colectivos sociales, implica una pluralidad de registros de acción “disponibles” en el tiempo y espacio social y territorial, que presentan modos determinados de socialización y participación políticas (Matthieu, 2015). No obstante, no se propone una concepción de repertorio como si fuera un manual ya estipulado sobre el accionar de las organizaciones, sino como prácticas que se llegan a conocer en la interacción entre ellas, retomando una revisión del concepto que hiciera Michel Offerlé (en Delgado, 2015). Se incluyen aquí talleres artísticos, literarios, deportivos (que en el caso de LPO tienen ciclos y se van alternando), espacio de juegoteca (constante en el caso de LW), apoyo escolar y asambleas de adolescentes (LW). En el repertorio de estos colectivos el factor pedagógico se vuelve central, en primer lugar porque la configuración de un nuevo sujeto político implica un aprendizaje, sobre todo en espacios que se autoidentifican como proyectos de educación popular. En segunda instancia, se propone pensar que el trabajo con NNyA contribuye a recuperar prácticas y marcos de expresión que se entrelazan con el dispositivo escolar al que la mayoría de ellos asisten. Esto es, la relación entre niñez y escuela no se deja de lado y se ancla en lo que Sandra Carli (2005) denomina “captura pedagógica” de la infancia, es decir, la naturalización de la inscripción de NNyA en el dispositivo escolar<sup>5</sup>. Un caso ejemplar es la presencia ya mencionada de apoyo escolar como actividad de las organizaciones, incluso a contracorriente de los principales intereses de los educadores adultos (tanto en LW como en LPO) pero como una necesidad e interés de los NNyA y en algunos casos de sus familias (para el caso de LPO). Esa instancia no obstante permite mantener un vínculo con las escuelas, incluso para presentarla como un modelo antagónico del deseado<sup>5</sup>. El vínculo niñez-escuela se critica no en sí mismo, sino a partir del proyecto pedagógico que las escuelas locales reproducen. En ambos espacios existen elementos típicamente asociados a las aulas escolares (pizarras, pupitres<sup>6</sup>, manuales, posters y revistas con contenido “educativo”) y en el caso de LW a los educadores se los llama “profe” o “seño”<sup>7</sup>, sin que sea algo promovido por los adultos sino por los propios NNyA. En una actividad realizada en 2013 en LPO se les preguntó a los niños cómo definirían el espacio, y las respuestas oscilaron entre “una casa” y “una escuela” donde jugamos<sup>8</sup>. Por otro lado, LPO en 2016 comenzó la construcción de un nuevo salón donde se ubican los muebles obtenidos de una escuela porteña que les donó pupitres y pizarrones. Pese a que en esta organización NNyA y adultos se llaman por sus nombres desde el inicio de su actividad en 2008, en algunos talleres realizados en ese nuevo espacio a partir de la instalación de los nuevos muebles (2017- ver Figura 1) fue común observar que los NyN más pequeños tomaran prácticas características de la escuela, como ser levantar la mano para hablar o dirigirse a un educador como “seño” (aunque inmediatamente se rectificaban, entre risas, y nombraban al adulto al que se estaban dirigiendo). Esta aparente “confusión” permite introducir el segundo concepto mencionado al inicio de este apartado: *estética social*.

5 En el caso argentino, la obligatoriedad escolar se declara en 1884 para NyN de entre 6 y 14 años (Ley 1.420). En una charla durante el trabajo de campo con una de las referentes adultas de LW, ella expresaba su preocupación por haber habilitado un *espacio* de apoyo escolar dentro del *espacio* de niñez que se podría presentar como una reproducción de una lógica escolar que desde LW se criticaba (conversación personal, 2019).

6 En el caso de LPO, el mobiliario escolar fue donado en 2015 a través de una conocida, luego de una renovación que realizara la escuela donde esa persona trabajaba en la Capital Federal.

7 Apócope frecuentemente usados en la escuela primaria (seño= señorita) y secundaria (profe=profesor).

8 Taller realizado en 2013, en el que participé como educadora.





Figura 1: Salón LPO, 2019. Foto de la autora.

A fines de los años 90 y principios de los 2000, el antropólogo y cineasta David MacDougall realizó un trabajo de investigación fílmico en una escuela pupila de élite para varones en India. A partir de su presencia y su cercanía con los estudiantes, MacDougall reflexiona acerca de aquello que vuelve los espacios que habitamos cotidianamente extraños o familiares (2015, p.2). Es decir, en esta escuela modelo el peso de la ideología, la pertenencia de clase y el nivel socioeconómico de los niños se equipara o hasta queda en un segundo plano a la hora de tomar decisiones, si se lo compara con lo que el autor denomina *estética social*, entendida como “[...] the specific combination of rituals, customs, colours, textures, and physical surroundings that peculiarly defined the school and made it familiar to its occupants” (2015, p.2). A partir de esos elementos, y fundamentalmente de nuestra experiencia sensible, se vuelve nuestro mundo social más o menos evidente, y nos volvemos capaces de medir nuestro entorno, su tempo y sus ritmos (MacDougall, 1999, p. 3). Este concepto es difícil de asir en lo cotidiano en primer lugar porque no puede descomponerse en elementos individualizados, sino que en su conjunto hacen a la experiencia sensible, lo que MacDougall denomina complejo. Siguiendo esta idea, no se piensa en repertorios individuales que se suman, sino en una globalidad de la práctica política que se encarna en los espacios, en los cuerpos, en los ritmos de las actividades. Por ejemplo, pese a que se comparten texturas y materialidades que parecen “pertenecer” a la lógica de lo escolar, como fue referido con anterioridad, existe no obstante una *estética global*, una sensibilidad social inscrita en estos proyectos y espacios que las distinguen, fundamentalmente por la centralidad que cobra el cuerpo como un agente promotor de ciertos lazos sociales refigurados. Durante un taller en LPO, se acercó un niño que sufría de violencia intrafamiliar en aquel momento, y que presentaba problemas en la socialización con algunos de sus compañeros, sobre todo en la escuela<sup>9</sup>. Uno de los educadores observa y me hace notar que al cruzar el umbral (de la calle al merendero, que es apenas una reja, sin paredes, es decir, sin que haya siquiera una ruptura tajante con “el afuera”), el niño se relajó corporalmente<sup>10</sup>. Relajarse en un lugar remite a un conocimiento encarnado de cómo el espacio gestiona las presencias, construye los vínculos y habilita maneras de estar. Como le ocurre a MacDougall en la escuela india, sólo en la captación global del “complejo sensible” pueden aprehenderse los vínculos que al interior de estas comunidades se intentan conformar (2015, p.3). Para este autor se vuelve central abordar la dimensión físico-corporal de los entornos y los encuentros entre los sujetos, que define no sólo los espacios sino las relaciones. En el caso de estas organizaciones no puede pensarse la politicidad por fuera de su dimensión afectiva a la hora de proponer modelos nuevos de

9 Según las declaraciones de los familiares que se quejaban de las peleas de los niños en ese espacio. <sup>10</sup> Conversación personal con el educador B., 2016.



“educación” y “aprendizaje”, y para ello lo primordial es refigurar el vínculo entre niños y adultos. El afecto es la principal potencia política y transformacional de lo vincular<sup>10</sup>.

La antropóloga María Inés Fernández Álvarez (2017) propone el término de política afectada para contraponer a la tradicional construcción de la acción colectiva como racionalmente motivada y estructurada. Como propone la autora, muchas de las prácticas analizadas no se deben pensar como calculadas o intencionadas aunque no dejan tampoco de serlo por completo (2017, p. 225). Reconocer que la política está hecha de emociones y afectos como señala Fernández Álvarez es vital para comprender de qué se trata o qué implica la transformación (subjetiva y colectiva) de las organizaciones aquí presentadas. Jeffrey Juris (2008) apunta que es precisamente entre los llamados *networkbased movements*, que actúan a través de modelos de identificación no tradicionales, que las emociones juegan un rol decisivo, incluso en un plano táctico a la hora de forjar alianzas. Las relaciones entre las organizaciones aquí presentadas, con fines reivindicativos o para compartir ciertas fechas importantes para las mismas (por ejemplo, el Día de las Infancias), se anclan en una unión en la praxis y en el “hacer juntos”, que también recupera en su trabajo de campo Fernández Álvarez (2017). Para Juris, la praxis colectiva o conjunta cobra mayor fuerza que una posible coincidencia o unidad discursiva, lo cual se vuelve evidente al confrontar las prácticas de estos espacios con las de la escuela, en las que los discursos parecen no estar tan distantes el uno del otro aunque sus maneras de “hacer juntos” sean disímiles. Esto no implica que en estos colectivos no haya momentos de tensión, establecimientos de límites o llamadas de atención; tampoco quiere decir que la escuela deba considerarse monolíticamente.

Pero las negociaciones alrededor de las conductas que se esperan y se estiman dan mayor lugar a la participación de los niños en estos colectivos que en otros ámbitos reglados como es la escuela, que cuenta con otras medidas para gestionar los conflictos. Por ejemplo, en una charla con un grupo de NyN de LPO comentamos<sup>11</sup> un acuerdo que se tuvo que firmar en el taller de Fútbol debido a que los adultos habían observado conductas de poca colaboración entre los adolescentes que participaban, entre ellos y respecto de ciertas tareas dentro del espacio. En ese caso, se apeló al formato de “acuerdo” teniendo en cuenta que el taller desde sus comienzos (2018) había partido de un contrato que aunaba por un lado el concepto de “acuerdo pedagógico” que se utiliza en el campo educativo y el “contrato” de los futbolistas en los clubes. Los entrelazamientos entre prácticas y repertorios (partiendo de la propia disputa alrededor del término *educación*), así como las diferencias, permiten pensar cómo se construye la identidad de estos colectivos y su apuesta política.

10 Una de las frases que se recupera es “con ternura venceremos”, que puede rastrearse no solamente en los movimientos actuales de Educación Popular y la pedagogía de la ternura freireana sino en figuras reconocidas de la política latinoamericana como el Che Guevara (“endurecerse sin perder jamás la ternura”), ver Magstris y Morales (2018) *La niñez en movimiento. Del adultocentrismo a la emancipación*, Buenos Aires: Editorial El colectivo. La ternura es aquí una manifestación de esa construcción afectiva de la lucha política.

11 Charla por WhatsApp grupal, 2020.



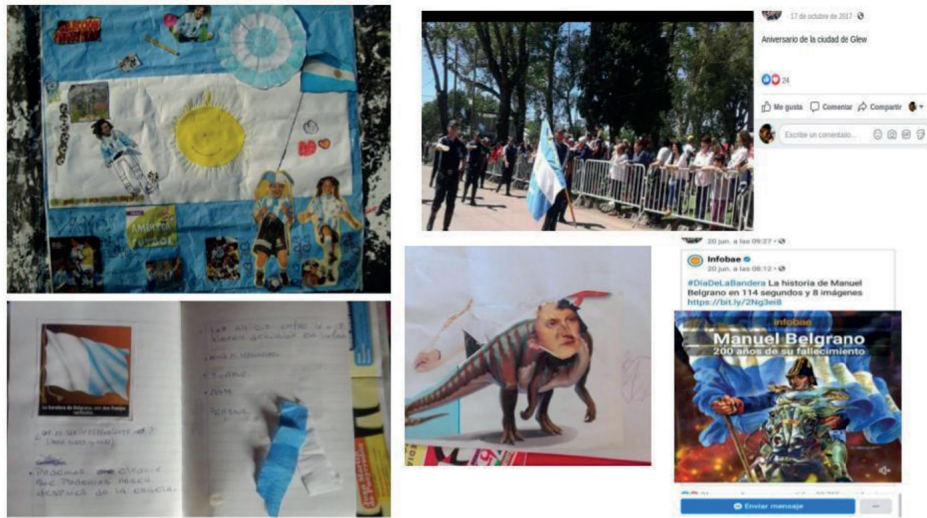


Figura 2: Montaje a partir de imágenes propias de LPO (bandera-collage, 2015; cuaderno de Taller con actividades respecto del día de la independencia, 2019 y collage híbrido del prócer nacional, Manuel Belgrano, 2019) y capturas de pantalla de la página de Facebook de la escuela primaria barrial rememorando el aniversario de la localidad con un tradicional desfile y la efeméride del prócer Belgrano (acceso 4/09/20).

### DAR VUELTA LOS CUERPOS

Uno de los elementos centrales en la construcción de lo político de estos espacios tiene que ver con la (re)presentación de lo corporal. Su centralidad se vuelve palpable en las imágenes<sup>12</sup> de los colectivos, en su propio aparecer político, como propone Didi-Huberman:

“los pueblos no son abstracciones, están hechos de cuerpos que hablan y actúan” (2012, p.22). Lo fundamental del “aparecer político” es que se enmarca en una disputa entre formas, es decir, es posible en tanto aparición de diferencias o lo que Didi-Huberman denomina semejanza desplazada (2015, p. 42). Los montajes de las figuras 2 y 3 permiten pensar ciertos desplazamientos de las figuraciones hegemónicas de las infancias y sus espacios (por ejemplo, la “captura pedagógica”) ¿Cómo son los espacios destinados al aprendizaje (evocando el episodio citado de la confusión merendero/aula)? ¿Cuál es la relación con insignias o símbolos patrios? ¿Cómo aparecen allí los cuerpos? Muchos de esos elementos también se encuentran dentro de LPO y LW (Figura 2). Sin embargo, aunque parecieran pertenecer a rituales y prácticas de repertorios escolares, se presentan y aparecen con sentidos desplazados en estas organizaciones (por ejemplo, la conversión del prócer nacional Manuel Belgrano en una figura de cuerpo híbrido –ver Figura 2.–, que se incluyó en el proyecto Bestiarios de LPO, 2019).

12 Debido a la extensión del trabajo, no se podrá desarrollar aquí una base teórica general sobre cómo se propone pensar las imágenes, por lo que se recuperarán primariamente los aportes de G. Didi-Huberman y su lectura de Aby Warburg.





Figura 3: Montaje realizado a partir de las capturas de pantalla de la página de Facebook de la escuela primaria barrial recordando el Día del Maestro y a su propio plantel docente (sup.) junto a una imagen de la educadora E. Montessori compartida en 2020 en el sitio de Instagram del Ministerio de Educación de la Nación (acceso 3/09/20) y dos fotografías de LPO durante talleres (2014,2019) –Foto de LPO, recuperadas de sus sitios de Facebook e Instagram.

Se genera una irrupción inesperada en un conjunto de prácticas que se encarnan en estos colectivos de manera diferencial. Ante las imágenes, se produce el extrañamiento y sobre todo un efecto de distanciamiento de aquello que, sin llegar a ser del todo extraño, tampoco resulta completamente familiar. Las imágenes de las figuras patrias, los espacios de taller, los retratos grupales se vuelven dentro del complejo sensible de las organizaciones imágenes sintomas, esto es, imágenes que interrumpen el “curso normal de las cosas” (Didi-Huberman, 2015, p.63). No es la aparición de un fenómeno nuevo, sino el cortocircuito que se presenta entre las imágenes esperadas y las que estos espacios generan. Es decir, el aparecer político emerge en el “entre-imágenes”: el intervalo (¿qué hay entre las imágenes producidas en las organizaciones y aquellas que forman parte de la memoria social escolar hegemonizada?). Didi-Huberman recupera aquí la propuesta de Aby Warburg de una iconología del intervalo (2012, p.23) y la necesidad de trabajar con las imágenes a partir de *montajes*, entendidos como un tipo de saber que corre las fronteras de la inteligibilidad y cuestiona la estabilidad de los “parámetros iconográficos” (Michaud, 2017, p.78). En el acto de montar, se permite mirar de nuevo a cada imagen como si fuera la primera vez. Por otro lado, las prácticas de las organizaciones aquí presentadas tampoco son invenciones de las mismas, se apoyan en repertorios preexistentes (incluso, repertorios iconográficos colectivos que internalizamos y las volvemos parte de nuestros recuerdos personales, Belting, 2007, p.27) pero desde el *desplazamiento* y lo sintomático, *sensu* Didi-Huberman. Ante la imagen no nos encontramos solamente frente a un plano *visible* sino a una apertura al campo de *lo visual*, que recupera un “inconsciente de lo visible” (Cabello, 2013, p.14). Cabello utiliza la idea de “figura” para comprender esta *apertura* de la imagen, retomando la propuesta de Didi-Huberman:

El lugar de lo figural, en tanto que ligado al uso, será siempre un lugar entre, donde el médium no es ya más que una especie de interfaz que regula el tránsito de imágenes y afectos, de modo que un objeto se vuelve capaz de convocar imágenes más allá de su visibilidad objetual, es decir, se vuelve capaz de rodearse de aura, de representaciones de la memoria que se agolpan en torno a un objeto sensible. (Cabello, 2013, p.14)

Las fotografías de estos espacios, montadas siguiendo la práctica que iniciara a fines del siglo XIX Warburg, permiten el retorno a praxis educativas recuperadas no sólo por los movimientos aquí presentados sino dentro de un paradigma más amplio de la educación popular contemporánea y su disputa en torno a



las relaciones que todo proceso de aprendizaje tensiona<sup>13</sup>. Pero dicho “retorno” no funciona en tanto “cita” directa o explícita de experiencias educativas previas, sino que se presenta como matriz fantasmática de gestos, ritmos, lazos y afectos que, en tanto huellas, forman parte de una memoria social y se encarnan (cobran forma) en los cuerpos de educadores y niños. En ese sentido es que la imagen no ha de pensarse sólo en términos de lo visible sino de lo figural: la imagen convoca más allá de su visibilidad objetual. El complejo sensible que se instituye en los LPO y LW está atravesado por fórmulas iconográficas que no pueden escindirse de su afinidad emotiva y afectiva, siendo aquí la forma de lo político mucho más que una coincidencia de gestos vaciada de sentido. Lo mismo se puede pensar en el entre que existe en la recuperación que hace la escuela local de las maestras que fueron retratadas en 1908 (foto original del Archivo General de la Nación) y las publicaciones del actual plantel docente (ver Figura 3). Esto no quiere decir que la escuela “imite” ese modelo, sino que existe una matriz fantasmal (una virtualidad operatoria aún) que induce un determinado campo afectivo. Lo que emerge en los montajes es la pervivencia de una corriente de activos energéticos al mismo tiempo que una disparidad que se vuelve central en la emergencia de un síntoma que permita conmover los esquemas que norman y rigen, en este caso, la experiencia educativa que involucra a niños y adultos. Hay una cesura en la continuidad de las imágenes de las organizaciones, lo cual permite la emergencia de un contrarritmo (que en este caso podría pensarse en múltiples campos: educación, repertorios de la acción colectiva, niñez). Es en este sentido que DidiHuberman propone que una imagen siempre está formada por –al menos– dos imágenes que se interpenetran y contradicen (2014, p.15). Al mirar el material que se produce en el trabajo de campo o las imágenes que publican las organizaciones nos encontramos ante formas que con-mueven, movilizan emocionalmente: dan vuelta al espectador. Esta revolta que DidiHuberman recupera del formalismo ruso implica no sólo a los sujetos retratados sino a quienes observan las imágenes. MacDougall (2015) señala que “[...] viewing another person on film can also generate a sensation of that person’s bodily existence in the body of the observer [...]” (p.7), conectando las experiencias, y, por lo tanto, dando lugar a una vuelta de-la-forma en la imagen y en el cuerpo de ambos: los retratados y los observadores. Por ejemplo, pensar cómo aparecen los cuerpos de los educadores adultos en los merenderos: en el piso, con niños encima, colgados de una ventana (ver Figura 4).



Figura 4: Fotografías de LPO (2014-2019) recuperadas de su sitio de Instagram (acceso 25/08/20)

Esa conmoción da cuenta de la sensibilidad política que en el cotidiano se configura en estos colectivos, y en su vinculación con una exposición de la niñez. Didi-Huberman (2012) se pregunta cómo son exhibidos los pueblos, si son dueños de su figura y si, en ese gesto, les es posible ser dueños de sus voces. Este interro-

13 Ver la compilación realizada por Fernando Lázaro, Ezequiel Alfieri y Fernando Santana (2019), *Educaciones Populares y Pedagogías críticas. Relatos desde el sur*, Buenos Aires: Editorial El Colectivo.



gante es aquí pensando en relación a cómo aparecen los NNyA y si logran “cobrar figura”. La disputa con un modelo de educación bancario (en términos freireanos) además se enlaza con una cesura en relación al prisma desde el cual la niñez ha sido vista y configurada. Es decir, se la da vuelta.

### ¿QUIÉN ES ESE NIÑO?<sup>14</sup> EL APARECER POLÍTICO DE LA NIÑEZ

No existe un modelo único que piense “la niñez” en términos universales, así como tampoco su sentido es unívoco al interior de una sociedad. En todo caso, existen modelos de identidades infantiles disponibles para ciertos momentos históricos (Carli, 2011, p. 13). Pese a esta pluralidad, es posible recuperar una concepción hegemónica de la niñez que, siguiendo a Cordero Arce, presenta al niño como inocente (social y sexualmente), absorto en su propia infancia y ajeno por tanto a las preocupaciones y deberes del “mundo adulto”, del cual depende (en Morales y Magistris, 2018). La irracionalidad, la inmadurez y la inexperiencia son características centrales en este modelo de la modernidad eurocéntrica que cobra fuerza a partir del clásico trabajo que realiza Philippe Ariès en los 60 (recuperado y debatido largamente, ver Stagno, 2011), y que se configura como el ideal normativo de una infancia romantizada. De acuerdo a los temores y deseos de una sociedad es que se configuran los sentidos que se le da al “mundo infantil” (Carli, 2005, p.31), pensado en términos de “oposición” respecto de un “mundo adulto” (Minzi, en Scheinkman, 2018, p.18). Desde ya que estos modelos adultocéntricos con fuerte arraigo en la modernidad europea occidental no describen la cotidianeidad de todas las niñeces (muy lejos de ello) pero sí prescriben modos de “ser niño y niña” que están presentes de manera ubicua en el mundo social (la publicidad, las imágenes oficiales de gobierno, los programas y revistas “infantiles”, las pautas de crianza y protección, etc.).

Desde esta concepción de la niñez queda desdibujada su capacidad de accionar políticamente no sólo en términos de cuánto se oyen sus voces, sino respecto de la delimitación de los espacios y tópicos que le son “propios”. Campañas como las de “Con mis hijos no te metas”<sup>15</sup>, o las líneas del 0800 para denunciar la “intromisión de la política” en el aula<sup>17</sup> (similar a la iniciativa brasileña de “*Escola sem partido*”<sup>18</sup>) re-introducen en la agenda pública la noción de “adoctrinamiento”, tradicionalmente ligada en Argentina al peronismo sobre todo en la voz de sus detractores (Galak y Orbuch, 2015). En este caso opera la idea de *inocencia* dentro de la arena política. Estos reclamos, fuertemente arraigados en las clases medias urbanas, tienen su contracara cuando interpelan no a “niños inocentes” sino a una categoría que se afianza a principios del siglo XX y que se inserta en lo que Carla Villalta denomina “proceso de minorización” (2012, p. 59). Esto es, las infancias emergentes o plebeyas habitan medios sociales que además de presentar carencias materiales, presentan una decadencia moral ante los ojos de las élites morales (término que Freidenraij recupera de D. Melossi, 2015) peligrosa para los NNyA.

Los menores además de estar en peligro (dentro de este paradigma que atribuye una inocencia natural a los infantes) pueden devenir *peligrosos* ante las malas influencias (Freidenraij, 2016). El estigma que recae sobre este sector infantil no puede dejarse de lado a la hora de comprender los debates legales respecto de la

14 Esta frase pertenece a una canción llamada “La bola”, realizada por *Palavra cantada* y que se utilizó en la apertura de la película argentina *Leonera* (2008). La misma forma parte de los talleres musicales de LW. A partir de mi trabajo de campo, conocimos esa canción que luego utilizamos en un evento en LPO (Día de las Artes, 2019). También en ese plano se producen entrelazamientos de prácticas y conocimientos que se comparten entre organizaciones.

15 Ver <https://infovaticana.com/2016/12/02/mis-hijos-no-te-metas-una-campana-la-imposicion-la-ideologia-genero/> (acceso 29/08/20) 17 Ver <https://www.nueva-ciudad.com.ar/notas/201406/14046-permiten-0800-para-denunciar-intromisionpolitica-en-las-escuelas.html> (acceso 29/08/20) 18 Ver <http://www.escolasespartido.org/> (acceso 27/08/20)



baja de la edad de imputabilidad que se discuten en Argentina y la organización, por parte de diversos colectivos sociales, de marchas y protestas enmarcadas en la campaña conocida como “No a la baja”<sup>16</sup>. LW y LPO forman parte de dicha movida política y trabajan, además, junto a los sectores infantiles que se *exhiben* no ya como “niños inocentes” sino como menores (definidos por sus carencias) que hasta pueden ser *peligrosos*. Pese a que la participación en las marchas se apoyó en manifestaciones reconocibles de la acción colectiva, la construcción que de ese evento se hizo entre NNyA y adultos de las organizaciones reprodujo modos de hacer propios de éstas últimas. Durante la marcha se involucraron actividades propias de los talleres (la confección de cartulinas y algunos juegos) y, a posteriori, el trabajo de las organizaciones con lo acontecido durante la marcha en la Plaza de Mayo se incorporó a los talleres que éstas normalmente llevan adelante.

Esto implica que los repertorios de la movilización política pasan a ser compartidos (y encarnados) por educadores y niños; así como ciertos repertorios y objetos que se vinculan usualmente al “mundo infantil” son incorporados en el proceso de socialización política. Como propone Shabel (2018), la actividad lúdica se vuelve una bandera de lucha. Nuevamente encontramos una *semejanza desplazada* que se ancla en los propios repertorios de acción, atravesados por la sensibilidad y sentidos de lo político que se construyen en los espacios de infancias; así como se “da vuelta” la *incapacidad* de la niñez de volverse un actor que toma posición en las luchas políticas. Los NNyA además se presentan capaces de imaginar la lucha política. En el año 2019, en el marco de un Taller de Memoria de LPO por el 24 de marzo (Día de la Memoria por la Verdad y la Justicia en Argentina) y a partir de un paro nacional en el que participarían los adultos de LPO, uno de los niños realizó un dibujo (por iniciativa propia) de los adultos marchando a los que les sumó algunos artefactos propios de uno de los cuentos que se había leído en el merendero, en los que el personaje principal se enfrentaba a un poderoso señor. Las armas que utilizaban los personajes ficticiales fueron incorporadas como objetos que los educadores llevarían a la movilización, que los chicos comprendieron como un momento de tensión y de protesta frente a una figura más poderosa (Figura 5).

En el marco de pensar la *política encarnada* (una configuración sensible de la política que da vuelta los cuerpos y genera una *revolta* en los vínculos) es que se incorpora la posibilidad de dialogar con NNyA sobre tópicos entendidos -en un plano global y de debate nacional- como *políticos* (un paro; la modificación de la ley; fechas como el 24 de marzo), contraponiéndose al paradigma adultocentrista en el que la praxis política es ajena al llamado “mundo infantil”.

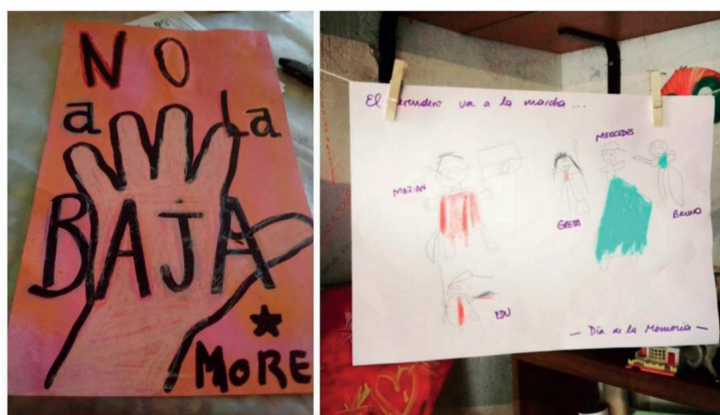


Figura 5: Izq. Poster enmarcado en la disputa por la baja de la edad de imputabilidad (LPO, 2017, foto recuperada de su Facebook, acceso 2/09/20); Der. Dibujo de uno de los niños en el marco del taller por la Memoria, 2019 (foto de la autora, 2019).

16 Ver <http://niñezyterritorio.org.ar/2017/03/08/ninez-y-territorio-en-la-campana-noalabaja/> (acceso 4/05/20)





## A MODO DE CIERRE

A lo largo de este escrito se planteó la pregunta por las *formas* que toma la política a partir del trabajo con organizaciones autogestivas que tienen en el centro de su accionar la relación adultez-niñez. El concepto de tomar forma apunta por un lado a la idea que Didi-Huberman (2012) recupera de Georg Simmel para pensar cómo son expuestos los pueblos; al mismo tiempo que recupera el “volver de la forma”, esto es, una forma que en su vuelta (volta) acaba por dar vuelta los cuerpos. Conceptos de diversas tradiciones teóricas fueron revisitados para comprender el entramado afectivo, corporal y sensible que da lugar a una expresión singular de lo político. Si bien existen marcos de acción colectivos, fue necesario pensar su particular encarnación en el complejo sensible propio de las organizaciones abordadas. En ellas, el “dar vuelta” se ancló fundamentalmente en tres ejes: la disputa por la noción misma de política y los sujetos vinculados a ella; los desplazamientos de sentidos vinculados a la educación formal aunque sin entenderse como una ruptura plena; y en el centro mismo de su praxis, la re-volta en la concepción de la niñez.

Asimismo el marco teórico aquí recuperado propone una “vuelta a la imagen” alejada de la tradición semiótica o del uso de lo visual como soporte ilustrativo. Partiendo de los aportes de Didi-Huberman y su lectura de Aby Warburg, se propone entender lo visual más allá de la realidad visible de los objetos. Esto es, pensar las imágenes como una apertura de matrices fantasmales que siguen operando en el presente y que, mediante el montaje, permiten entender los cortocircuitos y continuidades que emergen en el actuar cotidiano. Más que pensar que las organizaciones realizan una ruptura respecto de los modelos que intentan revertir, se propone recuperar su capacidad de *desplazamiento*, es decir, de “dar vuelta” una configuración sensible que atraviesa los modelos de lucha política, educación y niñez. El lugar de la política que aquí se recupera se da en el aparecer, no como apariencia desvinculada de su campo afectivo, sino como presencia y presentación de un modo de “hacer juntos” que exhibe y construye marcos sensibles y repertorios de acción habilitadores de una subjetividad transformada/transformadora. Se propuso pensar estas organizaciones como constructoras de un aparecer político identificado con un aparecer de la diferencia, y en esa tensión es que anida su potencia política.

## REFERENCIAS CITADAS

- Belting, Hans (2007) *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: Katz.
- Cabello, Gabriel (2013) “Figura. Para acercar la historia del arte a la antropología”, en *Revista Sans Soleil - Estudios de la Imagen*, Vol 5, No 1.
- Carli, Sandra (2005) “La infancia como construcción social”, en S. Carli (comp.) *De la familia a la escuela. Infancia, socialización y subjetividad*. Buenos Aires: Santillana.
- (2011) *La memoria de la infancia. Estudios sobre historia, cultura y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Delgado, Miguel (2015) “De la acción colectiva a los procesos de politización/despolitización, en tanto que “productos específicos” de las relaciones entre el espacio social y el campo político”, en *Revista Intersticios* Vol. 9. Num 2. Madrid: UCM.
- Didi-Huberman, Georges (2012) *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial.
- \_\_\_\_\_. (2014) “Vuelta-revuelta. Eisenstein, el pensamiento dialéctico frente a las imágenes”, en D. Wechsler (ed.) *Pensar con imágenes*. Buenos Aires: UNTREF.
- \_\_\_\_\_. (2015) *Ante la imagen*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Fernández Álvarez, María Inés (2017) *La política afectada. Experiencia, trabajo y vida cotidiana en Brukman recuperada*. Buenos Aires: Prohistoria.



- Freidenraij, Claudia (2015) Tesis doctoral La niñez desviada. La tutela estatal de niños pobres, huérfanos y delincuentes. Buenos Aires. C. 1890-1919. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. (2016) “Intervenciones policiales sobre la infancia urbana. Ciudad de Buenos Aires, 1885-1920”, en *Revista Historia y Justicia*, N°6. Santiago de Chile.
- Galak, Eduardo y Orbuch, Iván (2015) “Políticas del “peronismo clásico” sobre la cultura física y discursos sobre educación de los cuerpos en la zona metropolitana sur”, en Actas del Congreso Argentino de Educación Física y Ciencias. La Plata: UNLP.
- Juris, Jeffrey (2008) “Performing politics: Image, embodiment, and affective solidarity during anticorporate globalization protests”, en *Ethnography* 9(1): 61-97.
- MacDougall, David (1999) “Social aesthetics and the Doon School”, en *Visual Anthropology Review*. Volume 15 N°1 Spring-Summer.
- \_\_\_\_\_. (2015) “Social aesthetics and embodied cinema”. En *Studien aus dem Münchner Institut für Ethnologie*. Band 18. München: LMU.
- Magistris, Gabriela y Morales, Santiago (2018) *La niñez en movimiento. Del adultocentrismo a la emancipación*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.
- Matthieu, Lilian (2015) “El espacio de los movimientos sociales”, en *Revista Intersticios* Vol. 9. Num 2. Madrid: UCM.
- Michaud, Philippe-Alain (2017) *Aby Warburg y la imagen en movimiento*. Buenos Aires: Libros UNA.
- Mitchell, William T. (2003) “Mostrando el ver: una crítica de la cultura visual”, en *Estudios Visuales* #1.
- Morales, Santiago (2020). “Movimientos sociales y participación política de niñas y niños”, en *Crítica y Resistencias. Revista De Conflictos Sociales Latinoamericanos*, (10), 22-38.
- Lázaro, Fernando, Alfieri, Ezequiel y Santana Fernando (2019) *Educaciones populares y pedagogías críticas. Relatos desde el sur*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.
- Lechner, Norbert (1988) *Los patios interiores de la democracia*. Santiago de Chile: Flacso
- Rea Ángeles, Patricia (2013) Educación superior, etnicidad y género. Zapotecas universitarios, profesionistas e intelectuales en el Istmo de Tehuantepecen las ciudades de Oaxaca y México. Tesis de Doctorado en Antropología. México: CIESAS.
- Scheinkman, Ludmila (2018) “Publicidades de golosinas, consume y felicidad infantil (Argentina, 1930-1943)”, en *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, 18 (1), e068.
- Shabel, Paula (2018) “Estamos luchando por lo nuestro”: Construcciones de conocimiento sobre la política de niños y niñas en organizaciones sociales. Tesis doctoral. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Stagno, Leandro (2011) “El descubrimiento de la infancia, un proceso que aún continúa”, en S. Finocchio & N. Romero, *Saberes y prácticas escolares*. Rosario: Homo Sapiens Editores.
- Svampa, Maristella (2009) “Protesta, Movimientos Sociales y Dimensiones de la acción colectiva en América Latina”, en Jornadas de Homenaje a Charles Tilly. Madrid: UCM.
- Tilly, Charles (1986), *The Contentious French*. Cambridge: Harvard University Press
- Villalta, Carla (2012) *Entregas y secuestros. El rol del Estado en la apropiación de niños*. Buenos Aires: Editores del Puerto.



## SIMPOSIO 59

# ARTISTAS Y ACTIVISTAS: PRODUCCIÓN DE DISCURSO VISUAL EN LA PROTESTA EN AMÉRICA LATINA

## COORDINADORES

Ana Laura Lopez de la Torre, Valeria Lepra, Natalia Villalobos, Lucía Segalerba Vanni y Paula Simonetti

A comienzos del siglo XX en su ensayo “El artista como productor”, Walter Benjamin propuso la figura del artista comprometido políticamente como aquel afiliado al proletariado por una relación de solidaridad en la práctica material. Hal Foster retoma esta idea para señalar que en el arte contemporáneo, el interés y compromiso político de los artistas toma un giro etnográfico en donde el “otro” es definido en términos culturales, en lugar de en términos socio-económicos. Foster toma la figura del etnógrafo para problematizar las complejidades de identificación y apropiación, desplegadas en estas prácticas artísticas que buscan representar las experiencias de colectivos y comunidades.

El término “artivismo”, originado en las ramificaciones políticas y el impacto cultural del Zapatismo, emerge junto a los movimientos sociales como forma predominante de acción política colectiva, y refiere a una nueva forma de relacionamiento entre las prácticas políticas y las prácticas artísticas. En este escenario, el arte opera no sólo como régimen de representación sino también desde la apropiación de las formas mismas de la protesta, utilizando e infiltrando los espacios públicos y los medios digitales de comunicación. Invitamos a la presentación de trabajos que documenten y analicen prácticas artísticas en contextos de protesta y organización social en nuestro continente. En particular, interesan investigaciones y experiencias que problematicen el encuentro entre acción artística y acción política, utilizando la figura del “artista como etnógrafo” como categoría para pensar en las tensiones y posibilidades de estas intersecciones. También nos preguntamos sobre el impacto de las prácticas “artivistas” en la producción de discursos visuales contra-hegemónicos, tanto en relación a la comunicación de masas como a las propias tradiciones visuales de la protesta en América Latina.

### Palabras clave

Artivismo, discurso visual, protesta, arte contemporáneo, movimientos sociales



# AGUA Y HIP HOP EN DEFENSA: JUVENTUDES EN MOVIMIENTO

Digna Araceli Argueta Díaz<sup>1</sup>

## Resumen

“El agua no se vende, se cuida y se defiende; el agua no se vende, porque el Hip Hop la defiende” Frase que suena melódicamente entre *beats* y ansias de transformación. Ser joven es uno de los desafíos actuales más grandes de El Salvador, donde entre violencias e injusticia social, las juventudes buscan reconocimiento, identificarse y pertenecer a un espacio donde sus voces sean reconocidas y respetadas. Tornarse juventud militante dentro del Movimiento Social por el Agua salvadoreño, representa una nueva aproximación a las formas históricas de hacer incidencia y al mismo tiempo un proceso de construcción identitaria nueva, en el que juventudes de los diferentes sectores de la sociedad convergen, entre ellos jóvenes del campo y la ciudad que han encontrado en la cultura urbana su espacio de pertenencia. Este documento es parte de una investigación en andamio en torno a la construcción de las identidades militantes de las juventudes dentro del Movimiento Social por el Agua en El Salvador y busca hacer una aproximación al Hip Hop como mecanismo de vinculación y pertenencia en la lucha por el Agua. Aportando a la politización estética de los discursos y a la transformación de identidades individuales (*self*), para tornarse en una identidad colectiva (*selves*).

## Palabras clave

Música, juventudes, identidades

## INTRODUCCIÓN

El Hip Hop en El Salvador también marcha en defensa del agua. Juventudes de las zonas marginalizadas del país se han vinculado al Movimiento por el Agua, transformándose y transformándolo. Este artículo es parte de una investigación en andamio en torno a la construcción de las identidades militantes de las juventudes dentro del Movimiento Social por el Agua en El Salvador y busca hacer una aproximación al Hip Hop como mecanismo de vinculación y pertenencia en la lucha por el Agua. Vinculando dentro de su proceso un análisis de un contexto socio-político marcado por la desigualdad social y la violencia.

Abordar fenómenos identitarios en luchas sociales desde la antropología, es una entrada a sentidos de vida y significados que van más allá de procesos puramente políticos. Grupos e individuos convergen en luchas representativas de sus territorios y a partir de relaciones complejas en un escenario de violencia, traen para las luchas sociales una estética diferenciada, basada en el arte de la calle y la cultura del barrio, que fragmenta sus narrativas y los espacios en que las juventudes convergen. Los enfrentamientos entre la cultura

<sup>1</sup> araceli.argueta@gmail.com Universidad Federal de Roraima Brasil.



del silencio, propia de los barrios marginalizados, se rompen y transforman con la cultura de lucha y alzar la voz de los movimientos sociales. Rompiendo metáforas del silencio y surgiendo como balas con fuerza dentro de los territorios.

El artículo está desarrollado en tres partes. La primera, un recorrido sobre los orígenes del Hip Hop en El Salvador y cómo sus valores fueron adoptados en un contexto de post guerra. La segunda describe al Movimiento por el Agua y su actuación dentro del territorio, al mismo tiempo que presenta la vinculación del Hip Hop con el Movimiento y la forma en como las identidades son construidas y representadas dentro de la lucha social. Finalmente, la última parte es un recorte etnográfico sustraído del trabajo de campo y convivencia con los jóvenes del Hip Hop. Este trabajo de campo consistió en reuniones y visitas virtuales al territorio en contexto de Covid, además del acompañamiento a las marchas masivas por el agua de 2019, siendo militante del mismo Movimiento por el que ahora los jóvenes transitan.

### ORÍGENES DEL HIP HOP EN EL SALVADOR

El Hip Hop como una forma de expresión del arte urbano, surge en El Salvador durante el inicio de la post guerra. Tras la firma de los Acuerdos de Paz en 1992, olas de deportaciones de jóvenes de origen salvadoreño, criados en los Estados Unidos, se volvieron cada vez más constantes. Procesos de transculturización dieron inicio, pues las deportaciones traían consigo dos grandes tendencias; la primera un lenguaje y estilo de vida basado en las pandillas de Los Ángeles y Nueva York que, al combinarse con los restos de la guerra y los tipos de violencia heredados del conflicto armado, construyeron un escenario de violencia social y crisis pandilleril sin precedentes. Por el otro lado, trajo consigo lenguajes y formas de expresión y resistencia propias del Hip Hop surgido en los setentas y ochentas en el Bronx en Nueva York.

El rap surge en los setenta y toma fuerza en los ochenta. Inspirado de las propuestas de Afrika Bambaata, será el canal que denuncia las injusticias sufridas por los jóvenes de los guetos. A diferencia de la música negra de los años sesenta y setenta, se trata de un discurso no propiamente político, sino más social, un modo de expresión casi exclusivo de las clases más pobres, que contiene la historia de estos raperos norteamericanos hijos de quienes lucharon contra la segregación. Por eso sus textos contienen elementos del discurso pacifista de M. Luther King y de las luchas de Malcom X y los Black Panthers. (TIJOUX, 2012, p. 432).

Ese canal de denuncia que represento el rap dentro de cultura Hip Hop, al incorporarse en un territorio convulsionado por la guerra recién terminada fue clave en la creación de una nueva forma de vida. La filosofía de los colectivos Hip Hop que ansían la paz, el amor (a veces transformado en el respeto), la unidad y la diversión, fueron claves en la supervivencia y adaptación dentro del contexto tan convulso. Así mismo las herencias transculturizadas traídas de las raíces de la en Nueva York, del discurso pacifista que resalta Tijoux (2012), tiene mayor efecto pues la violencia y la marginalización dominaba el escenario social.

Las zonas marginalizadas establecieron una relación dicotómica con el Hip Hop, donde al mismo tiempo que los colectivos aprendían y se transformaban a partir de la violencia vivida en las zonas, transformaban el contexto a partir de la música y su filosofía. Al mismo tiempo, al se jóvenes tenían dinámicas y formas de producir y reproducir pensamiento, que poco a poco se tornó arte resistencia. El Hip Hop al encontrar en el medio la marginalización y violencia, se volvió una forma de alzar la voz y denunciar hasta relatar la realidad que se vivía en las zonas rojas<sup>2</sup> del país. El rap de los MC y el *freestyle*, fueron las más explícitas al contener

2 Focos de inseguridad tanto urbanos como rurales.



en sus letras críticas sociales y estructurales que mantenían las zonas en condiciones de marginalidad, pero también contenían expresiones propias de un contexto de violencia, los desafíos de ser jóvenes, expresiones constantes de la violencia social.

La posibilidad de ser una forma de expresión que entendía las características propias del contexto que los jóvenes de las zonas rojas vivían, hizo del Hip Hop una forma de expresión que llegó para quedarse. La filosofía de “yo soy”, contenida en su declaración internacional de paz, reivindicó para las juventudes de las comunidades una nueva identidad alineada con valores que les permitían creer en posibilidades de transformación e hizo del Hip Hop una forma de vida

### MÁS ALLÁ DEL MOVIMIENTO POR EL AGUA: LA LUCHA POR LA VIDA

El Movimiento por el Agua es el resultado de una crisis profunda generada por escases de agua en el territorio y al mismo tiempo de una historia de privatización y empobrecimiento social. Cobró fuerza en 2018, sin embargo, tiene sus orígenes a partir de los años noventa con la aplicación de los Planes de Ajuste Estructural.<sup>2</sup> Éstos fueron establecidos por gobiernos de diferentes países, bajo presión del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional a lo largo de la década de 1990, como condicionalidad a los préstamos otorgados a los países de América Latina para el mejoramiento de procesos económicos internos.

Parte de dichos planes fueron los procesos de privatización, que iniciaron en 1992, después de la firma de los Acuerdos de Paz, que marcaron el fin de la guerra civil.<sup>3</sup> El agua, aún no ha sido privatizada, por lo que cualquier intento de privatización ha movilizó y generado protestas y conflictos. De acuerdo a Seoane (2006):

En la emergencia de los movimientos, organizaciones y conflictos sociales habitualmente nominados como de defensa de los recursos naturales, aparece de manera central la noción del territorio. El territorio es entendido como el lugar donde la sustentabilidad se enraíza en bases ecológicas, en formulaciones alternativas de la relación entre la humanidad y la naturaleza y de la organización social. Al finalizar la guerra las condiciones que la generaron no fueron resueltas<sup>2</sup>

Los Planes de Ajuste Estructural (PAE) son medidas económicas y políticas, surgidas a partir del modelo neoliberal, cuyo objetivo era; tratar de ajustar la estructura productiva de un país para que su economía sea más eficiente, produzca más con los factores productivos disponibles, vuelque su producción hacia el mercado exterior y sea capaz de enfrentar con éxito los problemas de la balanza de pagos causados por la deuda externa y las oscilaciones de los términos de intercambio. Consistió principalmente en la desregulación económica hacia el comercio exterior, desmantelamiento del mercado interno, segmentación del mercado, abandono de la tierra, acuerdos bilaterales de intercambio y privatización de los recursos públicos del Estado hacia entes privados. Lo que dejó a los países de Latinoamérica en crisis económicas.<sup>3</sup> A lo largo de los años setenta El Salvador vivió una profunda crisis interna a niveles político, económico, social afectada grandemente por la transición constante de gobiernos y Juntas de Gobierno de corte militar del partido demócratacristiano. A lo largo de 1980, la Junta de Gobierno fue cerrando aceleradamente el espacio para la acción política de oposición con medidas de hecho primero, medidas legales después, un transfundo continuo y creciente de represión generalizada, y una sistemática campaña paraoficial de persecución y terror contra los sectores democráticos políticamente más significativos (Baró, 1981). La represión, la pobreza, la asignación de las tierras a las clases dominantes y militares del país y la desesperación general inició una guerra civil interna que derivó en enfrentamientos entre El Frente Farabundo Martí para la Liberación nacional (FMLN) formado por 5 grupos diferentes de oposición y las Fuerzas Armadas de El Salvador. La guerra inició oficialmente en los ochentas, pero las condiciones de guerra se venían formando desde la segunda mitad de los setentas. La guerra duró 12 años, hasta la firma de los acuerdos de paz en 1992, dejando alrededor de 75,000 muertos e innumerables desapariciones, masacros, torturados, refugiados e migrantes que huyeron de las condiciones y se ubicaron



Esa noción de territorio estructura la dinámica de los conflictos y las campañas contra la apropiación privada de sus recursos y sus consecuencias catastróficas sobre la vida en el planeta. A la defensa del territorio se le ha agregado la referencia a la “defensa de la vida”. (SEOANE, 2006, p. 93)

Ejemplo de ello es la consigna “sí a la vida”, la cual hoy forma parte de la mayoría de las convergencias y articulaciones nacionales y regionales contra los Tratados de Libre Comercio y en torno al reconocimiento del agua como un Derecho Humano. En El Salvador solo el 3% del agua es apta para el consumo humano. De acuerdo a Magaña (2006) El Salvador es uno de los países de América Latina, con menor disponibilidad de agua por habitante y los pronósticos en relación al balance hídrico indican que para el año 2030 enfrentará un déficit hídrico. En ese escenario la lucha por el agua se ha intensificado constantemente.

Esta defensa del territorio y la vida mencionada por Seoane (2006), hace eco en el contexto de los jóvenes del Hip Hop. En las zonas marginalizadas la lucha por el territorio hace referencia a espacios físicos de dominio de un grupo o del otro, espacios que excluyen y segmentan a la población. Al estar envueltos en peleas pandilleriles por territorio, el hablar de una noción de territorio que más que excluir y dividir uno y busca el bienestar colectivo resulta una forma nueva de mirar al mundo y la vida. Con esta noción mas amplia de territorio ellos pertenecen y por tanto militar por la vida es una forma de resistencia. Los hace pensar el rap, no solo como una forma de expresión de las dinámicas y problemas sociales, sino traerlo a desafíos estructurales, en el marco de una cosmovisión colectiva que procura una noción de protección territorio de la que ellos son parte.

La lucha por agua ha sido un proceso histórico marcado por propuesta de leyes fallidas y nociones de defensa del territorio y la vida. Bajo estas pautas de defensa del territorio, la vida y las limitaciones en el acceso al agua, el Movimiento, a través del Foro Nacional por el Agua<sup>3</sup> presentó en 2006 a la Asamblea Legislativa, una propuesta de ley titulada Ley General de Aguas, la cual no fue aprobada. La propuesta fue actualizada por primera vez en 2011 y 92 artículos fueron aprobados, pero la ley permaneció sin aprobación. Después, en noviembre de 2013, fue actualizada nuevamente a partir de 92 artículos aprobados en 2011, los cuales garantizan la gestión del agua como bien público; sin embargo, ésta tampoco fue aprobada. En 2017, la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) que también forma parte del Movimiento, presentó una nueva propuesta, que al igual que las anteriores no fue aprobada por la Asamblea Legislativa. El Movimiento por el Agua, realizó varios intentos de establecer un marco legal para la administración del agua, pero ninguno tuvo el éxito esperado, por lo que sus procesos de lucha se han transformado constantemente, abriendo espacio a nuevas formas y expresiones artísticas.

Durante 2017 y en los primeros meses de 2018, cobró más fuerza la lucha por reconocer el agua como Derecho Humano. El periodo fue marcado por dos puntos clave, el primero fue la discusión de ceder el control del agua a entes privados, que intensificó el descontento social, pues esta vez fue la empresa privada quien presentó una propuesta de ley, la cual incluía entre sus pautas, que la gestión del agua debería ser administrada por un consejo, formado en su mayoría por empresarios. Las movilizaciones masivas comenzaron a hacerse más frecuentes y el tema del agua cobró relevancia en el debate político a nivel nacional, especialmente al acercarse las elecciones presidenciales que serían realizadas en 2019.

En segundo lugar, porque el Movimiento sufrió una ampliación entre los sectores vinculados al mismo, como la iglesia católica, la academia, mujeres, ONGs y juventudes. La consigna de vida y de posibilidades

3 Es una plataforma permanente de organizaciones e instituciones que se coordina para incidir en la gestión responsable, eficiente, equitativa y participativa. El Foro Nacional por la Defensa de la Sustentabilidad y el Derecho al Agua se constituyó públicamente el 17 de octubre de 2006, formado por una cincuentena de entidades. Hoy en día son más de cien. (Foro del agua)





de transformar realidades motivó a una parte amplia de la población a vincularse con el movimiento. Actualmente, el Movimiento tiene una presencia nacional e integra a diversas organizaciones en diferentes partes del país. El Movimiento también se compone de una gran diversidad de grupos y actores con características muy diferentes: campesinos, movimientos urbanos, etc. Entre ellos es significativa la notable presencia de jóvenes, marcados por la diversidad, entre ellos los chicos del Hip Hop.

La defensa del territorio y la vida mencionada por Seoane (2006), hace eco en el contexto de los jóvenes del Hip Hop. En las zonas marginalizadas la lucha por el territorio hace referencia a espacios físicos de dominio de un grupo o del otro, espacios que excluyen y segmentan a la población. Al estar envueltos en peleas pandilleriles por territorio, el hablar de una noción de territorio que mas que excluir y dividir uno y busca el bienestar colectivo resulta una forma nueva de mirar al mundo y la vida. Con esta noción mas amplia de territorio ellos pertenecen y por tanto militar por la vida es una forma de resistencia. Los hace pensar el rap, no solo como una forma de expresión de las dinámicas y problemas sociales, sino traerlo a desafíos estructurales, en el marco de una cosmovisión colectiva que procura una noción de protección territorio de la que ellos son parte.

Entre 2018 y 2019 ocurrieron dos fenómenos que marcaron la lucha actual, lo que se llamó desde el colectivo Hip Hop el primer y segundo llamado. El primer llamado consistió en manifestaciones masivas donde estudiantes, principalmente de la Universidad de El Salvador (universidad pública del país), volvieron a hacerse presentes en las calles. Lo que los chicos del Hip Hop llamaron el monstruo que estaba dormido<sup>4</sup> y vincularon las letras de su música a este acontecimiento, su fuerza dentro del movimiento surgió a partir del hecho que de forma descoordinada se hicieron videos con la música y se comenzó a reproducir de manera orgánica y masiva, sin la existencia de un acuerdo dentro del movimiento, la música se volvió parte de las consignas.

#### *Primer llamado*

*Así es como todo el pueblo se despierta  
Tocaron la llaga, el agua no esta en venta  
Primer llamado, ábrenos la puerta  
De lo contrario la votamos con fuerza (bis)  
Primer llamado  
Primer llamado  
En todos los sentidos  
Este es un reclamo  
No estamos dormidos  
Esto va sin partido<sup>5</sup>*

*El pueblo mas unido (unidos, unidos)  
Con el agua no se juega  
No hay que discutirlo yeah  
Niños y hombres, mujeres en marcha  
Los estudiantes aquí ya se plantan*

4 El monstruo es el nombre que se le da a las manifestaciones masivas realizadas por estudiantes de la Universidad de El Salvador. El nombre monstruo les fue dado durante las manifestaciones históricas masivas durante el periodo anterior a la Guerra y durante la Guerra civil (1968-1992). Después de los Acuerdos de Paz (1992) las manifestaciones masivas de los estudiantes universitarios fueron escasas y menos masivas, el monstruo se durmió. En 2018 con la lucha por el agua el monstruo despertó, durante lo que se llamó el primer llamado de la lucha por el agua. El auge del hip-hop fue segundo llamado.

5 Esto va sin Partido hace referencia a que el colectivo no esta vinculado a ningún Partido Político. Debido a la polarización y debate político, al estar en contexto preelectoral, cualquier tipo de demanda es considerada como una vinculación a un Partido Político específico.



*Todos defienden, el bien es el agua  
Si la privatizan la meten mas cara  
Si ellos no entienden se avienta en su cara  
Si no hay montañas, montañas las masas  
El diablo se anda en la empresa privada  
Se secan los ríos y no dejan nada  
El pueblo se levanta en defensa  
Que entienda la Asamblea que el agua no está en venta  
Se levanta el monstruo que estaba dormido  
La lucha por el agua no es caso perdido  
La privatización enfurece a mi nación  
Primer llamado, la lucha empezó  
Privatización es igual a corrupción  
No más represión y más organización  
Embotelladoras, constructoras e industrias  
Oprimen al pueblo, del agua nadie es dueño  
Exigimos el derecho, no más agua embotellada  
Todos somos agua  
Así es como todo el pueblo se despierta  
Tocaron la llaga, el agua no está en venta  
Primer llamado, ábrenos la puerta  
De lo contrario la votamos con fuerza (bis)  
Primer llamado  
Primer llamado  
Nos quieren quitar el bien<sup>6</sup>, por el bien de unos pocos  
Al protestar nos llaman revoltosos y locos  
No saben lo que tenemos dentro del coco<sup>7</sup>  
Y la revuelta se les viene dentro de poco  
Pensaron que sería fácil como en el pasado  
Se quedarán sentados llorando y en “mute”  
Más conciencia y alerta “so cute”  
Sin importar como reprima la UMO<sup>8</sup>  
La gente en la calle, el poder se siente  
Privatización con la que el tucán<sup>9</sup> te miente  
El agua es mi derecho, por eso yo voy al frente  
Se levantó el monstruo que es toda la gente ...  
Es toda la gente  
Así es como todo el pueblo se despierta  
Tocaron la llaga, el agua no está en venta  
Primer llamado, ábrenos la puerta  
De lo contrario la votamos con fuerza (bis)  
Primer llamado  
Primer llamado  
(El Lab Crew/Plataforma Global El Salvador)*

6 Refiriéndose al agua como más allá de un recurso un bien común, vida.

7 Coco es termino coloquial para referirse a la cabeza y a una inteligencia alta

8 Unidad de Mantenimiento del Orden de la Policía Nacional Civil de El Salvador

9 Tucán, es una forma de referirse a Normal Quijano, quien fungía como presidente de la Asamblea Legislativa Nacional, perteneciente al Partido de derecha Alianza Republicana Nacionalista (ARENA), quien constantemente defendía y proponía la privatización del agua.



La lucha por la vida, la resistencia por el agua, la música y el vínculo con los otros resignificó las movilizaciones y las formas de protesta, creó un sentido de pertenencia presente en la canción cuando dicen “por eso yo voy al frente”. De acuerdo con Rosales Pineda (2013) las expresiones árticas son el mecanismo que utilizamos para construir sentido, tanto del mundo como de nosotros mismos y nuestra relación con éste. En este caso el Hip Hop como expresión artística en el marco de la lucha por el agua ha generado un sentido duplo, de pertenencia y de defensa, de participación y de una concepción propia como sujeto político.

Cardoso de Oliveira (2006) plantea la identidad como un fenómeno sociocultural, que no puede esquivar el ser contextualizado en el interior de las sociedades que lo abrigan por lo que la identidad de las juventudes del Hip Hop reacciona a su contexto, y a la realidad en la que se encuentran, por tanto, el agua como significado de vida, y el arte como forma de lucha en un contexto de vida definen su identidad. Pero, de acuerdo al autor, esta identidad al moverse en instancias empíricas en que las sociedades globales se manifiestan entra en crisis, y sus des-caminos, sin ser estos malos el *Self* (individuo) tienden a convertirse en *Selves* (colectivos).

Es decir, las juventudes del Hip Hop traen una identidad individual que envuelta en condiciones de crisis (de violencia, por el agua etc.) se encuentran en constante cuestionamiento individual y social y al encontrarse con el Movimiento por el Agua, éste es adoptado como una bandera de lucha y representación, la pertenencia con una causa les ayuda a transformarse en *selves*.

De acuerdo con Gohn (2010), las formas en como los jóvenes se han vinculado en los movimientos sociales han sido a través del arte urbano, especialmente rap, punk o Hip Hop, generando innumerables movimientos culturales, politizando los discursos políticos de forma estética. Ella plantea que ideas de autorrealización y contestación están presentes en los movimientos de jóvenes. Es importante en la investigación incorporar estos aportes, pues dentro de las dinámicas de protestas del Movimiento la incorporación del Hip Hop como parte de las reivindicaciones. Así mismo otras acciones artísticas y estéticas han pasado a ser representaciones legítimas de reivindicaciones del Movimiento por el Agua.

Las manifestaciones de 2018, el primer llamado fue el inicio de un camino de construcción de identidad colectiva que terminó de construirse a partir de la combinación entre el cotidiano de las juventudes del Hip Hop y el Movimiento por el Agua. En junio 2019 fue el segundo llamado con la vinculación de la escena *freestyle*.

## ETNOGRAFÍA DEL COTIDIANO DE LOS CHICOS DEL HIP HOP: DONDE LOS GALLOS CALLAN Y NOS DESPIERTAN LAS BALAS

En este apartado se presenta un recorte del trabajo etnográfico con el colectivo Majucla, parte del Movimiento por el agua. El recorte nos permite observar las dinámicas identitarias entre la música y agua; al mismo tiempo que nos ayudan a aproximarnos a la realidad investigada. El recorte está vinculado a metáforas propias del contexto y con la narrativa de las vivencias propias como militante del Movimiento y salvadoreña que habita las zonas rojas del territorio.

*Esto es calle, es el arte barrio ;Que nadie te calle!  
;haz que sus mentes vuelen y estallen!*  
El Lab Crew/PGES



Wesk y Ricardo nacieron en El Salvador. El Salvador es uno de los países más pequeños de América, pero con uno de mayores índices de violencia social, producida y reproducida por maras<sup>10</sup> y pandillas. El nivel de violencia ha “logrado” reconocimiento mundial, como uno de los territorios más peligrosos de América Latina. Maras y pandillas se encuentran en el centro de los debates sociales, académicos y políticos. Además, se volvieron para cada salvadoreño “el pan nuestro de cada día”. En los barrios marginalizados las acciones de los dueños de la calle, los que tienen más poder, definen la sociedad del otro. El cotidiano está atravesado por una lucha por poder, territorio y sobrevivencia.

Pero incluso dentro de un país tan pequeño las realidades son diversas, se separan y mimetizan de forma constante. Existen zonas dentro de las áreas urbanas con protección, donde los problemas sociales son el mito en las noticias. Las otras, clasificadas como Zonas Rojas, son las más peligrosas. El barrio Majucla, es uno de los barrios denominados como Zona Roja. En él viven personas queriendo hacer sus vidas y sobrevivir. Unos a través de trabajo en maquilas, escuelas, restaurantes, puestos en el mercado o cualquier trabajo que les garantice una entrada de dinero; y otros a través de las rentas<sup>11</sup>, robo, hurtos, asesinatos a pago, la violencia, las defensas del “territorio” o el “barrio”, venta de drogas o cualquier otra actividad que garantice la entrada de dinero. Pero hay otro grupo, el que escogió el arte urbano, aunque no siempre genera dinero. Wesk y Ricardo son parte de ese grupo.

Un día normal comienza a las 5:00 am, entre el bullicio, música, sirenas y balas. No hay como perderse aquel sonido de la madrugada, ese que te despierta de tus sueños o pesadillas y te traslada a tu realidad o pesadilla. Los gallos se reservaron para navidad, engordan un poquito, ven los días y las cosas pasar. ¿Podrían hacer algo? Si podrían, por ejemplo, comenzar a cantar, pero se mantienen en silencio. En Majucla los gallos callan y te despiertan las balas. Ver, oír y callar es quizá la frase con más sentido. Las calles son el espacio donde la sociedad se define. En las calles es donde siempre se puede encontrar a un grupito de jóvenes, esos que no son de aquí ni son de allá, ni “rifan” un barrio ni el otro. No son ni de la mara ni de la pandilla. Los chicos del arte urbano. Tienen un celular para poner música y mucha inspiración. Son alrededor de 12, entre niños y jóvenes, entre los 10 y 25 años. Un grupo diverso. Algunos asisten a la escuela por la tarde, otros han logrado becas y estudian la universidad, algunos solo trabajan, algunos dejaron de ir a la escuela porque en la que les toca, queda en el barrio contrario y otros solo huyen. La pandilla tiene un acuerdo tácito con los jóvenes del “crew” que ninguno de ellos será “brincado” a la pandilla si no quieren, siguen haciendo lo suyo, y sobre todo “mientras no se metan con el barrio” o la indicación cambie. Mientras tanto pueden continuar.

Además de sobrevivir la violencia social las zonas rojas tienen que sobrevivir la violencia estructural, manifestada en pobreza, marginalización y escasez de agua. Las autoridades callaron tanto como el gallo. Es mas, a veces solo los picotean y otras tienen miedo de llegar. El agua es una de las cosas que más falta y al faltar el agua falta la vida. Solo el 3% del agua es potable a nivel nacional y ese 3% normalmente está servido en un embace negro con etiqueta roja, que se sirve en la cena de la mayoría de las casas en las zonas de otros colores. Así podríamos reducir el cotidiano de Wesk y Ricardo, a cinco párrafos, pero no es suficiente. Ricardo tiene 24 años, es estudiante universitario, se describe como tímido y serio, una conversación con él genera mucha tranquilidad y un debate interesante. Trabaja para una organización de formación de jóvenes en ejercicio de ciudadanía, Plataforma Global El Salvador (PGES), un laboratorio social de innovación y activismo que en conjunto con jóvenes de diferentes realidades experimentan soluciones para hacer cambio social. Con la

10 Mara tiene un significado doble. Históricamente fue una forma informal de llamar a grupos grandes de personas. Sin embargo, actualmente es una forma de llamar a los grupos ilícitos organizados bajo la Mara Salvatrucha MS13.

11 Las rentas, son cobros hechos por las pandillas o maras a las personas como un costo por “protegerlas” como ellos dicen. Esa protección consiste en no ser asesinados por ellos mismos.



organización Ricardo forma parte del Movimiento por el Agua, que busca garantizar el acceso prioritario del agua para los seres vivos y del crew de Majucla. Wesk, nunca mencionó su edad, pero es joven, es un MC. Se planta en el escenario sin timidez alguna, rapea su realidad y dirige a un colectivo de jóvenes que como él usan su voz para desafiar al gallo y a las balas. Con su voz, y por el rap también forma parte del Movimiento por el Agua y del crew de Majucla.

A pesar de ser diferentes, el Hip Hop los ha colocado como actores clave en uno de los puntos centrales de una lucha nacional, donde su actuación sin querer se ha ido dando un apropiamiento que sale de sus manos. El Hip Hop usualmente hace crítica de la violencia social y no de la estructural. Pero, desde junio de 2018 la cultura Hip Hop, el crew y otros Hip Hoperos del país movieron la forma normal de hacerlo, el tema del agua comenzó a cobrar sentido. Las letras del rap comenzaron a cambiar, en lugar de hablar de los temas sociales e individuales, se trasladaron a crítica al acaparamiento, a las iniciativas de privatización, a la forma en como las leyes y el cuidado del agua se están haciendo.

Dirigiendo y aportando con la música lograron movilizar jóvenes raperos a diferentes manifestaciones políticas, donde la unión entre la música y la política fue visible, y percibida por un movimiento social mayoritariamente adulto con discursos tradicionales y cánticos característicos de movilizaciones en los sesentas. Jóvenes diversos, alternativos, “revoltosos y locos” despertaron al monstruo que estaba dormido y retomaron la calle, a costa de quien sea. Ni los gallos, ni las pandillas, ni el miedo los dominaron. Entre los dos y el crew la politización estética de los discursos comenzó a tener sentido.

En junio 2019, para el día del medio ambiente se pudo ver por primera vez en la historia de la lucha por el agua, a muchos Hip Hoperos, parados al lado de feministas, ex guerrilleros, ambientalistas, estudiantes, etc. en un mismo *cypher*, mientras a través del *freestyle* tiraban rimas a los gallos, desafiaban el poder y defendían el agua y mostraban que la música y la política siempre han estado juntas. Que no es el barrio el que se defiende, sino el agua. Esto fue el segundo llamado.

El Gallo sigue callando y las balas nos siguen despertando, pero mientras haya esperanza no muere el arte, ni se pierde el agua. Ricardo y Wesk entre complejidades de lo real y lo no real, no permiten que nadie los calle, se mimetizan en uno cada vez que tienen un micrófono en sus manos, retoman la calle, la convierten en escenario y defienden el agua. ¡El agua no se vende se cuida y se defiende, el agua no se vende porque el Hip Hop la defiende! Suena entre *beats* y ansias de transformación.

## CONCLUSIÓN

Las juventudes del Hip Hop en su búsqueda por la voz, han traído para el Movimiento por el agua una performatividad nueva, llena de símbolos y sentidos propios de la calle y de urbe, que han llenado el espacio que el Movimiento necesitaba para refrescar su lucha. Esa performatividad ha reformado la retórica y la estética de los discursos históricos mientras que al mismo tiempo se ha vuelto “la bala” con la que los jóvenes rompen el silencio impuesto por las condiciones sociales que enfrentan en su cotidiano, resignificando su vida y los espacios donde convergen.

Su identidad es reflejada en sus letras y transforma constantemente al Movimiento, mientras es transformado por él. Compartir discusiones, entornos e información en torno a la temática del agua con otros miembros del Movimiento ha generado en los chicos del Hip Hop un cambio en algunas de sus letras. Pero al mismo tiempo el reconocimiento que el Movimiento da a su música les hace romper con estigmas sociales que dentro de su propio entorno a veces dejan de percibir. Los miembros del Movimiento también se abren



a nuevos significados, narrativas y estilos de vida. Entre el grupo la relación predominante es de aprendizaje mutuo y transformación. Las expresiones artísticas, en este caso el Hip Hop, ha modificado el sentido y la explicación del mundo dentro del Movimiento basado en la diferencia.

La parte etnográfica en su descripción, involucra una serie de metáforas propias del territorio que se traducen en realidades en transformación. Donde los gallos callan y nos despiertan las balas, mencionada dentro de la etnografía surge como una forma de descripción de la cultura del silencio propia de los barrios, que al romperse a partir del rap se torna tan rápida y fuerte como una bala, capaz de transformar realidades.

### REFERENCIAS CITADAS

- Baró, Ignacio M. (1981) *La Guerra Civil en El Salvador*. El Salvador: Digitalizado por Biblioteca “P. Florentino Idoate, S.J.” Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Cardoso De Oliveira, R. (2006) *Caminhos da identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo.
- Foro Del Agua- Foro del Agua El Salvador. ¿Quiénes somos? San Salvador. Disponible en: [www.forodelagua.org.sv](http://www.forodelagua.org.sv). Acceso en 15/03/2020
- Gohn, Maria de G. (2010) *Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- Lara M., Carlos B. (2005) *La dinámica de las identidades en El Salvador*. San Salvador, Rev. ECA, San Salvador, UCA, Mayo-Junio.
- Magaña, René R. (2006) *Agua y Gobernabilidad en El Salvador*. San Salvador: FUNDE No 101. Disponible en < <http://www.repo.funde.org/459/1/APD-101-I.pdf> >.
- Petschen, Xavier J. (2008) *Agua en Centroamérica: Acceso al agua potable*. Secretariado Alianza por el Agua/ Ecología y Desarrollo. Ideasameres.
- PGES- Plataforma Global El Salvador. (Acceso en: 10/11/2019) *Catalogo 2019*. Cuscatlán. PGES 2019. Disponible en [https://issuu.com/plataformaglobalelsalvador/docs/catalogo\\_2019](https://issuu.com/plataformaglobalelsalvador/docs/catalogo_2019)
- Polleta, F., Jasper, J. M. (2001) *Collective Identity and Social Movements*. Annual Reviews. N. 27.
- Rosales Pineda, M. (2013) *Música: Análisis de la situación de la expresión artística en El Salvador*. ACCESARTE, San Salvador.
- Seoane, J. (2006) *Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina: resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas*. Soc. estado. vol.21 no.1 Brasília Jan./Apr.
- Taylor, C. (1997) *As fontes do self: a construção da identidade moderna*, São Paulo: Loyola.
- Tijoux, Maria E.; Facuse M.; Urrutia, M. (2012) Hip Hop ¿arte popular de lo cotidiano o resistencia táctica a la marginación? *Revista de la Universidad Bolivariana* Vol 11, No 33



# ALCIRA SOUST SCAFFO: UNA ARTIVISTA URUGUAYA EN EL MÉXICO DE LOS 60 Y LOS 70

Estefanía Pagano Artigas<sup>1</sup>

## Resumen

Alcira Soust Scaffo es una poeta uruguaya (Durazno, 4 marzo de 1924 – Montevideo, 30 de junio de 1997). De esos 73 años, 36 los pasó en un México de movilizaciones sociales, enmarcado en gobiernos con políticas represivas. Se rodeó de artistas quienes la impulsaron a escribir y a ilustrar y de estudiantes organizados con quienes conjuntamente se manifestaban en contra del gobierno mexicano de turno. Alcira es en México hito de resistencia que grita y se opone a toda opresión e invasión militar: el 18 de setiembre de 1968 cuando los militares invadieron la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Alcira se esconde en uno de los baños de la Facultad de Filosofía y Letras y resiste allí casi 15 días, a agua y papel higiénico. Luego de este hecho profundiza su vida de artista y de militante social, específicamente en el campo de la poesía a través de lo que llamó “Poesía en Armas, Amigos del Jardín Emiliano Zapata, Secretaría en defensa de la Luz”, hojas mecanografiadas con poesías de su autoría o poemas de otros escritores, comentarios de texto, traducciones o mensajes referidos a la coyuntura universitaria y social del momento.

En la presente ponencia se propone, partiendo de la noción de artivista, compartir y analizar la producción artística de Alcira Soust Scaffo en lo que respecta tanto a su proyecto “Poesía en Armas” como también sus ilustraciones en el encuentro de su accionar político como militante social acompañante de la lucha de estudiantes y de funcionarios de la UNAM. La idea es ejemplificar con algunas de sus creaciones entendidas como nuevas producciones de discursos visuales contra-hegemónicos. Este trabajo forma parte de la investigación doctoral que se lleva a cabo en el Programa de Posgrado de Literatura de la Universidad Federal de Santa Catarina.

## Palabras clave

Alcira Soust Scaffo, artivista, Poesía en Armas, discursos visuales contrahegemónicos

Una práctica artivista habita en la frontera entre arte y acción o en otros términos entre acción política y artística. Una frontera que nos enciende. Enciende esa angustia que nos provoca el mundo en que vivimos. Tal como expresan Aladro-Vico, Jivkova-Semova y Bailey (2018): “La fuerza del artivismo no radica simplemente en su vanguardia estética, sino en su poder revulsivo para señalar la injusticia, la desigualdad o el vacío en el desarrollo humano” (p. 12). Nos recuerda cierta injusticia, cierta desigualdad que un mundo como el nuestro, capitalista y patriarcal, habilita y promueve. Pero con ese fuego prendido, el ardor de buscar y crear un cambio, intentarlo. De acción artística, que es política también, a acción política que puede ser también artística.

<sup>1</sup> estefania.pagano@gmail.com - Universidad Federal de Santa Catarina/ Facultad de Psicología Udelar Brasil Uruguay.



Si bien la noción de artivismo, surge en el siglo XXI, es posible visualizar prácticas artivistas previas al siglo XXI. Tal es el caso de las creaciones artística-políticas de Alcira Soust Scaffo. Una mujer que siendo maestra y escritora fusionó su accionar artístico y político en una sola práctica. Al margen de los cánones artísticos, impulsando una práctica efímera y espontánea, en su condición de artista y activista, resiste y crea. Resiste a una sociedad podrida, resiste al capital, a la hegemonía cultural y económica. Crea nuevos mundos, disidentes, disímiles. Rompe e irrumpe. Resiste creando.

**“OH HERMANOS Y HERMANAS, CIUDADANOS DE LA BELLEZA, ENTREN EN EL POEMA”:  
¿QUIÉN FUE ALCIRA SOUST SCAFFO?**

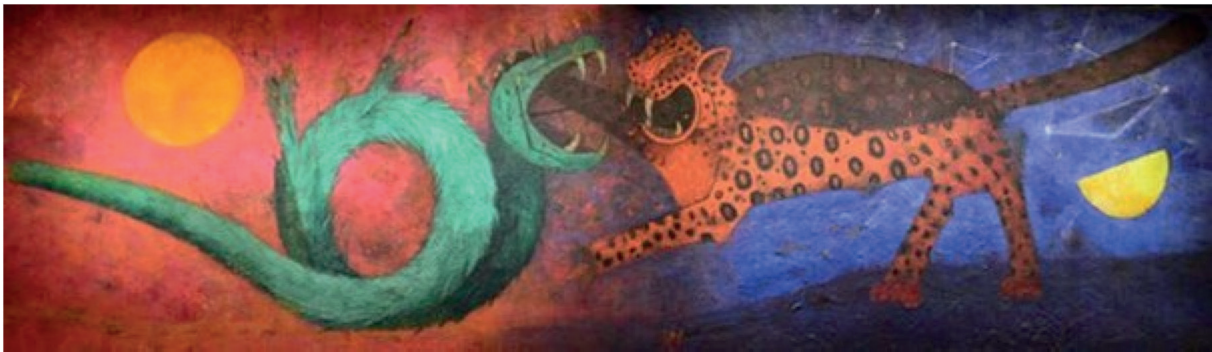
Primero maestra rural, después artivista. Nacida en Durazno el 4 de marzo de 1924, se forma en magisterio y trabaja en escuelas rurales del país hasta 1952, año que parte a México, con una beca que le otorga la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y Cultura (UNESCO) para realizar sus estudios de posgrados en el marco del Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL). Es en Michoacán que realiza su pasantía y finaliza con una tesis nominada: “La recreación en la estructura de la personalidad”. Decide quedarse en México, en la Ciudad de México, con una vida errante, nómada de casa en casa, frecuentando círculos de intelectuales y artistas como el muralista Rufino Tamayo o los poetas José Revueltas o Emilio Prados y así comienza a pintar y a escribir poesía.



Alcira junto a Rufino Tamayo en 1964.







Dualidad. El mito de Quetzalcoatl

El mito de Quetzalcoatl  
La lucha de los contrarios (dialéctica) (2)

- El sol
- La luna
- El lucero
- La tierra

Quetzalcoatl: espiral que se hace luz!  
en la mirada

La dialéctica está en el mito

La dialéctica está en el color

La dialéctica está en la forma

- El círculo que se hace espiral!
- se espanta!
- ven luz!

4 es el nacer  
4 es el morir  
4 es el nacer

- 4 es el nacer
- 3 es el morir
- 4 es el nacer

México, 20 de julio de 1964  
Museo Nacional de Antropología  
Aquí trabajo. Trabajo con el Maestro Rufino Tamayo, como ayudante. Fue su primera ayudante. Y ya tenía más de 86 años! - Prepárate color y échete al sol. Me dijo... así me gana un sol. Trabaja. Trabajando! de 9 a 5. delante 9 meses!  
29 de julio de 1964 - 20 de julio de 1969 (5 años después)  
el hombre llegó a la luna! Llegare a la luna!...

Facultad de Filología y Letras  
29 de noviembre del 1976  
Poesía en Osmas  
amigos de El Jardín Coronado (con el tiempo Emiliano Zapata)

Alcira Soust Scaffo

El mito de Quetzalcoatl. Alcira Soust Scaffo.



Su activismo proviene del acercamiento a la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), concretamente a las luchas del movimiento estudiantil y de los/as funcionarios/as universitarios/as. Luego de esconderse por 15 días en el baño de la Facultad tras una invasión militar sucedida el 18 de setiembre de 1968 bajo el gobierno de Ordaz (suceso que inspira la aparición de Auxilio Lacouture de la novela *Los detectives salvajes* y la nouvelle *Amuleto* de Roberto Bolaño quien la conoce años más tarde y viven juntos varios meses conjuntamente con la hermana y la madre del escritor chileno) crea, en 1972, el proyecto *Poesía en armas, Amigos del Jardín Cerrado Emiliano Zapata, Secretaría en defensa de la Luz*. Dicho proyecto abarca poemas de ella, traducciones, comentarios de poemas mecanografiados, ilustraciones, comunicados acerca de la vida estudiantil de la FFyL de la UNAM. Todo este material lo repartía a quien ingresara a la Facultad. En términos de Medina: “Poesía en armas era un intento de infectar a la agitación universitaria con un virus poético” (2018, p. 100).

Se instala así, en la Facultad y alrededores varios discursos visuales: la propia Alcira repartiendo sus hojas mecanografiadas y pegando en los pasillos de la misma sus ilustraciones; las hojas mecanografiadas y las ilustraciones. De estos tres discursos visuales, el de Alcira entre hojas y dibujos, guarda mayor potencialidad. En primer lugar porque en el se nuclea a los tres. También porque implica a la propia artista, a su corporalidad entregando una hoja mecanografiada, pegando una ilustración. Discurso visual móvil, espontáneo, efímero. Único y singular. Imposible de retener y fijar pero posible de retratar e inmortalizar. Así lo describe Medina (2018):

Por supuesto, el trabajo más significativo de la producción de *Poesía en armas* era su distribución. Como era característico de la etapa analógica de circulación de información, se trataba de un proceso que tomaba a Soust todo el día, o varios días: extraer del morral tejido que siempre llevaba colgando del hombro una que otra hoja al ver pasar a un conocido o alguien a quien consideraba un destinatario apropiado de sus poemas. Con todo, sin embargo, ese proceso permitía a Alcira infiltrarse en los circuitos de información naturales de una comunidad universitaria politizada, y llevar su agitación poética a las manifestaciones callejeras, los mítines, los simposios, para los que con frecuencia producía poemas exprofeso. Todo ello, claro, sorteando la infraestructura de las instituciones literarias y académicas, las editoriales y revistas que formalizaban lo poético lejos del momento del poema, ejerciendo frente a ellas la crítica de un contrabando permanente (p. 104).



Alcira y sus ilustraciones.<sup>2</sup>

2 Todas las imágenes presentadas en este texto son extraídas de: Museo Universitario de Arte Contemporáneo de la Universidad Nacional Autónoma de México (coomp.) (2018) *Alcira Soust Scaffo. Escribir poesía ¿vivir dónde?* Ciudad de México: RM; así como también cortesía de su sobrino nieto Agustín Fernández Gabard.





Alcira dibujando.



Alcira y sus hojas mecanografiadas.

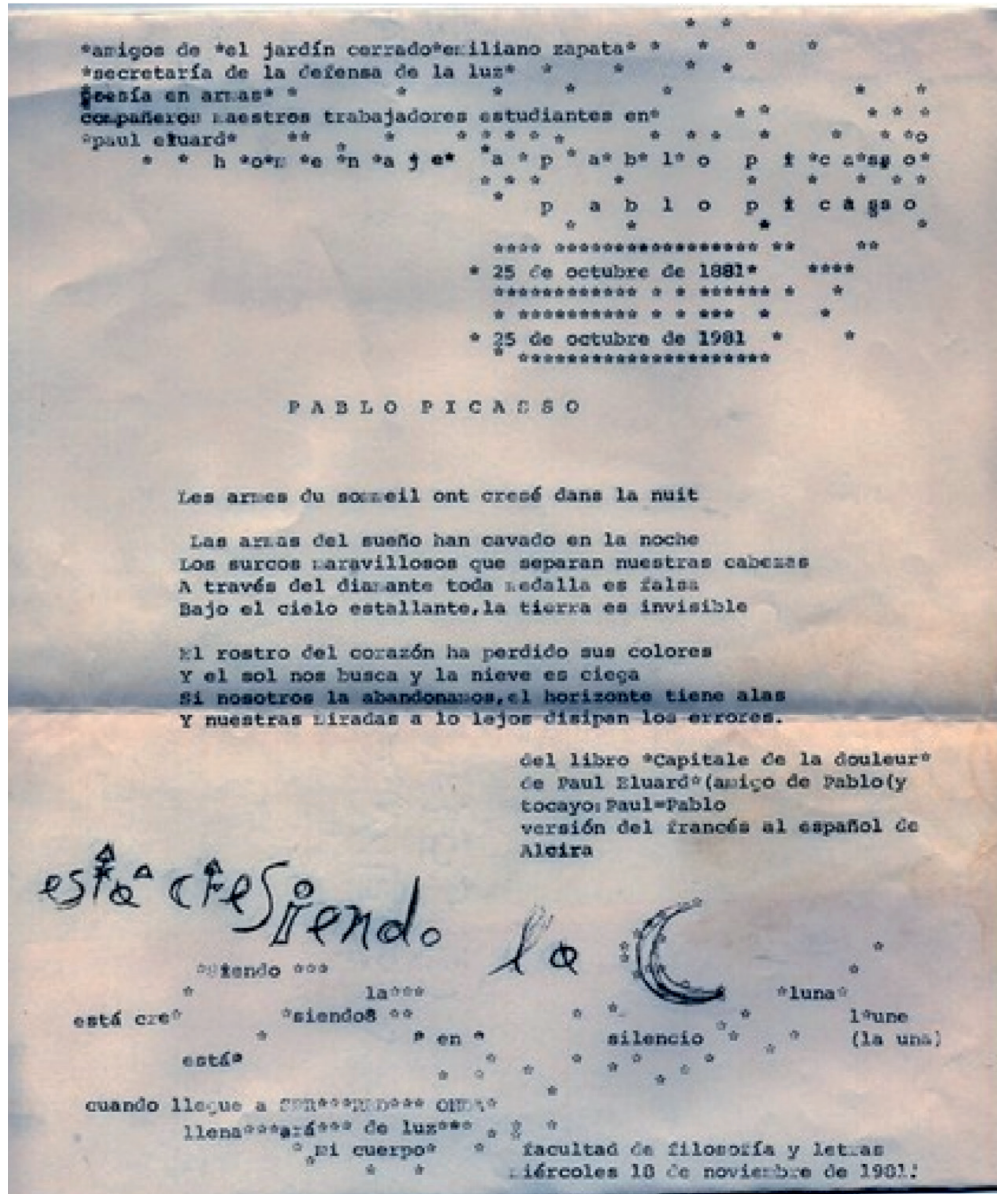


Amigos del jardín cerrado Emiliano Zapata. Secretaría de la defensa de la luz.  
Poesía en armas Filosofía y letras UNAM.





Solidaridad.



Una hoja mecanografiada del proyecto *Poesía en Armas*. 1961.





Azaleas plantadas del Jardín Emiliano Zapata. 1978.

Hacia fines de los 70 continúa en los alrededores de la UNAM acompañando diversas movilizaciones sucedidas en esos años, manteniendo su militancia a través de *Poesía en armas*. En la década del 80 tiene varias internaciones psiquiátricas. La primera en el Hospital Fray Bernardino Alvarez, siendo de manera involuntaria y a la fuerza. Fue dada de alta gracias a la comunidad universitaria que fue a buscarla y a exigir su alta. Las siguientes en la Clínica San Rafael (algunas de estas voluntarias). En esas internaciones se le adjudica el diagnóstico de psicosis delirante crónica de características paranoides. A fines de los 80, en 1988, deciden entre Psiquiatras y amigos más cercanos de Alcira, que retorne a Uruguay. Pasa con su familia hasta 1994 cuando, perdiendo contacto con esta, vuelve a su vida errante por las calles de Montevideo. Fallece en Montevideo, exactamente 9 años después de su llegada, en 1997, sola e indigente.

### LA PRÁCTICA ARTIVISTA DE ALCIRA GENERADORA DE NUEVOS DISCURSOS VISUALES CONTRAHEGEMÓNICOS

No cabe duda que la práctica del Alcira, esos discursos visuales más arriba compartidos, habitan la frontera de la acción artística y la política, tratándose de una práctica artivista en la que, “su entusiasmo por la vida, y el entenderse como militante de una “defensa de las letras”, la distanciaban de la visión instrumental o meramente apologética que los militantes esperaban del arte” (Medina, 2018: p. 106). Podemos pensar que esos discursos visuales rompen con la hegemonía cultural creando una práctica instituyente que resiste la coyuntura del momento y por qué no la actual pensando desde el anacronismo de Didi-Hubermann (2011) cuando analiza la imagen, como la fusión de los diferentes tiempos que lejos de entorpecer, potencia lo que se estudia: “El anacronismo sería, pues, menos un error científico que una falta cometida respecto a la convivencia de los tiempos” (Didi-Hubermann, 2011: 61). Así lo expresa también Medina:



Su actuar, escribir, imprimir y diseminar poemas —no sin intervenirlos, declamarlos, iluminarlos, oscurecerlos y habitarlos— era una forma de crear y recrear el espacio de una existencia. La diseminación personal de la poesía, la traducción y la transformación del legado poético moderno, la inserción de lo cotidiano en un trozo de escritura también eran su modo de trabar relación con el mundo y trenzarse con los hilos del pasado y el futuro (Medina, 2018: p. 95).

Alcira deviene una práctica (Medina, 2018), un discurso visual en movimiento que no sólo rompe con la hegemonía cultural y resiste la coyuntura del momento y la actual sino que se subleva, impulsando una otredad contra-hegemónica posible de existencia. Sublevación que como Bifo (2014) señala, refiere al levantamiento de los cuerpos, explotados, estresados y deprimidos frente a la situación actual de la humanidad caracterizada por la hiper-abstracción digital y financiera. Reafirmamos la potencialidad que tiene el habitar la frontera entre arte y activismo, entre acción política y artística, en este caso los discursos visuales de Alcira Soust Scaffo, para que se mantenga encendida la angustia, el malestar y así el deseo e intento de cambiarlo todo.

### REFERENCIAS CITADAS

- Aladro-Vico, E., Jivkova-Semova, D., & Bailey, O. (2018). Artivism: A new educative language for transformative social action. [Artivismo: Un nuevo lenguaje educativo para la acción social transformadora]. *Comunicar*, 57, pp. 09-18. <https://doi.org/10.3916/C57-2018-01>
- Berardi, Franco (Bifo) (2014). *La sublevación*. Buenos Aires, Argentina: Hehkt.
- Didi Hubermann, G. (2011). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editores.
- Medina, C. (2018) “Ser una práctica: Poesía en armas” *Alcira Soust Scaffo. Escribir poesía ¿vivir dónde?* (pp. 94-107). Ciudad de México. México: RM.





## SIMPOSIO 60

# DE TROPELES, DESBORDES, INSURRECCIONES Y GOLPES: CULTIVANDO PENSAMIENTOS SITUADOS ANTE EL IMPASSE DE LAS MÁQUINAS REPRESENTATIVAS EN SUDAMÉRICA

## COORDINADORES

Juliana Mesomo, Alex Martins Moraes y Tomás Guzmán

El destino de los regímenes liberales-democráticos de Sudamérica se está jugando en las calles. La derecha social, al igual que diversos sectores de la izquierda y el llamado campo popular han construido estrategias de intervención política que tienden a desconocer, en mayor o menor grado, las vías institucionalmente establecidas para la tramitación de las alternativas políticas. La apuesta en el poder destituyente de las calles no es novedosa para quienes nos organizamos más allá del pensamiento estatalista y en tensión con los modos de vida patrocinados por el capital. Sin embargo, la derecha también parece haber identificado en la convulsión de las calles un camino prometedor para desplegar sus banderas restauradoras ante un tejido social irremediablemente desgarrado. La representatividad del sistema político-económico vigente está herida de muerte y las luchas actuales determinarán el desenlace más o menos transitorio de dicha situación. Este simposio desea convertirse en una verdadera “reunión de investigación” ubicada en la intersección entre diversas experiencias de reflexión y militancia. Invitamos a lxs participantes a compartir trabajos investigativos que alumbren la dimensión afirmativa y liberadora de las alternativas políticas que se están cultivando en las calles del continente. También son bienvenidos los aportes de orden metodológico a la investigación militante y al análisis situado – es decir, informado por agendas que no sean estrictamente disciplinarias o académicas – de la actual coyuntura. La idea es construir juntxs algunos criterios en común para posicionarnos respecto de las múltiples apuestas colectivas que proliferan en países como Chile, Bolivia, Ecuador, Brasil, Argentina, Uruguay, Venezuela y Colombia. Aseguraremos intervenciones a distancia, vía WhatsApp.

### Palabras clave

Política popular, desbordes callejeros, derechización, pensamientos situados, investigación militante



# LA GESTA PATRIÓTICA DE 1920 OCULTADA EN LOS LIBROS EDUCATIVOS

Aníbal Chajón Flores <sup>1</sup>

## Resumen

Después de un gobierno tiránico de 22 años, en 1920 todos los grupos sociales de la capital y de las cabeceras departamentales (provinciales), incluyendo empresarios, obreros y grupos originarios, se unieron contra el dictador Manuel Estrada para solicitar elecciones democráticas, y este reaccionó ordenando el bombardeo de la capital y la aprehensión de millares de civiles, incluso mujeres, en las cabeceras, confiando en el apoyo diplomático estadounidense. Sin amedrentarse, los ciudadanos continuaron y lograron deponer a Estrada tras una semana con miles de víctimas mortales y heridos. Sin embargo, en los libros de texto, este hecho ha desaparecido como referente histórico. Según esta ponencia, más del 99% de encuestados, estudiantes y egresados universitarios, ignoran este hecho. La razón de estar oculto es que, entre 1931 y 1944, otro gobierno autocrático ordenó la redacción de libros oficiales de historia y, tanto el presidente como el autor de los libros, habían trabajado para Estrada con lo que se ocultaron los hechos a las nuevas generaciones. A un siglo de la unión de todos los ciudadanos con un objetivo común, vale la pena reflexionar sobre los acontecimientos y los ocurridos en 2015 en Guatemala, que fueron exitosos.

## Palabras clave

Guatemala, dictadura, democracia, 1920, enseñanza, historia

## INTRODUCCIÓN

Luego de una dictadura de 22 años y de varios intentos de acabar con el gobernante Manuel Estrada Cabrera, el 11 de marzo de 1920 la sociedad guatemalteca, en la capital y varias cabeceras departamentales, realizó manifestaciones para solicitar la democracia. Estrada se aferró al poder y, entre el 8 y 14 de abril, ordenó el bombardeo contra la capital. A pesar de todo, la noche del 14 de abril capituló, dejando a la sociedad una lección que la población, en general, ha olvidado.

## LA SEMANA TRÁGICA, LOS HECHOS

El 8 de febrero de 1898, tras negarse a convocar a elecciones para perpetuarse en el poder, el impopular José María Reyna Barrios fue asesinado. Su gobierno era criticado por la élite cafetalera ya que no impidió que los bancos alemanes ejecutaran las hipotecas de numerosas fincas cuyos propietarios las perdieron ante

<sup>1</sup> CECEG-USAC Centro de Estudios de la Cultura en Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala. Doctor en Sociología [anibalchajon@gmail.com](mailto:anibalchajon@gmail.com)



la imposibilidad de pagar sus deudas por la baja internacional en el precio del grano. Fue sucedido por el primer designado a la presidencia, el abogado quezalteco Manuel Estrada que, de inmediato, buscó el apoyo estadounidense para mantenerse en el poder y terminar el proyecto inconcluso de Reyna, el Ferrocarril del Norte. Para lograrlo, firmó un contrato con el empresario Minor Keith a quien cedió por 99 años más de 250 kilómetros de ferrocarriles ya construidos con los impuestos de los guatemaltecos, a cambio de los 85 que faltaban; además de 580 kilómetros cuadrados de tierra en Izabal para instalar una finca bananera, 100 kilómetros cuadrados a lo largo de la vía, el control sobre el telégrafo y exención de impuestos.

Esta y otras medidas en la política estadounidense en América Latina, especialmente mientras se construía el Canal de Panamá, se desarrollaban la Primera Guerra Mundial, la Revolución Rusa y la Revolución Mexicana, promovieron el apoyo incondicional de Estados Unidos a un gobierno fuerte en Guatemala, aunque sus reelecciones fueran absurdas, con 500 mil votos cuando no había más de 350 mil ciudadanos inscritos. En 1906, 1907 y 1908 hubo intentos de eliminarlo, pero todos fallaron, provocando la ira del gobernante y una furiosa venganza en los supuestos implicados, muchos de ellos inocentes. En el aspecto financiero, Estrada ordenó la continua devaluación del peso guatemalteco (la moneda de la época) y, en 1913, el país estuvo a punto de ser invadido por tropas británicas instaladas en Belice, utilizando Puerto Barrios y el ferrocarril de Keith para asaltar la capital, ya que Estrada se había negado a pagar los intereses de la deuda externa. Logró pagar parte de los intereses, devaluando más el peso. La situación se tornó crítica tras los terremotos de diciembre de 1917 y enero de 1918, cuando la población del centro del país y, especialmente, capitalina, quedó sin viviendas ni edificios mientras el gobierno no reaccionó. Los más perjudicados eran los estratos medios y bajos, especialmente los obreros que tuvieron que trabajar sin salario en la construcción de edificios públicos, principalmente en madera (Rendón, 1996).

En ese ambiente, en mayo de 1919, el obispo José Piñol y Batres, en acuerdo con su primo Manuel Cobos Batres, dictó una serie de conferencias en lo que quedaba del conjunto de San Francisco, abordando los temas de la ignorancia, educación, libertad y corrupción. Todos los asistentes asociaron las críticas de Piñol con el gobierno de Estrada, por lo que el gobernante ordenó el encarcelamiento del obispo. Por pertenecer a una de las más importantes familias de la élite, logró ser expulsado del país en lugar de ser ejecutado en la Penitenciaría, como ocurrió con cientos de personas. Por otra parte, una comisión financiera estadounidense recomendó varias medidas al gobierno para solucionar los grandes problemas ocasionados por Estrada pero, obviamente, fueron desatendidas. Así, en diciembre, los opositores de Estrada provenían de todos los estratos. Cobos contaba con el apoyo de los miembros de la élite: José Azmitia, Tácito Molina, Eduardo Camacho, Julio Bianchi y Emilio Escamilla, así como miembros de la familia Aycinena e inversionistas del Banco Colombiano; pero también de los trabajadores, organizados en sociedades, asociaciones o ligas obreras por el gobierno de Estrada durante sus fraudulentas reelecciones, entre los que destacaba el líder Silverio Ortiz; así como de los estudiantes, entre ellos Clemente Marroquín Rojas.

Los estudiantes organizaron en las cabeceras departamentales y otras poblaciones grupos de jóvenes que se adhirieron pronto al movimiento. Por ello, el 25 de diciembre de 1919 dieron origen a un partido político, denominado Unionista, nombre dado por la proximidad al primer centenario de la Independencia, cuando Centroamérica estaba unida. La llegada del nuevo diplomático estadounidense, Benton McMillin, en enero de 1920, ayudó a Cobos y sus aliados, porque Estrada aún no contaba con todo su apoyo y Cobos presentó el programa a McMillin, a quien le parecía lógico que en el país hubiera dos partidos políticos. De esa cuenta, el partido fue legalizado el 1 de marzo. Por ello, convocaron a una manifestación de simpatía el 11 de marzo, en la capital y varias cabeceras (Rendón, 1996).



La presencia fue multitudinaria (comparable a las ocurridas en 2015). Pero, como era típico en Estrada, ordenó disolverla por la fuerza. Hubo cientos de heridos y numerosas muertes, en especial frente a la Academia Militar (Ministerio de la Defensa, Avenida La Reforma). Por ello, el 18 de marzo se unieron al nuevo partido empleados de correos y aduanas. Estrada vio que la situación podía salirse de su control.

La Semana Santa se celebró del 28 de marzo al 4 de abril, lo que detuvo cualquier incidente. El 4 de abril, con la anuencia de McMillin, el presidente ofreció elecciones libres en 1922 y se refugió en la casa de su finca, La Palma (donde ahora se encuentra el Gimnasio Teodoro Palacios Flores). Sin embargo, la situación era insostenible. El 8 de abril se reunió la Asamblea Legislativa, nombre en su época del Congreso de la República. Estrada intentó detener a la Asamblea reteniendo en su casa a la junta directiva. Pero el pleno nombró nueva junta directiva y declaró incapaz a Estrada de seguir gobernando, con declaraciones del secretario privado de Estrada. Una masiva manifestación recorrió las calles pero, al enterarse, el ya ex presidente reaccionó violentamente. Ordenó al Ejército tomar el centro de la ciudad. Pero, otras tropas, leales a la ley, acataron las órdenes del nuevo gobierno y detuvieron a las tropas en la Sexta Avenida, frente al parque Concordia (hoy Gómez Carrillo). Allí empezaron los combates.

La población indefensa y temerosa se refugió en sus casas, mientras los seguidores de Estrada se acuartelaron en San José Buena Vista (actual Museo del Ejército) y dispararon contra la ciudad. Las tropas del nuevo gobierno tomaron el cerro del Calvario (una construcción de Kaminaljuyú demolida en 1947, que se encontraba en la Sexta Avenida y 18 calle) y desde allí dispararon al cuartel. Estrada ordenó que las tropas de Matamoros y la Penitenciaría también atacaran a la ciudad. Además, con las piezas de artillería que tenía en La Palma se disparó contra la capital. Específicamente se quería destruir una fábrica de cerveza en El Zapote, cuyos propietarios eran familiares de los líderes unionistas, y especialmente el Banco de Occidente, en la 7ª Avenida y 12 calle (a la par de la Casa Ibargüen, pues el banco era de esa familia), ya que en las bóvedas de ese banco se encontraba el tesoro de la nación, en oro, plata y documentos. Hubo combates en la 7ª y 12 Avenidas, Pamplona, ciudad Estrada Cabrera (Guarda Viejo) y La Barranquilla. En la 5ª Avenida y 6ª calle el príncipe Gustavo de Suecia, que se encontraba casualmente en Guatemala, enseñó a los estudiantes a usar una ametralladora para defenderse de las huestes del ex gobernante. Por fortuna, las tropas legales tomaron la finca El Aceituno (ahora base militar Mariscal Zavala) e impidieron el reabastecimiento de municiones a La Palma (Estrada, 1920; 1920 a; 1920b; Redactor, 1920c-1920q).

Los pobladores estaban en una situación terrible: con ataques por tierra y aire. No se podía huir por el norte debido a los ataques de Matamoros; ni por el sur, por San José Buena Vista, ciudad Estrada Cabrera y Academia Militar; menos por el oriente, por los disparos de La Palma. Así que los que pudieron, ricos y pobres, huyeron por el barranco del Incienso encontrando descanso, alimento y refugio en Mixco. El 10 de abril, Estrada quedó aislado, aunque estaba con sus fieles allegados, incluido el general José Claro Chajón y el poeta peruano José Santos Chocano. Los combates se prolongaron, quedando destruidas, el día 12, las casas de la lotificación La Urbana (parte sur de Gerona), la Estación del Ferrocarril, viviendas en el Callejón Del Fino (10ª Avenida A), Avenida San José (13 Avenida), inmediaciones de Santa Rosa y Teatro Colón. El mismo día, tropas del nuevo gobierno llegadas de Sanarate, La Antigua Guatemala, Canales, Palencia y Amatitlán vencieron a los fuertes de San José y Matamoros. La Palma estaba ya con pocas municiones por lo que Estrada se escondió en el barranco entre La Palma y El Aceituno (barranco de la zona 5). Por fin, la noche del 14, sin municiones, Estrada capituló ante el gobierno de los Estados Unidos, con lo que obtuvo la protección de sus aliados.

Los cientos de heridos capitalinos fueron atendidos en el Hospital pero, por su enorme cantidad, también en los teatros Variedades (4ª Avenida y 6ª calle), Rex (9ª calle, frente al Pasaje Rubio) y casas particu-



lares: Ogarrio, Macal, Club Americano, Peyré (frente al Liceo Francés) y la Sagrada Familia. El 15, se recuperó la tranquilidad, volvieron a entrar abastos a la ciudad y el nuevo gobierno contó con el reconocimiento estadounidense. El conflicto también se vivió en ciudades como Mazatenango, donde se había apresado a las mujeres de la élite por lo que, al ser liberadas, la Avenida Estrada Cabrera recibió el nombre de Avenida La Libertad. Hubo incidentes violentos por los seguidores de Estrada contra los del nuevo gobierno en Mixco; Villa de Guadalupe; Chicacao; Livingston, en donde intervino el cónsul inglés a favor de la legalidad; Zacapa; Gualán; Puerto Barrios; Chiquimula; Jutiapa; Jalapa; Sololá; Chichicastenango; Patulul; Santa Cruz del Quiché; Santa Lucía Utatlán; Totonicapán; La Antigua Guatemala; Sanarate; San Antonio Suchitepéquez; San José El Ídolo; Yepocapa; Zaragoza; Chimaltenango; San Martín Jilotepeque; Patzún; Comalapa y Tecpán.

Fue una experiencia dura para toda Guatemala pero dramática para su capital. Sin embargo, pocos guatemaltecos conocen los hechos. Como se verá a continuación.

### INFORMACIÓN ENTRE UNIVERSITARIOS

Para identificar el grado de desinformación que se tiene sobre este acontecimiento de la historia del país, se realizó una encuesta, entre el 19 de julio y el 14 de agosto de 2019, a personas graduadas de nivel superior, en la zonas 1, 7, 9, 10, 13, 15, 16 de la capital y las zonas 3 y 4 de Mixco. Se logró la participación de 2,538 personas. Los datos de los encuestados aparecen a continuación:

TABLA I. ENCUESTADOS		
Edad	18-22	544
	23-27	669
	28-32	611
	Más de 32	714
	Total	2,538
Sexo	Femenino	1,328
	Masculino	1,210
	Total	2,538
Estudios	Pregrado	713
	Licenciatura	1,384
	Postgrado	441
	Total	2,538
Fuente: Chajón, 2019.		

Como puede verse, las edades se distribuyeron en forma bastante homogénea entre los cuatro rangos propuestos. El 52% de la muestra fue femenino y el restante, masculino. El 28% fue de pregrado, el 55% con estudios de licenciatura y 17%, de postgrado. Al ser interrogados sobre los datos de la Semana Trágica de 1920, los resultados fueron los que aparecen en la Tabla 2.



TABLA 2. RESULTADOS		
PREGUNTA	RESPUESTA	CANTIDAD
1. Le gusta la historia	a. Mucho	973
	b. Poco	1,123
	c. Nada	442
	Total	2,538
2. Cree que le gusta o le disgusta por:	a. La forma de enseñanza en la escuela o colegio.	914
	b. Información que recibió en su casa.	214
	c. Libros, reportajes, videos.	743
	d. Todos los anteriores.	450
	e. Ninguno de los anteriores.	217
	Total	2,538
3. Alguna vez escuchó sobre la Semana Trágica de 1920	a. Sí	146
	b. No	2,392
	Total	2,538
4. Si nunca escuchó sobre ella, cree que fue porque:	a. No se puede usar por los políticos en sus discursos.	281
	b. Pocas personas, incluso maestros, no conocen estos hechos.	1,204
	c. Todos los protagonistas ya fallecieron.	247
	d. Todos los anteriores.	806
	Total	2,538

Fuente: Chajón, 2019.

Para introducir al encuestado sobre la temática, se le preguntó si le gustaba la historia. El 38% indicó que le gustaba mucho; 44%, poco, y 18% aceptó que no le gusta. En relación a esto, se les cuestionó si el gusto o aversión era por la forma en que se le enseñó en el centro educativo; el 36% indicó que así era; el 8% indicó que era por la información que recibió en su casa; el 29%, por libros, reportajes y videos; y el 18% por todas las opciones; mientras que el 9% reportó que ninguna de esas opciones era la que se adecuaba a su preferencia. La pregunta importante era si había escuchado sobre la Semana Trágica de 1920. El 6% indicó que había escuchado sobre ella. Lo preocupante para la formación en historia es el restante 94% que aceptó que jamás supo de ese acontecimiento. Al inquirirse por la causa de ese desconocimiento, el 11% supuso que se debe a la poca utilización que le pueden dar los políticos; el importante 47% indicó que se debe a que pocas personas, incluidos los docentes, tienen información sobre un hecho que impactó a la sociedad guatemalteca hace un siglo; el 10% creyó que es porque todos los protagonistas han fallecido y, el 32%, indicó que todas las respuestas anteriores.

Cabe preguntarse por qué los guatemaltecos no conocen estos hechos heroicos de sus antepasados. La respuesta es sencilla: el autor de los libros de texto oficiales, usados desde 1922 hasta 1944, lo suprimió por



ser antiguo empleado de Estrada y para evitar que la juventud tomara ejemplo de estos acontecimientos. Las preguntas para la población actual serían: ¿Qué podemos aprender del valor de nuestros antepasados? ¿Cómo podemos alcanzar y mantener la libertad sin violencia? Las respuestas están en cada ciudadano y sus decisiones.

### REFERENCIAS CITADAS

- Adams, R. (1996). La epidemia de influenza de 1918-1919. *Historia General de Guatemala*. Volumen 5. Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, pág. 313-337.
- Rendón, C. (1996). El gobierno de Manuel Estrada Cabrera. *Historia General de Guatemala*. Volumen 5. Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, pág. 15-35.

### REFERENCIAS HEMEROGRÁFICAS

- Estrada, M. (2 de marzo de 1920). Mensaje presentado por el presidente de la República de Guatemala a la Asamblea Nacional Legislativa. Guatemala: Diario de Centro América, p. 1.
- Estrada, M. (4 de abril de 1920 a). Alcance: Proclama. Guatemala: Diario de Centro América, p. 1: elecciones presidenciales en 1922
- Estrada, M. (5 de abril de 1920 b). Alcance: Proclama, p. 1.
- Redactor. (8 de abril de 1920 c). Alcance: Representación nacional presidencia de José Beteta. Se reconoce como presidente de la República al ciudadano Carlos Herrera. Guatemala: Diario de Centro América, p. 1.
- Redactor (13 de abril de 1920 d). El nuevo gobierno se consolida. Boletín de noticias No. 5. Guatemala: Diario de Centro América, p. 1.
- Redactor (12 de abril de 1920 e). Alcance: Se declara traidores a la patria a los que tomen las armas contra el actual gobierno y contra la capital. Boletines oficiales 1, 2, 3. Se presta eficaz asistencia a los heridos. Guatemala: Diario de Centro América, p. 1. Boletín número 4, p. 2.
- Redactor (14 de abril de 1920 f). La situación. Boletín oficial número 5. Heridos recibidos en el Teatro Rex. El bombardeo de la noche del 12 de abril. Guatemala: Diario de Centro América, p. 1-4.
- Redactor (15 de abril de 1920 g). El pueblo no olvidará a los que se sacrificaron por la libertad. Ultimátum dirigido a Cabrera. La rendición de Estrada Cabrera. Guatemala: Diario de Centro América, p. 1.
- Redactor (16 de abril de 1920 h). Hacia los nuevos horizontes. Comentando la victoria. Guatemala: Diario de Centro América, p. 1
- Redactor (17 de abril de 1920 i). Los de la noble tarea: Mixco. Guatemala: Diario de Centro América, p. 1.
- Redactor (21 de abril de 1920 j). Los de la noble tarea: Chicacao. Guatemala: Diario de Centro América, p. 1.
- Redactor (22 de abril de 1920 k). Los de la noble tarea: Lívingston. 4: Episodios de la jornada libertadora. Guatemala: Diario de Centro América, p. 1.
- Redactor (24 de abril de 1920 l). Los de la noble tarea: Zacapa. Guatemala: Diario de Centro América, p. 8.
- Redactor (28 de abril de 1920 m). Los de la noble tarea. (Jutiapa). Guatemala: Diario de Centro América, p. 4.
- Redactor (30 de abril de 1920 n). La toma del fuerte de San José. Guatemala: Diario de Centro América, p. 4.
- Redactor (1 de mayo de 1920 o). Un obrero distinguido... Silverio Ortiz. Guatemala: Diario de Centro América, p. 2.
- Redactor (4 de mayo de 1920 p). Sololá. Guatemala: Diario de Centro América, p. 6.
- Redactor (6 de mayo de 1920 q). Niños héroes. Guatemala: Diario de Centro América, p. 3.
- Redactor. (5 de mayo de 1920 r). El partido Unionista proclama como candidato. Guatemala: Excélsior, p. 1.





## Apéndice

## Boleta de encuesta

CEFOL-USAC

Educación y Cultura

**Encuesta**

Instrucción: Gracias por colaborar con esta encuesta anónima. Marque con una X su respuesta.

Edad: \_\_\_\_\_

Sexo:

- a. Masculino
- b. Femenino

Estudios:

- a. Pregrado
- b. Licenciatura
- c. Postgrado

1. Le gusta la historia:
  - a. Mucho
  - b. Poco
  - c. Nada
2. Cree que le gusta o le disgusta por:
  - a. La forma de enseñanza en la escuela o colegio.
  - b. Información que recibió en su casa.
  - c. Libros, reportajes, videos.
  - d. Todos los anteriores
  - e. Ninguno de los anteriores
3. Alguna vez escuchó sobre la Semana Trágica de 1920
  - a. Sí
  - b. No
4. Si nunca escuchó sobre ella, cree que fue porque:
  - a. No se puede usar en discursos políticos.
  - b. Pocas personas, incluso maestros, no conocen estos hechos.
  - c. Todos los protagonistas ya fallecieron.
  - d. Todos los anteriores.





# “NOS QUIEREN SACAR DEL AGUA”: INVESTIGACIÓN PARTICIPATIVA CON PESCADORES ARTESANALES DE TACUAREMBÓ (URUGUAY)<sup>1</sup>

Pablo Díaz Estévez<sup>2</sup>

## Resumen

Sobre el Río Negro, en los embalses del Rincón del Bonete y Baygorria unas 60 familias cuentan con la captura de la pesca artesanal como principal ingreso, mayoritariamente bajo la línea de pobreza y con necesidades básicas insatisfechas. Desde el año 2014 se llevan adelante actividades de “extensión universitaria” de acompañamiento de los procesos organizativos de los colectivos de pescadores artesanales en el marco de su disputa territorial con la agricultura de gran escala y con el complejo celulósico forestal ante la instalación de la pastera de la empresa UPM2 en las localidades de Centenario-Paso de los Toros (Departamento de Tacuarembó).

Utilizando metodologías participativas se fueron definiendo tres etapas. En primer lugar dentro de la definición político científica (para qué, qué y cómo investigar), se realizaron estudios referidos a comercialización, regularización y contaminación ambiental. En la etapa de construcción de información y conocimiento se acudió a diversos eventos y especialistas sobre la situación actual y la prospectiva en el cambio de la gestión del principal embalse (Rincón del Bonete). Finalmente en relación al uso del conocimiento se obtuvieron cuatro productos: avances en el acceso a la información de la regularización de los permisos de pesca y las vedas oficiales, presentación de un proyecto de acopio del grupo de pescadores de Paso de los Toros y publicación de un informe internacional sobre el acceso de los pescadores a los embalses del Río Negro.

## Palabras clave

Pesca artesanal, complejo celulósico forestal, Río Negro, Uruguay

## INTRODUCCIÓN

El proceso de Investigación Acción Participativa con los pescadores artesanales nació de la “vivencia”, de compartir la vida cotidiana con los pescadores artesanales desde comienzos del año 2014 residiendo y trabajando en la pesca en el Río, así como desde nuestra participación en organizaciones sociales. No como una “inserción militante” sino como la construcción de un diálogo entre diferentes actores sociales y académicos. En esa etapa conocimos la preocupación cotidiana, el sentimiento-vivencia de “explotación” y de los

1 La presente ponencia contiene varios fragmentos del artículo publicado en el “Movimiento regional por la tierra” del Instituto Para el Desarrollo Rural de Sudamérica- IPDRS, La Paz, Bolivia, 2019 : <https://porlatierra.org/casos/206>

2 Universidad de la República Núcleo de Estudios Rurales -CENUR Noreste.Sede Tacuarembó [estudiosrurales2016@gmail.com](mailto:estudiosrurales2016@gmail.com)



“propósitos” de dignificación, de “vivir como la gente” de los pescadores artesanales. Su resistencia a que “los saquen del agua”.

Esta actitud metodológica habilitó el acompañamiento de los procesos organizativos a partir de intervenciones de apoyo técnico al entonces Colectivo Ramón Burgos de Pescadores Artesanales del Sindicato de la pesca, de forma totalmente honoraria: en la convocatoria y asesoramiento de las asambleas anuales del Colectivo del SUNTMA (Sindicato Unico de Trabajadores del Mar y Afines), en las gestiones ante la Dirección Nacional de Recursos Acuáticos- Ministerio de Ganadería, Agrícola y Pesca (MGAP) por la regulación de los permisos de pesca y en la evaluación del funcionamiento del Consejo de la Pesca; en el asesoramiento un Proyecto de fortalecimiento institucional del MGAP; en las gestiones ante el Directorio del Instituto Nacional de Colonización para gestionar el acceso a la tierras públicas en las costas del Río Negro destinadas a campamentos y pesquerías.

En un segundo momento se comenzaron a generar espacios de “extensión universitaria”, con dirigentes sindicales locales y nacionales como el curso de formación sobre la nueva Ley de compras públicas, y las postulaciones a cursos de capacitación técnica ante el Consejo de Educación Técnico-Profesional (CETP-Universidad del Trabajo del Uruguay) que no se lograron concretar. Si se desarrollaron con el apoyo del Servicio Central de Extensión Universitaria de la Universidad de la República visitas e intercambios sobre emprendimientos productivos de peces (en los Departamentos de Paysandú y Salto) y un curso de pescador a pescador sobre técnicas de procesamiento de carne de pescado en San Gregorio de Polanco. El tercer momento es el del nacimiento en sí del proyecto de Investigación Acción Participativa (IAP) con el objetivo de investigar con los mismos pescadores artesanales alternativas para quitarle presión al Embalse del Río Negro a partir de la valorización comercial del recurso capturado y dar algunos pasos en prácticas formativas desde la educación popular que contribuyan a reforzar los procesos asociativos de los pescadores artesanales y su alianza con otros actores sociales en el marco de la disputa territorial con proyectos extractivistas.

Los principales agentes de un proceso IAP, son los “intelectuales orgánicos de las mismas bases” (Fals Borda, 2014), en este caso pescadores artesanales que ya contaban con experiencias anteriores de participar en investigaciones científicas y que han realizado un proceso de aprendizaje técnico y sociopolítico junto a las organizaciones sociales. Con ellos decidimos embarcarnos en una experiencia de IAP, entendida como “método cuyo objeto es aumentar la eficacia de la transformación política y brindar fundamentos para enriquecer las ciencias sociales que coadyuven a ese proceso” (Fals Borda, 1991, p.2)

La metodología adoptada apuntó a la construcción colectiva de conocimiento crítico desafiando la visión de los actores sociales, sin confundirse con ella. En ese sentido no se trata de una “investigación militante”, ni una “interpretación” o “traducción sofisticada de la visión de los actores sociales” (Svampa, 2009).

Desde la educación popular y la Investigación Acción Participativa se investigaron propósitos y problemas de la vida cotidiana (“teleología” y “vivencia”) de una comunidad de pescadores artesanales, donde “el control de la investigación pasa al grupo de base que pertenece a una clase social explotada u oprimida” (Fals Borda, 2014). Llevándonos en estos 6 años a “practicar, conocer, practicar otra vez y conocer de nuevo. Esta forma se repite en infinitos ciclos, y con cada ciclo, el contenido de la práctica y del conocimiento se eleva a un nivel más alto.” (Fals Borda, 2014, p.219).

La estrategia metodológica para la construcción de información fue validada por los pescadores incluyendo las siguientes técnicas: la recuperación crítica de la historia asociativa de pescadores de la zona; entrevistas a veteranos de la pesca; sistematización de la experiencia de comercialización y procesamiento de pescado



a nivel local; y asambleas y campamentos de los pescadores sobre estrategias comerciales y de resistencia a la implementación de megaemprendimientos como la pastera de UPM2 en Centenario-Paso de los Toros. La elaboración del proyecto de cámara de los pescadores de Paso de los Toros fue uno de los productos de la IAP. Su concreción permitiría avanzar en el estudio del mercadeo local del filete de pescado (demanda), así como del volumen y calidad de capturas del Embalse del Río Negro (en función de los pescadores participantes, meses del año, distancias, etc.). Otro de los productos que presentamos es la caracterización de la disputa territorial de los Embalses que presentamos, en el marco de la instalación una de las plantas de celulosas más grandes del continente sobre uno de ellos.

### RÍO NEGRO, RÍO HUM<sup>3</sup>

El Río Negro nace en Brasil a 50 kilómetros de la frontera con Uruguay. Luego más de 700 kilómetros de su lecho atraviesan el territorio de la República Oriental del Uruguay, desde el límite noreste con Brasil hasta su desembocadura en el Río Uruguay (frontera con Argentina en su dirección sudoeste). Formando una subcuenca del Río Uruguay que cubre una tercera parte del país, donde se identificaron más de 120 especies de peces. Los 3 embalses del Río Negro atraviesan desde el noreste los Departamentos de Cerro Largo, Tacuarembó, Durazno, Flores, Soriano y Río Negro. Pero es en el municipio y balneario de San Gregorio de Polanco (sobre el embalse de Rincón del Bonete), en el Departamento de Tacuarembó, donde se encuentra la comunidad de pescadores artesanales más importantes de aguas continentales del Uruguay.

Las embarcaciones de personas pueden circular libremente por las aguas de los embalses del Río Negro, pero los pescadores precisan tener puertos para sus embarcaciones y campamentos frecuentes que serán respetados por otros pescadores.

Con la construcción de tres presas hidroeléctricas desde mediados del siglo XX crearon tres embalses sobre el Río Negro (ambientes que combinan características de lago y río) llamados Rincón del Bonete (Represa Gabriel Terra), Baygorria y embalse de Palmar (Represa Constitución). La construcción de la represa del Rincón del Bonete (Gabriel Terra) en 1945 creó el mayor embalse del país, con una extensión de 1070 km cuadrados en el curso medio, o sea 107 mil hectáreas de espejo de agua. Las represas restringieron el movimiento de especies que antiguamente se pescaban en el Río Negro (Sábalos, Bogas, Surubí) y ya no presentan poblaciones en los cursos medio y superior. Esto fue uniformizando las capturas en tres especies comerciales en el Rincón del Bonete y Baygorria: en primer lugar la tararira (*Hoplias malabaricus*), luego el bagre (*Rhamdia quelen* y *Pimelodus maculatus*) y finalmente la viejas del agua (del género *Plecostomus*: *Hypostomus commersoni*, *Megalancistrus aculeatus*, entre otras).

Aguas abajo (en dirección noreste-suroeste) en el curso medio del Río Negro se creó el embalse de Baygorria que es 10 veces menor en superficie al anterior (con un lago de 10.000 hectáreas). Allí se ha comenzado a construir una de las plantas de celulosa de fibra corta más grandes del mundo. Aguas abajo está el embalse de Palmar que cubre unas 30.000 hectáreas.

Esta última fuente de agua también se verá afectada por el arrastre de efluentes de la pastera, al igual que diversas localidades y ciudades como Paso de los Toros (13 mil habitantes del Departamento de Tacuarembó) y Mercedes (42.000 habitantes) en el Departamento de Soriano en las cercanías del Río Uruguay y del límite con la República Argentina.

3 Voz nativa dada al Río por los pueblos originarios.



Los tres embalses (Rincón del Bonete, Baygorria y Palmar) son consideradas oficialmente Zonas de pesca catalogadas como I, H y G, respectivamente, por la Dirección Nacional de Recursos Acuáticos (DINARA) del Ministerio de Ganadería Agricultura y Pesca (MGAP). Allí trabajan unas 70 familias de pescadores artesanales que cuentan con la captura como principal ingreso, viviendo generalmente bajo la línea de pobreza y con necesidades básicas insatisfechas. Alrededor de 60 de estas familias residen en el Departamento de Tacuarembó, siendo sus principales localidades: San Gregorio de Polanco y Paso de los Toros.

### ¿PESCADOR O BOTERO?

En el embalse del Rincón del Bonete se encuentran registradas actualmente 53 familias pescadoras, mientras que en el embalse de Baygorria (Zona H de pesca) existen 8 embarcaciones de familias que cuentan con la captura de la pesca artesanal como principal ingreso (pese a que existen apenas dos registros formales), muchas de ellas viven bajo la línea de pobreza y presentan necesidades básicas insatisfechas. Finalmente en la Zona G de pesca, ya en el curso inferior del Río que abarca el embalse de Palmar, hay 12 permisos de pesca artesanal registrados, sin embargo solo dos pescadores viven en el Departamento de Tacuarembó.

Si bien existen algunos pescadores que viven “acampados”, en los tres embalses tienen mayoritariamente residencia urbana. Ni en San Gregorio de Polanco (que cuenta 3.722 habitantes), ni en Paso de los Toros (13 mil habitantes) forman asentamientos o comunidades de pescadores separadas, sino que residen en diversos barrios populares, por lo que su apropiación del “embalse” como territorio en disputa se da mayoritariamente en términos de actividad económica pero no de residencia.

Las pocas mujeres que pescan, generalmente lo hacen en compañía de sus parejas varones, aunque dominen el oficio por sí mismas. Los pescadores se trasladan en motocicletas o vehículos hasta la costa del Río, para lo cual solicitan permiso a los dueños de los campos. De allí navegan en sus embarcaciones con pequeños motores fuera de borda (de una potencia entre 5 y 40 HP) hasta sus campamentos. Acampan en el monte, en islas o en la orilla del agua durante 3 o 4 días a la semana en un radio de 150 kilómetros de sus hogares, y según la época del año realizan la pesca con redes (“trasmallos”) o con anzuelos (llamados palangres o “espineles en profundidad”).

Cuando se recogen las capturas, se comienza a “descamar”, eviscerar, enhielar, filetear para luego remitir el pescado al lugar acordado con el intermediario. A su regreso al pueblo terminan de “filetear” (el filete es un corte de pescado que se logra eviscerando y descamando) y de colocar el pescado a través de la venta directa en circuitos cortos de comercialización o de acopiarlo para el consumo doméstico, para volver a salir al Río si el clima lo permite.

Desde mediados de la década de los setenta se realiza en estos embalses una pesca comercial de pequeña escala (que los intermediarios acopian para la exportación), pero con un importante porcentaje de pesca subsistencia (con destino al consumo y venta de excedentes).

El pescado de río es exportado al Brasil por los acopiadores casi en su totalidad, mientras que los pescadores destinan de forma particular a la venta directa y al consumo pequeñas cantidades.

El precio actual de venta directa al público triplica lo que el acopiador le paga al pescador por kilogramo de filete de tararira, y llega a cuadruplicar el precio del pescado “entero” (con escamas o cuero pero sin vísceras) que también se exporta. En la actualidad (fines de 2019) los precios de los intermediarios rondan entre dos y tres dólares americanos el kilogramo de pescado fileteado, y un dólar y medio el pescado “entero”.



Logrando un ingreso promedio por pescador que ronda los 300 U\$S mensuales a lo largo de todo el año para los titulares de las artes de pesca. Algunos intermediarios proveen a los pescadores en los “desembarques” (cercanos a los “campamentos”) de “hielo” o “surtido” (alimentos secos) que después descuentan del pago de la entrega.

Salvo muy pocas excepciones los pescadores no están formalizados como empresas, ni realizan aportes a la seguridad social. Si bien mayoritariamente las salidas al río son individuales, se encuentran formas de asociación, que van desde compartir el campamento, hasta trabajar transitoriamente de forma colectiva entre dos o tres pescadores con o sin artes de pesca. En los casos en que uno de los trabajadores no cuente con artes de pesca, se realizan arreglos informales, que consisten en una asociación para compartir las artes de pesca tipo aparcería que implica el reparto de la extracción entre propietarios y no propietarios de los medios de producción.

### MEMORIAS DE LA PESCA ARTESANAL

Los tres embalses tienen tradiciones de más de medio siglo de pesca que se transmiten de generación en generación, registrándose una experiencia de asociativismo formal en Paso de los Toros (con la Cooperativa La Isabelina de 1974) y memorias de 1978 cuando hubo una gran bajante en el lago y un aumento del grupo de los pescadores de San Gregorio de Polanco en torno a ex-presos políticos de la dictadura cívico-militar como “el Peludo” Orban Pujol, Efraim “Baqueano” Camargo y Horacio Beltrán Ruiz (Cuarto Quilo).

En el embalse del Rincón del Bonete, antes de la aparición de los equipos de frío, la pesca se asoció a la cultura del monte, junto a la cacería de animales silvestres el acopio de arena, pieles (de zorro, nutria, lobo de río), plumas (ñandú y otros), leña, postes de madera dura para alambrados y carbón vegetal. Llegando a transportar en varias chatas desde la desembocadura del Arroyo Malo hacia San Gregorio de Polanco el acopio de varios trabajadores del monte.

Por otra parte desde fines de la década de los cuarenta se practicó en el embalse una pesca tradicional a remo, con uso de redes, y sin hielo que duró hasta mediados de los ochenta, cuando empieza a utilizarse el hielo (de una planta frigorífica de carne vacuna de Tacuarembó), los equipos de fríos, botes con materiales más resistentes y los motores fuera de borda que permitieron mayores desplazamientos hacia las zonas anchas del lago donde las distancias y los riesgos de navegación son mayores.

Tanto los conocimientos de los diferentes “aguajes” de las 130 mil hectáreas, los canales o los obstáculos en los mismos (troncos, montes bajo agua, cerros de piedra y construcciones sumergidos por las inundaciones), los campamentos, las estancias y los “estancieros” que dan ingresos o no a los campamentos, los lugares de mayor pesca, la autoconstrucción del bote, el oficio de la navegación, el conocimiento de los vientos, de la temperatura del agua, del comportamiento de las especies, del tendido de las redes y los anzuelos, el remiendo de los trasmallos, del fileteado del pescado, el descamado o cuereada según la especie, el “picado” ( técnica de cortar la espina de tararira con el cuchillo para que el filete tenga más aceptación comercial), el conocimiento del manejo del frío y el hielo para la conservación óptima, y hasta el oficio de la venta del producto se transmiten a las nuevas generaciones.

En San Gregorio de Polanco, a partir de la recuperación democrática en 1985 la Intendencia Municipal de Tacuarembó comenzó a colaborar con el grupo de los pescadores artesanales para que mejoraran la calidad de vida y se independizaran de los intermediarios con el apoyo a la formación de la Cooperativa COOPESANG (Cooperativa de San Gregorio).



La Intendencia les distribuyó a los delegados un mapa de predios fiscales para que no tengan dificultades con los campamentos en las costas de las estancias, contribuyó en la construcción de una cámara para los pescadores (en 1987), y también con el traslado de pescado a la ciudad de Rivera a más de 200 kilómetros de la cámara (frontera con Brasil) utilizando equipos de frío, e incluso respaldó la proyección de viviendas para los pescadores que sustituyeran el rancharío instalado en la costa del balneario, de las finalmente no se concretaron más que dos y algunas reformas.

Luego de los primeros años de funcionamiento de la COOPESANG, los esfuerzos asociativos no tuvieron continuidad y el grupo de los pescadores volvería a depender de los intermediarios, incluso con el surgimiento de nuevas experiencias asociativas como COOPENORTE (1999) y COPEHUM (2005) que tomaron como base la “cámara de os pescadores” y también fracasaron.

A partir de la llegada al gobierno del Frente Amplio (2005-2019) las políticas de desarrollo rural han intentado visibilizar al sector de la producción familiar y la pesca artesanal, por lo que se intentaron diversas iniciativas de organización de grupos de pescadores en todo el país, donde también participaron vecinos de Paso de los Toros (que no lograron concretar un grupo) y de San Gregorio de Polanco luego de que la cámara de los pescadores permaneciera cuatro años cerrada (entre 2002 y 2006).

En ese período, los fondos que el Ministerio de Ganadería, Agricultura y Pesca transfirió a la cooperativa COOPEHUM (8 socios) no beneficiaron significativamente al grupo en su conjunto, salvo en la gestión de 29 permisos de pesca (quedando 21 pescadores irregulares) antes del llamado del año 2011.

La COPEHUM (con un Proyecto de Producción Responsable) con fondos del MGAP recuperó la “cámara de los pescadores” que permaneció cerrada entre 2002 y 2006. También se adquirió una fábrica de hielo en escamas, para la producción diaria de 1.500 Kg. de hielo por día, se reformó la estructura de la cámara existente, se compró de una camioneta con caja térmica extraíble para traslado de mercaderías, entre otras mejoras del equipamiento de la cooperativa.

También comenzaron a funcionar los Consejo Zonales de Pesca creados como experiencias pilotos en proyecto de GEF-DINARA-FAO e institucionalizados en la Ley de Pesca (N°19.175 de 19 de diciembre de 2013) y en su reglamentación (Decreto 115/18 del 24 de abril de 2018). En dicho espacio la zona I y la zona H deberían canalizar sus preocupaciones. Sin embargo en el último año la baja cantidad de solicitudes de permisos en Baygorria ha llevado a que el Consejo Zonal se dedique casi exclusivamente a los temas de Rincón del Bonete: coordinación con la administración de las represas hidroeléctricas, con la alcaldía de San Gregorio de Polanco, con el Ministerio de Desarrollo Social ante la situación de la veda, entre otros. Los pescadores de la Zona G, aunque viven en Paso de los Toros, deberían participar y elegir delegados en el Consejo Zonal de la zona de Andresito (Departamento de Flores) donde no tienen vinculaciones fluidas.

En la actualidad, entre los 60 pescadores de Tacuarembó, los hay de tercera y segunda generación dedicadas exclusivamente a la pesca artesanal, si bien mayoritariamente se encuentran en los embalses pescadores de primera generación. La mayoría de ellos tienen entre 40 y 60 años, y son nacidos y criados en las localidades donde residen, aunque existen migrantes de otros departamento del país.

Los bajos ingresos y la estacionalidad de la actividad llevan a que la mayoría de los pescadores no tengan una dedicación total a la pesca, sino que complementen sus ingresos con otras tareas rurales y urbanas (principalmente construcción), lo que también atrae a pescadores ocasionales a la actividad. La pluriactividad de los pescadores está relacionada muchas veces con las “changas” en tierra o en el agua para la cual se utilizan





algunos de los medios de trabajo de la pesca (para el traslado de turistas, de leña y arena, el corte de paja para techos, o incluso la cacería).

Las changas en tierra aumentan en el Rincón del Bonete en el mes de veda (del 15 de octubre al 15 de noviembre), y van desde el oficio de la construcción y la metalúrgica, hasta diferentes oficios rurales (alambre, trabajo con maquinaria agrícola, forestal o manejo de animales vacunos y ovinos).

Aguas arriba y en las cercanías de San Gregorio de Polanco existe una mayor cantidad de pescadores de subsistencia cuyas embarcaciones y motores son más pequeños. Esta misma situación se da en toda la Zona H de Pesca. El espejo de agua de los embalses es menor en esa área por lo que el desplazamiento y la capacidad de carga de los botes también disminuyen. En cambio, en el Rincón del Bonete, pero aguas abajo de San Gregorio de Polanco, son frecuentes los pescadores de dedicación total (*full time*) y los pocos casos de titulares capitalizados dentro de ese embalse. Allí es corriente que los pescadores cuenten con botes auxiliares y que los “estancieros” autoricen de forma permanente y personalizada el estacionamiento de los vehículos particulares de los pescadores en los establecimientos rurales para trasladarse a los campamentos en las islas o en otras estancias aguas adentro.

En las zonas de bañados y montes naturales más espesos es más conflictiva la convivencia de los pescadores de subsistencia con los “estancieros”, donde la cacería es más frecuente.

### ASPECTOS LEGALES Y DISPUTA TERRITORIAL

En Uruguay los peces son de dominio público y el Estado regula la navegación y las capturas en los cursos de aguas continentales a fin de dar sustentabilidad a este recurso natural y seguridad a los navegantes. Los conflictos más violentos sucedidos en los embalses del Río Negro fueron episodios puntuales de desalojo campamentos de pescadores de las costas en Rincón del Bonete en la dictadura cívico-militar (1973-1985) por parte de estancieros y en la postdictadura se destaca el asesinato impune del pescador Ramón Burgos el 23 de septiembre de 1986 en las cercanías de la desembocadura del Arroyo Malo (aguas arriba de San Gregorio de Polanco), a raíz del ingreso de pescadores brasileros ilegales de mayor escala.

En una segunda categoría podría ubicarse el permanente conflicto por el derecho a acampar del pescador a cierta cantidad de metros de la orilla del agua en los embalses, lo que varía de acuerdo a la relación con los propietarios de los campos, las historias de abigeato en la zona y las diferentes actitudes de los funcionarios de Prefectura Nacional Naval y la policía con cada uno de los pescadores.

La matriculación de la embarcación, el certificado de navegabilidad y sobretodo el permiso de pesca son la documentación básica para poder salir a pescar en condiciones legales. Mientras que los dos primeros trámites se realizan en Prefectura Nacional Naval, el permiso de Pesca se gestiona ante la Dirección Nacional de Recursos Acuáticos del MGAP cuando realiza llamados a inscribirse para solicitar los permisos de Pesca que sirven exclusivamente para pescar en determinadas fuentes de agua.

El acopio de información sobre los “esfuerzos de pesca” lo realiza DINARA a partir de la autodeclaración del “Parte de pesca” que realiza cada pescador comercial. Por esta razón constituye una causal de “caducidad” del permiso otorgado la no presentación de los parte de pesca durante dos años consecutivos (artículo 15 del decreto N° 149/997, de 7 de mayo de 1997).

La emisión del permiso de pesca por parte de DINARA depende de que el pescador tenga al día la Matrícula de su embarcación y vigente el certificado de navegabilidad. Aunque los permisos de pesca duran



hasta cuatro años, los certificados de navegabilidad duran apenas dos años, lo que ha llevado a desfasajes que terminaron en un vencimiento masivo de permisos en las zonas H, G e I del Río Negro.

El proceso de regulación siguió a nivel nacional en el año 2007 con un Censo que reveló que apenas la mitad de la flota artesanal estaba registrada legalmente. En el año 2011, 2015 y en el 2018 se realizaron los llamados a interesados para registrar permisos de pesca en los tres embalses. El primero de ellos permitió avanzar en otros aspectos de la regularización de la actividad, en el marco del Proyecto GEF-DINARA-FAO “Aproximación ecosistémica para el manejo de recursos acuáticos” que comenzó en el año 2010, contribuyendo a regularizar buena parte de la actividad en el Embalse de Rincón del Bonete. En el Embalse del Rincón del Bonete, el mencionado Proyecto GEF-DINARA-FAO contribuyó en darle sustentabilidad a la pesca logrando generar acuerdos entre las instituciones públicas y los pescadores: se acordaron vedas en épocas de reproducción de pescado y el recambio de mallas de menor tamaño de captura, a cambio de otras menos perjudiciales que entregó DINARA.

A diferencia de los embalses menores, desde 2011 se realizan en la Zona I vedas de 30 días en la época de mayor reproducción de las especies que más se comercializan, las que han sido respetadas por todos los pescadores. Estas vedas se acordaron en un espacio consultivo llamado Consejo Zonal de Pesca, siendo primero localizadas, hasta el año 2016 cuando se comenzó a realizar una veda general para todo el embalse del Rincón del Bonete, quedando a partir del 2019 quedó fijada entre el 15 de octubre y el 15 de noviembre de cada año en todo el Rincón del Bonete hasta el límite con Brasil.

En el marco del Proyecto mencionado se recambiaron unos 12 kilómetros de mallas, lo que junto con las vedas estaría mejorando el crecimiento y la reproducción de las especies comerciales. En 2015, la relatoría final del Proyecto (FAO, 2015) estimó un aumento de entre 40 y 50 % de la principal especie comercial del Embalse.

En febrero de 2019 los pescadores artesanales de San Gregorio de Polanco se movilizaron contra la Cota 81, que implicaba la expropiación de 10 mil hectáreas de costas del embalse del Rincón del Bonete para aumentar la inundación del lago, previendo la necesidad de asegurarle a UPM2 un caudal mínimo establecido por contrato entre la empresa y la República Oriental del Uruguay. La movilización reunió a los empresarios del sector turístico que consideran que se verá afectada la playa de San Gregorio de Polanco, que constituye uno de los principales balnearios del norte del país. Para los pescadores implicaría un cambio importante, tanto en épocas de inundación como en épocas de faltante de lluvias, ya que la calidad del agua empeoraría aún más.

Dada la gran expansión de la agricultura de escala y la forestación en la cuenca del Río Negro, estudios técnicos diversos han demostrado que la eutrofización de los tres embalses es progresiva y alarmante, si bien en el curso superior del Río Negro aún se conservan zonas con menor concentración de nitrógeno, fósforo o afloraciones de cianoobacterias en los meses de mayor calor.

Si bien se han registrado floraciones de cianobacterias desde 1982 en Uruguay, en el verano 2019 comenzaron a recorrer los tres grandes Ríos (Negro, Uruguay y De la Plata) llegando hasta el este oceánico. Como consecuencia de esto se redujo la venta de pescado en el sur del país, a pesar de que no hubieron evaluaciones técnicas y oficiales sobre la presencia de cianotoxinas en el tejido de dicho animal que desaconsejaran el consumo. Particular atención despierta en el sector pesquero de los embalses de la cuenca de todo el Río Uruguay, la inocuidad de la carne que es destinada a la exportación (principalmente a Brasil) y al consumo en circuitos cortos de comercialización principalmente en el interior del país.

La instalación de la empresa UPM2 en el embalse Baygorria (Zona H) afectará directamente a los pescadores de subsistencia y comerciales, que son los menos regularizados. Algunos de estos pescadores ya



solicitaron cambiar su permiso de pesca para la zona del Rincón del Bonete, sin embargo no cuentan con embarcaciones ni motores adecuados para recorrer el lago de mayores dimensiones y peligrosas olas.

Denunciando estas situaciones, los pescadores han participado en Encuentros de movimientos ciudadanos contrarios a la instalación de UPM2, así como en la audiencia pública (convocada por las autoridades ambientales) para la instalación de la Planta de Celulosa “Paso de los Toros” en abril de 2019, donde plantearon su preocupación por el futuro de la pesca artesanal, tanto aguas arriba como aguas abajo de la planta de celulosa.

La toma de posición del gobierno frente a los cuestionamientos de los pescadores han sido por un lado negar que el aumento de la cota del lago del Rincón del Bonete (de la cota 80 a la de 81 metros) tenga una relación directa con la implantación de la pastera; por otro lado considerar que la situación de la pesca comercial no va a variar, y finalmente abrir un llamado genérico de concesión de permisos para todo el Río Negro. (Resolución 058/219 del 8 de abril de 2019).

Paralelamente la empresa finlandesa UPM donó 3,5 millones a DINARA y la Dirección Nacional de Medio Ambiente (DINAMA) para realizar acciones de mitigación en la llamada “Iniciativa del Río Negro”, a la par de otras donaciones para crear y/o mejorar el sistema de saneamiento de las localidades más cercanas al emplazamiento de UPM2.

El proyecto de “Iniciativa para el Río Negro” financiado por la empresa UPM y ejecutado por las autoridades ambientales y de la pesca lleva al monitoreo en conjunto de lo que va sucediendo con el agua y los peces en ambos embalses que será afectado por la pastera de celulosa.

Por una parte se anuncian nuevos estudios técnicos para mitigar la contaminación de los embalses y el efecto de la instalación de esta fábrica, mientras que por otra parte algunos pescadores consideran que el aumento de la población urbana en Paso de los Toros en la fase de la construcción de la planta atraerá a mayores consumidores de pescado de río lo que puede mejorar sus ingresos.

Para otros pescadores la planta de celulosa introduce mayor incertidumbre a su situación precaria, en la medida en que la gestión del agua del Embalse de Rincón del Bonete estará a cargo de esta empresa particular y sus necesidades, y no del Estado.

Estos últimos piensan que todo el sistema político apoya a UPM y que “sacar del agua a los pescadores” sería un sacrificio menor que la empresa podría pedir argumentando que se generan miles de puesto de trabajo en la fase de construcción y montaje de la planta.

Esto es un problema más que se agregaría a las dificultades para mantener los permisos y certificados vigentes, a la contaminación del agua, a la informalidad y estacionalidad de los ingresos de los pescadores, reforzando la hipótesis de que los “quieren sacar del agua”.

## CONSIDERACIONES ABIERTAS

La participación de pescadores en la generación de conocimientos científicos tiene importantes antecedentes en los Embalses del Rincón del Bonete. Fueron los mismos pescadores los que colaboraron con los biólogos para mapear los puertos, campamentos y pesquerías del Embalse, así como para estudiar el comportamiento de las principales especies comerciales y resolver entre técnicos y pescadores los momentos oportunos de reproducción de los peces para interrumpir las capturas y mejorar la vida del Río.



Estos antecedentes colaboraron en la Investigación Acción Participativa iniciada hace ya seis años para atender el principal nudo problemático de las 60 familias pescadores: la viabilidad comercial de esta actividad artesanal. La construcción de vínculos personales de confianza facilitó el acceso a información privilegiada para captar las estrategias de vida y los balances de experiencias comerciales colectivas de distintas generaciones de pescadores.

Participar con científicos para conocer a los peces permitió participar para conocer al pescador. Sin embargo el conocimiento científico social requerido se pondría a prueba con la idea de praxis o acción colectiva. Esto constituye un proceso educativo bidireccional: cómo constituir un sujeto colectivo es un desafío para el pescador tanto como para el investigador comprometido con los mismos intereses del sujeto popular.

En el caso uruguayo que estudiamos es destacable la iniciativa estatal en la experiencia de regulación de recursos del Río Negro, pero también es destacable su total omisión en reconocer la explotación comercial de los intermediarios sobre la pesca artesanal que explica buena parte de la situación de pobreza y de negación de derechos de estas comunidades. Esta regulación “mínima” del Estado sobre la problemática de la pesca artesanal no es ajena al papel del Estado latinoamericano en dar vía libre al gran capital, y en no intervenir los mercados económicos ni ejercer una soberanía más activa sobre sus recursos naturales. Al no ser motor de un desarrollo propio, el Estado se hace cómplice de la desposesión de los eslabones más débiles de los diferentes complejos productivos, extractivos, agroindustriales y pesqueros, monopolizándose las cadenas agro-alimentaria y los recursos naturales (suelo, campo natural, semillas, agua, etc.).

## REFERENCIAS CITADAS

- Brandão, C. R. (1985), Estructuras sociales de reproducción del saber popular en: Gajardo, Marcela [comp.] (1985) *Teoría y práctica de la educación popular*, Predeo – Oea – CrefalIdrc, Michoacán, México.
- Crossa, Marcelo, Horta, Sebastián, Núñez, Diego (2015), Estudio de caso: enfoque ecosistémico y co-gestión en el Embalse de Rincón del Bonete, en el Río Negro durante la ejecución del Proyecto: GCP/URU/030/GFF, Presentación en el Evento interdisciplinario *Complejos productivos y Territorios. El Caso de la Pesca en Uruguay Miradas interdisciplinarias y transdisciplinarias*, Inédito, Universidad de la República.
- Fals Borda, O., Rodrigues Brandão, (1991) *Investigación participativa*, Instituto del Hombre, Ed. de la Banda Oriental, Montevideo.
- Fals Borda, O., (2014), *Ciencia, compromiso y cambio social. Antología*, Extensión Libros, Montevideo
- FCPU- Federación de Cooperativas de Producción del Uruguay- MGAP (2016), *Experiencias con Pescadores Artesanales de agua dulce. Análisis de posibilidades y dificultades*, FCPU, Montevideo.
- GEF/DINARA/FAO (2013), *Guía práctica para pescadores artesanales. Beneficios, derechos y trámites vinculados a la actividad*, Montevideo
- MGAP- DINARA, NORMATIVA (2020), <http://www.mgap.gub.uy/unidadorganizativa/direccion-nacional-de-recursos-acuaticos/normativa/> y <https://www.impo.com.uy/> Acceso: enero de 2020.
- MGAP- Televisión Nacional de Uruguay, (2020), *Uruguay Agrointeligente. Documental 05. Pesca*. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=CbXh0E8NA\\_M](https://www.youtube.com/watch?v=CbXh0E8NA_M) Acceso: enero de 2020.
- Movimiento por la tierra (2020), *Campamento de la pesca artesanal*, Montevideo, Disponible en: <http://patanchaenlatierra uy/> Acceso: enero de 2020.



## SIMPOSIO 61

# EXPLORACIONES SOCIO-ANTROPOLÓGICAS SOBRE LA(S) CIUDADANÍA(S) EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

## COORDINADORES:

Ana Gretel Thomasz y Adriana Hurtado-Tarazona

La problemática de la ciudadanía se encuentra hoy en el centro del debate público. En el actual contexto de re-instauración del modelo liberal en América del sur, se registran a diario posicionamientos que cuestionan, disputan y/o legitiman a los nuevos modelos de ciudadanía que se instituyen desde los poderes políticos.

Aunque durante largo tiempo fueron las “ciencias del nosotros” (sociología, ciencia política, historia y filosofía) las disciplinas mayormente dedicadas a estudiar esta temática, actualmente proliferan también los abordajes cualitativos vinculados al campo de la “antropología de la ciudadanía”. Los estudios contemporáneos han desplazado el interés desde las esferas políticas convencionales (sufragio, participación en la política-partidaria formal o esferas del Estado) hacia las dimensiones micro-locales, cotidianas y ordinarias de construcción, práctica y disputa de la ciudadanía.

Recogiendo los debates actuales, este simposio reúne trabajos que en base a los aportes recientes de las ciencias sociales reflexionen sobre alguno de los siguientes ejes:

- Los modelos de ciudadanía recientemente instaurados por el poder político: legitimaciones, disputas y contestaciones.
- La manera en que los diversos condicionamientos sociales que atraviesan a sujetos y grupos (la pertenencia de clase, nacional, étnica, genérica, socio-sexual y etaria, las características corporales o el espacio habitado) potencian o limitan el acceso a derechos.
- Las múltiples escalas en las que se ejercita actualmente la ciudadanía (micro-local, local, metropolitana, regional, nacional, transnacional) y membresía a distintas comunidades políticas.
- Las categorías y lenguajes a las que apelan lxs sujetos en las luchas por el acceso a derechos y estrategias de acción colectiva.
- Las concepciones y significados “nativos” sobre los derechos de ciudadanía (derecho a la vivienda, la educación, la salud, etc) que poseen sujetos sociales y agentes estatales.
- Las prácticas y mecanismos a los que recurren lxs sujetos para el pleno ejercicio de la ciudadanía y el acceso efectivo a sus derechos.

## Palabras clave

Ciudadanía, acceso a derechos, acción colectiva, movimientos sociales, membresía



# MODELOS DE CIUDADANÍA Y ACTOS DE CIUDADANÍA EN VIVIENDA SOCIAL MERCANTILIZADA

Adriana Hurtado Tarazona<sup>1</sup>

## Resumen

En Colombia, la Vivienda de Interés Social (VIS) es en su mayoría desarrollada y comercializada por constructoras privadas, y se vende a hogares de ingresos bajos y medios a través una combinación entre subsidio estatal a la demanda y crédito hipotecario. El acceso a este tipo de vivienda en propiedad, con un papel predominante del sector inmobiliario y financiero en su producción, es hoy la principal forma en que el gobierno en Colombia garantiza el derecho a la vivienda e intenta “sacar” hogares de la pobreza hacia una nueva clase media. Pero en una ciudad desigual, acceder a la vivienda no implica directamente inclusión. Estos nuevos contextos residenciales, de urbanización masiva y periférica, tienen implicaciones tanto para las posibilidades de ciudadanía de las personas como para las ideas del tipo de ciudadanos que componen la sociedad contemporánea en las ciudades (desiguales) del “sur global”.

Esta ponencia presenta, a partir de trabajo etnográfico con residentes del macroproyecto de vivienda de interés social más grande del país (Ciudad Verde, en las afueras del sur de Bogotá), cómo los “modelos de ciudadanía” y los “actos de ciudadanía” (Isin & Nielsen, 2008) se presentan de manera intrincada en las prácticas cotidianas de los habitantes de estos contextos residenciales. Concluyo que como los modelos de ciudadanía, que delimitan cómo debería lucir y actuar un residente de conjuntos cerrados, tienen una fuerte influencia en la manera en que los habitantes se relacionan con el entorno material, social e institucional; hay poco margen de maniobra para que puedan emerger actos de ciudadanía que realmente amplíen sus alternativas de inclusión ciudadana.

## Palabras clave

Ciudadanía, vivienda social, clase social, derecho a la ciudad

## INTRODUCCIÓN

**A**mérica Latina es una de las regiones más urbanizadas del mundo, y también de las más desiguales. Por esto, las ciudades latinoamericanas se han convertido en ámbitos de espacialización de las inequidades, de segregación y de exclusión material y simbólica de una gran cantidad de sus habitantes (Álvarez-Rivadulla, 2014; Hoffman & Centeno, 2003; Méndez & Otero, 2018; Reygadas, 2015).

---

<sup>1</sup> Cider, Universidad de los Andes. - a.hurtado10@uniandes.edu.co



La desigualdad económica y social se traduce en formas diferenciales de acceso y ocupación del espacio urbano. Así, expresiones territoriales de la desigualdad como la segregación socioeconómica (que excluye grupos de personas de ciertas localizaciones urbanas a lo largo de líneas de clase o raza/etnia) o la falta de acceso a la vivienda para los más pobres (que implica que gran parte de la población solucione sus necesidades habitacionales recurriendo al mercado informal) son problemas que han preocupado tanto a académicos como a quienes implementan políticas urbanas. Paradójicamente, las iniciativas que tienden a solucionar el segundo problema, muchas veces terminan profundizando el primero.

El problema de la vivienda en América Latina se ha tramitado en las últimas décadas principalmente con el objetivo de reducir el déficit cuantitativo, para lo que los gobiernos han delegado al sector privado la construcción masiva de proyectos de vivienda social, generalmente en localizaciones periféricas donde el suelo es más barato (Beuf & García, 2016; Coulomb, 2013; Cuervo & Jaramillo, 2009; Imilan, Olivera, 2016). El resultado ha sido la consolidación de periferias urbanas en las que coexisten urbanizaciones de origen informal y conjuntos de vivienda social, profundizando la segregación macro de muchas ciudades y limitando el acceso de los hogares de ingresos bajos y medio-bajos a los centros urbanos y a las áreas habitacionales de clases medias y altas (Beuf, 2012; Libertun De Duren, 2017). Las iniciativas de inclusión de vivienda social en localizaciones centrales son todavía emergentes en la región, en iniciativas como planes de renovación urbana inclusiva.

En Colombia, la Vivienda de Interés Social (VIS) es en su mayoría desarrollada y comercializada por constructoras privadas, en forma de casas o apartamentos con un tope de precio, que se venden a hogares de ingresos bajos y medios a través una combinación entre subsidio estatal a la demanda y crédito hipotecario. El gobierno nacional, con base en los resultados de los últimos años, ha anunciado el “éxito” de la política de vivienda al incluir a cada vez más hogares en la clase media (“Colombia, un país de clase media,” 2015), al incorporar a hogares de ingresos bajos como plenos ciudadanos mediante el acceso a una vivienda propia. El acceso a este tipo de vivienda en propiedad, en el mercado formal, y con un papel predominante del sector inmobiliario y financiero en su producción, es hoy la principal forma en que el gobierno en Colombia busca garantizar el derecho a la vivienda.

Desde varias disciplinas, especialmente desde las ciencias sociales y estudios urbanos con enfoque crítico, las limitaciones a la ciudadanía de quienes no han accedido al derecho a la vivienda han sido objeto de numerosos análisis y denuncias. Sin embargo, es importante también comprender la experiencia urbana de quienes en principio no están, o ya no están, en estas situaciones de carencia: quienes han podido acceder a una vivienda, o como lo llaman Rodríguez y Sugranyez a raíz de la experiencia de producción masiva de vivienda social en las ciudades chilenas (2004), el problema de vivienda de los “Con Techo”. La disputa social por el espacio urbano en estos contextos ya no está inscrita en la búsqueda de un techo para vivir. Para una creciente proporción de la población en América Latina, todos aquellos que están “saliendo de la pobreza”, los procesos de reclamo pasan de ser del derecho a un techo al derecho a la ciudad. La disputa es, en últimas, por un lugar en el mundo social y por formas viables para ejercer la ciudadanía.

La literatura reciente sobre ciudadanía nos muestra que, en las ciudades de países pertenecientes a regímenes democráticos liberales, aunque nominalmente la mayoría de los habitantes urbanos están incluidos como sujetos de derechos (en las constituciones, en las leyes), el acceso efectivo a los derechos se manifiesta diferencialmente en el territorio, y se distribuye inequitativamente a lo largo de líneas de clase, raza, género y contexto residencial (Thomasz, 2013; Thomasz & Girola, 2016). Esto es especialmente agudo en el caso de derechos como el de la vivienda adecuada, el hábitat digno o el derecho a la ciudad, debido a la distribución desigual de recursos en las ciudades, donde los procesos de estratificación, segregación y exclusión coexisten





con, y van en contravía de, los procesos de inclusión a una ciudadanía social expandida o universal (Fourcade, 2016; Lamont, 2019). Es fundamental entonces valorar en qué medida la oferta habitacional y la experiencia residencial en distintos contextos aumenta o restringe las posibilidades para la vida individual y colectiva de una gran diversidad de personas. En una ciudad desigual, acceder a la vivienda no implica directamente inclusión.

Esta ponencia elabora sobre las formas disponibles para ejercer la ciudadanía a través de una exploración etnográfica<sup>2</sup> en el macroproyecto de vivienda más grande de Colombia. Ciudad Verde es una ciudadela de 51.580 viviendas (42 mil ya entregadas), en construcción desde 2010, ubicada en Soacha, en el borde sur de Bogotá. Este proyecto, gestionado por una constructora privada, combina varios rangos de precio de viviendas subsidiadas, para población de diversos rangos de ingresos<sup>3</sup>. La ciudadela incluye también zonas verdes, parques, algunos colegios y centros comerciales, pero por ser una nueva urbanización periférica, está desconectada de la ciudad y tiene serias limitaciones en acceso a bienes y servicios urbanos.

A Ciudad Verde llegan a vivir personas que en su mayoría son propietarias de vivienda por primera vez, con trayectorias residenciales y sociales diversas, pero que tienen que compartir un espacio común, pues estos son conjuntos cerrados en propiedad horizontal<sup>4</sup>, y de alguna manera gestionar su vida individual y colectiva en este nuevo entorno. Esta ponencia explora las formas en las que se presentan los “modelos de ciudadanía” en estos contextos residenciales y la forma como los sujetos ejercen “actos de ciudadanía” (Isin & Nielsen, 2008) en sus prácticas cotidianas, para cuestionar así las posibilidades efectivas de inclusión y acceso a derechos que otorga acceder a una vivienda social periférica.

## EJERCER LA CIUDADANÍA EN LA VIDA COTIDIANA

Los debates sobre la exclusión social se han redirigido recientemente hacia la cuestión de la ciudadanía y hacia el derecho a la ciudad como condición para las reformas urbanas (Christien Klaufus, 2014). En una gran diversidad de contextos, pero sobre todo en las regiones con alta desigualdad, existe una brecha entre el estatus “universal” de ciudadanía de los regímenes democráticos desde una visión jurídico- normativa de membresía, y el acceso efectivo a derechos de algunos grupos sociales, o entre la ciudadanía formal y la ciudadanía sustantiva respectivamente, en términos que Holston (2008) rescata de los trabajos sociológicos clásicos sobre ciudadanía.

Si bien en los estudios más clásicos ciudadanía se define como las relaciones entre individuos y estado, debates más recientes resaltan que al ejercer la ciudadanía los individuos y grupos entran en relación con la sociedad como un todo. Y de analizar la inclusión o exclusión de ciertos individuos como ciudadanos desde la visión exclusivamente jurídico-legal, han pasado a examinar en qué medida distintos grupos pueden o no ejercer efectivamente la ciudadanía en su vida cotidiana, independientemente del estatus formal de ciudadanía. Es lo que algunos denominan la ciudadanía “ordinaria” (Staeheli, Ehrkamp, Leitner, & Nagel, 2012), o la escala microlocal de la ciudadanía (Thomasz & Girola, 2016).

2 Que incluyó observación en espacios públicos, comunales y privados, entrevistas y conversaciones informales con residentes, y etnografía a través de redes sociales en internet.

3 Viviendas gratuitas entregadas por el gobierno nacional a población reasentada por riesgo, viviendas de interés prioritario para hogares con ingresos entre 1 y 2 salarios mínimos, viviendas de interés social para hogares con ingresos entre 2 y 4 salarios mínimos, y unas llamadas “tope vis” para hogares con ingresos mayores a 4 salarios mínimos.

4 El régimen de propiedad horizontal está establecido desde una ley nacional (Ley 675 de 2001) que regula los derechos de propiedad sobre bienes privados y los derechos de copropiedad sobre bienes comunes. Aplica de manera estándar para todos los edificios y conjuntos residenciales.



Elaboraciones recientes en ámbitos urbanos reconocen crecientemente la dimensión material y espacial que atraviesa el ejercicio de la ciudadanía. La ciudadanía urbana no está automáticamente disponible para todos (Irazábal & Angotti, 2017) y las ciudades son ámbitos en los que se manifiesta efectivamente a quiénes se acoge como plenos ciudadanos y a quiénes no. A este respecto hay algunas nociones útiles para avanzar la discusión. La noción de “ciudadanías situadas” (Thomasz & Girola, 2016) reconoce que las maneras disponibles para ejercer la ciudadanía están atravesadas por condiciones del hábitat y por condiciones de clase, raza y género de los habitantes urbanos. El concepto de “ciudadanía infraestructural” (Lemanski, 2019), articulando dos debates contemporáneos -el de ciudadanía y el de estudios sociales de las infraestructuras-, parte de la idea de que la materialidad de las infraestructuras públicas es la representación del estado a una escala local, por lo que en las relaciones entre personas e infraestructuras -o en general en las relaciones entre las personas y su entorno material- se pueden leer prácticas, percepciones y expresiones de ciudadanía.

La ciudadanía no se ejerce únicamente a través de acciones pasivas como votar o pagar los impuestos (Isin & Nielsen, 2008). En la práctica, las ideas de ciudadanía que se tramitan en la vida cotidiana incluyen dimensiones materiales e intangibles, en las que se entrecruzan aspectos políticos, económicos, sociales y culturales: “la ciudadanía es una técnica con la que algunos gobiernan la conducta de otros y por la que se espera que otros se gobiernen a sí mismos (...) Ser ciudadano [en Bogotá] significa pagar impuestos de propiedad anualmente, pagar mensualmente las facturas de agua y electricidad, y mantenerse fuera de la economía informal” (Zeiderman, 2016, p. 116). Esta comprensión permite argumentar que las prácticas cotidianas y normalizadas que dictan los “modelos de ciudadanía” pueden ser un mecanismo de exclusión, y más en las ciudades con altos índices de informalidad. Contrapuestos a los modelos de ciudadanía están los “actos de ciudadanía” o aquellos momentos que marcan un quiebre con las prácticas preestablecidas, un estatus predeterminado y un orden impuesto (Isin & Nielsen, 2008).

Según Isin y Nielsen, los actos de ciudadanía son aquellas acciones individuales o colectivas que marcan una ruptura con los patrones sociales e históricos, implican un quiebre con la rutina (*habitus*), y por esto son creativos. La creatividad de los actos se da por la capacidad de inventiva que tienen los sujetos cuando se ven enfrentados a situaciones que marcan un fracaso de los hábitos y no es posible actuar de la forma como se hace habitualmente. Por lo tanto, estas situaciones obligan a los sujetos a preguntarse cómo se debería actuar, y es precisamente en este quiebre en el que se desarrollan nuevas formas de ciudadanía. Por lo tanto, los actos de ciudadanía “son simultáneamente, políticos, éticos y estéticos” (Isin & Nielsen, 2008, p. 4). Estos actos permiten a los sujetos redefinirse, así como redefinir las normas y ampliar alternativas de inclusión que tienen como ciudadanos y crean nuevas escalas de lucha y contestación frente a normas preestablecidas.

A continuación muestro cómo se manifiestan los modelos de ciudadanía en el entorno material y normativo de los conjuntos residenciales en Ciudad Verde, y algunas acciones incipientes de los residentes que se acercan a la noción de actos de ciudadanía.

### MODELOS DE CIUDADANÍA: LA “CULTURA DE LA PROPIEDAD HORIZONTAL”

La mayoría de las urbanizaciones de vivienda de interés social que se construyen en Colombia hoy en día son conjuntos en Propiedad Horizontal. Estos contextos, en los últimos años, han sido construidos y multiplicados en serie formando grandes piezas de ciudad compuestas exclusivamente por este tipo de conjuntos cerrados. Replicando los principios de orden y legibilidad del alto modernismo y sus ilusiones de control del espacio y sus habitantes (Scott, 1998), estas grandes urbanizaciones de vivienda de interés social



se diseñaron como “nuevas ciudades” con claras divisiones entre los espacios por su función, donde no se deja espacio ni tiempo para habitar de maneras no prescritas en los reglamentos, en los manuales, o diferentes a las dictadas por el mismo diseño de manzanas homogéneas y con cerramientos.

¿Es necesario educar a la comunidad en los edificios de Propiedad Horizontal? ..... Naturalmente que sí. No importa el estrato socio - económico, ni el nivel cultural de los habitantes, siempre encontraremos, en mayor o menor grado, personas que por falta de cultura o información incumplen las normas, y solo una labor paciente y perseverante de educación logrará que cambien sus hábitos [...] para que sea la misma comunidad quien exija a sus vecinos el respeto por las normas. [...] Es conveniente también aclarar que algunos malos entendidos o equivocadas interpretaciones populares respecto a los “derechos” por algunos residentes son comunes, porque se desconocen las normas de uso restrictivo que rigen en algunos casos, sin entender las molestias que ocasionan a toda la comunidad el estado de desorden y mala presentación que causan sus costumbres [...]

[El objetivo del manual es] Fomentar y preservar la sana convivencia de todos los habitantes del Conjunto Residencial FRAILEJON III, mediante un conjunto de normas que enmarcan los deseos y anhelos de las personas que esperan vivir en armonía con sus vecinos y todo el ambiente que las rodea dentro del Conjunto Residencial, tendientes a obtener un mejor nivel de vida, evitar conflictos, minimizar los riesgos de accidentes y catástrofes, mejorar las condiciones de salubridad, facilitar una relación amable, amistosa y pacífica con sus vecinos, y garantizar la valorización de la propiedad. (Manual de convivencia, Conjunto Frailejón III<sup>5</sup>)

Los manuales de convivencia<sup>6</sup> de los conjuntos de Ciudad verde incluyen normas que regulan los comportamientos de los residentes en los espacios comunales, pero también en los privados. Los residentes consideran gran parte del contenido de los manuales de convivencia como necesario para la coexistencia pacífica entre personas diferentes, pues las normas están orientadas al respeto por los vecinos, a mantener las actividades privadas en el espacio privado y a que los conjuntos luzcan limpios y ordenados, lo que coincide con sus proyectos personales de ascender socioeconómicamente a través de cumplir el “sueño de la vivienda propia”. Los fragmentos del manual de convivencia de Frailejón sintetizan varios elementos clave en la formación del tipo de ciudadano deseable en propiedad horizontal: una persona que esté dispuesta a cambiar las costumbres que causen molestia a sus vecinos, desorden o “mala presentación” del conjunto; y a exigir lo mismo de sus vecinos. Que esté dispuesto a conocer y respetar las normas. Que tenga el anhelo de vivir en armonía<sup>7</sup>, mejorar su nivel de vida y trabajar para que su propiedad se valore. Y los residentes que no incorporen estos atributos deben ser educados pacientemente, hasta lograr que cambien sus hábitos.

Para muchos residentes de este tipo de vivienda, esto implica vivir en un contexto en el que tanto el diseño de los espacios como el régimen normativo desincentivan la socialización entre vecinos (Hurtado-Tarazona, Álvarez Rivadulla, & Fleischer, 2020). Las áreas comunes dentro de los conjuntos están destinadas más a la circulación que al encuentro: están ocupadas en su mayoría por estacionamientos, corredores, pequeñas zonas verdes donde no se puede pisar el jardín y áreas exclusivas para juegos infantiles con límites de edad. Los manuales de convivencia, además, contienen múltiples restricciones estéticas y de comportamiento: no se puede colgar ropa por las ventanas, ni hacer ruido, ni dejar objetos personales en las áreas comunes,

5 Descargado de la página de Facebook del conjunto Frailejón III el 15 de abril de 2013.

6 Documentos redactados por el Consejo de Administración de acuerdo con el reglamento de propiedad horizontal de los conjuntos, que deben ser aprobados por la asamblea de copropietarios. El administrador de los conjuntos es el encargado de hacer que se cumplan las normas y en caso contrario, de imponer las sanciones contempladas. Algunos conjuntos nombran también un comité de convivencia o grupo de residentes encargados de mediar en “cualquier controversia que pueda surgir con ocasión de la vida en edificios de uso residencial” (Ley 675 de 2001, artículo 58).

7 Nader señala que la idea de armonía, centrada en la idea de que una sociedad funcional es aquella que evita o minimiza los conflictos, puede resultar coercitiva: “los modelos legales de armonía fueron usados para pacificar a la gente socializándola hacia la conformidad en contextos coloniales” (Nader, 2005).



ni instalar avisos en las ventanas, ni tener negocios dentro de las viviendas. En algunos incluso hay toques de queda para menores de edad a partir de ciertas horas de la noche. Todo comportamiento que se salga de estas restricciones puede ser sancionado, monetariamente a través de multas o con sanciones “morales” (listas fijadas en la entrada a los conjuntos con los datos de los infractores).

En Ciudad Verde parece estar pasando lo que otros autores ya han analizado en formas de gobernanza privada: que no sólo el “diseño defensivo” (Caldeira, 2000) de un condominio cerrado -rejas, cámaras, muros y señales de prohibiciones- es el que restringe los comportamientos no deseados, sino que también se hacen evidentes restricciones estéticas que comunican simbólicamente qué y quién es bienvenido o excluido de determinados espacios (Low, 2003). McKenzie resalta cómo una forma de propiedad que emergió de la libre elección individual se ha convertido en un mecanismo que coarta las libertades individuales “los residentes aprecian el control más cercano de los servicios de los barrios, pero también se encuentran enfrentando intrusiones que un gobierno electo no podría efectuar, como prohibiciones de mascotas o de decoración de los jardines” (McKenzie, 1994). Además, las consecuencias de estas restricciones están distribuidas de manera desigual según clase, género y raza, “en todo el mundo es común encontrar asociaciones de propietarios que usan estos poderes y privilegios de organización democrática para excluir, discriminar y segregar” (Holston & Appadurai, 1996, p. 191 traducción propia). Este es ciertamente el caso en Ciudad Verde, ya que seguir las regulaciones estéticas y de comportamiento de la propiedad horizontal no es igualmente fácil para todos los residentes, ni igualmente deseado por todos.

Sin embargo, en Ciudad Verde los residentes no parecen oponerse masivamente a estas restricciones. Las nociones compartidas sobre cómo debe lucir una urbanización de conjuntos cerrados de clase media y sobre lo que es o no apropiado o deseable allí, hacen que el régimen de propiedad horizontal sea ampliamente aceptado y que incluso algunos residentes quieran hacerlo más estricto, aunque esto pueda limitar su margen de acción y sus posibilidades de socialidad. Es lo que los residentes llaman tener la “cultura de la propiedad horizontal”<sup>8</sup>, para hacer referencia a los modelos de ciudadanía, o las nociones de civilidad que se consideran necesarias para ser un buen vecino, un habitante digno de la ciudadela.

### ¿ACTOS DE CIUDADANÍA?

A pesar de las limitaciones espaciales y normativas de estos entornos residenciales, y del modelo de ciudadanía asociado con ser residente de un conjunto cerrado que hace difícil socializar y restringe las libertades, por necesidad la gente busca la manera de gestionar su vida individual y colectiva. Para los habitantes de Ciudad Verde, una de las maneras de llevar a cabo la vida social, de ejercer la ciudadanía sin reñir con las restricciones de la propiedad horizontal, ha sido a través de las redes sociales en internet. Algunos habitantes han usado Facebook, y más recientemente WhatsApp, para generar instancias de cooperación entre vecinos y para coordinar, aunque de forma limitada, iniciativas de organización social.

8 Los habitantes expresaron esta idea en diferentes formulaciones que usan intercambiamente: “cultura de la propiedad horizontal”, “la cultura necesaria para vivir en propiedad horizontal/en conjunto”, “saber comportarse en propiedad horizontal”, “la cultura ciudadana” o incluso solo “la cultura”, pero siempre en relación con la voluntad y capacidad de la gente para acoplarse a las regulaciones de propiedad horizontal.



## COOPERACIÓN ENTRE VECINOS Y REDES DE INTERCAMBIO

El 22 de junio de 2015 en la noche, una residente preguntó en el grupo Ciudad Verde-Soacha si alguien sabía a dónde podía llevar a su hijo enfermo cerca de la ciudadela, pues aunque en Ciudad Verde está planeado tener un hospital, este no se ha construido, y no existen centros de salud cercanos. En un par de horas recibió 58 respuestas con datos, teléfono de un médico que vive en la ciudadela, cotizaciones de planes médicos, sugerencias de qué hacer mientras lo atendían, e ideas de tratamientos caseros. Al día siguiente en la mañana, otra residente le preguntó cómo seguía su hijo, y ella contestó que mejor, agradeciendo a todos los que la ayudaron.

En otra ocasión, un residente preguntó en el mismo grupo qué transporte podría llevarla a una zona lejana de la ciudad -dado que Ciudad Verde tiene una oferta de transporte público muy limitada y costosa, por encontrarse lejos del sistema de transporte masivo. En dos horas recibió 12 comentarios con sugerencias de distintas alternativas de transporte. En los últimos comentarios una residente agregó “Muy bien por la colaboración así parecemos una sola familia ciudad verde qué bonito de verdad”.

Además de las consultas sobre servicios de salud y transporte, los residentes intercambian información acerca de cupos en los colegios y los trámites a efectuar, ofrecen trabajos, preguntan por oportunidades laborales y ofrecen o solicitan servicios como cuidado de niños, preparación de comidas, compra y venta de artículos usados. Desde el inicio de la ciudadela, Facebook se ha consolidado como un facilitador para la circulación de información, bienes y servicios. De esa manera se puede aprovechar, como me dijo un residente que llamaré Leonel, esa “fuerza social” de tanta gente viviendo en el mismo proyecto, donde unos producen lo que otros necesitan o quieren consumir. Leonel se mostraba frustrado cuando hablaba conmigo, pues para él sería ideal que los vecinos se pudieran asociarse para impulsar sus negocios, pero como vivían en un ambiente que no favorecía la circulación de información, y donde además está prohibido tener negocios en las viviendas, estas asociaciones no se daban. Sin embargo, con ayuda de Facebook, los habitantes hasta cierto punto suplen las deficiencias de su contexto residencial: mientras que en los conjuntos cerrados no se incluyen suficientes actividades productivas como locales comerciales, en Facebook hay una gran oferta de comercio a domicilio de apartamento a apartamento.

Aunque en la “cultura de la propiedad horizontal” se ve con malos ojos la “compinchería” en áreas comunes, a través de Facebook la gente obtiene ayuda de sus vecinos cuando la necesita. Facebook les ha servido a los residentes para subsanar parcialmente las limitaciones de vivir en grandes proyectos de vivienda periféricos en propiedad horizontal.

## ORGANIZACIÓN Y (ALGO DE) MOVILIZACIÓN SOCIAL

En junio de 2015 una residente denunció en varios grupos de Ciudad Verde que un perro estaba siendo maltratado en el conjunto Camelia. La conversación se comenzó a mover paralelamente en varios grupos y perfiles, y varios residentes se comenzaron a unir a la iniciativa de denunciar el maltrato y hacer una visita de rescate del animal. Después de unas horas, uno de los residentes publicó: “el grupo animalista voluntario de ciudad verde realizó visita al apartamento con acompañamiento de la policía y se evidencio un perrito de 3 meses de raza pura pues en condiciones buenas, se dialogó con los dueños y se llegó a un acuerdo, se realizaran visitas periódicas por parte del grupo animalista de ciudad verde, y visitas sorpresas con el fin de evidenciar si hay alguna evidencia latente de maltrato y de la misma forma hubo compromiso por parte de un miembro del



consejo de administración en realizar seguimiento al caso y reportarlo en caso de la mínima señal de maltrato a el grupo de animalistas de ciudad verde”. Varios residentes comentaron felicitándolos por la iniciativa.

Otras iniciativas que se han realizado con ayuda de Facebook son peticiones “online” como la que gestionó una residente - llamémosla Gabriela- para que la policía interviniera en el caso de los puestos de venta en el espacio público frente al centro comercial Prado Verde.

Ella me contó que “A nosotros nos vendieron unos espacios, unas zonas verdes, y míreme como están. Y en este momento yo personalmente estoy combatiendo eso también por internet. [...] Yo le decía en el internet a un señor que me contestó que ellos tienen derecho a subsistir, y le dije sí, exactamente, tienen el derecho a buscar su sustento, pero de una forma organizada”. Después de varios meses comentando el problema en los grupos de Facebook, en marzo de 2016 Gabriela montó en la página Change.org una petición con el título “Alto a la invasión del espacio público en Ciudad Verde- Soacha”, dirigida a la Alcaldía de Soacha, a la Personería y a la Policía. La petición obtuvo la firma de 69 personas. A raíz de esta petición y otras iniciativas de residentes, el alcalde de Soacha inició unas mesas de trabajo en Ciudad Verde. Dejando de lado que querer eliminar las ventas ambulantes puede ser otra instancia de cómo los “modelos de ciudadanía” de clase media pueden generar exclusión de actividades que no encajan en estos modelos, generar acuerdos entre ciudadanía y estado frente al manejo de los usos del espacio público es una manera de ejercer la ciudadanía desde la escala microlocal.

Algunas iniciativas se comenzaron a forjar en la red social y luego se materializaron en acciones cara a cara, como el caso del rescate animal o las reuniones con el alcalde después de la petición en línea. Sin embargo, a menudo las inconformidades de los residentes se limitaban a publicaciones y comentarios de Facebook y las protestas o marchas muchas veces no se lograron concretar, o se llevaron a cabo con menos participación de la anticipada por el gran apoyo en Facebook. Parece que en el Facebook de Ciudad Verde, como en las redes sociales en todo el mundo, se dan casos de *slacktivism* -activismo de bajo costo y bajo riesgo a través de redes sociales en internet- que pueden ser insuficientes para generar movilizaciones presenciales y cuyo impacto en el cambio social no es tan claro (Lee & Hsieh, 2013; Vie, 2014). Sin embargo, ante las serias limitaciones materiales y simbólicas en las que viven los residentes de Ciudad Verde, emplear las redes sociales para generar formas de organización social y de cooperación entre residentes sin reñir con las restricciones normativas de la propiedad horizontal puede ser una instancia de generar alternativas para sostener la vida.

## CONCLUSIONES

Acoger el lente de la ciudadanía puede avanzar la discusión de simplemente describir o denunciar las desigualdades hacia rastrear las implicaciones que tienen para el acceso al derecho a la ciudad de ciertos grupos sociales y para la sociedad como un todo. Así también, las acciones de personas o grupos cuyas posibilidades de ciudadanía están siendo limitadas se pueden explicar en términos de reclamos de inclusión y acceso a derechos, en vez de como características culturales. Más aún, en contextos donde nominalmente hay acceso a derechos -como es el caso de este estudio-, la paradoja entre inclusión formal como ciudadanos y barreras de acceso efectivo a derechos puede ser más visible, y es posible encontrar maneras de ejercer la ciudadanía que no sean acción colectiva, protestas o resistencia, sino que pueden ser también, como rescata Holston (2008), inercias, aspiraciones, atrincheramientos o permanencias. En la vida cotidiana, las personas lidian con “modelos de ciudadanía” o tipos ideales de ciudadanos que tanto las políticas como esferas económicas y sociales ayudan a formar; tratando de “dar la talla”, internalizando, manipulando o subvirtiendo estos tipos



ideales como parte de su propia identidad (Wedel, Shore, Feldman, & Lathrop, 2005), para convertirse en “ciudadanos merecedores” (Kopper, 2015). En palabras de Ananya Roy, “hay mucho que aprender sobre el poder y la autoridad al estudiar cómo sujetos y espacios pasan a estar ‘dentro’ del proyecto de ciudadanía” (Roy, 2009, p. 161, traducción propia).

Mientras los modelos de ciudadanía delimitan cómo debería lucir y actuar un residente de conjuntos cerrados -en estrecha relación con ideas sobre la ciudadanía de clase media y en contraste con todo lo asociado con barrios populares-, los actos de ciudadanía involucran prácticas formales e informales, legales e ilegales, de aceptación y de resistencia en las que incurren estos hogares, que han accedido por primera vez al “sueño de la vivienda propia”, para acceder a sus derechos, asegurar sus medios de vida y su lugar en el mundo social y en el espacio urbano. Sin embargo, el peso que tienen los modelos de ciudadanía y las limitaciones estructurales de la situación residencial de estos habitantes deja un escaso margen de maniobra para que emerjan realmente actos de ciudadanía como acciones creativas que expandan las alternativas de inclusión. Estas acciones que se desvían de los modelos de ciudadanía son, más que actos de ciudadanía, apenas otra instancia en la que los residentes suplen con sus propios recursos -materiales y simbólicos- las limitaciones de sus contextos residenciales.

### REFERENCIAS CITADAS

- Álvarez-Rivadulla, M. J. (2014). Tolerancia a la desigualdad en América Latina : una exploración en Montevideo y Bogotá. *Revista Ensembles*, 1, 99–119.
- Beuf, A. (2012). De las luchas urbanas a las grandes inversiones. La nueva urbanidad periférica en Bogotá. *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines*, 41(3), 473–501.
- Beuf, A., & García, C. (2016). La producción de vivienda social en Colombia : un modelo en tensión. In *Procesos urbanos en acción: ¿desarrollo de ciudades para todos?* (p. 393). Quito: CLACSO.
- Caldeira, T. (2000). *City of walls : crime, segregation, and citizenship in São Paulo*. Berkeley: University of California Press.
- Colombia, un país de clase media. (2015, May 16). *Revista Semana*. Retrieved from <http://www.semana.com/nacion/articulo/colombia-un-pais-de-clase-media/427747-3>
- Coulomb, R. (2013). Las políticas de vivienda de los estados latinoamericanos. In B. R. R. Velázquez & E. P. Cobos (Eds.), *Teorías sobre la ciudad en América Latina* (pp. 563– 616). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Cuervo, N., & Jaramillo, S. (2009). *Dos décadas de política de vivienda en Bogotá apostando por el mercado*. Documento CEDE (Vol. 31). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Fourcade, M. (2016). Ordinalization: Lewis A. Coser Memorial Award for Theoretical Agenda Setting 2014. *Sociological Theory*, 34(3), 175–195. <https://doi.org/10.1177/0735275116665876>
- Hoffman, K., & Centeno, M. A. (2003). The Lopsided Continent: Inequality in Latin America. *Annual Review of Sociology*, 29(1), 363–390. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.29.010202.100141>
- Holston, J. (2008). *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton University Press.
- Holston, J., & Appadurai, A. (1996). Cities and citizenship. *Public Culture*, 8, 187–204.
- Hurtado-Tarazona, A., Álvarez Rivadulla, M. J., & Fleischer, F. (2020). The Normalization of Bogota Social Housing Residents: Class Tensions in Third World Urban Peripheries. *City & Society*, n/a(n/a). <https://doi.org/10.1111/ciso.12338>
- Imilan, Olivera, B. (2016). Acceso a la vivienda en tiempos neoliberales: Un análisis comparativo de los efectos e impactos de la neoliberalización en las ciudades de Santiago, México y Londres. *Revista INVI*, 31(88), 20.
- Irazábal, C., & Angotti, T. (2017). Planning Latin American Cities: Housing and Citizenship. *Latin American Perspectives*, 44(3), 4–8. <https://doi.org/10.1177/0094582X16689558>.



- Isin, E. F., & Nielsen, G. M. (2008). *Acts of Citizenship*. London ; New York: Zed Books. <https://doi.org/10.1163/157181608x380237>
- Klaufus, Christien. (2014). Introduction : Taking up Residency. Spatial Reconfigurations and the Struggle to Belong in Urban Latin America. In Ch. Klaufus & A. Ouweneel (Eds.), *Housing and belonging in Latin America* (pp. 1–20). New York: Berghahn.
- Kopper, M. (2015). Designing Brazil's New Middle Class: economic science and welfare policies in the making of a social category. *Urbanities*, 5(2), 20–31.
- Lamont, M. (2019). Membership without Social Citizenship? Deservingness and Redistribution as Grounds for Equality, (April).
- Lee, Y.-H., & Hsieh, G. (2013). Does slacktivism hurt activism?: the effects of moral balancing and consistency in online activism. *Proc. CHI 2013*, 811–820. <https://doi.org/10.1145/2470654.2470770>
- Lemanski, C. (2019). Infrastructural citizenship. In *Citizenship and Infrastructure*. <https://doi.org/10.4324/9781351176156-2>
- Libertun De Duren, N. (2017). *¿Por qué allí?: los motivos por los que promotores privados de vivienda social construyen en las periferias de las ciudades de América Latina* (Documento de trabajo del BID No. IDB-WP-857). Washington, DC. Retrieved from [https://publications.iadb.org/bitstream/handle/11319/8705/Por\\_Que\\_Alli\\_desarrollado\\_res\\_Vivienda\\_Social.PDF?sequence=3](https://publications.iadb.org/bitstream/handle/11319/8705/Por_Que_Alli_desarrollado_res_Vivienda_Social.PDF?sequence=3)
- Low, S. (2003). *Behind the gates. Life, security and the pursuit of happiness in fortress America*. New York and London: Routledge. New York, London: Routledge.
- McKenzie, E. (1994). *Privatopia: Homeowner Associations and the Rise of Residential Private Government*. New Haven: Yale University Press.
- Méndez, M. L., & Otero, G. (2018). Neighbourhood conflicts, socio-spatial inequalities, and residential stigmatisation in Santiago, Chile. *Cities*, 74(November), 75–82. <https://doi.org/10.1016/j.cities.2017.11.005>
- Nader, L. (2005). Coercive Harmony: The Political Economy of Legal Models. *Kroeber Anthropological Society Papers*, 92(March), 7–22.
- Reygadas, L. (2015). *The Symbolic Dimension of Inequalities* (desigualdades.net Working Paper No. 78). Berlin. Retrieved from [http://www.desigualdades.net/Resources/Working\\_Paper/WP-78-ReygadasOnline.pdf](http://www.desigualdades.net/Resources/Working_Paper/WP-78-ReygadasOnline.pdf)
- Rodríguez, A., & Sugranyes, A. (2004). El problema de vivienda de los “con techo.” *Eure*, 30(91), 53–65.
- Roy, A. (2009). Civic governmentality: The politics of inclusion in Beirut and Mumbai. *Antipode*, 41(1), 159–179. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2008.00660.x>
- Scott, J. C. (1998). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, [USA]; London: Yale University Press.
- Staheli, L. A., Ehrkamp, P., Leitner, H., & Nagel, C. R. (2012). Dreaming the ordinary: Daily life and the complex geographies of citizenship. *Progress in Human Geography*, 36 (5), 628–644. <https://doi.org/10.1177/0309132511435001>
- Thomasz, A. G. (2013). Derecho a la vivienda y derecho a la belleza en la ciudad de Buenos Aires. Construyendo el derecho a la ciudad. In M. Carman, N. Vieira da Cunha, & R. Segura (Eds.), *Segregación y diferencia en la ciudad*. Quito: FLACSO.
- Thomasz, A. G., & Girola, M. F. (2016). Ciudadanía, perspectiva antropológica y enfoque etnográfico: algunos aportes para su exploración. *Revista de Antropología Del Museo de Entre Ríos*, 2(1), 46–61.
- Vie, S. (2014). In defense of “slacktivism”: The human rights campaign facebook logo as digital activism. *First Monday*, 19(4).
- Wedel, J. R., Shore, C., Feldman, G., & Lathrop, S. (2005). Toward an Anthropology of Public Policy Toward. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 600, 30–51. <https://doi.org/10.1177/00027162505276734>
- Zeiderman, A. (2016). *Endangered City: The Politics of Security and Risk in Bogotá*. Durham; London: Duke University Press.





# “EL NO SER POBRE” Y LA PRODUCCIÓN DE CIUDADANÍA EN BARRIOS DE AUTOCONSTRUCCIÓN CONSOLIDADOS EN BOGOTÁ

Sandra Pulido Ch<sup>1</sup>

## Resumen

La presente propuesta nace de mi trabajo de investigación doctoral sobre posicionamientos de clase en barrios de autoconstrucción de origen ilegal en Bogotá. En la investigación, emergió la categoría de “no ser pobre”, que señalaba ciertos posicionamientos de clase y que acabó convirtiéndose en el eje central de la investigación. A partir de esta categoría, en la presente ponencia, desarrollo una reflexión sobre los procesos de constitución de ciudadanía que se registran en contextos singulares, como es el caso de estos barrios. En este sentido, señalo que su constitución se desarrolla bajo un modelo inicial de lucha política y colectiva relacionada con la construcción de sus casas y los barrios, para hacer parte y ejercer el derecho a la ciudad. Una ciudadanía que, en la actualidad, se usa de forma activa e instrumental en los barrios como defensa de su territorio frente a procesos de “elitización urbana” en la zona. Junto a ella, surgen ciudadanía más privadas, que se expresan en las experiencias cotidianas que se vinculan con las aspiraciones de algunas familias y se proyectan en el ámbito doméstico, estético y privado, como en las fachadas, en el arreglo y construcción de sus hogares, en los espacios interiores de sus casas, así como en la privatización y uso de dispositivos de seguridad en los barrios. Unos lugares en los que se configuran valores, aspiraciones e ideales de querer ser parte de una “clase media emergente”, así como representarse de forma diferente y alejarse, desde su accionar político, de categorías estructurales e históricas que los estigmatizan y los marginan. Es así que muestro como estas ciudadanía coexisten, se juxtaponen, están en contradicción y se tejen de manera diferencial en su búsqueda de nuevos posicionamientos sociales y políticos en una sociedad tan desigual y fracturada como es la colombiana.

## Palabras clave

Clase social, ciudadanía, posicionamiento social, barrios de origen ilegal

## INTRODUCCIÓN: ENTRADA AL CAMPO Y EL NO SER POBRES

La siguiente ponencia nace de mi trabajo de investigación doctoral titulada “*Antes no éramos nada ahora no somos todo lo que queremos ser*”. *Posicionamientos de clase en barrios de autoconstrucción de origen ilegal en Usaquén, Bogotá*. En la investigación emergió la categoría de “no ser pobre”, que los habitantes utilizaban para definir lo que no eran, o lo que no querían ser: pobres. Esta categoría me llevó a cuestionarme sus posicionamientos sociales de clase y los tipos particulares de agencia social que les generaba la apelación a “no ser pobre” o ser “clase media” en una de las ciudades más desiguales en Latinoamérica, como lo es la ciudad

1 spulido10 @uniandes.edu.co Universidad Los Andes- Universidad El Bosque. Colombia.



de Bogotá. Unos posicionamientos que me permiten reflexionar sobre la ciudadanía, en torno a cómo sus habitantes se han posicionado de forma diferencial frente al Estado y a la sociedad en diferentes momentos. Así, mientras que en algunas ocasiones se ubican como “pobres”, “necesitados”, “gente humilde” y, en otras, se separan de estas categorías de “pobreza” y se posicionan como “clase media” o no “pobre”. Es así que, en la siguiente ponencia, muestro como estos posicionamientos y ciudadanías coexisten y se yuxtaponen, están en contradicción, y se tejen de forma diferencial y relacional con ese Otro en una búsqueda constante de “ser parte de la ciudad”.

Para lo anterior, he dividido la siguiente ponencia en las siguientes partes y momentos. En la primera parte, realizo una contextualización de los barrios en Bogotá; en la segunda, analizo cómo las narraciones de la domesticación del monte se convierten en una herramienta de instrumentalización política frente al Estado y las instituciones; en la tercera, describo narraciones e historias de luchas, pérdidas y amenazas en su búsqueda de ser reconocidos como todavía como parte de la ciudad; y, en la cuarta y última, señalo como sus habitantes se posicionan como “no pobres”-“clase media” a partir de una serie de dispositivos, prácticas y estrategias con el propósito de alejarse de las estigmatizaciones del Estado y la sociedad.

## LOS BARRIOS

Bogotá es una de las ciudades socioeconómicamente más desiguales de América Latina, en la que el espacio y la clase se configuran como el eje vertebrador de la desigualdad. En este escenario, son precisamente los asentamientos de origen ilegal, como lo señala Renfrew (2013), el paradigma de estas inequidades, reforzadas, además, desde los discursos oficiales del Estado y sus categorías preestablecidas, en las que la pobreza se estigmatiza y se utiliza como sinónimo de ilegalidad.

Los barrios de autoconstrucción Delicias del Carmen, Pañuelito, Esperanza, Uniceros y Bella Vista se inscriben en esta desigual realidad. Surgidos a partir de la migración de familias campesinas en los años 50, sus primeros pobladores, gente en condición de pobreza que veían en la ciudad la posibilidad de mejorar sus condiciones de vida, adecuaron el territorio para construir sus casas a partir de un progresivo proceso de autoconstrucción, tras conseguir trabajo en la extracción de minerales en las canteras de los cerros de la ciudad.

Si bien estos barrios, inicialmente, estaban ubicados en la periferia de la ciudad, debido al acelerado crecimiento urbano durante la segunda mitad del siglo pasado y a las transformaciones sociopolíticas y económicas de la capital, en la actualidad hacen parte de una de las zonas más privilegiadas de la ciudad, la localidad de Usaquén, al norte de la ciudad. Una ubicación que los conecta con los espacios más distinguidos de la ciudad y que la rodea de edificios de clase media-alta y alta, convirtiéndolos en barrios “consolidados” y de heterogeneidad socioeconómica. Esta realidad, aunque los distingue de ser espacios de segregación, como sucede en otros barrios “pobres” de autoconstrucción en Bogotá que se encuentran más al sur, no hace que la interacción entre espacio y clase no abunde en mayores desigualdades y exclusión de los sectores desfavorecidos. Paralelamente, en estos barrios es posible ver un proceso de mejoramiento socio económico y espacial tanto en sus habitantes como en la materialidad del barrio. Unos cambios que implican, además, la transformación de las oportunidades de movilidad, de sus aspiraciones y de sus posicionamientos sociales.



## LA INSTRUMENTALIZACIÓN DE LAS NARRACIONES DE LA DOMESTICACIÓN DEL MONTE Y SUS POSICIONAMIENTOS COMO “PERSONAS HUMILDES”, COMO “BUENOS POBRES”

“El barrio tiene como 40 años de haberse construido, de haberse logrado, y eso ha sido por autoconstrucción. Pero, de todas maneras, aquí en el sector vivía en campamentos, que los papás de nosotros trabajaban en las canteras de acá [...] y viendo la necesidad de una vivienda digna se empezó a luchar para que eso se diera y se dio. En esos tiempos había unos muy buenos líderes del barrio y comenzaron a hacerle tomar conciencia a la gente que deberíamos tener un bienestar [...] el agua la tomábamos del nacimiento que había cerca de las montañas y lavábamos en una quebrada que quedaba acá, en el campamento no teníamos ni sanitario. Cuando se empezó el proyecto en 1970, yo ya tenía mis años, yo ya era casada y bueno se conformó un buen grupo, se presentó un proyecto a los rotarios, los rotarios aprobaron el proyecto del dueño de la finca, porque todo eso era una finca de un solo dueño [...]”.

Este relato de Flor, una de las lideresas de los barrios, ejemplifica muchos otros relatos sobre la historia de los barrios que fui escuchando en diferentes momentos y que se convirtió en el discurso colectivo dominante entre los líderes y habitantes mayores del barrio. Así, la mayoría de los narradores destacaban como fundamentales en el pasado de barrio los siguientes elementos y momentos: primero, las trayectorias de migración del campo a la ciudad de los primeros pobladores al sector; segundo, que la mayoría trabajaban en las canteras en donde se proveían económicamente; tercero, que vivían en “ranchos” o “campamentos” cerca de las canteras; cuarto, su lucha conjunta por tener una casa y con esto el proceso de urbanización del territorio. Así mismo, en esta narración se marcaban tres momentos temporales, un antes, cuando vivían en el monte en los ranchos o campamentos que quedaban cerca de la cantera, lugares que representaban la pobreza que vivieron, y cuyas condiciones implicaban hostilidad y dificultades para vivir; un durante, el momento de sus luchas para conseguir el territorio, los servicios públicos y los lugares comunes para ser parte de la ciudad, y con esto la legalidad, lo que implicó otro éxito y ascenso social: ya no eran algunos desplazados y/o campesinos, eran ciudadanos, y con ello ascendían a otro estatus social, el ser parte de la ciudad y, por ende, ser ciudadanos, con todas sus repercusiones y formas factibles de ejercer la ciudadanía (Thomaz y Girola, 2016). Una constitución de ciudadanía que hace consonancia con las luchas por el territorio de barrios de origen ilegal en Latinoamérica (Duhau y Giglia, 2008); y que marca, también, el después, cuando están urbanizados y legalizados frente al Estado y la ciudad.

Estas narraciones del monte domesticado, en la actualidad se mantienen y se convierten en un elemento relacional, que les permite a sus habitantes, en el presente, recrear una identidad local. Una identidad que les da, a su vez, la configuración de un *Nosotros*, una categoría que les permite ubicarse en una realidad social, económica y cultural, que les posibilita localizarse dentro de un conjunto de características comunes, humildes, trabajadores, obrero(a)s, creyentes y luchadores, frente a otros barrios de autoconstrucción que consideran diferentes a ellos como lo son los barrios del sur.

Unas narraciones que, aparte de ser un elemento identitario, también se utilizan como estrategia política frente al Estado y otras instituciones. En este sentido, durante mi trabajo de campo me llamó mucha la atención el alto número de instituciones, tanto desde el Estado como privadas, que buscaban la implementación de políticas públicas en “comunidades desfavorecidas”. Observé de primera mano que en el imaginario del Estado y estas instituciones, las intervenciones implicaban un proceso de encasillamiento de los individuos de acuerdo a características “objetivas” que sectorizaban o especializaban los problemas a partir de su ubicación, barrios de estrato 2 (clase baja) y de autoconstrucción, a lo que algunos le sumaban grupos de edades, jóvenes, adultos mayores o con condiciones de discapacidad. Unas categorías que implicaban unas representaciones *per se* de ese otro que no tiene privilegios y que se asociaban, además, a imaginarios de carencias y que los convertían en unos agentes receptores, mediante una clara demarcación de relaciones



asimétricas (Jaramillo, 2014). Como lo señala Cravino (2008), el Estado conceptualiza los barrios y los presupone como comunidades con una cultura y sociedad homogénea, al tiempo que espera de ellos que actúen bajo una lógica de solidaridad-reciprocidad ante su intervención. Se trata de una realidad que, en cierto sentido, los líderes y fundadores reconocen en el pasado conjunto de interacciones con el Estado y las instituciones, procesos en los que se presentan jerarquías y desigualdades entre los unos y los otros (Jaramillo, 2014). Así me lo dijo Emma, una de las adultas mayores y lideresas: “a uno vienen, lo miran o lo tratan como pobrecito. Y, pues, aprovechemos, ¿no?”. En este aprovechemos se muestra el conocimiento de estas desigualdades, el uso del encasillamiento como “pobres” y, a su vez, su agencia frente a estas miradas intervencionistas. Es en estas interacciones que utilizan las narraciones del monte domesticado, como me lo narró Luis, presidente de la Junta de Acción Comunal (JAC) de Delicias, al hablarme de uno de estos encuentros con una institución universitaria:

“Nosotros somos un solo barrio, una gran familia. Todos nos conocemos aquí. Nos unió el trabajo de las canteras, y la Virgen María. Los papás vivían en ranchos muy humildes, los papás y uno construimos la casa con mucho esfuerzo. Esto es como un barriecito esto toda la vida existió como un pueblecito, donde las familias, así como la de los vecinos nos conocíamos todos. Nos distinguimos sabemos de qué familia es. Es muy bonito”.

Aquí de nuevo el pasado de la domesticación del monte, a partir del trabajo de las canteras, la construcción de las casas, las redes familiares... sirve para configurar una representación de comunidad: “Nosotros metimos el agua y la luz. Toda la comunidad trabajamos sábado y domingo”, continúa el relato de Luis resaltando la reciprocidad y la solidaridad. Una narración complementada por otra de las fundadoras, Flor: “Cuando trabajamos las manitos nos botaban sangre, haciendo esas zanjas de aquí para abajo para hacer la cañería de las aguas negras, y todo eso, esto todo fue a punta de pica y pala porque esto todo era monte todo esto era monte, por aquí baja un caño [...]”.

La petición que, en aquella ocasión, Luis y los otros líderes de las JAC le hacían a la mencionada institución universitaria privada tenía que ver con servicios de salud -ya que dicha universidad tenía fama por sus facultades de medicina y de odontología- y era una petición que implicaba a “todos” los habitantes de los barrios, pues “todos eran una gran familia”. En este y en otros encuentros que tuve con ellos, noté cómo utilizaban e instrumentalizan las historias de la domesticación del monte para convertirse en ese elemento relacional con el Estado e instituciones, a partir de un acto performativo, un modelo de acción, en el que el pasado se usaba como una estrategia de negociación en la que cada uno de los elementos tenía su propio peso dentro de la narración: el esfuerzo físico, su trabajo y el sacrificio corporal... Como me lo señaló anteriormente una de las fundadoras, estos detalles representaban cómo ellos lucharon contra las adversidades y las carencias, su sacrificio para obtener un lugar para vivir. Ante un pasado de pobreza y necesidad, al llegar al monte, fue el esfuerzo, la tenacidad, la solidaridad y la reciprocidad, lo que, según ellos mismos, les permitió salir adelante y los configuraba como “gente humilde”.

La metáfora de una gran familia, con raíces comunes y un pasado de necesidades que se relacionaba con la domesticación del monte, los mostraba ante el Estado e instituciones como “buenos pobres”, “gente luchadora, que se apoya y ayuda entre ellos, “gente pobre” hecha a sí misma, que respondía a la imagen y a los supuestos de reciprocidad de la “comunidad homogénea, armónica y solidaria” que el Estado y muchas instituciones buscan al trabajar en estos tipos de barrios. A estas representaciones, les acompañaban, además, relatos moralizadores de superación que le servían, así, para posicionarse y negociar con diferentes instituciones y/o fundaciones, desde la convicción de que existía un merecimiento, un ser digno de esas ayudas, fueran estas de servicios de salud, sociales, económicas o de infraestructura. Estas estrategias utilizadas, principalmente por sus líderes, sumado al ser conscientes del significado de estar ubicados en barrios de estrato 2 y de autocons-



trucción, actúan como una llave de negociación entre los agentes estatales, al tiempo que los constituye como sujetos legítimos en la recepción de diferentes programas asistenciales para personas “pobres”.

### LAS CONSTANTES HISTORIAS Y LUCHAS POR LA AMENAZA DE LA PÉRDIDA DEL TERRITORIO Y EL SER RECONOCIDOS COMO CIUDADANOS EN SU TOTALIDAD

“En cualquier piedra uno se metía, profe. Uno se arrodillaba a lavar. Y si se avisaba, porque a veces íbamos a las 3-4 de la mañana y ya había ropa encima de ese lavadero. Y usted llegaba y le decía oiga Fulana, cuando termine le recomiendo el lavadero. Si alguien nos quitaba el lavadero (...) nos agarrábamos, hasta en la jeta nos dábamos jajaja, había unas peleas terribles. Pero a los 7 u 8 días ya estaban de nuevo de amigas”.

Esta narración de Aretha hace parte de la historia general de la domesticación del monte, de ese “antes”. Estas historias de los pozos evocaban ciertos pasajes de la cotidianeidad que en las narraciones se me presentaban idílicos y desde la nostalgia. Paradójicamente, sería luego esa domesticación del monte y la lucha de la comunidad por los servicios públicos, la que trajo consigo la transformación de estos lugares. En los años 90, me contó Miguel, presidente de la JAC de Unicerrros, cuando ya todas las casas de los barrios tenían acueducto, se dejó de coger agua del nacedero del Chuzcal. No pasó mucho tiempo para que las “quintas”, propiedades privadas de estratos socioeconómicos altos, que se habían construido más arriba de los Barrios, y los nuevos edificios, construidos en lotes desocupados en la zona crearan espacios diferenciados, empezaran a capturar el agua de los Pozos. Una captura que vino acompañada de la prohibición del uso de los pozos a los pobladores tradicionales. Es decir, se privatizó tanto del agua de la quebrada como la quebrada en sí. Con cierta dosis de rabia este relato salió a flote en las conversaciones sostenidas durante el trabajo de campo en el que se repetía la siguiente frase “fueron quitados por el Estado, para dárselos a los de la clase alta”. Tratando de profundizar un poco más en estas historias, acudí al Archivo de Planeación Distrital. Allí encontré que, efectivamente, los pobladores tuvieron una polémica por la construcción de unas torres de edificios que estaban afectando las redes de alcantarillado y excedían la capacidad de los tanques de agua que esos mismos pobladores de los barrios habían construido. Los representantes de las Juntas argumentaban que las redes fueron construidas por la comunidad, con sus propios recursos y mano de obra, y sin la colaboración de ninguna autoridad distrital, por lo que exigían que la constructora de estas torres no se conectase a la red existente, sino que crease una alternativa. Sin embargo, como me lo corroboró Miguel, sus reclamos y exigencias no fueron escuchados y los nuevos edificios, los “ricos”, ganaron la contienda y se conectaron a su red, que ahora dejaba de ser tan suya.

A pesar de los sentimientos de pérdida, añoranza y nostalgia, la historia de los pozos es utilizada todavía como herramienta de denuncia por cómo ellos fueron despojados de varios lugares por las clases altas o, en palabras de Miguel, del papel de un Estado que estuvo del lado de las clases adineradas y no del de ellos, que eran gente humilde. Se trata de un discurso que pone de manifiesto las posiciones desfavorables dentro de la estructura social, construidas por los mismos habitantes del barrio, quienes se posicionaban como “pobres” frente a sus “vecinos” los “ricos” en medio de una lucha material y simbólica por el espacio y la ciudad. Es decir, son narraciones en las que confluyen las diferencias sociales, las desigualdades, las tensiones y las luchas por el lugar que vivieron y que hoy siguen percibiendo en la estructura social. De manera que todavía los fundadores y los líderes de los barrios siguen en busca de una mayor redistribución y justicia social. A su vez, estas historias también se convierten en un reclamo actual de esos lugares que no fueron y no son visibles para el Estado, como lo han sido los Barrio(s), en el que las acciones y el reconocimiento de ser parte de la ciudad



se ha circunscrito a las personas adineradas que responden a esa ciudad formal, y no a ellos que, aún siendo legales, en algunas ocasiones, siguen siendo invisibilizados e, incluso, ven amenazado su derecho al territorio. Estos relatos del barrio en torno a los pozos traen ese pasado al presente, tiempo en el que buscan una fuente de legitimidad y de resistencia para defender la apropiación y uso del suelo, en la que resaltan su identidad y su vínculo con el lugar; y en el que sigue siendo una historia aleccionadora que los vincula y les recuerda las múltiples amenazas y estrategias del Estado para sacarlos de sus predios como me lo señaló, Miguel, uno de sus líderes:

“El Estado primero, nos saca de predio urbano a predio rural, quedamos como páramo ¡imagínese! Nosotros en la época de Peñalosa nos legalizan en el año 99 por ahí en el año 2000-2003 me expidieron los planos. Y en el 2005, disque no aparecemos en planos. Un ingeniero de Catastro me dijo: ustedes no aparecen dentro de la ciudad, ustedes son páramo y en algunos recibos de servicio público llegó como páramo [...] Desde el año 2005 nos excluyeron y nos pasaron como predio rural, y empecé a escribirles y empecé la pelea, como a los 2 años nos volvieron a incluir dentro del distrito, pero entonces ya nos pusieron en zona de reserva forestal. En noviembre falló el Consejo de Estado y le dio a la CAR 3 años para que nos reubicaran y entonces vino la demanda porque claro resultaron afectados de aquí para arriba como 80 propietarios que son de estrato 10 de genticita que no tiene plata. Inclusive ahí está la residencia del embajador de Indonesia. Entonces vinieron a buscarnos las personas de allá, abogados ingenieros gente con mucho poder, y nos buscaron a las juntas para que nosotros los apoyáramos. Ellos ponían el dinero y pagaban a los abogados para demandar al Estado y el compromiso nuestra era que si teníamos que salir a la 7a había que hacer plantón y ese fue el compromiso de nosotros, los presidentes de junta, con todos los líderes de esos predios de estratos altos. En 2007 se puso la demanda al Estado, nos respondieron favorablemente, en noviembre ya quedó en firme, es decir, declararon una de esas zonas como reserva forestal hubo una re-limitación y los barrios que estábamos legalizados nos van a respetar. Y hace 3 años planeación, catastro nos bajó los avalúos, imagínese casas de 60, 70 millones nos bajaron a 22 millones de pesos. Ahí mismo a recoger firmas a hacer la carta y a radicar y citarlos acá. Vinieron y se ganaron una rechiffa. Ya el año pasado nos reajustaron algo y este año como ya no estamos en zona de reserva forestal nos volvieron a reajustar entonces son batallas jurídicas que se han tenido que afrontar”.

Esta conversación que tuve con Miguel refleja como el Estado ha tratado de sacarlos a través de diferentes fórmulas, desde no considerarlos como parte del perímetro urbano, hasta subirles el impuesto predial, debido a su ubicación, cercana a una de las zonas más exclusivas de la ciudad. Aunque las amenazas de desalojo por parte del Estado, para construir edificios, viene desde años atrás, estas han incrementado desde que, a finales del siglo XX, el suelo urbanizable en Bogotá se está agotando; lo que ha significado una revalorización de la zona del Barrio(s). Una realidad que se enmarca dentro de la elitización del espacio urbano. Para el caso del Barrio(s), desde los años 90 hasta la actualidad, se han construido a su alrededor edificios de clase media y alta. Aunque se ha producido cierto nivel de desplazamiento, como me dijo uno de los fundadores, puede considerarse bajo si se compara con el número de personas que aún viven en los barrios. Sin embargo, esto no implica que en un futuro no pueda existir una expulsión, temor que me han manifestado muchos de los habitantes ya que, al tratarse de una zona privilegiada, el Estado y las constructoras, temen, van a seguir insistiendo hasta sacarlos. Unas percepciones que no son gratuitas, sino que, por el contrario, están en consonancia con las acciones que desde los años 90 mantiene el Estado a través de unas políticas públicas que en lugar de estar con los “más pobres”, se han posicionado al lado de las constructoras inmobiliarias, o lo que es lo mismo “al lado de los intereses del mercado” Hurtado (2018).

Ante este escenario de amenaza, los fundadores y los líderes han diseñado una serie de estrategias: organizarse por su territorio, unirse con sus vecinos de clase alta más antiguos de, conocer y manejar un discurso jurídico “para saber tener batallas jurídicas”. Es así que tanto la historia de domesticación relacionada con los pozos y las constantes amenazas que han vivido les recuerda y les alecciona de la importancia de la organización, el saber manejar el discurso del Estado, así como también les recuerdan las diferentes luchas que tuvieron que vivir, no solo por la legalización, sino, tras la misma, la constante lucha política y colectiva por



el territorio, con la que buscan ser reconocidos como ciudadanos en su totalidad, lo que les garantice gozar de la posesión y ejercicio del conjunto de derechos de su territorio y no sentir que pueden ser desalojados del lugar que construyeron con sus manos.

Una realidad totalmente opuesta a la que perciben que sus vecinos, a quienes se les respeta su derecho a la vivienda y se les reconoce el derecho a la ciudad, por lo que ejercen una ciudadanía plena sin ser amenazados por el Estado en relación a su vivienda y/o lugar donde viven. En este sentido, autores como Holston y Appadurai (1999) han señalado que muchos ciudadanos pobres tienen la membresía formal en el Estado, pero están excluidos del acceso y ejercicio sustantivo del conjunto de derechos que constituyen la ciudadanía.

Frente a esta realidad, ese vivir juntos con sus vecinos, a medida que las amenazas de desalojo aparecen, hace que se (re)establezcan los límites simbólicos entre “ellos” y los “edificios” y que se acentúen las diferencias socioeconómicas ante la situación ambigua e insegura que perciben los residentes en estos barrios. Un hecho que les recuerda, de nuevo, las historias de un pasado que los ubicaba en posiciones desfavorables en la estructura social, de gente humilde, y que les trae a la mente un panorama de injusticia social, en el que la gente “rica” es la “merecedora” del suelo.

### EL “NO POBRES”: “CLASE MEDIA” Y ALEJARSE DE LA ESTIGMATIZACIÓN DEL ESTADO Y LA SOCIEDAD

Durante uno de los talleres de cartografía que adelantábamos en el transcurso del trabajo etnográfico, Aretha, una de las fundadoras, se autodefinió a ella y a sus vecinos del Barrio (s) como “clase media”. Al preguntarles a los otros integrantes del taller si estaban de acuerdo con ella, todos coincidieron y fundamentaron su apreciación en el hecho de que ellos “no eran pobres”. Incluso los más jóvenes, como pude constatar en varias entrevistas que hice posteriormente, no dudaban en afirmar que los nuevos edificios que rodeaban al Barrio(s), todos de estratos socioeconómicos altos, le daban ellos otro “estatus. Me di cuenta que esta autodefinición como clase media la utilizaban para definir lo que no eran, o lo que no querían ser: pobres.

“El no ser pobre” se vinculaba directamente con cómo los habitantes del Barrio(s) producen sus espacios, principalmente la casa. Un espacio en el que se refleja la interiorización del discurso estatal y su implementación de lógicas económicas de la propiedad privada como vía para el ascenso social. Así, en una sociedad altamente desigual, con escasas oportunidades de movilidad social ascendente y con poca seguridad social, la propiedad de vivienda ofrece un camino para la mejora socioeconómica y una protección contra las dificultades externas. Para la gente del Barrios(s) tener una *casa* implicaba seguridad y estabilidad. Además, los vinculaba a sus raíces y era sinónimo de arraigo, de historias de vida y de emociones. Así mismo, reflejaba la herencia futura, del patrimonio que les dejarán a sus hijos y nietos, como parte, también, del proyecto de ascenso social tanto económico como habitacional. Es así que el ser propietario les permitió entrar a formar parte de la sociedad, lo que, por consiguiente, les concedió derechos y deberes. Esto es, al tiempo que ellos se integraron en el sistema de pago de impuestos y valorización, las casas se convirtieron en herramientas de rentabilidad económica, que, paralelamente, los jerarquiza en los estratos existentes.

A su vez, poseer, vivir y habitar una *casa* les trajo consigo modificarla y transformarla. Unos cambios que, también, implicaban, un proyecto de diferenciación social que se materializaban en los arreglos de las casas y en las salas, en las terrazas, en los pisos y en las fachadas. Las fachadas, por ejemplo, como me dijeron varios protagonistas de la investigación, “son la carta de presentación” de sus casas. Estas se convierten en una forma de reclamar una posición en la ciudad, a través de sus colores, sus arreglos y materiales, que



les permiten ser reconocidos (vistos) y respetados. Las fachadas son la imagen que quieren proyectar de sí mismos al mundo como lo son también los espacios internos como sus salas. En este sentido, la casa, en su constante construcción, se vuelve también un modelo y un reflejo de esta idea (moral) de luchar y esforzarse constantemente, de seguir adelante, de no quedarse donde se está. Al tiempo que el carácter incompleto, o de indeterminación de la misma, les permitía pensar que se puede mejorar la situación, que hay posibilidades y futuros mejores. Es así que les proporcionaba a las personas un “modelo de cambio en sí mismo y un modo de pensar sobre experiencias” (Holston, 1999, p. 456). Un modelo que, en este caso, supone la transformación de ese modelo inicial de lucha política y colectiva en la construcción de sus casas y los barrios para hacer parte y ejercer el derecho a la ciudad, a otro en el que las aspiraciones de algunas familias del Barrio(s) se vuelcan, cada vez más, en el ámbito doméstico y privado. En este, florecen valores, aspiraciones e ideales de querer ser parte de una clase media emergente y de representarse de forma diferente a categorías estructurales que los estigmatizan y los marginalizan. Así mismo, expresan relaciones reales e imaginadas con, y frente a, un mundo externo, reconfigurando y reinterpretando, desde una agencia propia y aspiracional, objetos, estéticas, aspiraciones y representaciones de las clases sociales más adineradas.

Otro elemento como me lo dijo Álvaro, que les permite posicionarse como clase media, es la localización:

“En el norte vivimos la gente con más estudio, la gente con clase, gente que ha querido progresar. Se diferencia harto del sur porque aquí no hay gamines, drogadictos, violencia. ¿No ve que la mayoría de la gente con plata viven aquí en el norte? Los del norte han tratado que todo de surgir, estudiar, y no meterse en cosas que no deben ser. En el sur hay mucho vandalismo porque la gente no estudia [...] En cambio, aquí en el norte no. Aquí somos clase media, todos los hijos han estudiado, han podido estudiar. Por ejemplo, si usted se da cuenta toda la gente aquí, en este barrio, aquí hay mucho profesional de toda materia. Hay abogados, odontólogos, médicos, contadores que no habrá cantidad, pero si los hay. Pero de todo hay aquí, también está la mano de construcción plomeros, constructores, electricistas, de toda la gente le gusta trabajar y estudiar, que es lo bonito”

Las palabras de Álvaro señalaban la ubicación como un elemento fundamental para posicionarse de nuevo en la mitad, en el “no ser pobre”. En el que posicionan al barrio por encima de los barrios del sur en tanto que es poseedor de unas características positivas (geográficas y simbólicas) que lo catalogan como un lugar “educado” y de “progreso”. Estos atributos del barrio pasan, entonces, a las personas que allí viven, definiéndolas como personas educadas, con aspiraciones de movilidad social, y gente que se esfuerza (estudia y trabaja). Así mismo, tanto por las representaciones de prestigio y orden moral que confiere estar en el norte de Bogotá, asociaban unos valores que de acuerdo a Álvaro relacionaba con el esfuerzo para “salir adelante”. Muchos de estos valores morales se relacionaban para los habitantes con su trabajo duro, un trabajo que se veía reflejado tanto en ellos como en sus casas, en el barrio y en la zona. Se trata de una ética del esfuerzo, como la denomina Sennett (2003), en la que la gente tiende a demostrar su valor, su independencia y su determinación oponiéndolo al de la gente que no se esfuerza o no progresa, algo que sucede con la gente del sur (en palabras de Álvaro).

Sin embargo, y a pesar de todo, ni las cualidades ni los valores que comparten con el norte, los ubican dentro del mismo nivel socioeconómico de los “ricos” que viven en la zona. De hecho, la gente del barrio se auto sitúa, de nuevo, en un punto medio entre esa riqueza del norte y la pobreza del sur: “aquí somos clase media”, reiteró Álvaro varias veces, lo que les confiere una posición de movilidad social que los sitúa entre ese norte “rico” al que se quiere seguir, y ese sur “pobre” de que se quieren diferenciar. Así mismo, la localización les permitía las posibilidades de moviéndose cotidianas hacia otros lugares de la ciudad y, más aún, a lugares que tienen un capital económico alto. Su ubicación y el “lo tienes todo”, como me lo dijeron varios de sus habitantes, les da la posibilidad de recorrer otros lugares (centros comerciales, parques, colegios, la universidad, el trabajo, restaurantes, centros de salud...) de una forma más fácil, cercana y sin restricciones físicas,





algo que, a algunos, los hace sentir, como lo señaló Paola, con mayores posibilidades y privilegios que otras personas que habitan diferentes partes de la ciudad. También su especial ubicación, rodeados de naturaleza y de estratos socioeconómicos altos, los dota de un capital económico y valor de tasación muy relevante y atractivo. Todos estos elementos se entrelazan, se superponen y producen el espacio del Barrio(s) en relación con la ciudad, al tiempo que permite a sus pobladores autodefinirse en orden socio moral diferencial: los distancia de los “pobres o de barrios de autoconstrucción del sur” y los acerca a la gente que “prograsa del norte”.

Por otro lado, quiero señalar como la cercanía de los edificios de estratos socioeconómicos altos ha influido en las líderes de las JAC a la hora de concretar una serie de acciones, así como construir imaginarios del “deber ser” social. Se han ido estableciendo dispositivos, marcadores simbólicos y prácticas sociales que buscaban una representación de mayor estatus social, del más caché, como me dijo Hernán. Así, estrategias específicas como avisos y volantes con tips de cositas insisten en los comportamientos que se deberían seguir en el barrio para una mejor convivencia de toda la comunidad, como, por ejemplo, recoger el popó del perro, sacar la basura en los días y horarios correspondientes, parquear los carros en los lugares adecuados, así como no hacer mucho ruido en las casas, ya que esto podía molestar a los vecinos. A partir de estos avisitos, Germán, uno de los presidentes del barrio, deseaba hacer una especie de manual de convivencia, “como en los edificios”, para conseguir una mayor “armonía entre los vecinos” y que los espacios de los barrios fueran más limpios y ordenados.

En este sentido, estos volantes con tips, los carteles, los avisos... se convierten en artefactos culturales (Gazit, 2010) que evocan una normativa en la que a partir de las prácticas se establecen fronteras simbólicas entre quienes cumplen las normas: “los buenos ciudadanos”, “los buenos vecinos” y quienes no, “la gente a la que no le importa el barrio”, “la gente inculta” “la gente con mentalidad de pobre”. Unas normas que, a su vez, son construidas por un grupo de propietarios, principalmente los miembros de la JAC, que usan la estructura democrática local con “[sus] poderes y privilegios de organización democrática para excluir, discriminar y segregar” Holston y Appadurai (1996, p. 191) y establecer, con ello, un orden tanto de comportamientos sociales como de espacios.

Por otro lado, también se han implementado estrategias como el uso de cámaras de seguridad:

“Hernán: Se desea montar cámaras de seguridad por todas las esquinas. Está, por ejemplo, proyectado ubicar 8 tipos de cámaras con circuito cerrado. Ósea, que lleguen al lado, hay una Virgen ahí, ahí va ver dos cámaras, dos cámaras así redondas; eso está proyectado y lo vamos hacer porque nosotros nos pusimos unas metas [...]

Sandra: Y las cámaras ustedes las ponen ;porque está muy inseguro actualmente el barrio o por...?

Hernán: Por todo. Uno está muy inseguro, así que por seguridad; y dos, eso da caché también. Usted ve cámaras y todo está arreglado, y estamos viendo que la mayoría de gente tenga su frente limpio y arreglado, que es lo que nosotros les decimos a todo el mundo”.

Este mismo deseo de Hernán por “montar cámaras de seguridad por todas las esquinas” y su justificación de utilizarlas frente a la violencia e inseguridad externa, la compartían los demás representantes de los barrios. La noticia de El Tiempo del año 2008, en la que los vecinos del barrio lo describían “como uno de los más seguros de la ciudad”<sup>2</sup>, para ellos pasado, ya que la llegada de los nuevos residentes (costeños y

2 El diario del Tiempo 20 de noviembre 2008. Las Delicias del Carmen, en la 127 con 6a., es el barrio de los volqueteros. En red: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4676900>



venezolanos) y las transformaciones del Barrio(s) lo había llevado a la ruina, lo que los llevaba a comprender y justificar el uso de medidas de seguridad.

Sin embargo, en este caso, las cámaras trascendían lo preventivo para convertirse en símbolo de estatus. Las cámaras dan más “caché”, dijo Hernán, es decir, les confieren un estatus superior frente a sus vecinos de los otros barrios y, así, al tiempo que los protege, los diferencia de los más pobres, “los costeros, los arrendatarios, la gente de otros barrios populares”, configurando, en definitiva, nuevas estrategias y espacios de diferenciación frente a los otros, en un sentido amplio. Se trata de una realidad cada vez más extendida en Latinoamérica donde, como señala Caldeira (2007), la seguridad se ha convertido en un símbolo de status y en un estilo de vida, una realidad ahora también utilizada en barrios de autoconstrucción.

Por otro lado, el uso de la cámara se convierte, además, en un instrumento de control y vigilancia de los mismos habitantes del barrio. Recordemos una vez más las palabras de Hernán sobre lo que deseaba con este proyecto: “ver que la mayoría de gente tenga su frente limpio y arreglado”. Por tanto, poner cámaras por todas las esquinas no solo se convertiría en un dispositivo de vigilancia y control (Foucault, 1976) de quién llega o quién sale del barrio, sino de control al interior de sus propios vecinos con el fin de regular sus comportamientos bajo ciertos criterios de orden y limpieza. En resumen, estas estrategias implican y apuestan por mayor control de las personas y por una estética que refleje el orden y la limpieza. La búsqueda de esta estética traza/refleja las aspiraciones de los líderes del Barrio(s) en la búsqueda de configurarse en otras representaciones contrapuestas al desorden y al caos que, tradicionalmente, se vincula tanto con los barrios populares y de autoconstrucción como con sus habitantes. Así, desde el rechazo de estos imaginarios externos se concretan y aplican este tipo de estrategias que los convierte en cachezudos y los acerca a las imágenes de orden y arreglo de la ciudad formal, que es sinónimo de estatus social y que los diferencia, de nuevo, de los barrios pobres, principalmente, de los del sur.

Para finalizar, a lo largo de la ponencia, he querido mostrar como los habitantes de los barrios presentan una gama de posibilidades que les permite ubicarse en varias jerarquías sociales, “buenos pobres”, “pobres” y “no pobres-clase media” y que estas están en relación y/o contraposición con el Otro (Estado, las instituciones, los vecinos y la sociedad). En este sentido, señalé que sus posicionamientos de “buenos pobres” es una estrategia o plataforma para generar mayores oportunidades frente al Estado y las instituciones. A su vez, sus posicionamientos de “pobres” están en relación con sus vecinos los “ricos” y el Estado, evidenciando una serie de desigualdades, tensiones y luchas por el territorio que hoy siguen percibiendo en riesgo y en el que buscan todavía ser reconocidos como ciudadanos en toda su totalidad. Por último, el “no ser pobres” o “clase media” son posicionamientos que se utilizan para diferenciarse de ese otro pobre en la ciudad, a partir de la producción de sus casas, su arreglo, su localización y el uso de dispositivos y estrategias, que les permiten representarse de forma diferente y alejarse, desde su accionar político, de categorías estructurales e históricas que los estigmatizan y los marginan. Es así que muestro como estos posicionamientos en una sociedad tan desigual y estratificada como la colombiana presentan una gama de posibilidades, con sus límites estructurales y complejidades, y se convierten también en una estrategia o plataforma para generar mayores oportunidades. A su vez, estos posicionamientos dejan entrever ciudadanías que coexisten, se yuxtaponen, están en contradicción y se tejen de manera diferencial en su búsqueda de nuevos posicionamientos sociales y políticos en una sociedad fracturada como es la colombiana.



## REFERENCIAS

- Cravino, C. (2004). El barrio concebido como comunidad. Reflexiones sobre algunos supuestos presentes en la focalización territorial de políticas asistenciales. *Cuaderno Urbano*, 4, 75-98.
- Caldeira, T. (2007). *Ciudad de muros*. Barcelona: Biblioteca económica Gedisa Duhau, E., & Giglia, Á. (2008). Las reglas del desorden: habitar la metrópoli. México: Siglo XXI.
- Holston, J. (1991). Autoconstruction in Working-Class Brazil. *Cultural Anthropology*, 6 (4), 447-466.
- Holston, J., & Appadurai, A. (1996). Cities and citizenship. *Public culture*, 8, 187-204.
- Hurtado, A. (2018). Habitar como labor material y simbólica: la construcción social en Ciudad Verde. Tesis de doctorado para optar título de Antropología. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes.
- Jaramillo, P. (2014). *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia*. Colombia: Ediciones Uniandes.
- Sennett, R. (2003). *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. España: Anagrama.
- Thomasz, A. G., & Girola, M. F. (2016). Ciudadanía, perspectiva antropológica y enfoque etnográfico: algunos aportes para su exploración. *Revista de Antropología del Museo de Entre Ríos*, 2(1), 46-61.





# RECUPERADORES Y CIUDADANÍA: DISPUTAS COLECTIVAS POR LOS DERECHOS DE LOS/AS TRABAJADORES DE RECICLADO EN EL ÁREA METROPOLITANA DE BUENOS AIRES (2000-2020)

Verónica V. Puricelli<sup>1</sup>  
Sofía Rodríguez Ardaya<sup>2</sup>

## Resumen

Luego de la crisis política, económica y social que vivió nuestro país hacia principios de este siglo, los principales centros urbanos atestiguan el exponencial crecimiento de personas dedicadas a la recolección de materiales reciclables para su venta. Esta actividad, hacia sus inicios, se caracterizó por ser informal, mayoritariamente individual, con bajos recursos, mínima tecnología y según las investigaciones cualitativas de aquel momento como una estrategia para “sobrevivir” y asegurarse la “supervivencia”. Estas características junto a la profunda pobreza en las que se encontraban estos/as trabajadores supuso la poca o nula posibilidad de lograr una plena inclusión en la sociedad de aquel entonces. Incluso, hasta el año 2002 cartonear estaba considerado una contravención en la Ciudad de Buenos Aires motivo por el cual la policía podía decomisar y detener a quienes se encontraran realizando esta actividad. Con el correr de los años y principalmente en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) se consolidaron numerosas experiencias asociativas que lograron elaborar respuestas colectivas frente a esta ausencia de derechos. En esta ponencia revisaremos el caso de una cooperativa de recuperadores urbanos en la Ciudad de Buenos Aires y analizaremos el proceso de demanda y construcción de derechos atravesada por la cooperativa y en confluencia con otras experiencias. Partiremos de esta experiencia “micro” para analizar y describir una serie de disputas y conquistas que se sucedieron en los últimos 10 años que persiguieron un mismo objetivo: conquistar más y mejores derechos para los y las trabajadores de la “economía popular” (en la que se inscribe el cartoneo).

## Palabras clave

Recuperadores urbanos, cooperativismo, trabajo, derechos colectivos, ciudadanía

## INTRODUCCIÓN

Como investigadoras, adentrarnos en la actividad de los recuperadores urbanos supone un lugar incómodo y atravesado por la permanente sensación de incompletitud al momento de abarcar de manera conceptual el trabajo cartonero. Sin duda el abordaje va tomando distintos enfoques dependiendo de aquello que

1 marsupell@hotmail.com - IIGG-UBA/CONICET Argentina.

2 sofia.rodriguezardaya90@gmail.com - IGG-UBA Argentina.



queramos enfatizar. Cada punto en el que nos detenemos es un paréntesis arbitrario que detiene la marcha social, buscando comprenderla. Y aun así cada uno de ellos aporta a la imagen final: las distintas implicancias del trabajo cartonero. Las partes del todo tienen su complejidad y ninguna existe sin la otra. Por ello, al intentar pensar en los recuperadores como ciudadanos, y lo que es más, ejerciendo ciudadanía, nos encontramos frente a un nuevo desafío, un nuevo fragmento a construir. Ante esto, nos hemos propuesto rastrear aspectos relativos a la ciudadanía en las demandas de los trabajadores recuperadores y por otro lado, identificar estrategias para la obtención de ciertos derechos que beneficien al conjunto. Nuestra hipótesis es que las organizaciones de recuperadores han adquirido en los últimos años un *expertise* de segundo grado, esto es que no sólo poseen un saber práctico vinculado a su trabajo diario como recuperador urbano o cartonero, sino también un corpus teórico sobre el sentido de su práctica, los beneficios de ésta y la inscripción de sus necesidades con demandas compartidas por otros trabajadores, que los ha llevado a un activismo cada vez más consistente.

Las reflexiones que presentamos a continuación son producto de nuestros respectivos trabajos de investigación. Ambos buscan abordar la cotidianeidad de los procesos de trabajo de dos experiencias asociativas protagonizadas por recuperadores urbanos y que se encuentran en el conurbano bonaerense. En ambos casos hemos notado que a medida que nos fuimos familiarizando con las particularidades del trabajo cartonero, mayor fue la frecuencia con la que escuchábamos la siguiente afirmación: “los cartoneros hemos inventado un trabajo allí donde no había”. Por ello, comenzamos a preguntarnos por el contexto de enunciación de esta frase: en qué momento era emitida, quiénes eran los destinatarios y con qué objetivo. Observamos que esta frase solía ser emitida en el marco de actividades o expresiones públicas (por ejemplo, entrevistas a medios de comunicación, actividades al aire libre, ollas populares, movilizaciones sociales, etc.), cuyo principal objetivo era visibilizar las problemáticas del rubro y, en el mejor de los casos, lograr una mejoría de sus condiciones laborales.

### TRANSFORMACIONES EN EL MERCADO DE TRABAJO

En las últimas décadas asistimos a la degradación de la llamada “sociedad salarial” (Castel, 1995) y en su reemplazo, han aparecido trabajos flexibles y frágiles, al igual que trayectorias laborales fragmentadas. En estrecha relación a este proceso de escala mundial, Argentina atravesó un proceso de fragmentación laboral creciente. Numerosos autores coinciden en que durante mediados del siglo XX tomó lugar un Estado de Bienestar y que durante ese período la presencia de asalariados en el mercado laboral fue significativo mientras que los índices de desempleo eran reducidos (Beccaria, 2001). Por aquel momento, la informalidad y la precariedad laboral mantuvieron niveles constantes pero bajos, evento que se modificó sustancialmente luego de la dictadura cívico-militar (1976-1982). Este golpe de Estado fue parte de un proceso más amplio que tuvo lugar en Latinoamérica y que supuso la implementación del neoliberalismo en la región. La progresiva reversión de la industrialización a la que había alcanzado el país, la privatización de los servicios públicos, la reducción del empleo estatal y la mayor flexibilización de la mano de obra, fueron algunos de los procesos que caracterizaron aquellas últimas décadas del siglo XX en nuestro país. Mientras que hasta el momento el trabajo asalariado era la principal forma de acceder a la salud, la educación y el consumo, desde aquel momento ambas variables comenzaron a distanciarse entre sí. En otras palabras, cada vez más trabajadores estaban debajo de la línea de pobreza (Maldovan Bonelli *et al.*, 2017). Este proceso culminó, hacia el año 2001-2002, con una de las mayores crisis sociales, económicas y políticas y un elevado número de trabajadores desempleados y/o precariamente contratados. Mientras que a principios de 1980 el desempleo se encontraba era de 2.6% en el año



2002 alcanzó a ser del 21.5%. Por su parte, el porcentaje de personas pobres —es decir, que no alcanzaban a cubrir la Canasta Básica Total— llegó a ser del 57,7% en el 2002, representando 13.870.000 personas, mientras que el 45,7% de los hogares se encontraban en situación de indigencia (Maneiro, 2012).

En este contexto, emergieron numerosas organizaciones sociales y movimientos cuyo principal objetivo fue nuclear las demandas de los trabajadores que habían quedado desempleados a la vez que fortalecer el entramado social mediante la realización de actividades comunitarias, ollas populares, actividades recreativas y emprendimientos productivos cooperativos. Es en este contexto que emerge la idea de haber “inventado su propio trabajo” (tal como proclama algunas organizaciones sociales de nuestro país) y llevaron adelante lógicas de trabajo que se escapaban a las lógicas de producción y acumulación de capital y reparto del sistema. En función de este recorrido, creemos que es posible inscribir las demandas de los recuperadores urbanos en procesos sociales más amplios, que atañe a trabajadores de toda la región y no únicamente de nuestro país. Sousa Santos (2001) denomina “hermenéutica de la emergencia” a la forma en que las organizaciones, movimientos y comunidades resisten la hegemonía del capitalismo y se adhieren a opciones económicas basadas en principios no capitalistas. Según este autor, estos tipos de experiencias tienen en común que aunque no pretendan sustituir el capitalismo de un solo golpe, “tratan (...) de hacer más incómoda su reproducción y hegemonía” (2001: 20). Esta manera de abordar las cooperativas de recuperadores habilita de manera simultánea la posibilidad de referirnos a la actividad (el trabajo) y a las personas (los cartonerosrecuperadores). Todo ese conjunto se subsume a una forma de pensar y hacer de su actividad algo que rebasa la búsqueda (conscientemente o no) de beneficios económicos, en sentido estricto.

La forma cooperativa que han elegido muchas de estas organizaciones sociales y, particularmente, los recuperadores urbanos se presenta, entonces, como una manera particular de ejercer el trabajo. Desde la perspectiva de Santos y Rodríguez (2007) entendemos que el cooperativismo se apoya en los siguientes dos postulados: i) la defensa de una economía de mercado con principios no capitalistas de cooperación, y ii) una forma de organización horizontal, pluralista y democrática con amplia participación de sus trabajadores en la forma de organizar el trabajo (Santos y Rodríguez, 2007). Sin embargo, al mismo tiempo no debemos olvidar que los recuperadores aun siendo parte de cooperativas muchas veces producen en condiciones y ambiente de trabajo deficientes: jornadas de trabajo muy extensas, mayores riesgos ocupacionales para la salud, acceso a pocos derechos laborales básicos, etc. (Neffa, 2003) y en algunos casos incluso el trabajo forzoso y el trabajo infantil.

## EL TRABAJO CARTONERO EN LA AGENDA PÚBLICA Y POLÍTICA

La figura histórica del cartonero<sup>3</sup> remite de manera generalizada a toda persona que junta cartones u otros materiales (botellas, chapas, papel, etc.) de la vía pública a los cuales les brinda un tratamiento adecuado y los reinserta en el circuito productivo a partir de la venta a las grandes industrias como materia prima. Si bien este tipo de trabajo es rastreable hasta el siglo XIX (Perelman, 2008; Schamber, 2008) ha sido a partir de la crisis social, política y económica del 2001 cuando hubo un marcado incremento de personas que se volcaron a esta actividad. Por aquel entonces y producto de la necesidad a la que se vieron empujadas miles de personas, este trabajo presentaba ciertas características que se veían repetidas en casi todas las situaciones. La práctica cartonera se realizaba de manera individual o a lo sumo acompañado por alguna otra persona del ámbito familiar o doméstico (adultos, adolescentes y, en algunas ocasiones, niños). Las trayectorias a

3 El concepto “cartonero” tiene sus equivalencias en otros países: catadores (en Brasil), pepenadores (Mexico).



recorrer son definidas por el individuo o su núcleo familiar según la que sea más productiva y la que presenta materiales de mejor calidad. Dada la importancia que implica poder conseguir la mayor cantidad de materiales por jornada se suele utilizar un tipo de carro (hoy en día ícono del trabajo cartonero) que cumple un doble propósito: permite verter grandes cantidades de materiales (su mayor capacidad es hacia los 300 kilos) a la vez que reduce el esfuerzo que implica mover y transportar dicha cantidad.

El evento más significativo para el sector cartonero ha sido, definitivamente, la sanción de la ley N° 992. Esta ley, sancionada a fines del año 2002, fue impulsada por el legislador Eduardo Valdés y fue producto de numerosos debates que contaron con la participación de diversos actores sociales como agentes estatales, miembros de organizaciones no gubernamentales (especialmente la ONG “Greenpeace”) y recuperadores urbanos. El alcance de la ley era local, únicamente para la actual Ciudad Autónoma de Buenos Aires y sin embargo, ha tenido un impacto significativo para todo el sector ya que ha sido la primera en derogar las normativas anteriores que penalizaban el trabajo cartonero y en reconocer esta actividad como un “servicio” de higiene urbana. En resumidas cuentas, la actividad que se encontraban realizando casi 100.000 personas en la Ciudad dejaba de ser una contravención y comenzaba el largo camino de la “formalización”.

En menos de una década, los mismos sujetos sociales, los cartoneros, pasaron de ser considerados promotores de una actividad ilegal y delictiva, a constituirse como los responsables de la gestión de residuos sólidos. A su vez, el proceso que comenzó luego de la sanción de la ley N° 992 no refiere únicamente a su incorporación en el mercado formal de trabajo (y los derechos que eso conlleva) sino, especialmente, el reconocimiento de su trayectoria, de su saber-hacer. La valoración –explícita o implícita- del trabajo que realizaban decenas de miles de personas les ha posicionado como los principales interlocutores cuando de políticas públicas de higiene urbana se trata. Gran parte de esta reconversión se debió a la capacidad que tuvieron los recuperadores urbanos –en asociación a cooperativas y/u organizaciones gremiales- para visibilizar sus demandas y para realizar acciones de manera coordinada.

A partir de entonces se han elaborado distintas normativas que regulan al sector a lo largo y ancho de nuestro país. En función de los objetivos de este trabajo, destacamos la ley nacional de Gestión de Residuos Domiciliarios (N° 25916, 2004) y la ley provincial N° 13592 (2004). Estas normativas promueven los modelos de gestión integral de residuos sólidos urbanos, es decir aquellas operaciones que “tiene por objeto dar a los residuos producidos en una zona el destino y tratamiento adecuado, de una manera ambientalmente sustentable, técnica y económicamente factible y socialmente aceptable” (ley provincial N° 13592, 2006). Estas normativas presentan rasgos que tienen algunos puntos de contacto con el trabajo cartonero, sin fundirse necesariamente con sus reclamos. En otras palabras, poco nos dicen del lugar que podrían ocupar los cartoneros o sus experiencias asociativas. Por el contrario, en gran parte de los casos ha quedado en manos de los trabajadores la dignificación de su tarea y el posicionamiento estratégico de su trabajo como esencial y elemental en la cadena de recolección de los residuos, en el impacto ambiental y en la inclusión social de trabajadores que históricamente han estado por fuera del mercado de trabajo.

Por último, entendemos que el recorrido de cartoneros y recuperadores no es lineal en todos los casos, aunque ciertamente muchos de los recuperadores que actualmente se encuentran organizados en cooperativas han tenido un pasado como cirujas o cartoneros no podemos generalizar estas situaciones para todos los y las trabajadoras. Por ejemplo, es posible agrupar a los recuperadores en cuatro categorías: compradores ambulantes de residuos, recicladores de calle, recicladores en camiones y recicladores de vertederos” (The Economist Intelligence Unit, 2017). El amplio alcance de las prácticas contempla incluso a los “empleados municipales o de empresas privadas que recogen de manera informal materiales que pueden revenderse” (2017: 16). En el presente trabajo, nos referiremos a recuperadores para aludir a aquellos trabajadores que se





encuentran trabajando en cooperativas y cartoneros para aquellos que realizan la actividad por fuera de estas, individualmente o también a quienes así se perciben según las entrevistas y trabajo de campo realizado.

## EL OFICIO DEL RECUPERADOR Y LA LUCHA POR DERECHOS COLECTIVOS

Una de las primeras cuestiones a preguntarse ¿es el trabajo de los recuperadores urbanos un oficio? Consideramos que enmarcar la tarea del recuperador en tanto oficio es una discusión política pues posiciona su labor como cualquier otro trabajo, legitimando su existencia y hasta posicionándose como necesaria para el cuidado del ambiente. Asimismo, el reconocimiento como trabajador deriva en derechos y obligaciones que el Estado debe cumplir hacia éstos.

La población que participa de las cooperativas de recuperadores se conforma siguiendo las características a menudo relevadas por la literatura. El alto porcentaje de mujeres participantes tiene escasa experiencia en el mercado laboral. Los jóvenes, varones y mujeres con menos trayectoria dentro del mundo cartonero asumen responsabilidades diversas en el funcionamiento y dinámica de trabajo dentro y fuera del galpón. Algunos de ellos ingresan al mercado laboral a través de las actividades de los proyectos productivos y aprenden un oficio.

Y en mayor medida encontramos la presencia de hombres y mujeres de más de 50 años con escasa trayectoria de empleo formal. La experiencia asalariada aparece en los relatos como un aspecto significativo de su trayectoria laboral pero que en algunos casos puede remontarse a varios años antes o bien se limita a períodos breves.

Una de las dificultades a las que se suelen enfrentar estas experiencias asociativas es la carga valorativa con la que se las observa, ya que en muchos casos se espera que la forma cooperativa organice su dinámica laboral en función de los valores que impulsan las alianzas cooperativas internacionales, como por ejemplo la horizontalidad y la solidaridad. Creemos que estos conceptos son demasiado estáticos, abstractos e idílicos como para iluminar aspectos de la organización cotidiana del trabajo de los recuperadores. Por este mismo motivo generalmente acaban convirtiéndose en escalas morales con las que evaluar el desarrollo de estos emprendimientos, al tiempo que se excluyen las tensiones y los conflictos que puede haber entre sus integrantes. Las experiencias de quienes tienen un recorrido más amplio en la militancia, el oficio y/o la experiencia tropieza con aquellos de recorridos más estrechos ya sea por su edad o trayectoria personal ya que como señala Perelman (2011) “la construcción de los valores sobre los que se sustentan quienes la llevan a cabo remite a las trayectorias de las personas y la distancia estructural que hayan tenido con los residuos”. Es por ello que el posicionamiento del cirujeo en tanto trabajo les permite contraponer esta actividad a otras socialmente relacionadas a ella, una suerte de halo de sacralidad conferida por la noción del trabajo (Perelman, 2011: 79).

En este sentido, debemos también reconsiderar el concepto clásico de trabajo el cual se refiere a este como mercancía (la fuerza de trabajo como capacidad para producir o circular mercancías) o bien al trabajo autónomo que genera bienes o servicios para el mercado. El primero es propiamente el trabajo asalariado que proporciona trabajo a cambio de un salario a un patrón. Ambos implican una demanda, sea de fuerza de trabajo o bien del producto del trabajo independiente. Por lo tanto, en esta definición clásica si no hay mercado no hay trabajo y no hay ocupación. Para el caso de los recuperadores sucede el doble juego: son parte de un mercado informal que recorre las calles, junta el material y lo vende al intermediario (“galponero”) en condiciones precarias, y este material vuelve a los circuitos formales de mercado al ser comprado por grandes empresas para su reutilización.



## CONSTRUCCIONES DE CIUDADANÍA PARA DEMANDAS DE AYER Y HOY

Hasta aquí hemos revisado las condiciones de posibilidad que han llevado a miles de trabajadores a optar por el trabajo cartonero y las sucesivas legislaciones que lo han regulado. Queremos insistir en lo planteado más arriba: si bien el cartoneo se encuentra ligado material y simbólicamente con la crisis social, económica y política del 2001 (y por ende con los gobiernos neoliberales que la antecedieron), en las últimas se ha ido desarrollando de manera ininterrumpida una clara tendencia hacia una mayor concentración de capitales que deja a cada vez más trabajadores por fuera del mercado de trabajo integrado e, incluso, imposibilitados de condiciones dignas de trabajo. Es por ello que las organizaciones sociales y los sectores populares resaltan que han tenido que “inventar” una forma de subsistencia ya que entre horas de caminata, ollas populares y trueques es que han sobrevivido a esta expulsión. Podemos pensar que las cooperativas de recuperadores son entonces formas de “inventarse un trabajo” y que comenzaron artesanalmente, sin nada más que cuerpos que tiran carros, golpeando las manos en casas de vecinos y pidiendo materiales reciclables.

El estudio de la ciudadanía en el contexto de la economía popular precisa de una observación y una descripción de los contextos de experiencia y de actividad de las personas en su vida cotidiana (Turner en Cefaï, 2003) de modo que logremos entender cómo esas personas se mueven en los sistemas de coordenadas de sus universos políticos (Cefaï, 2003). Esto es: cuáles son los temas que consideran problemas públicos, cómo discuten sobre ellos, qué hacen con ellos y qué relación tienen con la información que les transmiten los medios de comunicación, en qué términos expresan su sentido de la libertad, de la justicia o de la igualdad, y de qué forma se implican o no en situaciones de reivindicación colectiva.

A continuación queremos precisar algunos aspectos del modo en que los recuperadores urbanos ejercen su ciudadanía y los derechos que ella conlleva. En primer lugar, encontramos con frecuencia la referencia a una memoria e identidad colectiva acerca de un pasado (común) cartonero. Ese pasado es el que de cierta forma resulta el primer posicionamiento político en tanto remite a un origen pobre, marginal, violentado. Los espacios en los que estos trabajadores se nuclean (sindicatos, agrupaciones, movimientos sociales o federaciones, según el caso) habilitan la construcción colectiva de un pasado que por ser colectivo toma mayor potencia. Allí se retoma este primer momento del trabajo perteneciente a su pasado, el cual los reúne, identifica y agrupa. Se produce un proceso de resignificación de ese pasado que resulta el punto de partida para legitimar su existencia como movimiento y desde allí es que se enuncian las distintas demandas y reclamos. Por su parte, identificamos una serie de reivindicaciones compartidas a saber:

1. Trabajo digno e inclusión social: A la cabeza de las demandas, las frases de bandera que los colectivos de cartoneros y recuperadores utilizan son la noción de trabajo digno e inclusión social. Para Perelman (2011) “los cartoneros buscan legitimidad a partir de que conceptualizan su ocupación como un trabajo digno en el marco de normas -que son performativas- y expectativas socialmente compartidas. Como parte de ello, también buscan la legitimación de sus acciones a partir de valoraciones (morales) que, a su vez, construyen formas de hacer, de ser y de sentir”. Recordemos que el cirujeo estuvo prohibido hasta el 2002 y por lo tanto, ubicar la actividad como trabajo y no como un delito, es una de las primeras batallas ganadas por los cartoneros. Sin embargo, tal como señala Álvarez (2011) si bien existen leyes sobre la basura que legalizan que esta pueda ser apropiada por los cartoneros, existen un conjunto de procedimientos que la mantienen en la ilegalidad y la limitan, tales como la prohibición de utilizar carros con caballos, la circulación a pie por la calzada, regímenes de contribuyentes, la obligación de estar habilitados por la municipalidad, etc. De esta manera, se produce un doble estándar en el cual la actividad de cirujeo en la vía pública no está



prohibida/penalizada para sí lo están sus condiciones de posibilidad. Por su parte, la demanda sobre la inclusión social refiere a que el Estado dirija políticas públicas dirigidas exclusivamente a las problemáticas del sector y de esta manera permitan realizar la actividad en condiciones cada vez más dignas y con los derechos de otros trabajadores formales. En este sentido, “reciclaje inclusivo” hace referencia a los sistemas de gestión de los residuos que priorizan la recuperación y el reciclaje, reconociendo y formalizando el papel de los cartoneros como actores clave de los mismos.

2. Desarrollo productivo y tecnológico: el trabajo de recuperación de materiales reciclables supone generar valor para aquello que originalmente iba a ser desechado. Una suerte de “desviación”, según Carenzo (2011), en el que “el valor en el circuito “no oficial” se deriva de la (re)mercantilización de la materia, al reactualizar su valor de cambio después de desechada” (2001: 22). Lo tecnológico, entendido como aquellas maquinarias y herramientas que permiten facilitar el trabajo de recupero en tanto compactan, ordenan y permiten trasladar grandes volúmenes de material de un lado a otro, así como también el transporte del mismo hasta el intermediario para su venta, son los faltantes que los recuperadores señalan como uno de los mayores limitantes de la actividad. Lo que es más, numerosos estudios han señalado como esta insuficiencia de fuerzas productivas termina repercutiendo en la salud de los recuperadores que se ven sometidos a usar peligrosamente sus cuerpos o a exponerse a materiales peligrosos y condiciones poco higiénicas.
3. Seguridad: con seguridad los recuperadores se refieren tanto a las condiciones de higiene que requiere la actividad ya sea en los galpones de acopio y clasificación como también en la calle o los basurales donde también desempeñan la recuperación, como así también con protecciones laborales tales como el monotributo social, el seguro de accidentes personales, licencias por cuidados a familiares, entre otros.
4. Beneficios ambientales de la recuperación: En los últimos años, se ha posicionado cada vez más el discurso que posiciona a los recuperadores como un actor fundamental en el cuidado del ambiente. Palabras como basurales a cielo abierto, colapso sanitario, sustentabilidad son conceptos que los recuperadores han incorporado en sus demandas. Esta estrategia, en tanto la cuestión ambiental se ha tornado indispensable en cualquier discusión actual acerca de los paradigmas de desarrollo económico y productivo, es incluida a modo de intensificar lo indispensable de su oficio para el ambiente.

## REFLEXIONES FINALES

Esta ponencia se ha propuesto rastrear aspectos relativos a la ciudadanía en las demandas de los trabajadores recuperadores y por otro lado, identificar estrategias para la obtención de ciertos derechos que beneficien al conjunto. Nuestra hipótesis ha sido que las organizaciones de recuperadores han adquirido en los últimos años un *expertise* de segundo grado, lo cual se ha visto reflejado en las reivindicaciones que han sostenido a lo largo del tiempo. Hemos podido ver que en un inicio las principales demandas se encontraban vinculadas a su inserción en el entramado social, dejar de ser catalogados como “vagos o ladrones” -al decir de Sorroche (2016)- y lograr su reconocimiento como trabajadores mientras que, en la actualidad, en casi todas las instancias son reconocidos como trabajadores y lo que se disputa es la capacidad del sector por hacerse cargo de la gestión de residuos sólidos urbanos a escala nacional.



Consideramos que la progresiva integración de este sector ha sido posible a partir de la organización, la experimentación y la deliberación. Todas estas prácticas, a su vez, enriquecen las competencias de los ciudadanos (Rosenblum, 1998) dando lugar a demandas de un sector concreto como es el de los recuperadores. Asimismo, observamos como las demandas no se han acotado a demandas de los trabajadores, aunque sin duda es esta nodal a sus demandas, pues han incorporado otras, como las provenientes de los movimientos de mujeres y los ambientalistas.

Para finalizar, y retomando lo planteado en un inicio, consideramos que “haber inventado un trabajo” nuclea el proceso que hemos desarrollado en este trabajo. Como hemos visto, la referencia en tiempo pasado a la invención de un trabajo persigue dos propósitos: por un lado desterrar cualquier resabio que pueda poner en duda el estatuto de trabajo de la actividad cartonera. Por otro lado, la invención del trabajo visibiliza la toma de iniciativa y la capacidad que ha tenido el sector en construir una dinámica laboral por cuenta propia, más allá de las relaciones asalariadas propias de las empresas o comercios y sin acompañamiento específico por parte del Estado. Por el contrario, la innovación ha estado del lado de los trabajadores de la economía popular y el Estado ha debido repositionarse frente a ellos.

### REFERENCIAS CITADAS

- Álvarez, R. (2011). El derecho a la recuperación de basura, desde una perspectiva crítica. En *Recicloscopio II. Miradas sobre recuperadores, políticas públicas y subjetividades en América Latina*. Prometeo.
- Beccaria, L. (2001). *Empleo e integración social*. Fondo de cultura económica.
- Carenzo, S. (2011). Desfetichizar para producir valor, refetichizar para producir el colectivo: Cultura material en una cooperativa de “cartoneros” del gran Buenos Aires. *Horizontes Antropológicos*, 17(36), 15-42.
- Castel, R. (1995). La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado. Paidós.
- Cefaï, D. (2003). Acción asociativa y ciudadanía común. ¿La sociedad civil como matriz de la res pública? En J. Benedicto (Ed.), *Aprendiendo a ser ciudadanos* (pp. 91-115). INJUVE.
- Maldovan Bonelli, J., Fernández Mouján, L., Ynoub, E., & Moler, E. (2017). Los descamisados del siglo XXI: de la emergencia del sujeto trabajadora de la economía popular a la organización gremial de la CTEP (2011-2017). *Cartografías del Sur*, 6, 41-64.
- Maneiro, M. (2012). *De encuentros y desencuentros. Estado, gobierno y movimientos de trabajadores desocupados*. Biblos.
- Neffa, J. C. (2003). *El trabajo humano. Contribución al estudio de un valor que permanece*. Lumen-Humanitas.
- Perelman, M. D. (2008). De la vida en la Quema al Trabajo en las calles. El cirujeo Ciudad de Buenos Aires. *Avá*, 12, 117-136.
- Perelman, M. D. (2011). La construcción de la idea de trabajo digno en los cirujas de la ciudad de Buenos Aires. *Intersecciones en antropología*, 12, 155-166.
- Rosenblum, N. (1998). *Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America* (Princeton University Press).
- Santos, B. de S. (2001). Los nuevos movimientos sociales. *OSAL*, 177-188.
- Santos, B. de S., & Rodríguez, C. (2007). Para ampliar el canon de la producción. *Otra Economía*, 1(1), 33-75.
- Schamber, P. (2008). *De los desechos a las mercancías. Una etnografía de los cartoneros*. SB Editorial.
- Sorroche, S. (2016). Ni “vagos” ni “ladrones”: Trabajadores cartoneros. La disputa por el reconocimiento de su actividad como un trabajo. *Épocas. Revista de Ciencias Sociales y Crítica Cultural*. <http://revistaepocas.com.ar/ni-vagos-ni-ladrones-trabajadorescartoneros-la-disputa-por-el-reconocimiento-de-su-actividad-como-un-trabajo/>



# MOVIMENTOS SOCIAIS E AÇÕES COLETIVAS: UM ESTUDO SOBRE A LUTA POR DIREITOS SANITÁRIOS EM CACHOEIRAS DE MACACU (RJ)

Suzana de Lemos Ferreira<sup>1</sup>

## Resumen

El estudio tiene como objetivo discutir los procesos democráticos que culminaron en la participación social de actores sociales con bagaje reivindicativo históricamente consolidado y que luchan desde la década de los años 80 por la formulación e implementación de políticas públicas ambientales que contribuyan a abordar la problemática socioambiental, especialmente el saneamiento del río Macacu en el municipio de Cachoeiras de Macacu (RJ). El estudio invita a la reflexión sobre las diferentes formas de organización popular para el ejercicio de la ciudadanía, entendidas como prácticas y mecanismos en los que los sujetos se vuelven partícipes de la toma colectiva de decisiones en la búsqueda de la realización de los derechos, a través de diferentes espacios y formas disfrutar de la democracia participativa.

## Palabras clave

Democracia participativa, movimientos sociales, acción colectiva, derechos socioambientales

## INTRODUÇÃO

A década de 1980 é marcada pela efervescência política dos movimentos sociais na América Latina e no Brasil, que foram promovidas por atores sociais que reivindicaram novos direitos sociais, civis, culturais, étnico, de gênero, ambiental ou exigindo a redemocratização do país, via queda dos Estados Ditatoriais.

Sem perder o panorama macropolítico de vista, no âmbito municipal de Cachoeiras de Macacu (RJ), sujeitos coletivos estando sob forte influência de políticos que retornam do exílio, organizam-se na busca de soluções das problemáticas consideradas públicas. Desse modo, iniciou-se uma onda de protestos que denunciava a questão socioambiental do espaço que afetava e afetam até hoje a população. Contudo, ao mesmo tempo em que essa realidade significava limitação do direito de viver numa cidade ambientalmente equilibrada, servia como ponto de partida para a busca de acesso aos direitos ambientais e qualidade de vida.

As transformações societárias da década de 1990 no Brasil trouxeram novidades no campo da organização popular após a promulgação da Constituição Federal de 1988 e com isso, novas formas de ações coletivas puderam ser pensadas. O alargamento das instâncias democráticas participativas possibilitou a aproximação e aumento do diálogo entre a sociedade civil e o Estado, dando start ao movimento que hoje é realizado no município: a participação social em defesa da despoluição do Rio Macacu via direito do saneamento básico.

<sup>1</sup> suzzanalemos@gmail.com - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC Rio Brasil.



## INFLUÊNCIA POLÍTICA E SURGIMENTO DE MOVIMENTOS SOCIAIS EM CACHOEIRAS DE MACACU - RJ

Tomando como referência que o estudo propõe a discussão dos processos democráticos e a reflexão sobre as diferentes formas de luta por direitos socioambientais promovidos por atores sociais no município de Cachoeiras de Macacu (RJ), a compreensão teórica sobre o significado da categoria Movimento Social é crucial para a compreensão dos processos desencadeadores da participação social no campo de nosso estudo.

Com alusões ao estudo da socióloga Maria da Glória Gon (2011), por movimento social entendemos como um conjunto mecanismos democráticos de reivindicações a respeito de determinadas demandas sociais que se materializam através de ações sociais coletivas, com aspecto político e cultural organizadas pela sociedade, com objetivo de manifestar suas demandas que, de forma intensiva, constroem estratégias de reivindicações por meio de mobilizações, passeatas, concentrações, dentre outras manifestações. Assim como consequência, os movimentos lutam pelo reconhecimento de suas demandas, criam discursos e práticas educativas que contribuem para a compreensão popular sobre suas pautas reivindicativas, organiza e mobiliza a sociedade para agir como forma de resistência à ausência de respostas políticas do poder público, engendram propostas, e podem ser reativos ou existir em função da reflexão da sua própria experiência (Gohn, 2011).

Partindo da definição preliminar sobre a categoria, a discussão parte do cenário político e social que emergem na década de 1970-1980 chegando aos anos 2000 na América Latina e no Brasil, na medida em que esses processos reivindicatórios estão intrinsecamente ligados aos surgimentos dos movimentos sociais que nasceram no município de Cachoeiras de Macacu, contribuindo posteriormente sobre os processos de participação social de atores sociais na esfera pública.

A autora Scherer-Warren (2011) expõe que a característica dos movimentos sociais no meado do século XX é carregada de contestações populares que se tornam mais politizada, críticas à conjuntura social e, estando sobre influência da teoria da libertação da esquerda católica em vários países da América Latina os movimentos comunitários passam a exercer pressão sobre o Estado. Contudo, essa onda de protestos e reivindicações coletivas sofre uma repressão política com a tomada dos militares nos Estados Latino Americanos na década de 1970 e no Brasil a partir de 1964. Nesse período, os movimentos sociais advêm do sindicalismo, porém fortemente marcados pela truculência das Ditaduras Militares e possuem características de manifestação e resistência, apontando para dois vieses: organizações clandestinas (grupos armados) e manifestações cívicas contra os regimes autoritários que foram altamente reprimidos pelos militares. De igual forma, no contexto brasileiro os movimentos populares lutam em oposição à Ditadura Militar.

A partir desse marco político - Golpe Civil-Militar em 1964, iniciaremos a discussão dos processos políticos que resultam no surgimento dos movimentos sociais em Cachoeiras de Macacu. Nesse período, o município de Cachoeiras de Macacu que passava com um período marcado por lutas sociais, conflitos agrários e de por terra, o Golpe Civil-Militar interrompe essas ações coletivas e faz intervenções políticas com perseguição e cassação do mandato do ex-prefeito Ubirajara Muniz<sup>2</sup>. Prefeito emblemático na história do município, cujo mandato é marcado por mediações de conflitos entre produtores rurais e fazendeiros, retirada de grileiros à força na região da região, por assentar famílias pobres em terras do município para que produzisse nas propriedades recebidas e pelo surgimento de Associação de Lavradores, Sindicato de Ferro-

2 Engenheiro, ex-prefeito de Cachoeiras de Macacu pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) de 1962 a 1964 e pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) de 1989 a 1990. Ambos partidos de orientação socialista democrática.

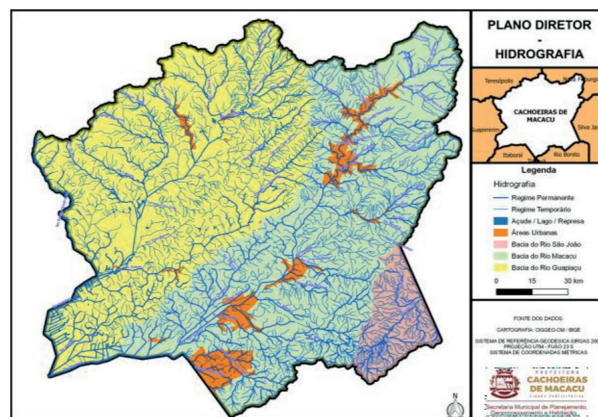


viários e Liga Camponesa (Rodrigues, 2014), possui ligação direta com o surgimento dos movimentos sociais nas décadas seguintes, devido sua história política de militância e resistência.

Durante o período militar (1964-1985) o ex-prefeito não teve espaço na vida política. Somente no ano de 1981 Miniz retorna à militância política em Cachoeiras de Macacu junto, porém ainda sob espionagem pela Secretaria de Segurança Pública do Estado do Rio de Janeiro. Ao lado de outros políticos exilados que regressam ao país com do Ato Inconstitucional-5 (AI-5) em 1979, seu retorno ao município trouxe um aparato político e uma cultura de resistência que foi propagada entre os cidadãos que ansiavam pela redemocratização do país, reformas políticas e adquirir direitos em diversos âmbitos, dentre eles os socioambientais que iremos abordar a seguinte.

## MOVIMENTOS SOCIAIS COMO INSTRUMENTO DE VISIBILIDADE E ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DE SUJEITOS COLETIVOS

Para elucidarmos os processos reivindicativos no âmbito socioambiental, cabe-nos apresentar a caracterização do município, campo de nosso estudo. Cachoeiras de Macacu é um município brasileiro fundado em 1679, situado na região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro, com população estimada em 60 mil pessoas (IBGE, 2017). Conhecido pela abundância de seus recursos naturais e, conforme podemos observar no mapa hidrográfico abaixo, Cachoeiras de Macacu está situado sobre três bacias hidrográficas do Leste da Baía de Guanabara e 92% do seu território estão inseridos na área de Proteção Ambiental da Bacia do Rio Macacu que o torna importante abastecedor de água para 05 municípios do entorno, beneficiando uma população de 2,5 milhões de pessoas.



Fonte: Secretaria Municipal de Planejamento de Cachoeiras de Macacu – Setor de Geoprocessamento.

A cidade cresceu demograficamente às margens do Rio Macacu (principal rio do município), contudo, o processo de expansão urbana veio desacompanhado de infraestrutura que comportasse o aumento populacional, pois a precarização do serviço de saneamento básico, fator que se constitui como questão socioambiental na cidade, é nevrálgica, uma vez que sem a existência de uma unidade de tratamento para o esgotamento sanitário, os rios se tornaram principais corpos receptores de águas residuais não tratadas e, conforme apontado no Plano Municipal de Saneamento Básico (2012), 51,5% das residências não possuem esgotamento sanitário via rede geral de esgoto ou pluvial, o que se torna um fator de risco a vida da população residente (p. 141).



Cabe salientar que a categoria Questão Socioambiental da qual referimos significa “um conjunto das manifestações da destrutividade da natureza, cujas raízes encontram-se no desenvolvimento das relações burguesas de propriedade – e seus desdobramentos sociopolíticos” (Silva, 2008, p. 14). Acrescentando ao entendimento a expressão socioambiental “se justifica como opção política para reforçar uma demarcação discursiva do componente crítico do ambientalismo (Nunes, 2013, p. 212) e que “deve ser entendida como um campo que se amplia na defesa da sustentabilidade do meio ambiente sob a ótica do direito e da cidadania” (Vieira, 2009, p. 05).

Nesse sentido, a problemática que nos conduz à pesquisa tem relação direta com a formação histórica, política e cultural do município, pois em decorrência dessas precarizações geradoras de problemas socioambientais na cidade, na década de 1980, nasce uma onda de protestos reivindicatórios em diferentes áreas - como estudantil, ambiental, cultural e de reforma sanitária, realizados por atores sociais que, portadores de uma “identidade social politizada” (Botelho e Schwarcz, 2012, p. 12), adentraram o cenário político objetivando buscar repostas a esta problemática considerada tão importante nos campos do direito ambiental, da saúde pública, da economia e da cultura da cidade.

Essa “identidade social politizada”, vinculada ao conceito de cidadania, tratada pelos autores Botelho e Schwarcz (2012) refere-se ao sujeito ativo, que constrói sua cultura política a partir de experiências coletivas que se politiza por meio de manifestações e lutas sociais. Nessa perspectiva, os atores sociais que reivindicam melhorias da questão socioambiental da cidade, desenvolveram sua “identidade social politizada” a partir das relações sociais com políticos anistiados pela ditadura civil-militar que, após o fim do AI-5 (1979) e afrouxamento do radicalismo ditatorial, retornam do exílio trazendo grande bagagem de militância, ativismo político, sobretudo resistência, contribuindo para o aprendizado e consolidação de uma cultura política entre esses sujeitos, conforme anteriormente exposto.

No cenário macro social, a conjuntura política dos Estados Latinos na década de 1980, é marcada pela luta em prol da redemocratização dos países que foram instigados pelos movimentos sociais que exigia a queda da ditadura militar. Momento de grandes mobilizações populares emergiram os movimentos sociais que exigiam novos direitos no campo social, civil, cultural, étnico, de gênero, ambiental e momento também que surgem muitas associações comunitárias.

Semelhante ao panorama latino, encontramos nesse período histórico em Cachoeiras de Macacu, um movimento político liderado pelo ex-prefeito Ubirajara Muniz que realizava reuniões políticas na sede do recém-criado Partido Democrático Trabalhista (PDT) ou nas comunidades, abrangendo um público variado de pessoas de diferentes gerações: jovens, adultos, estudantes e até crianças. Em entrevista a uma das lideranças do movimento ambiental e estudantil da década de 1980, observamos a influência que recebeu desses atores políticos, em sua fala:

Aos 10 anos de idade, Ubirajara chegava e fazia reunião na minha casa. (...) Como a gente era pobre, minha casa não tinha dois quartos, eu dormia no sofá. Todos os sábados, com o retorno do pessoal do exílio, havia reunião às 6hs da manhã com Ubirajara Muniz, Leonel Brizola, tinha um tal de Cunha, a turma toda. Eu tinha que acordar, sentava no chão e ficava. Lembro que meu pai dizia ‘Hei! Criança! ‘M.’, vai para o quarto! Vai dormir!’ e Ubirajara dizia ‘Não! Deixa que ele é criança e tem que conhecer a história! Toma um cafezinho ai, meu filho (informação verbal)<sup>3</sup>.

Em virtude dessas reuniões e influências políticas no município, foram criados os movimentos cultural, estudantil e principalmente o movimento ambiental do qual iremos debruçar sobre o debate. Criado por

3 Sr. M.T. Entrevista conce a Suzana de Lemos Ferreira. Cachoeiras de Macacu, 10 de nov. 2019.





jovens que participavam das questões políticas da cidade e participantes dessas reuniões com o ex-prefeito, o movimento ambiental buscava reivindicar intervenções do governo local na perspectiva de atender às demandas ambientais mais pungentes da cidade. Temos na fala de um ex-integrante do movimento a exposição dessa realidade:

O Movimento Ambientalista, na verdade Movimento Ecológico que se auto denominava, surgiu mesmo no final da década de 1970, em 79. São pessoas com os mesmos ideais e nem se reunia, conversava na escola, na praça. Como Movimento mesmo, surgiu em 1981, no centro de Cachoeiras [...] na sede do PDT e nós jovens, cerca de 40 jovens se reunia toda quarta-feira por volta das sete até dez horas da noite.

Era um movimento político logo na abertura da ditadura que voltou Brizola e Ubirajara Muniz que retornaram e, nós como jovens, tínhamos essas pessoas como nossos heróis. Lá que foi realmente montado o primeiro movimento ecológico de Cachoeiras de Macacu. Pessoal se reunindo e discutindo sobre esse assunto (informação verbal)<sup>4</sup>.

O movimento ambiental que mais produziu mobilizações sociais se chamava “Santo de Casa Também Faz Milagre” que surgiu a partir da divisão entre os jovens militantes em virtude de questões político partidárias entre as lideranças políticas envolvendo o ex-prefeito Ubirajara Muniz, que nos sinaliza para a efervescência política ideológica entre eles:

[...] continuamos a nos reunir para discutir política e questão ambiental. Mas por causa dessa decepção nossa, o grupo rachou. Quase a metade dos jovens montaram o Partido Jovem – PJ e nós montamos o Partido Verde – PV sob liderança de Eduardo da Paes (ex vereador e ex prefeito da cidade). Esse momento é que surgiu o Movimento Ambiental “Santo de casa também faz milagre. (Informação verbal, grifo nosso)<sup>5</sup>.

Assim, a partir disso foram realizadas diferentes ações e mobilizações sociais em formato de palestras, concentrações no centro da cidade, criação de um “pedágio” na estrada com intuito de angariar fundos para confecção de camisas, broches e faixas, dentre outras. As formas de reivindicações aconteciam através das mobilizações no centro da cidade, passeatas, denúncias em matérias jornalísticas para amplo conhecimento do público e do órgão de fiscalização - como o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais (IBAMA), além de atividades pedagógicas de palestras à comunidade e ações em educação ambiental ao público estudantil que realizava ações coletivas de plantio de árvores na cidade, criação de hortas e pomares nas escolas, multirão de limpeza do Rio Macacu e, ao atingir os resultados almejados, as mobilizações sociais cessavam.

Dentre as mobilizações para dar visibilidade política às problemáticas ambientais em Cachoeiras de Macacu, destacamos as ações contra a construção da barragem do rio Guapiaçu, que trouxe importantes atores políticos brasileiros para o município, como o geógrafo e Ex-ministro do Meio Ambiente, Sr Carlos Minc. A saber:

Por conta de nossa ligação partidária, conseguimos trazer o Carlos Minc, que sempre foi um ambientalista, político nacional. Na época veio Rede Globo, a Manchete. Então a gente conseguiu dar uma visibilidade muito grande a questão ambiental a Cachoeiras de Macacu devido à construção da barragem. E daí fomos continuando. (Informação verbal) <sup>6</sup>.

Essas mobilizações conseguiram surtir bons efeitos políticos, pois as obras da barragem não foram iniciadas. Outra estratégia importante era a parceria do “Santo de Casa Também Faz Milagre” com o

4 Sr. M.M

5 Sr. M.M. Entrevista conce16 de jun.

6 Sr. M.M.



movimento estudantil e cultural que contribuía para a mobilização dos cidadãos e estudantes para participar de seus eventos, pois havia um ponto em comum nas agendas de debate: a questão ambiental da cidade.

Eu era responsável pelo movimento estudantil. Os outros movimentos quando começou [...] tinha um que fazia um seminário sobre as riquezas ambientais, com informação em meio ambiente. O “J.” vinha com o departamento de cultura [...] um grupo que existia na cultura que na época, conseguia juntar o pessoal da cultura com o meio ambiente. A gente unia o útil ao agradável: a gente pegava o movimento ambiental junto à prefeitura e trazia para ajudar. Então tinha dois movimentos: ambiental e cultural dentro da questão ambiental na cidade. Isso foi no período entre 80, 90. [...] É um conjunto, é uma peça da engrenagem e aos poucos a gente veio montando essa engrenagem. (Informação verbal)<sup>7</sup>.

Destacamos ainda, duas ocorrências emblemáticas que resultou no aumento da visibilidade do movimento e ampliação das ações. A primeira se refere à mobilização para reivindicar a autuação de práticas ilegais da fazenda de criação de porcos no bairro Boa Vista. Um fazendeiro de nacionalidade francesa, produzia carne suína para indústria alimentícia e jogava os dejetos dos animais no rio que leva o nome do bairro, sendo este, um manancial do Rio Macacu. Por consequência, a população foi afetada por doenças dermatológicas e gastrointestinais provenientes dessa contaminação, gerando protestos na cidade conforme exposto ns relatos abaixo:

Como ele jogava a sujeira dos porcos toda no rio Boa Vista, teve um período que a comunidade de Cachoeiras começou a aparecer com umas manchas no corpo, de uma micose que era devido às sujeiras dos porcos e aí começamos a fazer o movimento que foi tão amplo, que o “Santo de Casa também faz milagre” chegou a ir ao consulado francês para intervir na criação dos “porcos francês”. [...] Denunciamos ele no consulado francês, onde foi interrompido a criação de porcos no Boa Vista, porque as autoridades de Cachoeiras nada fizeram. Foi o máximo que o movimento fez na época e as autoridades de Cachoeiras não se manifestaram. (Informação verbal)<sup>7</sup>.

O segundo acontecimento emblemático refere-se à matéria jornalística do Jornal do Brasil que denunciou o desmatamento de vasto território no município de Cachoeiras de Macacu, conforme o exposto em entrevista:

Na década de 1980, Cachoeiras de Macacu era campeã nacional de desmatamento. Devido aos assentamentos que tinham em São José da Boa Morte e no Weck. Então, foi um assentamento do INCRA, da questão de reforma agrária e essas pessoas vieram e começaram a desmatar para vender essa lenha para as indústrias de olaria em Itaboraí. Saíam caminhões de madeiras de Cachoeiras na década de 1980. Então denunciemos e o que fizemos pra dar mais visibilidade ao nosso movimento? Chamamos o Tim Lopes. Ele era jornalista do Jornal do Brasil na época e os chamamos aqui. Ele passou o dia inteiro conosco pra mostrar a natureza e essa exuberância e levamos nos terrenos que aconteciam os desmatamentos. Isso foi uma matéria que rendeu uma página inteira no Jornal do Brasil.(...) Isso chamou a atenção a Cachoeiras de Macacu no Estado do Rio de Janeiro inteiro. (Informação verbal)<sup>8</sup>.

Outro ponto que merece, a nosso ver, uma observação, foi a aproximação do movimento ambiental com instituições estaduais que contribuíram para ampliar as mobilizações, dando start ao trabalho pedagógico, conforme podemos apreciar no relato abaixo:

E de lá pra cá a gente foi fazendo movimentos ambientais. A gente vem sempre levantando a questão da despoluição do rio Macacu, né?! Uma das coisas que a gente priorizou. Lembro que em 89, a gente fazia um trabalho na rodoviária, interessante que na época foi considerado um dos movimentos mais participativos da região serrana onde a gente reunia todas as instituições ligadas ao meio ambiente, como IEF, a FEEMA e SERLA. Todos os órgãos envolvidos com a questão ambiental. A gente trazia para a rodoviária e fazia um encontrão, o dia inteiro, com todas as escolas do município. Além disso, existia

7 Sr. M.T. Entrevista concedida a Suzana de Lemos Ferreira. Cachoeiras de Macacu, 15 de jun. 2020. <sup>7</sup> Sr. M.T. Entrevista conce 15 de jun.

8 Sr. M.M.



exposição de sementes, exposição de mata atlântica, trabalhos na educação ambiental, aquário com peixes do rio Macacu. Era um evento que acontecia a tarde inteira com entes Estaduais ligados a questão ambiental. (Informação verbal)<sup>9</sup>

Essas instituições estaduais acima citadas, promoviam atividades junto ao movimento, numa junção entre educação e meio ambiente que resultou no fortalecimento do trabalho de Educação Ambiental no município, utilizando elementos do cotidiano dos cidadãos para serem aprendidos e analisados à luz da ciência. A partir disso, foram criados projetos ambientais dentro e fora do muro das escolas, atingindo a cidade, conforme o relato:

Isso foi um trabalho que a gente começou nesse mesmo período, um projeto chamado “Ar se planta” arborizando e jardinando a nossa escola, a nossa cidade. Foi um trabalho de Educação Ambiental de resultado nas escolas. Foi iniciado no CIEP 140, onde foi plantado várias árvores e ao mesmo tempo foi plantado também jardins, pomares. Tudo com esse projeto e a gente começou a plantar pelas ruas. O trabalho de Educação Ambiental de Cachoeiras sempre foi com a participação com os estudantes. A gente entendia que interação da comunidade era muito importante. (Informação verbal)<sup>10</sup>.

Ao atingir os resultados almejados, as mobilizações sociais cessaram, transformando-se em projetos ambientais, como também o projeto ambiental “Plantando nas margens dos rios” que elencavam ações coletivas de multirão de limpeza de afluentes hídricos e reflorestamento além de outras atividades de plantio de árvores na cidade, hortas e pomares nas escolas e concursos culturais de frases e poesias sobre o Rio Macacu.

Diante de todo o exposto, consideramos fundamental levantar alguns aspectos sobre as estratégias adotadas pelo movimento ambiental para serem observadas nesse estudo. A partir dos relatos sobre essas importantes mobilizações realizadas pelo movimento ambiental que ocorreu em parceria com outros movimentos sociais, identificamos que, mesmo encontrando empasses frente as instâncias municipais para a resolução das problemáticas socioambientais, o movimento não se limitou ao poder público local, levando suas causas à instituições de peso político fora do município, caracterizando o perfil de resistência política do grupo.

Esse é um ponto central da discussão, pois ao analisar a funcionalidade das mobilizações sociais, compreendemos que essas ações serviram para dar evidência à questão socioambiental para a população de Cachoeiras de Macacu, deu visibilidade ao próprio movimento que contribuiu na conquista de apoio das instituições de estaduais como o Instituto Estadual de Florestas (IEF), Fundação Estadual de Engenharia do Meio Ambiente (FEEMA) e Superintendência Estadual de Rios e Lagoas (SERLA), como também colaborou para aproximar e trazer políticos de grande importância no cenário brasileiro para ajudar a alcançar resultados frente ao Estado brasileiro. Com consequência, o movimento se fortaleceu e isso contribuiu para a obtenção de êxito nos objetivos coletivamente desejados.

## AS TRANSFORMAÇÕES DA ORGANIZAÇÃO POPULAR NA BUSCA POR DIREITOS

Na década seguinte, o movimento ambiental “Santo de Casa Também Faz Milagre” sofreu mudanças na sua composição, acompanhando as transformações societárias e políticas que ocorreram no Brasil. Legitimando o entendimento acerca dessas transformações como também da compreensão teórica dos movimentos ambientais, valemo-nos do autor Henry Acselrad (2010) ao abordar a “ambientalização das lutas sociais” que remete o caso do movimento ambiental por justiça social no Brasil, esclarecendo-nos que na década de 1980, os movimentos ambientais brasileiros passaram por transformações em sua pauta reivindicativa, em virtude

<sup>9</sup> Sr. M.T. Entrevista conce 15 de jun.

<sup>10</sup> Sr. M.T. Entrevista conce 15 de jun.



da chegada de representações de entidades ambientalistas internacionais, criando uma pauta que evidencia problemas socioambientais que afetam a vida coletiva das comunidades locais, seja em áreas urbanas ou rurais. Essas entidades trouxeram o entendimento crítico sobre os modelos dominantes de desenvolvimento econômico e social, introduzindo o debate ambiental na luta pelo combate à desigualdade social.

Agregando na pauta a crítica sobre as práticas de apropriação, tanto do território como dos recursos naturais, o debate do movimento ambiental brasileiro que, primariamente, se vinculava as denúncias de grupo de pessoas vítimas de impactos ambientais provocadas por grandes empreendimentos, passa a entender a natureza como questão política e cria uma pauta reivindicativa que evidencia problemas socioambientais que afetam a vida coletiva das comunidades locais, seja em áreas urbanas ou rurais (Acselrad, 2010).

A Conferência da ONU Eco-92, realizada no Rio de Janeiro na década de 1990, contribuiu para o fortalecimento do debate crítico acerca da questão ambiental, provocando notoriedade política no Brasil, pois o meio ambiente passou a fazer parte da agenda pública em função da necessidade de tomada de decisões a respeito das diversas áreas afetadas nesse aspecto. Esse evento trouxe novos entendimentos e diferentes assuntos ao movimento ambiental, proporcionando proximidade do debate com os movimentos sociais, o que influenciou diversos segmentos sociais em Cachoeiras de Macacu, contribuindo para ampliação e atualização do debate que repercutiu na intensidade das ações coletivas dos movimentos ambientais e culturais, conforme podemos identificar em mais uma fala de um dos entrevistados:

O momento trazia um ponto de inflexão. Havia um clima de colaboração mundial na busca de novos paradigmas. Tudo parecia possível. A frase “Pense globalmente e atue localmente” passou a fazer muito sentido, isso me levou a atuar com mais intensidade em minha cidade. Muitos conceitos do Plano Diretor vigente e da revisão em curso começaram a surgir lá. O debate atualizou e enriqueceu os conceitos. Reafirmou fortemente as ações, juntou conceitos sociais com ambientais. Na Eco - 92 havia representações de ONGs, artistas, pesquisadores, governos, indústrias, muitas experiências e tecnologias inovadoras, isso do mundo inteiro. Uma torre de Babel espetacular! (Informação oral<sup>10</sup>).

Consubstanciados pela nova ordem constitucional, as ações coletivas passaram a assumir novos formatos e foram reconfigurando os espaços de diálogo entre sociedade civil e Estado estabelecido através dos conselhos de direitos, fóruns, audiências públicas, entre outros mecanismos de participação. Mudanças também ocorreram na configuração dos movimentos sociais que passaram a se organizar em vias institucionais pelo formato de Organização Não Governamental (ONG), com equipe técnica, sede própria, com aparatos burocráticos, administrativos, oferecendo informações, perícias técnicas, compondo órgãos consultivos de política ambiental ou realizando mediações de conflitos, diferenciando-se do cenário reivindicativo da década anterior (Gohn, 2011; Acselrad, 2010).

Essas transformações que ocorreram na organização dos processos reivindicativos, também aconteceram no âmbito municipal, assim, a partir de meados da década de 1990 e início dos anos 2000 em Cachoeiras de Macacu, algum representantes que integraram os movimentos criaram ONGs para defesa da questão ambiental, além de passarem a ocupar pastas no governo municipal na área ambiental, trazendo com isso, ganhos para a gestão pública.

No trato da discussão ambiental no município, a ONG Associação de Preservação dos Rios e Serras de Cachoeiras de Macacu – APRISMA foi criada em 1997, sendo fortemente atuante até meados dos anos 2000. Suas principais atividades foram palestras às comunidades e realização de atendimentos técnicos (configurando o caráter profissional das ações), realizou multirões de limpeza para a preservação dos recursos hídricos da região. Destacamos também outras duas ONG de importância no município que são atuantes até hoje, como

10 Sr. J.J Entrevista concedida a Suzana de Lemos Ferreira. Cachoeiras de Macacu, 13 de nov. 2019.



a ONG Despertando o Fortalecimento dos Movimentos Ambientais de Cachoeiras de Macacu que executou projetos em educação ambiental e coleta de materiais recicláveis, que desdobrou na criação da Associação de Catadores de Materiais Recicláveis e, posteriormente a criação de uma Rádio chamada Desperta FM. Outra ONG de notoriedade é a Reserva Ecológica do Guapiaçu – REGUA que realiza um trabalho de reflorestamento da mata atlântica do município, recuperação de espécies em risco de extinção, educação ambiental, além de pesquisas científicas correlacionadas ao ecossistema no bairro Guapiaçu onde se concentra grande parte da biodiversidade de espécies, recebendo cientistas ao redor do mundo.

Por outro caminho, outros sujeitos integrantes do movimento ambiental adentraram os espaços do governo nas pastas ambientais do município, trazendo avanços na gestão pública a partir de suas experiências de militância, a exemplo da criação da Secretaria Municipal de Meio Ambiente em 1986, retirada de inúmeros Outdoors que provocava poluição visual na serra, criação da Área de Proteção Ambiental da Bacia do Macacu - APA Macacu, criação da sede do Batalhão Florestal e da Unidade de Polícia Ambiental na APA Macacu, importantes para o combate ao desmatamento e tráfico de animais silvestres, crimes comuns no município.

Conquistas essas que são frutos das ações coletivas dos movimentos sociais que ocorreram na década de 1980-1990 que possibilitou diferentes conquistas no enfrentamento à questão socioambiental que demandava especial atenção do governo. Embora atualmente não haja movimentos ambientais conforme o período histórico mencionado, a ação coletiva de pressionar, reivindicar e dar visibilidade a esta questão socioambiental no município, em especial à despoluição do rio Macacu, permanece até hoje.

Com a redemocratização e promulgação da Constituição Federal Brasileira de 1988, mecanismos de participação social foram criados possibilitando a participação social dos atores sociais na elaboração de políticas ambientais públicas que respondem às problemáticas socioambientais do município, em especial a despoluição do rio Macacu, fortalecendo assim, a democracia participativa. A saber: Conselhos Municipais de Cidades e de Meio Ambiente, nos Fórum Plano Diretor (2006-2013), na 1ª Conferência Municipal de Saúde Ambiental (2009) que impulsionou a elaboração do Projeto de Despoluição do Rio Macacu criado pela Secretaria Municipal de Meio Ambiente em 2011; Audiência Pública para criação do Plano Municipal de Saneamento Básico (2013), a manifestação popular em 2013 via redes sociais virtuais que expôs insatisfações com o governo e promoveram manifestações sociais, intitulada “Cachoeira vai às ruas!” resultando na eleição on-line de uma comissão responsável por encaminhar aos representantes do executivo e do legislativo um manifesto que expunha as 10 preocupações e desejos dos munícipes, dentre eles a questão ambiental do Rio Macacu; II Conferência Municipal de Meio Ambiente, Audiência Pública (2016) a pedido da sociedade para exigir o cumprimento do Projeto de Despoluição e, em 2019 a criação do Fórum de Juventude em Defesa dos Recursos Hídricos e Grupo de Acompanhamento da Despoluição do Rio Macacu, criado no ano de 2019 que realiza o controle social sobre a política pública criada para realizar o tratamento do esgoto despejado no rio, além de participar da formulação e criação de outras políticas públicas que envolvem a temática.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme apontado ao longo deste trabalho, os processos de formação de Movimentos Sociais e as transformações societárias que ocorreram ao longo das décadas no Brasil e América Latina, produziram reflexos políticos no âmbito municipal que colaborou com a formação de movimentos sociais e formação de entidades civis que lutavam por novos direitos socioambientais.



Partindo do entendimento que, a legitimidade das ações populares tem a ver com visibilidade social e que ambas se retroalimentam, podemos observar que o desenvolvimento dos protestos e mobilizações sociais em prol da questão socioambiental em Cachoeiras de Macacu, tornaram-se legítimas na medida em que o grupo social que a defende e seus simpatizantes organizaram-se coletivamente em forma de movimentos sociais, dando visibilidade social e política às problemáticas consideradas públicas (como foram os casos do desmatamento, da poluição dos rios e afluentes e ações contra a barragem).

Da identificação individual a causa migrou para o âmbito coletivo, atingindo o ápice das reivindicações via mobilizações e ações coletivas na cidade e, por consequência, as pautas reivindicativas tornaram-se causa públicas. Esse movimento legitimou o grupo reivindicativo que conduziu a conquista do diálogo com o Poder Público. Daí o entendimento do termo constitucional “o poder emana do povo”, porque é ele quem traz à baila a necessidade da matéria que precisa ser protegida, assegurada e que ocorrerá por meio da institucionalização das demandas ao Estado, seja pelo caminho da formulação de uma legislação específica ou via criação de políticas públicas.

A partir da aproximação junto aos atores sociais - objeto do nosso estudo e, analisando os dados empíricos acumulados ao longo dessas quatro décadas, sentimo-nos a vontade em dizer que esses processos reivindicativos provêm de uma “identidade social politizada” (Reis, 1998) inerente a esses sujeitos que permanece sólida nos dias atuais, levando-os a utilizarem os instrumentos democráticos para exercerem a sua cidadania na luta coletiva pela formulação e implementação de políticas ambientais frente à Gestão Ambiental Pública no município.

É neste sentido em que observamos que a democracia participativa expressa à consolidação da cidadania, na medida em que sujeitos coletivos, consciente do seu poder enquanto cidadão que modifica a sua realidade, passam a integrar espaços legítimos de diálogo e negociação política para fazer valer os interesses populares (Copatti, 2010).

Por todos esses aspectos, conclui-se que os movimentos sociais contribuíram para a consolidação da participação social nos espaços democráticos, possibilitando o diálogo e negociação dos interesses entre os diferentes atores sociais, a fim de dar respostas efetivas aos conflitos e incidir sobre a criação e condução das políticas públicas municipais no trato socioambiental.

## REFERÊNCIA

- Acselrad, H. (2010). Ambientalização das lutas sociais. *Estudos Avançados*. v.24 n.68. São Paulo.
- Botelho, A.; Schwarcz, L. M. (2012). Cidadania e direitos: Aproximações e relações. In: Botelho, André e Schwarcz, Lilia M (Org.). *Cidadania, um projeto em construção*. São Paulo: Claro Enigma. 08-25.
- Cachoeiras de Macacu. Plano Municipal de Saneamento Básico - Água e Esgoto - Município de Cachoeiras de Macacu. (Relatório Consolidado – Versão Final - após a Audiência Pública). Rio de Janeiro.
- Copatti, L. C. (2010). A efetivação da cidadania através da participação no poder local. *Perspectiva, Erechim*. V. 34, n 126. 85-100.
- Gohn, M. da G. (2011). Movimentos sociais na contemporaneidade. *Revista Brasileira de Educação*. V. 16 n. 47.
- Nunes, L. S. (2013). A questão socioambiental e a atuação do Assistente Social. In: *Textos & Contextos*, Porto Alegre, v. 12, n.1, p. 196-212.
- Reis, E. P. (1998). *Processos e Escolhas. Estudos de sociologia política*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Rio De Janeiro (2012) Secretaria de Estado do Ambiente. Prefeitura Municipal de
- Rodrigues, A. S. A. (2014). Ubirajara Muniz: prefeito cassado com o golpe de 1964. In: Amantino, Marcia e Engemann,



- Carlos (ORGS). Anais do I Fórum Discente do Mestrado em História do Brasil da Universo. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Scherer-Warren, Lise. (2008). Rede de movimentos sociais na América Latina em caminhos para uma política emancipatória? Salvador, Caderno CRH, v. 21.
- Silva, M. das G. S. e. (2008). Capitalismo contemporâneo e “questão ambiental”: o Desenvolvimento Sustentável e a ação do Serviço Social. 213f. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE.
- Vieira, A. de A. (2009). Questão socioambiental, sustentabilidade e Serviço Social. Anais do XIX Seminario Latinoamericano de Escuelas de Trabajo Social. *El Trabajo Social en la coyuntura latinoamericana: desafíos para su formación, articulación y acción profesional*. Universidad Católica Santiago de Guayaquil. Guayaquil, Ecuador.

### Mapa

Rio de Janeiro (Estado). Secretaria Municipal de Planejamento, Gestão e Habitação. Prefeitura Municipal de Cachoeiras De Macacu. Rio de Janeiro, 2020. (Arquivo do Setor Geoprocessamento).







## SIMPOSIO 62

### LA PRODUCCIÓN DE LO COMÚN DESDE COLECTIVOS Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA

#### COORDINADORES:

Maria Ines Fernandez Alvarez y Maite Yie Garzón

En el marco de la avanzada neoliberal en América Latina, la tendencia creciente hacia la privatización y mercantilización de distintas esferas y recursos necesarios para la reproducción de la vida, ha recrudecido las formas de desigualdad generando una mayor concentración de la riqueza a costa del empobrecimiento de grandes sectores de la población. En ese marco, se recrean formas de experimentación colectiva en las que se producen redes, deseos de transformación, propuestas de reorganización, proyectos productivos, instituciones populares tentativas, entre otras formas de antagonismo e intervenciones que potencian proyectos de emancipación. Este simposio se propone abordar el despliegue de estos procesos colectivos, que desafían dinámicas de poder y modos de gobierno mientras afirman y defienden nociones y prácticas de “lo común”. La antropología ha contribuido a interrogar el carácter abierto, experimental e inagotable de las prácticas que nutren el día a día de los movimientos sociales como trabajo de reconfiguración que opera en mundos sociales heterogéneos. Retomando la tradición antropológica este simposio se propone aportar a una conceptualización de lo común que se interesa a su producción cotidiana y se enfoca en las prácticas y relaciones que le dan forma. Convocamos estudios que aporten a esta reflexión, privilegiando análisis situados sobre los modos en que los movimientos sociales y organizaciones populares formulan e interpretan los problemas que identifican como urgentes, la creación de modalidades de autoorganización destinadas a la sostenibilidad de la vida, las formas de confrontación y/o reutilización de canales institucionales y formas de representación política. Se trata de interrogar el potencial de estos procesos de lucha como insumos para ampliar las fronteras de lo que es posible y pensable en las coyunturas actuales y en el futuro. Participantes: las coordinadoras; Anabel Rieiro, UDELAR; Elis Fernanda, UNICAMP; Laura Quintana, UNIANDES; Sandra Wolanski, UBA.

#### Palabras clave

Movimientos sociales, comunes, (re)producción de la vida, antropología política, creatividad social



# LO COMÚN ENTRE AUTOGESTIÓN E INSTITUCIONALIDAD POPULAR: UNA APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA

Alioscia Castronovo<sup>1</sup>

## Resumen

Las experiencias de autorganización, las prácticas de autogestión y los procesos de politización de la cooperación social se despliegan en distintos territorios de América Latina renovando las formas de la conflictividad social. En el marco de estas heterogéneas y abigarradas economías populares (Gago, 2014), con sus prácticas, sociales, formas de luchas, modos de organización, producción y reproducción de la vida en los territorios (Fernández Álvarez, 2018) la relación entre autogestión e institucionalidad popular aparece como un campo problemático clave para pensar la producción de lo común. Si entendemos el espaciotiempo heterogéneo de las economías populares como un campo de conflicto entre las dinámicas de acumulación y explotación del capital financiero y la reapropiación de la riqueza socialmente producida, la capacidad de autoorganización de la cooperación social es un aspecto fundamental. Desde esta perspectiva, consideramos la institucionalidad popular como un conjunto de procesos heterogéneos: la capacidad de perdurabilidad en el tiempo, la búsqueda de autonomía y de establecer criterios de autoridad y decisión colectiva (Gutiérrez Aguilar, 2018), la capacidad productiva de la cooperación social (Negri, 2016), y la inscripción de derechos en lo estatal y lo público (Roig, 2018). A partir de un trabajo etnográfico con empresas recuperadas y cooperativas de la economía popular en Buenos Aires, propongo un abordaje de los procesos de producción de lo común en relación a la capacidad instituyente de las tramas sindicales, políticas y económicas que, según mi hipótesis, constituyen las infraestructuras de una institucionalidad popular emergente desde debajo. La experimentación en la práctica cotidiana de modalidades autogestivas de trabajo cooperativo, productivo y reproductivo se conjuga con la invención de nuevos dispositivos sindicales y luchas social contribuyendo a reorganizar la disputa y el conflicto en relación con los modos de captura, por parte de las finanzas, de la riqueza producida por la cooperación social (Mezzadra y Neilson 2014).

## Palabras clave

Economías populares, autogestión, común, etnografía

Las experiencias de autogestión del trabajo, las empresas recuperadas por sus trabajadores y las heterogéneas tramas sociales, políticas, económicas y culturales de las economías populares se han expandido de manera significativa en América Latina desde y luego del ciclo de luchas anti neoliberales que se han desplegado a nivel regional entre fines de los noventa y comienzo del siglo. En los últimos veinte años, las economías populares, constituidas por ensamblajes de actividades productivas y reproductivas, subjetividades, prácticas sociales y culturales, tramas de autorganización, infraestructuras y espacios, están transformando profundamente las metrópolis latinoamericanas construyendo nuevas tramas urbanas, cuyo desarrollo se ha vinculado de manera

<sup>1</sup> ali.castronovo@gmail.com - IDAES UNSAM – SAPIENZA – CLACSO – Italia – Argentina.



particular en relación a las políticas públicas de los gobiernos progresistas y de articulaciones variables con las finanzas y los mercados (Gago e Mezzadra, 2016). A partir de un trabajo de investigación etnográfica en el área metropolitana de Buenos Aires desarrollado para la tesis doctoral<sup>2</sup>, esta ponencia se propone contribuir al debate en torno a la producción de lo común, desde las prácticas sociales de las experiencias de autogestión, entendidas como ensamblajes de procesos de subjetivación, dinámicas y horizontes de conflictividad social y creación de institucionalidad popular. He desarrollado un trabajo de campo etnográfico en Argentina con dos experiencias de autogestión del trabajo, una empresa autopartista recuperada por sus trabajadores y trabajadoras y una cooperativa textil conformada por trabajadores/as migrantes situadas en distintos territorios del área metropolitana de Buenos Aires.

Ambas experiencias se constituyen desde secuencias de procesos sociales, políticos y culturales, prácticas de resistencias y conflictividad en combinación con una imaginación concreta y material de una alternativa productiva, compuesta por múltiples configuraciones y prácticas culturales en el territorio metropolitano. La Cooperativa 19 de Diciembre, situada en el partido bonaerense de San Martín, es un ejemplo paradigmático de las experiencias de ocupación, recuperación y autogestión del trabajo que se difundieron en la Argentina desde la crisis del 2001. Su emblemática lucha comenzó en el 2002, cuando la histórica fábrica autopartista Autopartes Isaco atravesó una grave crisis. La patronal decidió despedir varios trabajadores y, como se hizo frecuente en aquellos años, unos meses después declaró la quiebra. Tras una primera etapa de conflicto en contra de los despidos, los trabajadores decidieron organizarse para defender su fuente de trabajo, formando un acampe frente a la entrada de la fábrica, reivindicando el pago de salarios impagos; el 19 de diciembre del 2002 decidieron tomar la fábrica para impedir el vaciamiento<sup>3</sup> y defender la propia fuente de trabajo.

De este conflicto que los enfrentó con la patronal a partir de la toma como forma de resistencia, deviene la posibilidad de un proceso productivo basado en la autogestión, inaugurando así, un camino de transformación de la experiencia colectiva de los trabajadores. Las prácticas cotidianas de resistencia y la autogestión transforman profundamente las subjetividades, la ecología de las relaciones, la materialidad de las formas de trabajar y de “hacer política”, la organización espacial y de sus relaciones; implican la creación de una verdadera experimentación productiva y política. La segunda experiencia con la que desarrolla mi trabajo de campo, la cooperativa textil Juana Villca, se configura como un espacio particularmente significativo para visibilizar los desafíos y las apuestas de las experiencias de autogestión y sus entramados vinculados con la politización de lo social, de lo productivo y de lo reproductivo, del consumo y de los modos de vida en los territorios. Consideramos esta experiencia, por su vinculación con el Colectivo Simbiosis Cultural, el Bloque de Trabajadores Migrantes (BTM) y la CTEP (Castronovo, 2018; 2019) como articuladora de espacios de trabajo, de organización política, de experimentación productiva; en este sentido, la consideramos como una infraestructura de una nueva institucionalidad popular que permite repensar la transformación social desde abajo en los territorios mediante la combinación y articulación entre dispositivos organizativos sindicales, sociales, territoriales, productivos y políticos.

En ambos casos, se trata de espacios que visibilizan y hacen posible nuevas articulaciones, formas de organización y prácticas de autoformación que nos desafían a la hora del encuentro etnográfico y de la colaboración en el marco de la investigación, que busca establecer vínculos y relaciones con las mismas experiencias, abriendo espacios de reflexión y análisis colectivo en común, como parte del desafío etnográfico y de la resti-

2 La tesis ha sido defendida el 17.10.19 en el marco de una cotutela entre el doctorado de Ingeniería de Arquitectura y Urbanística, Sapienza Universidad de Roma, Italia, y el doctorado en Antropología Social del IDAES UNSAM, Argentina.

3 El vaciamiento de las fábricas es una estrategia de fraude utilizadas por las patronales para evitar que las máquinas sean entregadas a los trabajadores o en general a los acreedores tras declarar la quiebra.



tución antropológica. Las tramas organizativas y las prácticas colectivas de las experiencias de autogestión del trabajo contribuyen a la producción de infraestructuras populares para la reproducción de la vida articulando apertura de nuevos terrenos de reivindicación política, social y laboral, ámbitos de negociación con el Estado - en sus diversas articulaciones, como mediador y como contraparte-, espacios y prácticas de conflictividad social que comprendemos como innovación en el campo de las luchas del trabajo vivo en la crisis (Gago, 2016). Estas subjetividades y procesos colectivos enfrentan las dramáticas consecuencias cotidianas del impacto de las nuevas formas de explotación del capitalismo financiero y extractivo y de los procesos de desposesión propios de la urbanización neoliberal.

Desde este punto de vista, surge como cuestión central el desafío –que en ciertas temporalidades se ha articulado como posibilidad de transformación social, y con la crisis se ha reconfigurado como lucha por la posibilidad misma de existencia– de tener la capacidad de mantener abiertos espacios de autogestión frente al empobrecimiento y a las cada vez más difíciles condiciones económicas: se trata de una capacidad pragmática y estratégica de combinar experimentaciones creativas innovadoras, prácticas concretas e imaginación política y económica, reactualizar sugerencias y prácticas ancestrales, reinventar dispositivos de mutualismo típicos de las diferentes tradiciones del movimiento obrero. Esta constelación de prácticas representa la característica más interesante de este amplio proceso de creación de una nueva institucionalidad popular urbana, que se caracteriza por su dimensión emergente y por la centralidad estratégica de la autogestión, que se enfrenta hoy en día con el giro autoritario del neoliberalismo y con una intensificación de la crisis.

En la experiencia de la 19 de Diciembre, emerge como la capacidad colectiva de garantizar la continuidad de la autogestión, en un contexto que se ha vuelto particularmente hostil, se basa en la reinención de las prácticas de los trabajadores y el despliegue constante de la imaginación políticoeconómica, elementos que caracterizan a las fábricas recuperadas. Se trata de una capacidad significativa de aludir concretamente a otro modelo productivo, imaginar en términos materiales transformaciones posibles, una forma posible de organización social, de las concepciones del bienestar y del uso del espacio. A la vez, de un saber hacer obrero que aprende desde la práctica y desde la historia de las luchas obrera, pero que a la vez se articula con saberes populares, autogestivos, de mutua ayuda y de solidaridad territorial. La experiencia de la Juana Villca, por otro lado, particularmente innovadora en el campo de las economías populares, demuestra una extraordinaria capacidad de perseverancia, creatividad y resistencia que permite indagar acerca de la productividad de la autogestión en términos políticos, económicos, culturales y subjetivos, se enfrenta al mismo tiempo con el riesgo constante de ausencia de condiciones de posibilidad de su continuidad en el tiempo. En relación con la renovación del antagonismo social inscrito en la relación de capital, que siempre es una relación social, estas nuevas prácticas buscan reorganizar la economía “a través de modos recomunalizantes de circulación del excedente” (Escobar, 2016: 37).

La reflexión sobre lo común como modo de producción y principio de reinención de relaciones sociales, productivas y reproductivas asume en este punto nuevas perspectivas: pensar lo común como principio de organización social significa preguntarse por las formas en que se refinan en estos procesos sociales las modalidades de producción, reproducción y circulación de energías, recursos, subjetividades y valor, la intensidad del ritmo de estos territorios que, para sostener tramas colectivas, se enfrentan a diario con los procesos de explotación y desposesión del capitalismo contemporáneo.

Al mismo tiempo, estos espacios intersticiales producidos por luchas incesantes y heterogéneas por la autonomía y la construcción de lo común, se enfrentan a condiciones parecidas a las que Escobar define como características de “un contexto muy hostil que a menudo complica los esfuerzos producidos colectivamente”, en medio de una “guerra contra la comunalidad, entendida como prefiguración de mundos por



venir” (Escobar, 2016: 315316). Las políticas de austeridad en la crisis actúan como un mecanismo de disciplinamiento social, subjetivo y colectivo, como una fuerza que desorganiza, desarticula y golpea con violencia a estas experiencias. Si lo común es en primer lugar una relación social, las nuevas formas de institucionalidad popular emergente, atravesadas por tensiones y relaciones ambivalentes con el Estado y el capital, constituyen una significativa experimentación concreta de lo común como modo de producción, donde medir la posibilidad de construcción de autonomía, en el sentido de crear espacios y relaciones capaces de sustraerse a la ocupación ontológica del territorio por parte del capital (Escobar, 2018).

Desde este punto de vida, preguntarse por las relaciones entre economías populares, institucionalidad y lo común como modo de producción asume el objetivo de desarrollar una reflexión acerca de la potencialidad transformadora de estos procesos, con respecto a una conexión ampliada e interseccional de la lucha de clases articulada en torno a las líneas de jerarquización de género y raza, en torno a formas de resistencia a la explotación de la cooperación social, en contra de una concepción (y una gestión) miserabilista de las economías populares y de las subjetividades que surgen de estos procesos políticos. Si pensamos en lo común, retomando las palabras de Raquel Gutiérrez Aguilar, como un conjunto de “mundos de la vida que pueblan y generan el mundo a partir de formas de respeto y colaboración, dignidad y reciprocidad, no exentas de tensiones y sistemáticamente asediadas por el capital” (Gutiérrez Aguilar, 2015: 29), es posible pensar las formas de autogestión en las economías populares como articulación de un proceso hacia la reconstrucción de la posibilidad de transformación social y lucha política en un contexto metropolitano. Las dos experiencias con las que he desarrollado el trabajo de campo presentan diferentes trayectorias, diferentes composiciones del trabajo, pero es posible identificar cuestiones específicas en común: allí donde se experimenta el intento de combinar la democratización de las relaciones de producción con la búsqueda de nuevas formas de decisión común a través de la asamblea, los espacios de autoformación y los ámbitos de relaciones políticas y sindicales resultan fundamentales.

Estas tramas de politización y democratización, que comienzan en el lugar de trabajo y lo exceden, contribuyen al proceso de transformación productiva asumiendo un papel estratégico con respecto a la producción de nueva subjetividad. Las relaciones políticas y sindicales que estas tramas producen y reinventan modifican las jerarquías y las relaciones dentro de las cooperativas, pero también las reglas de la redistribución económica y las dinámicas socioespaciales y territoriales de las cuales estas experiencias son parte integral. La búsqueda de formas de decisión común y, en última instancia, de formas de organización política que combinen la negociación con el Estado y el mercado con prácticas de autonomía, por lo tanto, reconfigura las fronteras entre el adentro y el afuera del trabajo y de la cooperativa, de lo que consideramos trabajo, actividades productivas y reproductivas, componiendo trabajo y militancia sindical y política.

La Cooperativa Juana Villca ha experimentado a lo largo del tiempo diferentes formas de organización colectiva de la producción, de la distribución económica y de las responsabilidades, aprendiendo de los errores, de los fracasos y de la capacidad de inventar nuevos modos de afrontar los problemas, de insistir con otros intentos, en busca de un prototipo de funcionamiento que combine sostenibilidad económica, calidad y seguridad en la producción, transformación de las jerarquías y relaciones laborales y sociales anteriores a su conformación. La dificultad de la experiencia, la insostenibilidad de los costos de los servicios y del trabajo –los primeros cada vez más altos e inalcanzables, los segundos cada vez más bajos–, así como la ausencia de subvenciones estatales y políticas públicas adecuadas, significativas y continuas, de garantías para el acceso al mercado, y la ausencia de capitales para invertir, representan límites significativos con los que se ha encontrado la experiencia.



Al mismo tiempo, junto con estos intentos, es necesario insistir en la centralidad de las prácticas de mutualismo dentro de esta experiencia, que asumen un papel estratégico, así como el cuidado de las relaciones, la atención al crecimiento colectivo, la importancia asignada, no sin tensiones y conflictos internos, a la autoformación, una experiencia que involucró en diferentes momentos y espacios a activistas, investigadores y trabajadores/as, con respecto a la dimensión productiva, sindical y política. La Juana Villca, a pesar de las dificultades, es parte de nuevos procesos de organización sindical para intervenir en el sector textil, y combina la capacidad de sistematizar una serie de cuestiones, procesos y reflexiones con la articulación entre autogestión del trabajo y organización sindical. Estos ensamblajes de prácticas, formas de organización, experimentaciones productivas, redes de intercambio, redes de comercialización, negociación con el Estado, constituyen las infraestructuras de una institucionalidad popular emergente donde se combinan un conjunto de tendencias, proyecciones y proyectos: la capacidad de generar economías y redefinir las relaciones entre diferentes subjetividades, el intento de organizar el uso común de la riqueza producida y repropriadamente de los subsidios sociales, poniéndolos en común como respuesta a la individualización de las políticas sociales, la reorganización de espacios y relaciones con el territorio. Así podemos leer las experimentaciones de espacios educativos y recreativos para los hijos de los trabajadores y las trabajadoras, a partir de la relación con cooperativas de mujeres que garantizan alimentos de calidad en conexión con organizaciones campesinas de la economía popular.

De la misma manera, en la Cooperativa de Trabajo 19 de Diciembre la centralidad de las experiencias educativas y culturales en la construcción de tramas territoriales resignifica lo que los obreros después de la recuperación han llamado, según una categoría propia, la “restitución” al barrio, con la creación de un bachillerato popular, de un centro cultural, de una biblioteca popular abierta al territorio, de relaciones con centros de salud, experiencias de autogestión, pero también con la Universidad de San Martín y otras instituciones territoriales. De esta manera, la idea de restitución al barrio se transforma en una política desde abajo, que articula con la institucionalidad estatal en diferentes ámbitos, abriendo una dimensión híbrida de la misma idea de institucionalidad. La empresa recuperada, en redes con otras recuperadas, interviene en las políticas públicas, interviene en los procesos de reconstrucción de vínculos y relaciones urbanas que transforman el sentido mismo de la recuperación de la fábrica y la productividad entendida en un sentido más amplio. La organización colectiva y la cooperación productiva muestran una significativa capacidad de reinención de prácticas y proyectos: la capacidad de producir nueva institucionalidad desde abajo, experimentar formas comunitarias urbanas que constituyen un desafío político, con las dificultades diarias de la supervivencia en un contexto de austeridad que asedia a estos procesos sociales. Si entendemos a la construcción de tramas comunitarias como una práctica abierta en continuo devenir y un proceso de transformación social, esto debe enfrentarse continuamente con las modalidades de descomposición social llevadas a cabo por las políticas neoliberales.

En la experiencia de Juana Villca que recupera, produce y reinventa las dinámicas sociales del trabajo en comunidad, aparece la búsqueda de una experimentación creativa y situada de organización comunitaria, que combina nuevos modos de acción sindical con la capacidad de crear su propia forma de politicidad basada en la capacidad de “tejer comunidad a partir de fragmentos existentes” (Segato, 2016: 27) en un proceso no exento de tensiones, conflictos, contrastes y rupturas. Cuestionar las relaciones de género, las relaciones sociales y laborales, tanto en casa como en el trabajo, permite politizar lo doméstico y a la vez lo laboral, visibilizando y reorganizando el trabajo de reproducción al mismo tiempo que el trabajo militante resulta fundamental desde el punto de vista productivo, político y económico en estas experiencias. Coincidimos con Álvarez Fernández cuando afirma que en estas experiencias “trabajo y política resultan prácticas mutual-



mente imbricadas antes que espacios diferentes de acción” (2016: 14). Asambleas y espacios de articulación política se configuran como ámbitos de reflexión en torno a estas cuestiones y a la vez espacios de elaboración estratégica que componen trabajo, política y conflicto social. Podríamos definir la relación entre trabajo y política en este contexto específico como un continuo proceso de politización de las dinámicas sociales de la producción, de las condiciones de trabajo y reproducción de la vida. Esta capacidad de tejer comunidad es una articulación fundamental del proceso de autogestión que constituye las infraestructuras socio-productivas de una institución popular emergente; en este sentido, la comunidad desempeña el papel de recurso para el conflicto social, espacio de transformación social y no de formación social vinculada a la clausura esencialista o culturalista. En este sentido, la cooperativa Juana Villca funciona como un espacio de re-comunalización, es decir, de reinención del espacio productivo como una trama socioespacial, laboral y reproductiva. En la Juana Villca, este proceso se organiza alrededor de un doble movimiento: la ruptura con la naturalización del régimen de trabajo que caracteriza las modalidades de inserción de los sectores populares en el sector textil informal, y la reinención del lugar de trabajo como un espacio de construcción de entramados comunitario-populares, tal como los define Raquel Gutiérrez Aguilar (2015), donde se redefinen las relaciones entre producción y reproducción, lucha política y sindical, subjetivación y sujeción.

En este sentido, en las economías populares aparece una capacidad instituyente, “por su carácter de innovación, como praxis [...] dinámica que inventa y promueve nuevas formas productivas, comerciales, relacionales” (Gago, 2014: 21). La cuestión de la institucionalidad surge en relación a la producción de lo común y a su capacidad de duración en el tiempo, a su capacidad de definir lógicas y criterios de autoridad, espacios y relaciones que hagan posibles nuevas formas y maneras de producir y reproducir la vida, contribuyendo a la redefinición de las relaciones de poder. Por lo tanto, me interesa plantear tres formas diferentes de entender la institucionalidad popular, cuya combinación y articulación en las prácticas concretas de estas experiencias permite complejizar estos procesos. Se trata de perspectivas que considero particularmente productivas para la reflexión en relación a la producción de lo común en las experiencias de gestión colectiva del trabajo y en las economías populares.

La primera perspectiva entiende a la institucionalidad popular como capacidad de incursión de lo “popular” en la institucionalidad pública estatal en sus diferentes niveles – del Municipio al Estado–, como conquista de espacios, garantías, inscripción de derechos dentro del orden constitucional. Según Roig, ante la reconfiguración del capitalismo financiero, patriarcal y colonial, es necesaria una nueva “máquina de confrontación” (Roig, 2018), capaz de sostener el conflicto con el capital financiero, articular los múltiples conflictos sociales y construir una institucionalidad popular capaz de reafirmar nuevas relaciones de fuerza dentro del Estado. Roig analiza así la centralidad de la dimensión financiera: “lo que está en juego para el capital no es solo la obligación presente de ir a trabajar, sino más bien la garantía futura del pago de la deuda. La subjetividad financiera captura nuestro futuro y por lo tanto obstruye nuestro devenir” (Roig, 2018: 7). En este sentido, pensar en la institución como lo que “limita, pero también lo que potencia” un proceso, según Roig una perspectiva de transformación debe tener en cuenta la articulación de los diferentes conflictos contra las finanzas, el patriarcado y la lógica colonial para construir una institucionalización de los conflictos entre capital y trabajo, entre finanzas y economías populares, a través de la inscripción en el Estado entendido como un conjunto de “tramas de relaciones contradictorias compuestas por las diferentes fuerzas sociales organizadas” (Roig, 2018: 7). En este sentido, el proceso de reconocimiento de la economía popular a través de la formación de un sindicato representa un primer paso en la construcción de un campo de institucionalidad popular (que sigue actualmente en Argentina con la conformación del Registro Nacional de Trabajadores/as de la Economía Popular).





La segunda perspectiva entiende la creación de institucionalidad popular como autoorganización de lo común, como una “capacidad cognitiva y productiva de la multitud”, como una forma de resistencia con respecto al sometimiento de lo común “a la extracción capitalista de valor” (Negri, 2016). Según Negri, de hecho, lo común se vuelve expresión de un antagonismo subjetivo de la autoorganización de la cooperación social, donde “la insistencia en la negociación sindical, fiscal y política acerca del reconocimiento de lo común como base de la reproducción social del trabajo, así como la insistencia en las capacidades empresariales de las singularidades activas” (Negri, 2016) constituyen elementos centrales en las prácticas de resistencia y en las luchas por el welfare. Desde la perspectiva desarrollada en la investigación de campo, es precisamente este ambivalente y compleja “empresarialidad popular” la que muestra su capacidad organizativa en las economías populares, a partir de modalidades de intrusión de la dimensión productiva, experimentando una forma emergente de organización política y sindical embrionaria que opera en base a las lógicas de lo común.

La cooperativa Juana Villca como un espacio de recomunalización, un proceso experimental y creativo, lleno de dificultades y contradicciones, se basa en la reorganización espaciotemporal del trabajo, en una fuerza de trabajo común entendida como capacidad de creación, a partir de recursos específicos, de sus propias condiciones de vida, una “fuerza de trabajo intrínsecamente social, colectiva y cooperativa que se despliega como reapropiación colectiva del valor producido” (Azzellini, 2016: 5), así como de recursos, espacios y tiempos. El espacio productivo se vuelve entonces un territorio de recomposición de figuras del trabajo que el proceso de tercerización y externalización fragmenta tanto espacial como socialmente. Este proceso implica un replanteamiento de la acción sindical, que debido al impulso de las luchas feministas incluye estratégicamente las actividades reproductivas y pone en tensión las modalidades de la desvalorización del trabajo en función de jerarquías de género y raza. En segundo lugar, este proceso se enfrenta a diario con las lógicas individualizantes que constituyen los paradigmas de la subjetivación neoliberal, de la competencia y de la fragmentación, abriendo condiciones de posibilidad para la construcción y el despliegue de un nuevo antagonismo, que nace de un proceso de subjetivación política y de organización de la cooperación productiva.

Finalmente, la tercera perspectiva resalta la tensión hacia la construcción de procesos de autonomía de la institucionalidad popular, en el ámbito del horizonte comunitario-popular donde el conflicto con las lógicas de acumulación de capital se produce molecularmente (Gutiérrez Aguilar, 2015, 35). La perspectiva desarrollada por la estudiosa mexicana Gutiérrez Aguilar en relación con la producción de lo común pone en primer lugar su dimensión de “acción colectiva de producción, apropiación y reapropiación de lo que existe y de lo que es creado por la articulación y el esfuerzo común de hombres y mujeres” (Gutiérrez Aguilar, 2015: 93). La lógica de producción de lo común, por lo tanto, con su vitalidad expansiva que reorganiza las relaciones sociales y las formas de la política, se vuelve trama productiva también a través de la construcción de “comunidad, entendida en términos profundamente históricos, abiertos y no esencialistas” (Escobar, 2016: 315).

En este sentido, se entiende a la comunidad como una dimensión organizativa de características transformadoras, como un proceso que construye su propio camino abriendo espacios de autonomía y autoorganización de la cooperación social, un proceso en devenir de fuerzas heterogéneas que se componen y recomponen alrededor de objetivos variables y heterogéneos de transformación social, productiva, relacional. El doble movimiento de ruptura y reinención de formas y lógicas de organización del trabajo implica poner en el centro dos cuestiones: primero, la relación entre producción y reproducción; segundo, la capacidad de establecer nuevos criterios de autoridad comunitaria, o mejor, nuevas formas de la decisión colectiva, de la política en términos de autogestión y organización del conflicto. Extender la concepción de trabajadores y, por lo tanto, de clase, más allá de las formas tradicionales del trabajo asalariado, incluyendo aquellos que



trabajando producen su propio salario, ya sea individualmente como trabajador informal o colectivamente en cooperativas u otras organizaciones autogestionadas, rurales o urbanas. En otras palabras, en esta nueva definición, un trabajador es alguien que vive de su propio trabajo sin explotar el trabajo de otros” (Ruggeri, 2017). Ruggeri continúa: “ya sea que se trate de un empleado formal, de un miembro de una cooperativa, de un trabajador informal o rural, se trata siempre de sujetos igualmente subordinados a la economía capitalista. Para contraponernos a ella debemos reconocer tanto conceptual como prácticamente la necesidad de reunificar a la clase, cada vez más fragmentada por el capital. La economía de los trabajadores es, por lo tanto, la economía generada y sostenida por todos estos segmentos de trabajo. Está en permanente contradicción con el capital, incluso cuando la contradicción no se percibe directamente debido a la ausencia de los patrones en los lugares de trabajo” (Ruggeri, 2017).

La combinación y articulación de estas diferentes perspectivas resultan productivas para pensar la institucionalidad popular como trama, proceso y capacidad de acumulación de fuerzas ante la reorganización de las formas de acumulación del capitalismo contemporáneo. Los procesos de autogestión, en diferentes formas y modalidades, como hemos visto en el campo, constituyen una trayectoria concreta, constantemente en tensión, hacia un modo diferente de organización de las relaciones sociales, enfrentándose a las dificultades y los desafíos de abrir espacios de autonomía de la cooperación social.

Si entendemos la condición de autonomía como la posibilidad de crear espacios y relaciones capaces de sustraerse de la ocupación ontológica del territorio por parte del capital, para utilizar una expresión sugestiva de Escobar (2018), tanto desde el punto de vista espacial como relacional, desde la perspectiva de la autogestión costurera la autonomía aparece como un desafío respecto de la capacidad de autoorganización que sin embargo se inserta constantemente dentro del mercado, donde la producción de lógicas y tramas comunitariopopulares capaces de combatir las lógicas de la subjetivación neoliberal abren posibilidades de organización de resistencia frente a la acumulación de capital (Gutiérrez Aguilar, 2015, 35). Aunque Raquel Gutiérrez Aguilar propone la reflexión sobre lo común como disputa a las lógicas de acumulación, como categoría para indicar el momento de máximo despliegue de las luchas y del antagonismo social, la productividad de tal perspectiva en el análisis de la vida cotidiana y los procesos micro políticos de la experiencia de autogestión en la crisis ayuda a identificar un horizonte de transformación que, a través de procesos moleculares, abre nuevos caminos posibles para la transformación social. En este sentido, resulta significativa para pensar en la relación entre las economías populares y la creatividad institucional de esas tramas en términos de enfrentar el desafío de producir nueva institucionalidad.

## CONCLUSIONES

La reflexión acerca de las prácticas y los desafíos de renovación de la acción sindical y del conflicto en las experiencias de autogestión del trabajo muestra cómo, en las tramas de las economías populares y de las fábricas recuperadas, y a partir de los procesos que estas experiencias ponen en juego, se redefine la clásica separación entre reivindicaciones y luchas políticas y económicas. La organización de los movimientos de las empresas recuperadas y las luchas analizadas nos interpelan en torno a cómo se combina dimensión territorial, subjetivación política y capacidad de movilización social, política, conflicto en el campo de las políticas públicas y de la política económica, reconfiguración de la dimensión productiva y reproductiva. El proceso organizativo de la CTEP y, en general, la organización sindical de las economías populares, nace de la extensión de la forma sindicato más allá del trabajo asalariado, reivindicando como trabajo toda una serie de actividades autogestionadas, populares y comunitarias, y colocando en el centro la dignidad de las condiciones de trabajo y de



vida. La formación de cooperativas y la autogestión del proceso de producción se convierte en este contexto en el espacio de construcción de la dimensión colectiva y en una de las condiciones de posibilidad de llevar adelante las luchas para mejorar las condiciones de trabajo y de seguridad, con el objetivo de conquistar los derechos laborales negados. En estas experiencias resuenan desafíos y la combinaciones de diversos procesos sociales, con respecto a la capacidad de construir tramas de organización transversal e interseccional donde la lucha por el reconocimiento como trabajo de las actividades de los sectores populares, y la lucha contra la desvalorización de las actividades laborales informales la organización del trabajo migrante y del trabajo de las mujeres, en general del trabajo feminizado y precarizado; la organización de la dimensión productiva y de las actividades reproductivas, con la construcción de modos de bienestar desde abajo permiten renovar las reivindicaciones de políticas públicas para las experiencias productivas autogestionadas y las economías populares.

En segundo lugar, la reconfiguración del trabajo y de las formas de explotación de los trabajadores sin patrón, de quienes estas tramas dan cuenta, se relaciona profundamente con la financierización de la economía global y con el impacto sobre los territorios, los cuerpos y la vida cotidiana de los dispositivos de las finanzas para la extracción de valor de lo común y su apropiación, que nos abre interrogativos en torno a nuevos conflictos alrededor de las nuevas formas de explotación de la cooperación social. A partir de las perspectivas desarrolladas por diferentes autores, reflexioné desde las experiencias de trabajo de campo sobre algunas dimensiones clave a la hora de analizar la eficacia y los límites de la creatividad y de las experimentaciones populares en relación con la posibilidad de construcción de formas de organización e institucionalidad desde y para la cooperación social. Finalmente, se abre una pregunta en torno a las posibilidades de articulación y combinación de los procesos que he muy brevemente analizado en esta ponencia en tanto infraestructuras sociales de una institucionalidad popular emergente de la autogestión que se enfrentan con la intensificación de la crisis social, política, ecológica y planetaria que estamos viviendo, renovando las preguntas en torno a la conflictividad social y a la posibilidad de transformación social, política y económica.

## REFERENCIAS

- Azzellini Dario (2018). Labour as a Commons: The Example of Worker-Recuperated Companies. *Critical Sociology*, 4 (4-5), 763-776.
- Carenzo S., Fernández Álvarez, Castronovo A., Gigliarelli E. (2019). Extensión en Colabor: producción de prácticas autogestionadas de formación para la gestión colectiva del trabajo.
- Castronovo Alioscia (2018). ¡Costureros carajo! Trayectorias de lucha y autogestión en las economías populares argentinas. Una perspectiva etnográfica desde Buenos Aires. *Revista Iconos*, Ecuador <https://doi.org/10.17141/iconos.62.2018.3252>
- Castronovo Alioscia (2018). Making the city of commons: popular economies between urban conflicts and capitalistic accumulation. *Tracce Urbane Italian Journal of Urban Studies*. n. 4 [https://doi.org/10.13133/2532-6562\\_2.4.14366](https://doi.org/10.13133/2532-6562_2.4.14366)
- Castronovo Alioscia (2019) Reinventing the common: practices, experiences and conflict in the popular economies of Argentina. *South Atlantic Quarterly* (2019) 118 (4): 821-838, Duke University Press.
- Escobar, Arturo (2017). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Fernández Álvarez, María Inés (2016b). Experiencia de precariedad, creación de derechos y producción colectiva de bienes (tares) desde la economía popular. *Revista Ensamble* 3(4-5), 72-89.
- Fernández Álvarez (2018). Más allá de la precariedad: prácticas colectivas y subjetividades políticas desde la economía popular argentina. Ecuador: *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, Flacso Ecuador, n 62, pp. 21-38
- Gago Verónica (2014). *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Tinta Limón, Buenos Aires.



- Gago Verónica (2016). Diez hipótesis sobre las economías populares. Dossier Crítica de la economía política. *Revista Nombres* n. 30: 181-200.
- Gago, Verónica y Sandro Mezzadra. 2015. "Para una crítica de las operaciones extractivas del capital. Patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización". *Nueva Sociedad* 255: 38-52.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Puebla: ICSY-BUAP.
- Negri Antonio (2016). El común como modo de producción. *Revista Tráversales*. N. 38. <http://www.trasversales.net/t38negri.htm>
- Roig Alexander (2018). *Una nueva máquina de confrontación*. Buenos Aires: Le Monde Diplomatique.
- Roig Alexander (2017). Financiarización y derechos de los trabajadores de la economía popular. In AA. VV. *Economía popular: los desafíos del trabajo sin patrón*. Buenos Aires: Colihue.
- Ruggeri Andrés (2011). Reflexiones sobre la autogestión en empresas recuperadas argentinas. *Revista Estudios*, nº 1-1, pp 60-79.
- Ruggeri Andrés (2017). Todos los caminos de la economía de los trabajadores. Buenos Aires: *Revista Autogestión*.



# ESPACIOS DE VIDA EN DISPUTAS: RESISTENCIA KAIOWÁ Y GUARANÍ FRENTE A LOS DESARROLLOS INMOBILIARIOS EN DOURADOSMS (BRASIL)

Elis Fernanda Corrado<sup>1</sup>

Aline Castilho Crespe<sup>2</sup>

## Resumen

En la región sur de Mato Grosso do Sul-MS (Brasil), desde 1980, las familias de los pueblos Kaiowá y Guaraní comenzaron a reclamar el derecho a vivir en los territorios de los que fueron expulsados y organizar su lucha a través de las llamadas retomadas de sus tierras, reconocidas como de ocupación tradicional, el *tekoha*. Las “retomadas” se oponen al modelo de reserva creado por el Servicio de Protección a los Indígenas, entre 1915 y 1928, y tienen la intención de reclamar el regreso y las nuevas demarcaciones de tierras al Estado brasileño. Si en el pasado la creación de las reservas indígenas en el estado tuvo en cuenta los intereses del agronegocio, y los pueblos indígenas han sido “confinados” dentro de ellas, hoy en día los Kaiowá y Guaraní también enfrentan el crecimiento de las ciudades y la especulación inmobiliaria. En este contexto, las disputas sobre lógicas espaciales y lugares de vida, y todavía agregamos disputas por recursos y poder, traen nuevos elementos para pensar los conflictos territoriales en el estado. Dicho esto, este paper analiza el avance de la ciudad de Dourados (MS) en las tierras ahora “retomadas” por las familias Kaiowá y Guaraní. Se busca pensar en el papel que la vecindad con la ciudad tiene en la vida cotidiana de estos pueblos y en su articulación política. También señalaremos cómo la proximidad con la ciudad interfiere y reconfigura las estrategias de lucha adoptadas por los Kaiowá y Guaraní y los efectos que tienen en su vida cotidiana. Además de reflejar cómo los pueblos indígenas, a su vez, también están “rodeando” a la ciudad en sus movilizaciones para garantizar y expandir sus territorios.

## Palabras clave

Guarani y Kaiowá, ciudad, especulación inmobiliaria, territorialidad

## INTRODUÇÃO

Dourados é a maior cidade do interior do Mato Grosso Sul<sup>3</sup>. Apenas a capital, Campo Grande ganha em número de habitantes. O município conta com o terceiro maior PIB do estado<sup>4</sup> e é reconhecido

1 UNICAMP - Brasil) ageelis@yahoo.com.br - Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UNICAMP, Campinas, SP

2 UFGD – Brasil alinecrespe@hotmail.com Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UNICAMP, Campinas, SP

3 Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) as estimativas da população para 2020 são 225.495 pessoas. No último censo demográfico de 2010 a população de Dourados era 196.035 pessoas. Fonte: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ms/dourados/panorama>.

4 Produto Interno Bruto (PIB/2017): 8,3 bilhões. Fonte: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ms/dourados/pesquisa/38/47001?tipo=ranking>



como um polo do agronegócio. Autores como Calixto (2011) aponta como, desde os anos 1970, Dourados também se destaca como um polo regional prestador de serviços especializados. Além disso, nos últimos dez anos é notável a expansão do setor imobiliário no município, nesse período surgiram uma média de 14 loteamentos na cidade e desde 2013 foram contabilizados nove empreendimentos do tipo condomínios fechados, a maioria de alto padrão<sup>5</sup>

O município conta ainda com a Reserva Indígena de Dourados (demarcada pelo Serviço de Proteção aos Índios - SPI em 1917), formada por duas aldeias: Bororó e Jaguapiru e com uma população estimada, em 15.000 pessoas<sup>5</sup>, dividida entre os povos Guarani Kaiowá, Guarani Nandeva e Terena. Está localizada na porção noroeste da cidade e aproximadamente a 2 km de distância do centro. A mesma região onde se localiza a reserva é tida como a região mais nobre da cidade, nela estão localizados nove, dos onze loteamentos fechados de alto padrão do município. Nessa porção da cidade estão localizados também o Aeroporto e a Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Além da Reserva de Dourados, a presença indígena no município é marcada pelas áreas de retomadas que se encontram praticamente cercando a cidade (Crespe, 2009). Estimase que atualmente existem mais de 12 retomadas, muitas delas localizadas no entorno do perímetro urbano<sup>6</sup>.

Observa-se hoje que a pressão urbana é um forte aspecto e uma singularidade da cidade de Dourados em relação as retomadas indígenas e as disputas territoriais, pois, na atualidade, os Guarani e Kaiowá também se defrontam com o crescimento das cidades e da especulação imobiliária. As tensões geradas pelo avanço da cidade Dourados (MS) em terras retomadas por famílias Guarani e Kaiowá, estão afetando, por exemplo, a vida dos moradores do *Tekohã Ñu Porã*. Essa área de retomada está localizada na porção sul do município. Uma região que também vem recebendo muitos empreendimentos imobiliários, na sua maioria loteamentos sociais voltados para a população de baixa e média renda. Além da existência de quatro projetos de empreendimentos imobiliários incidentes sobre o território da comunidade *Ñu Porã*: loteamentos João Carneiro Alves I, II e III e o Loteamento Bosque das Araras. Em 2016, a comunidade recebeu uma proposta de troca de área e no final de 2019 receberam uma proposta de *doação* de área. Ambas as propostas buscavam a continuidade dos projetos de loteamentos mencionados acima.

Através história da retomada do *Tekoha Ñu Porã* será apresentado o contexto do conflito territorial na região sul do Mato Grosso do Sul, sendo as duas propostas feitas à comunidade condutoras para explorar como a especulação imobiliária vem interferindo e reconfigurando as estratégias de lutas adotadas pelos Guarani e Kaiowá.

## A COMUNIDADE ÑU PORÃ: ACOMPANHANDO UM LITÍGIO

O tekoha Ñu Porã (também conhecido como Mudas MS) é uma comunidade localizada na área urbana do município de Dourados, nas proximidades da BR 163. A comunidade aguarda pela continuidade do processo de identificação da terra que identificam como território de ocupação tradicional. Ñu Porã está na lista de terras indígenas a serem identificadas pela FUNAI no Compromisso de Ajustamento de Conduta (CAC) firmado entre a FUNAI e o MPF em 2007. O CAC foi analisado com profundidade do trabalho de doutorado do pesquisador Thiago Leandro Vieira Cavalcante (2013). A partir de sua análise podemos compreender como os interesses políticos das elites econômicas do MS colocaram e colocam dificuldades na

5 Estimativas da coordenação regional da Funai de Dourados. Os dados da Funasa de 2008 e do Censo Demográfico de 2010 são 11.880 pessoas. Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

6 Esse número é aproximativo, pois, novos acampamentos podem ser criados, enquanto outros são desfeitos.



continuidade dos trabalhos de identificação das terras indígenas no sul do Mato Grosso do Sul, de modo que, desde 1988 as comunidades indígenas no Estado aguardam pela demarcação de suas terras, prevista no artigo 231 da Constituição Federal.

A pressão política e jurídica feita pelos proprietários rurais contrários a demarcação de terras, bem como o desmonte paulatino da FUNAI, prejudica o andamento dos procedimentos de identificação de terras indígenas no MS. O processo administrativo de identificação de *Ñu Porã* teve início após o CAC em 2007 e devido às dificuldades apontadas segue, até o momento, sem desfecho.

Desde 2008 a comunidade tem contato frequente com pesquisadores vinculados ao estudo de identificação da área e pesquisadores ligados a Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Crespe tem contato com os moradores de *Ñu Porã* em 2008, durante a pesquisa de mestrado. A comunidade é apresentada em sua dissertação em 2009:

*Ñu Porã* é uma ocupação parcial de uma área que identificam como sendo o antigo tekoha. A ocupação se localiza na BR 163 e o grupo reside dentro de uma propriedade arrendada para uma empresa, que comercializam mudas de gramas na região de Dourados, chamada Mudas MS. [...]

De acordo com o censo que realizamos, no ano de 2008, viviam no acampamento cerca de 40 pessoas. [...] (2009: 72)

Segundo as histórias de vida das lideranças, eles retornaram para o local onde residem em 1980 e reconhecem ali como o local onde seus pais e avós nasceram e cresceram. De acordo com eles foram forçados a deixar o lugar devido à pressão dos fazendeiros e do crescimento da cidade de Dourados. Vale ressaltar que a cidade de Dourados foi instalada no meio do território de diferentes comunidades kaiowá.

Concomitantemente com o crescimento da cidade ocorreu a abertura de grandes fazendas, como também atuava o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) na retirada dos indígenas de seus territórios e no recolhimento das comunidades para dentro das reservas criadas pelo órgão entre os anos de 1915 e 1928. A partir da década de 1980, com a intensificação da retirada dos indígenas de seus territórios as reservas começaram a apresentar elevado índice de crescimento populacional e comunidades que haviam sido recolhidas pelo SPI e FUNAI começaram a retornar para os territórios tradicionais. Foi o que aconteceu com as lideranças da comunidade de *Ñu Porã*, que depois de expulsos passam por diferentes reservas no sul do MS até retornarem para onde estão atualmente. (Crespe, 2009 e 2015; Corrado, 2017)

Nos anos de contato com a comunidade acompanhamos diversas dificuldades que parecem aumentar na medida que aumenta o crescimento da área urbana da cidade de Dourados. Na última década vimos os bairros crescerem ao lado da área ocupada pela comunidade e nos últimos anos os projetos de loteamento chegam cada vez mais para dentro da área e cada vez mais perto das casas e barracos dos moradores de *Ñu Porã*, o que motiva a fala da liderança *a vila tá vindo, chegando a cada ano*.

Em junho de 2016, por meio de pesquisa de campo, tomamos conhecimento que uma antropóloga a serviço da Incorporadora Colombo<sup>7</sup> fizera uma reunião no *tekoha* propondo a liderança que eles deixassem o local que ocupam há cerca de 40 anos, em troca de uma nova área de 42 hectares, que seria *doada* no

7 A Incorporadora Colombo é uma das titulares da terra que está sobreposta a área reivindicada pela comunidade *Ñu Porã*. Em 2012 ela começou um loteamento, chamado João Carneiro Alves, com a venda de lotes pela Caixa Econômica Federal. No entanto, esse empreendimento foi barrado pelo o Ministério Público Federal (MPF) de Dourados (Recomendação MPF/DRS/MS/MADA nº 25/2012), justamente porque o loteamento se sobrepõe a uma área indígena em estudo. A proposta de troca da área vem na direção de liberar essas terras ao empreendimento imobiliário dessa incorporadora. Para mais detalhes sobre essa proposta consultar: Corrado 2017; 2020.



município vizinho de Douradina/MS. Se a comunidade aceitasse o acordo, além da propriedade da terra, eles teriam casas, escolas e poço artesiano. A liderança chamou esse acordo de *a trocação*<sup>7</sup>.

Transcorrido mais de seis meses desse acontecimento, tivemos informações de que a proposta de troca de área não apenas continuou como tomou grandes proporções. Uma funcionária da Coordenação Regional da FUNAI de Dourados soube através de assistentes sociais que havia registros de crianças com subnutrição na *retomada*. A fim de obter mais informações, ela visitara o *tekoha* e lá encontrou os moradores divididos. Ao que parecia, um grupo estava afinado em aceitar o acordo - grupo esse do qual participava a liderança - e o outro, por sua vez dizia que não deixaria a área porque ali viviam e estavam enterrados seus parentes. A diferença de posicionamento levou a um clima de inquietação que refletiu na pressão da liderança na parte do grupo que não aceitava a troca (Corrado, 2017; 2020).

Através dos documentos produzidos nesse período e que compõem o Inquérito Civil Público do *Ñu Porã*, tivemos acesso aos questionários e aos relatórios realizados pela antropóloga que intermediou a proposta de troca de área. Analisando esses documentos soubemos que a comunidade *Ñu Porã* quase acabou aceitando o acordo. A área objeto da troca, como mencionamos, localizava-se no município de Douradina. No entanto, por causa da impossibilidade da compra, outro lugar foi alocado para o acordo. Tratava-se de uma área de 40 hectares localizada na Vila Vargas, distante 32 Km do *tekohã Ñu Porã*. Segundo o relatório da antropóloga e gravações de vídeo, parte da comunidade visitou o local. Ela descreve que os indígenas gostaram do novo lugar e o nomearam de *Tekoha Ambue*, indicando que o acordo estava preste a se concretizar.

No início de 2017, após o Ministério Público Federal (MPF) ter sido notificado pelo advogado da Incorporadora Colombo sobre o suposto aceite da proposta e sobre a remoção da comunidade do *Ñu Porã* para outra área, o Procurador da República Marco Antônio Delfino solicitou a elaboração de um laudo pericial para averiguar a suposta anuência da comunidade ao acordo. O Laudo Técnico nº 6/2017, realizado por Marcos Homero Ferreira Lima, analista pericial em Antropologia, aponta para as falhas no processo de consulta à comunidade, entre elas o não seguimento dos pressupostos para que essa seja prévia, livre e informada, conforme prevê a Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

### A PROPOSTA DE “DOAÇÃO”<sup>8</sup>

Em setembro de 2019 soubemos que a mesma antropóloga responsável pela consulta da proposta anterior, havia vindo ao *Ñu Porã* e conversado com a liderança. Foi quando apresentou uma nova proposta: a *doação* de 20 a 30 hectares, só que agora essa *doação*<sup>9</sup> seria no local onde as famílias vivem. Nesse dia, a liderança afirmou com veemência que ele e nem a comunidade queriam saber da proposta, que essa antropóloga vinha sendo questionada pela comunidade e que ele já havia ido se informar na FUNAI e sabia que eles têm direito a mais de 900 hectares<sup>10</sup>. Obtive esclarecimentos sobre a proposta de *doação* de área em uma conversa com o advogado contratado por um dos proprietários da área ocupada pelo *tekoha Ñu Porã*. O escritório desse advogado é o mesmo que contratou a antropóloga que realizou a primeira “consulta” ao *Ñu Porã*, sobre a proposta de troca de área. Em novembro, numa visita ao *Ñu Porã*, informei a liderança sobre a reunião que tive no escritório do advogado e repassei as propostas do acordo que eles pretendiam fazer com a comunidade. A intenção era informar a liderança que a proposta de *doação* de área, da qual tinha sido ele

8 Essa proposta foi acompanhada por Corrado.

9 Abaixo reflito sobre o uso do termo *doação*.

10 Esse número possivelmente se refere a área de estudo do GT de identificação.





o primeiro a falar, estava sim sendo articulada, e possivelmente logo eles seriam novamente procurados. Essa conversa dizia também sobre os compromissos que assumira com aquela comunidade, quando apresentei o desejo de continuar a realizar a pesquisa no *Ñu Porã*.

Ainda em novembro, a convite da liderança, participei de uma reunião com a comunidade. A liderança queria que eu explicasse o que eu sabia sobre a nova proposta. Percebi que um grupo de pessoas esperavam por um acordo de *doação* de área, entre eles seu Valdemir, enquanto outro grupo se mostrava resistente e desconfiado. Várias vezes fui questionada pelos indígenas sobre a possibilidade de aumentar a área da proposta de *doação*. Os moradores do *Ñu Porã* me pediam para conversar com o advogado e levar a “proposta deles”, bem como queriam que falasse com o MPF e com a FUNAI, o que me fez manter contato com todas as partes envolvidas. Eles me pediam informações confiáveis e esperava que eu também encaminhasse suas posições sobre o processo. Nesta reunião um grupo de mulheres me falou que para a negociação acontecer o MPF e a FUNAI precisavam estar presentes. Havia um clima de desconfiança e de medo de serem enganados.

Ainda em novembro de 2019 estivemos (Elis e Aline) no MPF para conversar com o Procurador da República Marco Antônio Delfino e expor que a comunidade vinha pedindo maiores esclarecimentos sobre a proposta, bem como o acompanhamento do MPF, não no sentido tutelar, mas como instituição que garante a proteção e o respeito aos direitos e interesses indígenas, no sentido em que aponta a antropóloga Luíza Meyer em sua dissertação de mestrado (Meyer, 2014).

Nessa reunião foi reafirmada a necessidade de a comunidade ser informada formalmente sobre a proposta de *doação* de área e caso a comunidade aceitasse o processo de consulta, a importância de garantir um tradutor, de preferência indígena, para acompanhar o processo. Em dezembro, o Procurador e o perito em antropologia do MPF visitaram o *Ñu Porã* e fizeram uma reunião com a comunidade onde esclareceram informações sobre a proposta e avisaram, que com a anuência da comunidade o processo de consulta poderia ter início em breve.

A Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), no que se refere a consulta prévia com as populações indígenas e tradicionais, prevê que essa seja prévia, livre e informada e ainda estabelece:

Art. 6º.

1 - Na aplicação das disposições da presente Convenção, os governos deverão:

a) consultar os povos interessados, por meio de procedimentos adequados e, em particular, de suas instituições representativas, sempre que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente; [...]

2 - As consultas realizadas em conformidade com o previsto na presente Convenção deverão ser conduzidas de boa-fé e de uma maneira adequada às circunstâncias, no sentido de que um acordo ou consentimento em torno das medidas propostas possa ser alcançado.

Art. 7º.

1. Os povos interessados terão o direito de definir suas próprias prioridades no processo de desenvolvimento na medida em que afete sua vida, crenças, instituições, bem-estar espiritual e as terras que ocupam ou usam para outros fins, e de controlar, na maior medida possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural.

Os Guarani e Kaiowá ainda não tem protocolos de consulta prévia próprios. Até esse momento, os procedimentos para realização da consulta ainda não estavam claros. Como exposto no Art. 6º, tanto para medidas legislativas (Estado), como as administrativas (particulares), como é o caso da proposta de *doação*



de área ao *Ñu Porã*, há a necessidade de consulta aos indígenas. Ainda em relação às medidas administrativas Meyer escreveu:

“Nessa situação, mesmo que o interesse seja da iniciativa privada, a consulta deve ser realizada pelo Estado (Courtis, 2009)” (2014: 119). No Brasil, os precedentes de consulta prévia foram mediados pelo órgão indigenista oficial, ou seja, a FUNAI. No caso da comunidade de Dourados, quem oficialmente mediou o processo de consulta prévia foi o escritório de advocacia contratado pelos proprietários das terras sobrepostas a comunidade do *Ñu Porã*, como na proposta anterior. Pela segunda vez, o que vinha sendo chamado de consulta prévia seria realizada e mediada pela parte que propôs o acordo.

No ano de 2020, houve mais uma sequência de reuniões no *Ñu Porã*. A primeira delas aconteceu no dia 01 de fevereiro de 2020, com a presença de representantes do MPF e FUNAI. Essa reunião teve um cunho informativo sobre como funcionaria a consulta, alertaram para a comunidade ouvirem bem a proposta, para fazerem perguntas, para tirarem todas as dúvidas que tivessem e esclareceram que em nenhum momento eles eram obrigados a aceitar o acordo. As pessoas e instituições que naquele momento estavam em contato com a comunidade *Ñu Porã* não falaram da proposta em termos bom ou ruim. As conversas com a comunidade foram para informar sobre o processo de consulta prévia e para esclarecer os termos da proposta para a comunidade *Ñu Porã*, garantindo assim que ela fosse esclarecida e informada, como estabelece a Convenção 169 e respeitando a própria vontade do grupo que era obter informações de pessoas e instituições nas quais eles confiam.

A primeira reunião de negociação sobre a proposta de doação de área com a comunidade do *Ñu Porã*, aconteceu no dia 08 de fevereiro de 2020. Nesse dia estiveram presentes dois advogados representando os herdeiros da área a ser doada, representantes do MPF, FUNAI e uma professora da UFGD, que acompanhou como tradutora. O advogado mediou a reunião e apresentou a proposta integral da doação de área. A proposta garantia a permanência da comunidade numa área de 35 hectares, no perímetro onde eles ocupam atualmente. Junto com a doação viriam as benfeitorias: uma unidade habitacional (44 m<sup>2</sup>) para cada família – dois quartos, sala cozinha, banheiro, água encanada e energia elétrica.

A respeito das casas dois questionamentos surgiram. Primeiro um funcionário da FUNAI alertou que tinha que esclarecer para as famílias que elas que pagariam pelo consumo de energia e água. E o perito antropológico do MPF perguntou se seriam os indígenas quem decidiriam os locais das suas casas. Sobre esse questionamento o advogado respondeu que no projeto já havia uma ideia de onde colocá-las. No projeto também estaria incluso implementação de piscicultura para o açude; construção de um prédio, que poderia ser usado para o atendimento da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) e do CRAS; projeto de roça para agricultura familiar; construção de um curral e doação de 60 porcos; construção de um galinheiro e doação de 60 galinhas; construção da casa de reza; construção de um memorial onde atualmente está localizado o cemitério da comunidade; construção de uma área de lazer para as crianças e um campo de futebol e acompanhamento durante 12 meses de um agrônomo.

Os funcionários da FUNAI questionaram sobre a efetividade da realização de algumas benfeitorias anunciadas, como por exemplo o projeto de piscicultura, da horta comunitária e sobre a manutenção do prédio. Ou seja, além de apresentar as benfeitorias, era necessário levar em consideração a especificidade e necessidades indígenas, nesse caso, Guarani e Kaiowá para a construção desses projetos e discutir as condições materiais e de acompanhamento técnico para que eles possam se realizar, caso contrário, embora houvesse boa-fé nas propostas, elas poderiam se mostrar inviáveis em um curto período de tempo.



Um debate importante levantado foi como se daria a doação da área: doação para a União ou criação de uma associação e a doação seria feita em nome da associação?. O advogado não tinha uma resposta sobre isso. A hipótese da criação de uma associação foi sugerida, desde que os indígenas estivessem de acordo. Os funcionários da FUNAI e a tradutora alertaram sobre a efetividade da associação, colocando que embora seja fácil criá-la é difícil mantê-la. Além disso, a organização via associação não é uma experiência vivenciada pelos Guarani e Kaiowá. Essa questão ficou em aberto, e o advogado se comprometeu em averiguar melhor as possibilidades jurídicas de doação da área.

Passado esse momento de apresentação da proposta, foi a vez da liderança, seu falar: tem palavras que não estão me assentando. Entre alguns questionamentos da proposta, ele colocou o avanço da cidade sobre o Ñu Porá. Especificamente sobre a questão da terra colocou: essa divisão da terra tá sendo tratada como um sem-terra aqui... queremos nossa aldeinha. Em outro momento argumentou: tenho a impressão de que esse é o mesmo projeto apresentado na região do Macaúba [referência ao projeto Ambué] ... como a gente não quis ir o projeto veio para cá.

Após a fala da liderança, parte da comunidade também se manifestou, o tamanho da área a ser doada e seus limites foram objetos da maior parte dos questionamentos. Uma das indígenas presentes comentou: 35 hectares é muito pouco do jeito que os índios vivem, tem as crianças, não dá para pensar só nas famílias de agora. Parte da comunidade parecia não querer aceitar os 35 hectares, mas outros indígenas, como o irmão da liderança, manifestaram a vontade de salvar esse pedaço. E esse foi o maior e mais difícil dilema colocado para a comunidade. Aceitar o acordo de doação da terra (que pertence a eles segundo a constituição) e garantir uma pequena área, insuficiente para viver de acordo com seu próprio sistema social; ou recusar o acordo e continuar aguardando, em condições de moradia extremamente precárias a identificação e posterior demarcação de seus territórios, que pode se estender por anos a fio.

Havia uma preocupação, principalmente das mulheres quanto ao que aconteceria se o projeto não fosse aceito, havia um medo pelo despejo. Quanto a isso, o advogado afirmou que ele havia sido contratado para articular o acordo que ele apresentou, que o escritório dele não fazia ordem de despejo. Se a proposta não fosse aceita ele ia embora e caberia aos herdeiros decidirem o que iriam fazer. Nessa primeira reunião o advogado também se esforçou em esclarecer que aquele era um primeiro encontro. Argumentou que a proposta tinha vindo daquele jeito, mas se a comunidade estava querendo de outro, ele levaria uma contra proposta para os herdeiros.

Outro ponto importante da reunião foi quando um funcionário da FUNAI levantou a necessidade de os indígenas visualizarem qual a área que eles teriam que renunciar uma vez que o acordo fosse aceito. Uma das áreas era logo a frente onde a reunião acontecia, local de alguns barracos de moradores do Ñu Porá e a outra está ao lado do Pesqueiro Kanoa, instalado ao lado da área ocupada pela comunidade. Esses locais estão destinados a um projeto social “Minha Casa Minha Vida” e dará origem a um conjunto habitacional com 3000 unidade habitacionais. Essa informação gerou mais temor para a comunidade, que manifestou a preocupação com a proximidade com as casas dos não indígenas. Acrescentaram que vivem muito preconceito e que viveriam cercados por gente que não gosta de indígena e que maltrata.

Como o ponto de desacordo com a proposta era o tamanho da área a ser doado e o seu perímetro, uma das resoluções da reunião foi que na próxima semana o advogado enviaria um topógrafo para marcar os pontos da localização dos 35 hectares e na reunião marcada para o dia 15, a comunidade caminharia pela área, para uma melhor visualização do território que eles teriam como doação e do território que eles estariam renunciando.



A reunião seguinte começou exatamente sobre a visita do topógrafo. O advogado contou que logo no início da caminhada houve duas dificuldades: sobre a parte da entrada, ao lado de um pesqueiro e sobre uma porção de mata, que fica de frente com a área ocupada pela comunidade. Para a liderança essas áreas teriam que ser incluída no acordo. Já advogado argumentou que, segundo a marcação da liderança, o território teria 50 hectares, 15 hectares a mais que a proposta apresentada no sábado anterior, tornando inviável uma tentativa de negociação.

Por causa desses desentendimentos o clima da reunião foi tenso. O advogado perguntava sobre a decisão e se essa era a opinião de toda a comunidade. Havia uma preocupação por parte de alguns moradores se o cemitério havia ficado dentro ou fora da área proposta. A reunião estava num impasse. Nem todos queriam encerrar a negociação, mas o tamanho da área da proposta era um ponto de desentendimento. Na visão do advogado 35 hectares é uma área suficiente para a comunidade e comportava todas as benfeitorias da proposta. Para os indígenas a terra estava sendo machucada, eles perderiam espaços com os quais têm relação e precisam deles para sobreviverem no local.

Após uma pequena caminhada realizada na reunião e de muitas discussões sobre o tamanho da área, houve uma nova proposta, agora vinda dos indígenas, eles abririam mão da parte da entrada do seu território, que faz limite com o Pesqueiro, mas reivindicavam mata e a área ocupada por alguns barracos, que fica de frente com a mata Bosque das Araras. Ficou decidido que a Funai e o MPF encaminhariam a realização do georreferenciamento da área reivindicada pelos indígenas e o advogado levaria a contraproposta para os herdeiros.

A proposta da comunidade não foi aceita pelos herdeiros. A esse respeito, na reunião realizado no início de março a liderança se pronunciou: eu acho que é uma proposta que a gente já conhece e que a gente não gosta. O advogado confirma que é a mesma proposta apresentada na primeira reunião. Explicou que os herdeiros não aceitaram a contraproposta porque inviabilizaria o empreendimento imobiliário. Mais uma vez o grande debate da reunião foi a discussão do tamanho da área. Um grupo de mulheres argumentava que o espaço era muito pequeno, que tinham que pensar no futuro. Algumas dessas mulheres tinham seus barracos na área que ficaria fora do acordo, mais um motivo da resistência. Por outro lado, o advogado afirmava que a área não era pequena.

Em relação à consulta, os empreendedores levaram uma proposta pronta a ser apreciada pela comunidade e não aceitaram fazer uma negociação com a proposta da comunidade, recusando-a. Meyer, em sua análise sobre o direito a consulta prévia da

Convenção 169, pontua como este “está entrelaçado à oportunidade dessas populações [indígenas e tradicionais] de participarem efetivamente da construção das intervenções que atinjam as áreas onde vivem” (2014: 19). Ainda a esse respeito a jurista Deborah Duprat esclarece:

A consulta é prévia exatamente porque é de boa-fé e tendente a chegar a um acordo. Isso significa que, antes de iniciado o processo decisório, as partes se colocam em diálogo que permita, por meio de revisão de suas posições iniciais, se chegar à melhor decisão. Desse modo, a consulta traz em si, ontologicamente, a possibilidade de revisão do projeto inicial ou mesmo de sua realização. Aquilo que se apresenta como já decidido não enseja, logicamente, consulta, pela sua impossibilidade de gerar qualquer reflexo na decisão (2014: 64).

A comunidade do Ñu Porã tentou negociar a proposta desde a primeira reunião. Mas quando de fato se apresentou uma contraproposta, esta foi negada pelos herdeiros, com o argumento que impactaria os empreendimentos imobiliárias. Nesse sentido, as tentativas de negociação sempre voltaram para a proposta



inicial. As negociações na verdade se limitavam em os indígenas dizerem se aceitavam a proposta, como apresentada, ao não.

Ainda na reunião de março, o advogado chegou a dizer que era melhor encerrar por ali, ao ver que a comunidade não conseguiu chegar a um acordo. Contudo, a promessa principalmente da possibilidade de terem uma casa com o acordou afetou a comunidade, um indígena disse: a fala deles mobilizou a gente, um monte de promessas. Nesse momento a comunidade se encontrava visivelmente dividida. Os representantes da FUNAI e do MPF mediarão a situação na tentativa de acalmar os ânimos. Conversaram com a comunidade sobre a importância de continuar a convivência, que eles precisavam chegar num acordo juntos e sugeriram que eles fizessem uma reunião apenas com a comunidade e que conversassem entre si para assim chegar numa decisão.

No dia 14 de março, depois da OMS declarar a pandemia por Coronavírus, a comunidade aceita o acordo como foi apresentado na primeira reunião<sup>11</sup>.

### ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

O proprietário do loteamento João Carneiro Alves II (com 500 unidades habitacionais já aprovadas) foi quem primeiro procura o advogado, que intermediou a proposta de doação de área. Esse proprietário buscava uma alternativa, pois seu empreendimento estava barrado pelas recomendações do MPF por causa da presença do estudo de identificação de terra na região. É nesse contexto que começa a ser desenhada a proposta de troca de área e o projeto Ambue. Apresentados acima.

A diferença dessa primeira proposta para a atual é que agora quem contratou o escritório do advogado foram os herdeiros do Bosque das Araras, e é justamente parte dessa área que a população do Ñu Porá ocupa. Por isso que a proposta agora, diferente da anterior, vislumbrou a doação de um pedaço da terra desses herdeiros para a comunidade. Vale mencionar, que essa proposta tem a mesma finalidade da anterior, fazer um acordo com a comunidade do Ñu Porá, para que os herdeiros possam dar continuidade ao projeto de loteamento chamado Bosque das Araras, que também está barrado pela recomendação do MPF. A concretização do acordo e o avanço dos loteamentos irá inviabilizar a demarcação dessa área se, no futuro, com a publicação do relatório de identificação a FUNAI reconhecer a terra como território tradicional.

A proposta apresentada pelo advogado na primeira reunião trata da doação de 35 hectares, dos 97 hectares pertencentes aos herdeiros do Bosque das Araras. Aceitando o acordo, os indígenas estão renunciando a 62 hectares e mais a área onde está localizado o loteamento João Carneiro Alves II, estas estariam liberadas para os loteamentos. Em troca, os indígenas ficariam com os 35 hectares, mais as benfeitorias. Segundo o advogado, o acordo, a princípio, não afetará os trabalhos do Grupo de Trabalho de identificação e delimitação da área e nem a possibilidade de uma possível demarcação. A justificativa é que o acordo será realizado com dois proprietários, sendo que a área do estudo incide sobre mais nove matrículas territoriais. No entanto, o crescimento dos bairros no entorno pode ter impactos irreversíveis sobre a área ocupada pela comunidade.

A situação vivenciada pelo Ñu Porá com as propostas, de troca e agora de doação de área são sintomáticos dos efeitos da especulação imobiliária e da pressão dos loteamentos urbanos sobre essa comunidade. Outro ponto a destacar é que, embora a proposta venha com o substantivo “doação”, ao aceitarem o acordo

11 Por conta da Pandemia do Covid-19, declarada em 11 de março de 2020, não estava mais frequentando o *tekoba*, mas a liderança me informou por telefone sobre a reunião do dia 14 de março e da decisão tomada.



a comunidade, na verdade está renunciando a parte do território tradicional reivindicado. Nas duas primeiras reuniões houve muita resistência quando os indígenas entenderam que o que antes aparecia como “doação” era na verdade uma troca desigual, que implicará em perdas por parte dos indígenas, ainda que na área sejam concretizadas as benfeitorias. Além de implicar na necessidade de renunciar parte do seu território, implica também na construção de loteamentos, que vão cercar a comunidade Ñu Porã e possivelmente, dificultar a demarcação do território.

Vale mencionar, que muitas vezes na fala do advogado a proposta aparecia como uma ajuda, a comunidade estaria ganhando 35 hectares e benfeitorias. A liderança inclusive usou a expressão que o proprietário estaria doando de bom coração a terra para o índio. Uma moradora, tentando entender a proposta disse: é como um jogo, a gente precisa abrir mão de uma coisa para ganhar outra. Em Uno jala al otro: efectos y afectos de las luchas por tierra en el contexto brasileño (no prelo), Loera, através das reflexões de Florence Weber (1998) e da releitura de Mauss reflete sobre as políticas de assistência do Estado e argumenta como essas políticas aparecem “entremeadas ou enraizadas num sentido de caridade”. Aqui, a proposta não veio do Estado, mas a forma como foi apresentada, como uma doação, expressa mais a ideia de caridade do que o reconhecimento do direito da comunidade Ñu Porã sobre o seu território tradicional.

Durante as reuniões de negociação diferentes sentidos de terra foram acionados. Os Kaiowá diziam estar tristes porque a terra também estava triste ao ser machucada, pois ela estava sendo cortada e recortada para fazer o acordo e para os loteamentos dos proprietários. Por outro lado, os sentidos de direito de propriedade eram sempre acionados pelo advogado representante da proposta que dizia que os indígenas tinham que entender o lado do proprietário uma vez que ele já estava doando 35 hectares das suas terras.

A esse respeito, recorremos novamente à Deborah Duprat, que esclarece a importância de a consulta ser vinculante, o que:

Significa dizer que eventuais objeções oferecidas pelo grupo devem ser levadas a sério e superadas com razões melhores. Se estas não se apresentarem, as objeções têm que ser incorporadas ao processo decisório, com alteração, no todo ou em parte, do projeto. Não é possível o descarte ou a desqualificação de ideias contrárias sob argumentos “de autoridade”. A consulta da Convenção 169 foi concebida como importante instrumento de correção de assimetrias verificadas na sociedade nacional. Não mais se concebe, tal como se deu em passado bastante recente, que os benefícios do chamado “desenvolvimento” sejam auferidos por alguns grupos privilegiados, e os seus efeitos perversos, suportados pelos demais. Daí por que a consulta é um processo ético, de natureza argumentativa, em que as partes se relacionam com igual respeito e consideração (2014: 68)

Em relação ao processo de consulta à comunidade Ñu Porã essa simetria entre as propostas apresentadas pelas partes não foi verificada. Em sentido contrário a isso, o que observamos foi a permanência da proposta inicialmente apresentada pelos herdeiros, levada pronta pelo advogado contratado, não deixando para a comunidade quase nenhuma possibilidade de negociação. Além disso, vale destacar que as atuais condições de vida da comunidade e morosidade da FUNAI na solução do problema da comunidade, isto é, a identificação e demarcação de seu território, a comunidade se viu impelida a consentir com a proposta, sem que seus apelos fossem considerados. O consentimento, neste caso, é resultado da urgência de melhores condições de vida visto a situação precária que se encontram, mas não expressa o desejo da comunidade em relação ao território. A área prevista para doação não garante que a comunidade consiga sobreviver de acordo com seus costumes e tradições.

Todavia, a necessidade de negociar com a comunidade, e a reavaliação dos limites das áreas proposta nas primeiras reuniões, são exemplos de como, mais que resistir, os Kaiowá e Guaraní passam a limitar o limite, para usar um termo de Nodari (2014), do setor imobiliário e da cidade. Para discutir o consumo no



capitalismo e a catástrofe ambiental, Alexandre Nodari apresenta o conceito de limite em seu artigo “Limitar o limite: modos de subsistência” (2014), e propõe:

lidar com os limites de outro modo; fazer deles uma inclinação – subvertê-los, vertê-los para baixo, in-tendê-los, tendê-los para dentro: incorporar e transformá-los em um modo intenso de vida, descobrindo toda a riqueza do baixo; fazer uma experiência do limite de máxima intensidade: uma experiência-limite do limite (2014, 17).

A proposta de Nodari (2014) é profícua para refletir como os Kaiowá e Guarani vem constantemente limitando o limite das cidades ao retomarem para suas terras tradicionais (Corrado, 2020), reconfigurando assim os limites da cidade e mesmo dos empreendimentos imobiliários. Ainda sabendo que a relação de forças é desigual, como pode ser observado no caso da proposta de doação de área. Mesmo assim é importante ressaltar as agências e resistências indígenas. No caso do Ñu Porá, por exemplo, mesmo tendo aceitado o acordo, eles estão limitando o limite da cidade, ao permanecerem nos 35 hectares negociados e continuando a reivindicação pelo restante do seu território. Além disso, a liderança me disse que, embora não goste da proximidade que os loteamentos estarão do Ñu Porá, ele pensou bem e refletiu, se a cidade vai chegar, também vai chegar escola e o posto de saúde e os indígenas vão poder usar. Então “limitar o limite” também diz sobre as estratégias de acesso a recursos por parte dos indígenas, não é um limite arbitrário, é preciso muita reflexão nas palavras da liderança.

## REFERENCIAS

- Calixto, Maria José Martinelli da Silva. (2011). Os papéis regionais de Dourados – MS – Brasil e a dinâmica socioespacial urbana. *Revista Geográfica de América Central*, v 02, pp. 1-13.
- Cavalcante, Thiago Leandro Vieira. (2013). Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista, SP, Brasil.
- Crespe, Aline Castilho. (2009). Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os guarani e kaiowá no município de Dourados -MS: 1990-2009. Dissertação de mestrado. Pós-Graduação em História da UFGD, Brasil.
- Crespe, Aline. (2015). Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekoha à reserva, do tekohará ao tekoha. Tese de doutorado. Pós-Graduação em História, UFGD, Dourados, MS, Brasil.
- Corrado, Elis F. (2017). “O Tekoha como uma criança pequena”: uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS). Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, UNICAMP, Brasil.
- Corrado, Elis F. (2020). A vila tá vindo, chegando a cada ano: uma análise do avanço da cidade de Dourados-MS sobre as áreas de retomadas indígenas. *Ruris. Revista do Centro de Estudos Rurais*, IFCH, Unicamp. No Prelo.
- Duprat, Deborah. (2014). A Convenção 169 da OIT e o direito à consulta prévia, livre e informada. *RCJ - Revista Culturas Jurídicas*, Vol. 1, n. 1.
- Loera, Nashiel Rangel. “Uno jala al otro: efectos y afectos de las luchas por tierra en el contexto brasileño”. *Revista de Antropología Social*. Universidad Complutense de Madrid (No prelo).
- Meyer, Luiza Gabriela Oliveira. (2014). Rumo à descolinização? O direito de consulta e os seus (ab)usos na Reserva Indígena de Dourados (RID). Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFGD, Dourados, Brasil.
- MPF. Inquérito Civil Público Nº 1.21.001.000061/2011-42, Procuradoria da República no Município de Dourados, (Arquivo da Procuradoria da República no Município de DouradosMS).
- Nodari, A. (2014). “Limitar o limite: modos de subsistência”. *Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra*. Rio de Janeiro, pp. 1-17.







# ENTRE A RESISTENCIA E A INTEGRAÇÃO: OS TRABALHADORES MINEIROS DE HUANUNI E O GOVERNO EVO MORALES

Joallan Cardim Rocha<sup>1</sup>

## Resumo

No distrito mineiro de Huanuni<sup>2</sup> se encontra a mais importante mina de estanho da Bolívia com aproximadamente 4500 trabalhadores mineiros. Este artigo busca analisar a relação entre os trabalhadores mineiros de Huanuni e o governo Evo Morales entre os anos 2006 e 2014. Abordaremos os conflitos, tensões, dilemas, acordos, negociações, resistência e integração que envolveram esta complexa relação. Os mineiros de Huanuni, a partir de uma acumulação histórica prévia, recriadas através de uma memória coletiva, presenciaram na última década uma recuperação paulatina do seu protagonismo capaz de projetar-se novamente na vida política nacional. Os conflitos protagonizados pelos trabalhadores mineiros de Huanuni foram uma fonte permanente de instabilidade política e social durante o governo Evo Morales. A memória, a história e as tradições reforçaram entre os mineiros de Huanuni, velhas identidades, crenças, costumes e práticas políticas e sindicais que pareciam ter desaparecido. A tensa e instável relação entre os trabalhadores mineiros de Huanuni e o Governo Evo Morales desenvolveu-se a partir de processo de o apoio e a integração, conflitos e a resistência. A experiência de classe dos trabalhadores mineiros com o Estado e os governos ao longo do século XX se expressam através de uma memória histórica e coletiva que incide diretamente na relação dos destes trabalhadores com o governo Evo Morales. A realização desta pesquisa envolveu a utilização de um conjunto de técnicas e métodos, como a análise documental, revisão bibliográfica, observação direta, entrevistas semiestruturadas e a utilização de material iconográfico e áudio visual.

## Palavras chave

Resistência, integração, mineiros, Evo Morales

## INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta os resultados da dissertação de mestrado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia entre os anos 2013 e 2016. O trabalho de campo ocorreu nos meses de junho e julho de 2015 no distrito de Huanuni, município localizado no Departamento

<sup>1</sup> Instituto Federal da Bahia/IFBA Brasil [Joallanrocha@hotmail.com](mailto:Joallanrocha@hotmail.com)

<sup>2</sup> O distrito mineiro de Huanuni se localiza a 270 Km da cidade de La Paz (4h 30min) e está localizado no Departamento de Oruro, onde se encontra as mais importantes reservas de estanho. Huanuni está a 4000 m de altitude e é conhecida como a capital do estanho boliviano. Com uma população de aproximadamente 40 mil habitantes, o distrito mineiro é explorado desde o século XIX. Entre 1912 e 1952, a empresa mineira era propriedade de Simon Patino, um dos três grandes Barões do Estanho, e considerado um dos homens mais ricos do mundo. Após a Revolução Nacional de 1952, a Empresa Mineira Huanuni, assim como as principais empresas mineiras do país foram nacionalizadas e estatizadas.



de Oruro, na Bolívia. A região concentra as maiores reservas de estanho do país atualmente explorada pela Empresa Mineira Huanuni (EMH), pertencente ao Estado boliviano.

Após um violento conflito entre mineiros assalariados e cooperativistas, a mina foi completamente nacionalizada em outubro de 2006 pelo governo Evo Morales. Com a nacionalização a empresa passou a contar com 4800 trabalhadores mineiros assalariados. No período anterior à “nacionalização”, a reserva era explorada por 800 trabalhadores assalariados vinculados ao Estado e filiados à Federação Sindical dos trabalhadores Mineiros da Bolívia e por quatro “cooperativas” que reuniam aproximadamente 4 mil cooperativistas filiados à Federação Nacional de Cooperativas Mineiras.

Os conflitos e disputas pelo controle da reserva de estanho de Huanuni foram a origem para uma série de enfrentamentos entre trabalhadores assalariados e cooperativistas. As constantes hostilidades entre os dois setores resultaram na “guerra pelo estanho” em outubro de 2006, provocando a morte de 14 mineiros. Diante da tragédia nacional o governo Evo Morales foi pressionado a estatizar toda a reserva mineira, incorporando os 4 mil cooperativistas à empresa estatal, como mineiros assalariados. Após a nacionalização, o distrito mineiro de Huanuni tornou-se o maior e mais importante centro mineiro da Bolívia, bem como, a principal referência para o movimento operário boliviano.

## METODOLOGIA

O interesse por estudar os trabalhadores mineiros bolivianos surgiu a partir de uma experiência pessoal de vivência na Bolívia entre os anos 2007 e 2011. O contato cotidiano com os trabalhadores mineiros do município de Huanuni, através de conversas informais, cursos de formação sindical, entrevistas, participação em mobilizações e congressos sindicais motivou a grande maioria das questões e perguntas levantadas ao longo deste artigo, “o cotidiano se transformou em uma fonte de revelação do social e permitiu entrelaçar experiências de vida com vocação sociológica” (Pais, 2013, p. 109).

Para captar a complexa experiência dos trabalhadores mineiros e sua relação com o governo Evo Morales utilizamos um conjunto de instrumentos para obtenção dos dados; desde a revisão bibliográfica e documental, a realização de entrevistas semiestruturadas, trabalho de campo e observação participante, utilização de jornais da imprensa local e material iconográfico (vídeos e fotografias).

O processo de obtenção dos dados se deu em dois momentos: no primeiro, realizamos a revisão bibliográfica e teórica que possibilitou uma rica compreensão e reconstrução histórica da trajetória dos trabalhadores mineiros bolivianos e sua relação com o Estado e os governos, ao longo do século XX e início do século XXI. O segundo momento, ocorreu entre os dias 10 de junho e 14 de julho de 2015, quando realizei o trabalho de campo no distrito mineiro de Huanuni. Durante 34 dias, desenvolvi uma série de atividades que ampliaram significativamente o horizonte e a problemática da pesquisa.

Ao todo, foram realizadas 19 entrevistas, 15 delas com trabalhadores mineiros e dirigentes sindicais de Huanuni. Entrevistamos não só trabalhadores mineiros inseridos em uma tradição militante, mas, mineiros comuns, “tanto homens como mulheres que não são nem porta vozes nem representantes, mas falam por si mesmos [...]. Estas entrevistas “têm o interesse de entremostrear a existência de outra cultura operária, muito distante daquela encarnada pelas frações sindicalizadas e politizadas das fortalezas operárias” (Beaud E Pialox, 2009, p.).

O aspecto mais relevante do trabalho de campo foram os 20 dias que permaneci no distrito mineiro de Huanuni. Além das entrevistas, foi possível adentrar ao interior da mina Huanuni, observando in loco as



condições e o processo de trabalho, presenciar o perigo e o sacrifício que representa o trabalho mineiro, suas crenças, tradições e rituais compartilhados no local de trabalho e nas comunidades.

Na oportunidade do trabalho de campo, visitamos os arquivos do SIDES, CEPROMIM, CEDLA, CEDIB e da COMIBOL, tendo acesso aos documentos e teses dos congressos da FSTMB de 1985, 2005, 2008 e 2013, além de declarações e pronunciamentos desta entidade e do sindicato de Huanuni. Os principais jornais diários de circulação nacional e regional (El Diario, La Razon e La Pátria), disponíveis na Internet e nos arquivos do CEDLA e da COMIBOL, foram uma fonte inesgotável de informações e dados sobre os trabalhadores mineiros bolivianos.

### OS TRABALHADORES MINEIROS: EXPERIÊNCIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE

A experiência de classe dos mineiros bolivianos com o Estado ao longo do século XX, foram recriadas/reinterpretadas através de uma memória coletiva, herdada e compartilhada. Para melhor compreender esta complexa relação tomamos como referência teórica, os conceitos de “experiência e consciência de classe” do historiador britânico E.P. Thompson, que permite analisar os comportamentos sociais e a luta de classes a partir das acumulações históricas prévias, sejam estas objetivas ou subjetivas (Thompson, 1979).

Segundo Thompson, “a classe acontece quando alguns homens [e mulheres], como resultado de experiências comuns (herdadas ou compartilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus” (Thompson, 2004, p.10). A experiência de classe possibilita o reconhecimento desta comunidade de interesses comum que é a classe social. Os valores, discursos e referências culturais que articulam tal experiência não surgem do nada, desenvolvem-se a partir da experiência da exploração e da luta de classes (Badaró, 2009).

Para Campos (1988), a classe se constitui enquanto sujeito político e social no processo da luta, quando, ao criarem-se laços de solidariedade entre os indivíduos, enfrenta-se os patrões e o estado. Segundo Arcary (2004, p.30), a consciência de pertencer a uma comunidade particular da sociedade, com seus próprios interesses, fruto de sua condição de trabalhadores assalariados, é um processo dinâmico e histórico, em que os trabalhadores vão construindo a partir de determinadas experiências. Nessa perspectiva, cada classe e fração da classe trabalhadora, é, inevitavelmente herdeira de seu próprio passado, “se apoia em suas próprias heranças e tradições” (Arcary, 2004, p.30).

Seguindo esta abordagem teórica, o autor boliviano René Zavaleta, afirma que “a classe não se define apenas pelo lugar que ocupa no processo da produção; sua vida e seu caráter estão também definidos pelo modo como ocorreu sua história como classe (Zavaleta, 1987, p.233). Os trabalhadores da mineração na Bolívia constituem assim, um grupo social e político que compartilha, conserva, transmite e desenvolve um conjunto de experiências sociais, costumes, tradições, sistemas de valores e um modo de ser (Ostria, 2001) que incidem diretamente em seus posicionamentos políticos e ideológicos.

### CENTRALIDADE POLÍTICA E A CRISE DA CONDIÇÃO OPERÁRIA NA BOLÍVIA

A Bolívia foi durante grande parte da sua história, um país mineiro. A economia, a política, as tradições culturais estiveram em grande medida marcados por essa característica extrativista. Desde a exploração de prata no Cerro Rico de Potosí durante o período colonial (1492-1825), passando pela exploração de estanho



no século XX, a economia boliviana esteve dependente da exploração de minérios. O estanho, conhecido como o Metal do Diabo<sup>3</sup>, foi a principal fonte de riquezas e poder no país durante grande parte do século XX.

Em abril de 1952, as grandes minas do país foram nacionalizadas. Construiu-se uma poderosa empresa estatal de mineração, a COMIBOL que empregou entre os anos de 1952 e 1986, aproximadamente 36 mil trabalhadores mineiros. Em 1978 a COMIBOL controlava 65% da produção de minérios e 70% de toda a produção de estanho, sendo a maior geradora de divisas para o país e impostos ao Estado (Lavaud, 1998).

Os mineiros foram, durante grande parte do século XX, a “coluna vertebral” do movimento operário boliviano, sendo os protagonistas em importantes processos políticos que ocorreram no país na segunda metade do século XX, a exemplo da Revolução Nacional de 1952, a Assembleia Popular de 1971 e as Jornadas Mineiras de 1985 contra o governo de centroesquerda da UDP. Nestes acontecimentos, os trabalhadores das minas e suas organizações sindicais transcenderam as reivindicações econômico-coorporativas e assumiram funções abertamente políticas, constituindo “organismos de poder dual” (Zavaleta, 1987).

As concentrações massivas de trabalhadores em acampamentos relativamente isolados, suas formas e condições de trabalho, a experiência da exploração, a convivência cotidiana nas comunidades, os rituais, tradições e crenças andinas, sua história de massacres e sangrentos encontros, contribuíram para a formação, entre os trabalhadores mineiros, de um forte tecido social e político.

A centralidade política dos trabalhadores das minas na história boliviana foi amplamente estudada e analisada por diferentes autores (Ostria, 1991; Cajías, 2013; Linera, 2009, Nash, 2008, Zavaleta Mercado, 1987, LORA, 1980; Withehead, 1980, Lavaud, 1998) que buscaram compreender as especificidades e peculiaridades do processo de formação da classe operária mineira e sua experiência de classe.

Os estudos compreenderam a constituição dos primeiros sindicatos, a fundação da FSTMB e da COB, em 1944 e 1952, respectivamente, o protagonismo dos trabalhadores mineiros a partir de 1952 e a posterior crise da condição operária mineira nos 80 e 90 do século XX. Nos grandes centros mineiros, a exemplo de Huanuni, Catavi e Siglo XX se gestaram um conjunto de crenças, valores e identidades fortemente marcadas pelo “orgulho” de ser mineiro e o reconhecimento do seu trabalho como a principal fonte de riquezas para o país (Cajías De La Veja, 2003).

No entanto, em meados dos anos 80, mais precisamente, a partir de 1985, essa cultura operária classista e radicalizada em seus métodos de luta, adentrou em uma profunda crise. Nos anos 90 ocorreu um intenso e profundo processo de desestruturação/reestruturação da condição operária nas minas (Beaud; Pialoux, 2009).

A crise econômica nos anos 80, a queda dos preços do estanho no mercado internacional, a aplicação das reformas neoliberais e o processo de reestruturação produtiva nas minas pertencentes ao estado provocaram uma redução significativa do número de trabalhadores mineiros assalariados (Gomez, 1999).

A crise e a demissão massiva nas minas provocaram um crescimento desordenado das “cooperativas mineiras”. Segundo o Ministério de Mineração da Bolívia, as cooperativas representavam em 2013, 87% da força de trabalho nas minas. Em números absolutos, estimase que existam 114 mil cooperativistas em todo o país, organizados na Federação Nacional de Cooperativas Mineiras (FENCOMIN).

O setor mineiro assalariado foi drasticamente reduzido, representando apenas 13% do total da força de trabalho (16 mil trabalhadores) nas minas bolivianas na atualidade. Apesar da expressiva redução numérica

3 O Metal do Diabo é uma obra clássica da literatura boliviana, escrita por Augusto Cespedes. A novela narra a história de Simon Patino, um dos principais Barões do Estanho, que havia conseguido fama, fortuna e poder.



e sua paulatina perda de protagonismo político e sindical nos anos 90, sobrevivem entre os mineiros, como parte de uma memória histórica e coletiva<sup>4</sup>, um conjunto de tradições, crenças e atitudes políticas e sindicais que marcaram este grupo social ao longo do século XX.

Esta memória coletiva incide fortemente sobre a reinterpretação dos eventos contemporâneos (Beaud; Pialoux, 2009), sobretudo na relação dos mineiros de Huanuni com o governo “indígena e camponês” de Evo Morales. As tradições, herdadas e compartilhadas, revelam-se de maneira expressiva no distrito mineiro de Huanuni<sup>5</sup>.

Os trabalhadores mineiros, a partir de uma acumulação histórica prévia, presenciaram a partir do ano 2000, uma paulatina recuperação do seu protagonismo, capaz de projetar-se novamente na vida política nacional (Cajias, 2013). A memória, a história e as tradições reforçaram velhas identidades, crenças, costumes e práticas políticas e sindicais que pareciam ter desaparecido. Podemos afirmar que entre os mineiros de Huanuni, o passado está sempre presente (Winn, 2007).

Esta memória coletiva, produto das acumulações históricas prévias, explica, em grande medida, a tensa e conflitiva relação dos mineiros com o Governo Evo Morales. O distrito se transformou no principal centro de formação de novos dirigentes sindicais para a FSTMB e a COB. A recomposição e o fortalecimento dos mineiros de Huanuni ocorreu em um contexto de retomada das lutas sociais e populares na Bolívia, protagonizadas pelos povos e nações indígenas, e os novos movimentos sociais, urbanos e rurais (CONAMAQ, CIDOB, FEJUVE, entre outros).

## O GOVERNO ÉVO MORALES: ENTRE A RESISTÊNCIA E A INTEGRAÇÃO

Os conflitos protagonizados pelos mineiros de Huanuni durante o governo Evo Morales, expressam uma contínua e permanente tensão entre a “resistência e a integração”, constituindo uma fonte constante de instabilidade política e social entre os anos 2006 e 2014. Os mineiros empreenderam distintas mobilizações, como a luta pela nacionalização da empresa, por melhores condições de trabalho, redução da idade de aposentadoria, aumento salarial e a modernização da empresa<sup>6</sup>.

Estas pautas, quase sempre, alcançavam um caráter político e de classe. A efêmera, mas, significativa experiência de formação de um partido operário independente, o Partido dos Trabalhadores em 2013, representou o auge dos processos de resistência e autonomia dos mineiros de Huanuni, que foram os principais impulsores da construção do PT boliviano<sup>7</sup>.

Um primeiro aspecto que identificamos nas falas e discursos dos trabalhadores mineiros e que nos ajuda a explicar as tensões, dilemas e ambiguidades é a própria natureza de classe do governo, sua origem e compo-

4 Segundo Schmidt, “na memória coletiva o passado é permanentemente reconstruído e vivificado enquanto é resignificado. Neste sentido, a memória coletiva pode ser entendida como uma forma de história vivente. A memória coletiva vive, sobretudo, na tradição, que é o quadro mais amplo onde seus conteúdos se atualizam e se articulam entre si” (Schmidt, 1993, p.291).

5 No distrito de Huanuni se encontra a organização sindical mais importante e influente do movimento operário boliviano, o Sindicato Misto dos Trabalhadores Mineiros de Huanuni, fundado em 15 de junho de 1938.

6 Informação obtida no diário de campo (registrado entre 2007 e 2011) e no trabalho de campo realizado nos meses de junho e julho.

7 O congresso de fundação do Partido dos Trabalhadores foi convocado pela FSTMB e a COB, em cumprimento à resolução votada nos congressos de ambas as organizações. O congresso ocorreu em Huanuni e teve como principais protagonistas, os trabalhadores mineiros, contando também com a participação da grande maioria das organizações sindicais e setores filiados à COB, com exceção dos indígenas e camponeses.



sição social. Diferente dos governos anteriores (pós -1985), claramente identificados pelos movimentos sociais e pelas classes subalternas, como agentes diretos das elites políticas e econômicas tradicionais, o governo Evo Morales, foi desde o primeiro momento identificado pela maioria da população, como um governo dos movimentos sociais.

Quando se têm um governo com essas características populares, que saiu do povo, votado pela maioria do povo, apoiado majoritariamente pelo povo, começa a existir uma situação incerta quanto ao futuro. Qual será a conduta que devemos ter? Não podemos ser cegamente críticos.... Nós levamos o governo a presidência, tão pouco podemos aceitar tudo, porque se supõe que temos uma base, princípios, reivindicações básicas, objetivos pelos quais fizemos com que o governo Evo Morales chegue lá em cima. Isso é uma situação bastante conflitiva. É algo parecido com a época do MNR, onde eles cooptam aos sindicatos e à própria COB. No governo da UDP também ocorreu o mesmo. Então, aí estamos, vivendo esse dilema. É bastante difícil e problemático fazer com que nossa voz seja escutada pelo governo. Em tudo o que falamos somos acusados de ser da oposição ou da direita, ou de que estamos criticando o “Processo de Cambio”. Então, é um problema se as pessoas ainda confiam ou pensam que seus problemas serão [resolvidos] com o governo Evo Morales [...]. Por isso é que o projeto do Partido dos Trabalhadores [Bolívia] foi praticamente destruído pelos mesmos que o impulsaram. (Miguel Zubieta, 59 anos, mineiro aposentado, 4 de julho de 2015).

Nessa entrevista, o trabalhador mineiro de Huanuni expressa de maneira direta os conflitos, ambiguidades e dilemas que existiam entre os trabalhadores mineiros: por um lado, há um reconhecimento do novo governo como resultado das lutas populares protagonizadas pelos diferentes movimentos sociais contra os “governos da direita neoliberal”; por outro, a defesa insistente da independência de classe e autonomia dos trabalhadores mineiros frente ao governo.

Houve um tema fundamental no governo Evo Morales, o fato de cooptar [integração] os dirigentes sindicais, especialmente aqueles dos setores mais representativos numericamente, de tal forma, chantageando ou intimidando os trabalhadores para que não pudessem ter uma opção política própria ou uma possibilidade de poder expressar suas reivindicações e ser escutados de maneira justa [...]. O governo Evo Morales desconheceu esses princípios que ele mesmo defendia, e que o levou à presidência [...]. Há um trabalho desleal para poder controlar as direções sindicais. Hoje, praticamente não se defende, como se deveria fazer, a independência de classe que se falava antes, praticamente foi desconhecida, pois a COB e até o sindicato de Huanuni está nessa situação e tudo porque os trabalhadores têm uma espécie de medo... (Miguel Zubieta, 59 anos, mineiro aposentado, 4 de julho de 2015).

Estas tensões dialéticas haviam se expressado frente aos governos e partidos de “esquerda” e “nacionalistas”, como nos governos do MNR, entre os anos de 1952 e 1964. Voltando a se manifestar no governo da UDP (1982-1985). Durante grande parte do século XX, os trabalhadores mineiros preservaram uma forte identidade de classe, marcada pela autonomia e radicalidade de suas organizações sindicais, mas, também por processos de integração e subordinação ao aparato estatal.

Esta tradição e experiência histórica recriadas em uma memória coletiva exerceu uma forte influência nas posições políticas assumidas pelos trabalhadores mineiros de Huanuni e suas organizações sindicais durante o governo Evo Morales. Nas eleições presidenciais de 2005, os mineiros assalariados de Huanuni mantiveram uma posição “independente” e não realizaram um acordo eleitoral<sup>8</sup> com o MAS, diferente do setor mineiro cooperativista, que desde o primeiro momento se aliou ao MAS. No entanto, identificamos no trabalho de campo que a ampla maioria dos trabalhadores mineiros assalariados de Huanuni votaram em Evo Morales na eleição presidencial de 2005.

8 Os mineiros cooperativistas, através da sua entidade nacional, a FENCOMIM – que representava 80% da força de trabalho nas minas (uma base social superior a 100 mil mineiros) – realizou um pacto com o governo e assumiu o Ministério de Mineração.



Eu acredito que Evo Morales começou bem. Quem lhes fala também apoiou Evo Morales. Eu o conheci em 2003, na FSTMB, quando ele era deputado e o expulsaram do parlamento. Veio à FSTMB a pedir apoio. Eu o conheci, era tranquilo e sociável, mas, lamentavelmente desse momento até agora, tem mudado muito. Já nem sequer o conhecemos. Então, acredito que a maioria dos bolivianos tínhamos esperança em Evo Morales, mas lamentavelmente ele foi sendo influenciado por oportunistas, por neoliberais, que tinham estado em outros governos, inclusive da ditadura (Mario Martinez, 56 anos, responsável pela extração do mineral, 17 de junho de 2015).

É necessário remarcar que, mesmo votando em Evo Morales, os mineiros de base assumiram uma posição de relativa autonomia em relação às suas direções sindicais. Isso evidencia que entre os trabalhadores mineiros de base havia grandes expectativas na eleição de Evo Morales, o que contrastava com as posições dos dirigentes mais radicais que “criticavam” os posicionamentos moderados que Evo Morales e o MAS assumiram nos conflitos de 2003 e 2005. Em outro depoimento, um trabalhador de base da EMH, expõe o apoio à Evo Morales nas eleições de 2005 e 2009, e sua posterior decepção e desilusão com o governo:

É muito importante fazer a análise, principalmente quando um companheiro indígena, ex-dirigente sindical, um companheiro que conheceu os bloqueios, enfrentamentos, repressões dos governos tenha chegado ao governo.... É um grande avanço para a classe trabalhadora. Em 2005, eu votei pelo companheiro Evo Morales. Na eleição de 2009 também votei. Em 2014 eu não fui votar, já não tenho uma opção política. Eu acredito que há decepções. Não foi somente eu quem tomou essa posição. Porque há muito ódio do governo quando uma pessoa não pensa como ele (Ronald Colque, 30 anos, trabalhador perfurista, 14 de junho de 2015).

Podemos perceber nas declarações dos trabalhadores que houve um apoio majoritário ao governo nas eleições de 2005, sobretudo pela identificação do novo presidente como um líder sindical, que esteve presente nas lutas contra “os governos neoliberais e entreguistas”:

Em 2005, nas eleições de dezembro, a expectativa do povo era muito grande, houve uma ilusão terrível de todos os trabalhadores de que as coisas iriam mudar. O MAS praticamente “varreu” nas eleições. Houve uma resposta de todos os trabalhadores no sentido positivo com Evo Morales [...], nós estivemos, no início, bastante ligados ao governo, tratando de estabelecer objetivos, por que eles sempre falaram de nacionalização. Então, o primeiro que reivindicamos foi a nacionalização da Fundação de Vinto. Isso foi escutado, em 2007 se nacionalizou. Isso sim foi uma nacionalização, porque estava totalmente em mãos privadas [...]. Houve medidas que se aproximaram ao povo, como a Assembleia Constituinte, que mudou bastante a Constituição, mas, que mantém o setor privado, potencializa o setor cooperativista. Na realidade as regras da economia boliviana, ou seja, as estruturas econômicas se mantêm intactas sob esta constituição. A luta dos trabalhadores também foi por objetivos classistas, no sentido de que o sistema capitalista não funciona, porque traz muitos danos para o ser humano. É nesse sentido que nós sempre havíamos defendido uma mudança estrutural profunda, por isso criticávamos o MAS. Mudanças de estruturas que pouco a pouco foram esquecidas pelo governo. Fala-se de uma Revolução cultural que, antes que tudo, está abrindo cada vez em maior medida as portas do país aos capitais estrangeiros (Miguel Zubieta, 59 anos, mineiro aposentado, 4 de julho de 2015).

É importante notar as tensões e ambiguidades presentes na fala dos trabalhadores de Huanuni.

Diferente do setor indígena-camponês, os mineiros de Huanuni não consideravam o governo Evo Morales como “seu governo”, mesmo tendo votado majoritariamente por Evo Morales nas eleições de 2005. As desconfianças em relação ao novo governo surgiram a partir do início do mandato de Evo Morales, sobretudo com a indicação de Walter Villarroel, um cooperativista de Huanuni, como Ministro da Mineração. As cooperativas disputavam o controle da mina Huanuni com os trabalhadores mineiros assalariados e tiveram um grande peso político no governo Evo Morales, fato que se expressou na ocupação de cargos importantes nos ministérios e no parlamento. A trabalhadora da EMH, Sandra Tola, expressa o apoio dado ao presidente Evo Morales, ao mesmo tempo em que critica a aliança entre o governo e as cooperativas<sup>9</sup>:

9 A aliança política entre o governo e as cooperativas gerou uma grande desconfiança entre os trabalhadores assalariados, filiados à FSTMB. As



Com Evo Morales no governo, as coisas têm mudado. Tem feito muito o que outros governos não fizeram. Tem feito bem e o está fazendo, mas, quando os cooperativistas pedem algo, o governo cede [...], quando nós [os mineiros assalariados] vamos e queremos algo, sempre há um porém [...]. Não recebemos apoio por parte do governo, mas como presidente, está fazendo bem aos cidadãos bolivianos, está fazendo bem (Sandra Lopez, 36 anos, Ajudante, 17 de junho de 2015).

A relação entre o governo e os trabalhadores mineiros de Huanuni esteve marcada por momentos de grandes enfrentamentos, tensões e conflitos, que foram intercalados por tréguas, acordos, pactos eleitorais e negociações. As posições dos trabalhadores oscilavam entre o apoio ao “Processo de Cambio e à Revolução Democrática” e o enfrentamento e a resistência contra o governo.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A condição operária mineira que parecia ter desaparecido do imaginário político e social boliviano emergiu novamente nas rebeliões populares de 2003 e 2005, nos conflitos e mobilizações protagonizadas pelos mineiros de Huanuni entre 2006 e 2013, e na formação do Partido dos Trabalhadores. As acumulações históricas prévias, expressadas nas tradições, crenças, atitudes políticas e sindicais foram recriadas e reinterpretadas através de uma memória coletiva herdada e compartilhada pelos trabalhadores mineiros de Huanuni. Estas tradições, compartilhadas pelos trabalhadores mineiros, reforçam os laços de solidariedade e identidade, e se articulam com as ações coletivas, sindicais e políticas.

A relação entre o governo e os trabalhadores mineiros muda de acordo com a natureza dos embates, do nível de organização dos trabalhadores, da radicalidade das suas pautas e reivindicações, dos métodos e formas de lutas, mas também, da influência da tradição e da memória coletiva, (marcadas por um discurso de autonomia frente ao Estado e os governos).

Podemos concluir que estes movimentos políticos evidenciam como a experiência e a consciência de classe dos mineiros estiveram sempre presentes, ora conduzindo para uma ação mais conflitiva e radicalizada, ora conduzindo ao apoio e integração ao ideário do governo Evo Morales. A “experiência e a consciência de classe” dos trabalhadores mineiros de Huanuni se realiza através de uma permanente tensão dialética entre a resistência e a integração ao governo Evo Morales e ao Estado boliviano.

### REFERÊNCIAS

- Arcary, Valério. *As esquinas perigosas da história: situações revolucionárias em perspectiva marxista*. São Paulo: Xamã, 2004.
- Badaró Matos, Marcelo. *Trabalhadores e sindicatos no Brasil*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- História e projeto social: A origem militante do debate sobre classes e luta de classes na obra de E.P. Thompson. Colóquio Internacional Marx e Engels. 7. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2012. Disponível em: <[http://www.ifch.unicamp.br/formulario\\_cemarx/selecao/2012/trabalhos/6638\\_Badaro\\_Marc\\_elo.pdf](http://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2012/trabalhos/6638_Badaro_Marc_elo.pdf)>. Acesso em: 10 out. 2013.
- Batalha, Cláudio Henrique de Moraes. Thompson diante de Marx. In: Boito JR., Armando et al. (org.). *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. São Paulo: Xamã, 2000.

---

raízes dos conflitos entre mineiros assalariados e cooperativistas se agudizam a partir da década de 80, quando centenas de mineiros foram demitidos das empresas estatais e formaram cooperativas. Nos anos 90, o setor cooperativista havia sido um dos principais aliados das políticas neoliberais de privatização das minas. A partir de 2003, as cooperativas se transformaram em importantes aliadas do MAS.





- Cajías De La Vega, M. Los mineros en la revolución nacional. *Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos*, La Paz, n. 3, 1992, PP.55-72.
- \_\_\_\_\_. El movimiento minero y la democracia: el derrumbe del sindicalismo revolucionario. In: Cajías, D. et al (org.). *Visiones de fin de siglo: Bolivia y América Latina en el siglo XX*. Lima: IFEA – Plural, 2001, pp.629-655.
- \_\_\_\_\_. *El poder de la memoria: la mina de Huanuni en la historia del movimiento minero y la minería del estaño (1900-2010)*. 1 ed. La Paz: Plural; Dipgis; IEB, 2013.
- Dunkerley, James. *Rebelión em las venas: la lucha politica em Bolivia 1952-1982*. La Paz: Plural, 2003.
- Lavaud, Jean Pierre. *El embrollo boliviano: turbulencias sociales y desplazamientos políticos (1952-1982)*. La Paz: IFEA; CESU; Hisbol, 1998.
- Whitehead, Lawrence. Sobre el radicalismo de los trabajadores mineros de Bolivia. *Revista Mexicana de Sociologia Online*, v. 42, n. 4, out.-dez. 1980, pp. 1465-1496.
- Winn, Peter. *Tejedores de la revolución: los trabajadores de Yarur y la vía chilena al socialismo*. 1 ed. Santiago: LOM, 2004.
- Thompson, Edward Palmer. *Tradicón, revuelta y consciencia de clase*. Barcelona: Critica, 1979.
- \_\_\_\_\_. *A formação da classe operária inglesa*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- \_\_\_\_\_. *As peculiaridades dos ingleses e outros ensaios*. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.
- Zavaleta, René. (comp.). *Bolivia, Hoy*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Las masas en noviembre*. La Paz: Juventud, 1985.
- \_\_\_\_\_. Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia (1932-1971), en *América Latina: historia de medio siglo*, Siglo XXI, México, 1986.
- \_\_\_\_\_. *El poder dual*. La Paz: Los Amigos del Libro, 1987a.
- \_\_\_\_\_. Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia. *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales Online*, Heredia, v. 6, n. 5-6, 1987b, pp.7-24.
- \_\_\_\_\_. *Clases sociales y conocimiento*. La Paz: Los Amigos del Libro, 1988.
- \_\_\_\_\_. *La autodeterminación de las masas*. Bogotá: Siglo del Hombre; Clacso, 2009.





## EJE 9

# DERECHOS HUMANOS, VIOLENCIAS, GUERRA Y MEMORIA

**E**n contextos represivos o de guerra y en especial durante procesos políticos transicionales, las doctrinas de los derechos humanos (DD.HH.) y el derecho internacional humanitario (DIH), se han tornado un objeto central de políticas públicas dirigidas a identificar y reparar a las víctimas, establecer medidas de verdad, justicia, memoria o reconciliación, y promover garantías de no repetición de hechos victimizantes. Esta promoción de los DD.HH. y el DIH ha dado lugar a una serie de debates en torno a su pretendida universalidad que - a nivel práctico - siempre es delimitada y valorada de manera situacional. También ha llevado a discutir el tipo de recorte que estas doctrinas realizan en la categorización de los fenómenos de violencia masiva, los agentes (que suelen ser presentados en términos de víctimas o victimarios) y la asignación de responsabilidades históricas y jurídicas; y a reflexionar críticamente sobre la ideología política y la noción de persona que ellas sustentan. Por otra parte, los trabajos en este campo de estudio han demandado una revisión sobre el rol del etnógrafo, la relación entre distanciamiento y compromiso, los dilemas éticos y morales vinculados a la construcción de lazos de empatía (sobre todo cuando trabajamos con actores con los que no tenemos afinidad política), y el uso de los resultados de investigación en contextos de violaciones a los DD.HH. y revisionismo histórico. La propuesta de este eje es contribuir a estos debates teórico-metodológicos y ético-políticos a través de la reflexión sobre el alcance y los efectos de la implementación de estas doctrinas en contextos sociales heterogéneos.



## SIMPOSIO 63

### ANTROPOLOGÍA DE LOS MILITARES EN AMÉRICA LATINA

#### COORDINADORES

Celso Castro, Sabina Frederic y Ana Carneiro Cerqueira

Los militares tuvieron una gran participación en la vida política latinoamericana desde la construcción misma de los Estados nacionales de la región. Esta participación se manifestó principalmente en revueltas, en golpes de Estado y en la construcción de regímenes autoritarios. Existe una amplia literatura sobre estos aspectos desde una perspectiva histórica o de la ciencia política, incluyendo estudios clásicos sobre la naturaleza de las intervenciones militares, su rol en el ejercicio del poder político, la transición desde regímenes autoritarios y la adecuación de la institución a los contextos democráticos.

Sin embargo, hay muy pocos estudios de carácter antropológico sobre los militares. Cuestiones como los rituales y símbolos institucionales, el perfil social de los oficiales y soldados, los estándares de carrera, la educación militar, la sociabilidad cotidiana en los cuarteles, la “familia militar” y los recientes cambios debidos, entre otros factores, a la entrada de mujeres en la institución, han recibido poca atención por parte de las ciencias sociales. Son necesarias y bienvenidas reflexiones sobre la experiencia de la lucha contra los movimientos guerrilleros o el tráfico de drogas, la participación en misiones de paz o de seguridad pública, bien como su impacto institucional. También serán bienvenidas reflexiones sobre los desafíos éticos, teóricos y metodológicos metodológicas respecto a la investigación etnográfica sobre la institución militar.

Este Simposio busca reunir antropólogos que investiguen sobre el tema desde diferentes perspectivas, en distintos contextos nacionales, o que hagan reflexiones comparativas.

#### Palabras clave

Militares, fuerzas armadas, ejército, misiones de paz, guerra



# MEMORIAS Y FOTOGRAFÍAS FAMILIARES: REFLEXIONES SOBRE LA IMAGEN DEL “VICTIMARIO” DEL CONFLICTO ARMADO INTERNO EN EL PERÚ

Mercedes Figueroa Espejo<sup>1</sup>

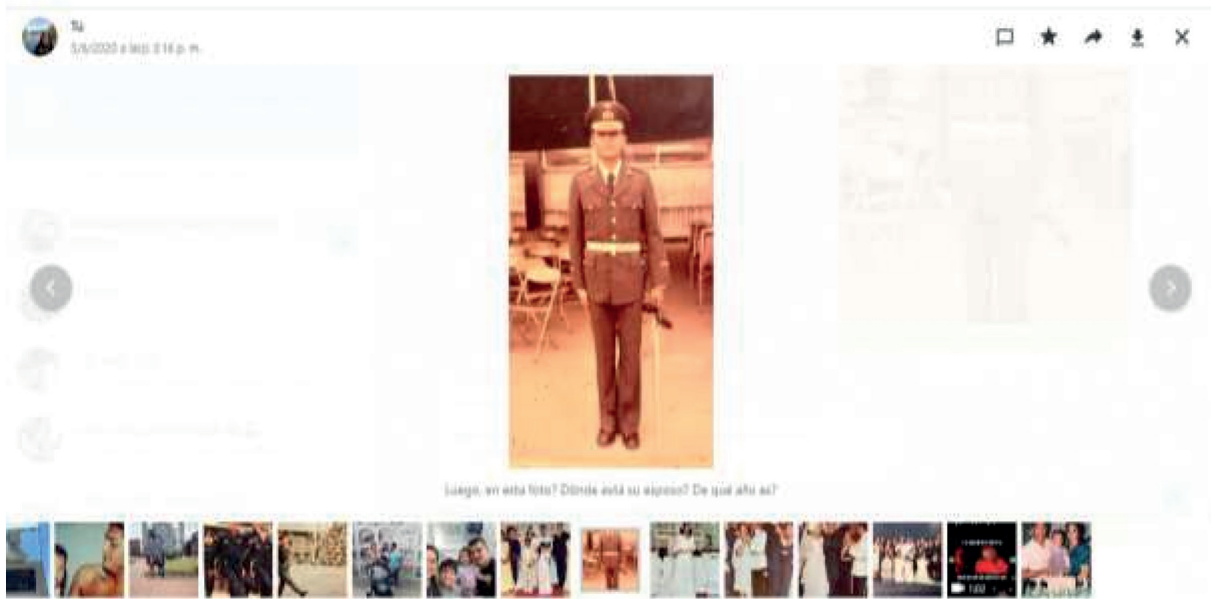
A inicios de la década de 1980, los grupos terroristas Sendero Luminoso (SL) y Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) le declaran la guerra al Estado peruano, cuya respuesta de la mano de sus fuerzas armadas, desencadenó en un conflicto armado cuya violencia no tiene precedentes en el país. La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) estimó un aproximado de 69, 280 víctimas, entre muertos y desaparecidos, en un periodo de 20 años (1980-2000). En este contexto, los agentes del Estado fueron responsables de aproximadamente un tercio de víctimas mortales y de 6.6% de las desapariciones forzadas (CVR, 2003), enfrentando hoy graves denuncias por violaciones a los derechos humanos. Por esto, entre otros motivos, son principalmente percibidos (o imaginados) como “victimarios” o “perpetradores” (Feld y Salvi, 2020) y sus familiares constituyen un grupo escasamente abordado y visibilizado en la discusión sobre el conflicto y políticas de reparación.

A partir de una metodología participativa y desde un enfoque en antropología visual (Pink, 2006; Rose, 2010), en esta ponencia propongo discutir la categoría de “victimario” visibilizando las memorias familiares frente a las institucionales: ¿qué tienen que decir estas memorias sobre el conflicto? Para ello, se busca reconocer experiencias particulares a partir de fotografías familiares y los recuerdos que activa: ¿qué tipo de imágenes son las fotografías familiares de un policía asesinado durante el conflicto? De esta manera, se propone problematizar las imágenes de “victimario” que circulan en la esfera pública peruana, contrastándolas con relatos más íntimos y cotidianos, con otras imágenes que llaman la atención sobre los sujetos culturales detrás de tales categorías, las cuales no son puras sino construcciones alimentadas de discursos e imaginarios.

Para ello, en primer lugar, parto del reconocimiento de las memorias sobre el pasado violento como objeto de disputa (Stern, 1999; Jelin, 2002), prestando principal atención al papel activo y productor de significado de sus protagonistas; aunque no todos poseen los mismos recursos o condiciones para participar o intervenir en tales procesos, por lo cual, algunas memorias resultan más visibles que otras. En segundo lugar, la exploración etnográfica del álbum como campo de estudio (Ortiz, 2006; Gómez, 2013) y como metodología (Figueroa, 2016) apunta, principalmente, a reconocer su cualidad como medio para contar historias personales (Silva, 1998; Broquetas, 2009), como una forma de narrar la vida (Sarapura y Pescheira, 2014), dando lugar a una mirada más íntima y humana hacia las personas que fallecieron durante el conflicto, lo cual invita a reflexionar sobre la naturaleza de la categoría de “víctima” que circula en el Perú, así como aquella de “victimario” o “perpetrador”.

1 Lateinamerika-Institut, Freie Universität Berlin Becaria DAAD Alemania - mercedes.figueroa@fuberlin.de





Imágenes compartidas por una de las participantes de la investigación (Fuente: Imagen de la autora).

El trabajo aborda a las historias de vida de 4 policías y 1 militar fallecidos en acción de armas durante el conflicto armado interno peruano, así como las memorias que se configura alrededor de estas por parte de sus familiares. A lo largo de la ponencia, veremos parte de las imágenes consideradas como más significativas de la historia de vida del ser querido ausente, quien no solo era hijo, hermano, padre y esposo amoroso, sino un miembro de las fuerzas del orden honorable y dedicado. La vida policial y/o militar de estos hombres sigue presente en la vida cotidiana de sus familias, por lo cual sus fotos en uniforme y ámbitos laborales o institucionales pasan a formar parte del álbum familiar y de las narrativas que los acompañan.

Finalmente, cabe señalar que esta presentación se desprende de un trabajo de tesis doctoral aun en su etapa inicial y que busca poner en diálogo sus primeros alcances y reflexiones; los cuales, cabe señalar, se encuentran a su vez profundamente modelados por la situación actual de pandemia y las reformulaciones que esta plantea a muchos investigadores alrededor del mundo.

## REFERENCIAS

- Assmann, J. (2008). Introducción. ¿Qué es la memoria cultural? En: *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires: Lilmod, Libros de la Araucanía (p.17-50).
- Biffi, V. (2011). ¿La fotografía como registro o como discurso?: reflexiones en torno de la imagen fotográfica. En: Gisela Cánepa (ed.). *Imaginación visual y cultura en el Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP (p. 131-146).
- Broquetas, M. (2006). Fotografía y Desaparecidos. Segundas Jornadas sobre Fotografía. La fotografía y sus usos sociales. Montevideo.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). Informe Final. En: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>
- Feld, C. & Salvi, V. (2020). La construcción social de la figura del perpetrador: procesos sociales, luchas políticas, producciones culturales. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, 15 (junio 2020): 5-15. <https://doi.org/10.7203/KAM.15.17681>





- Figuroa, M. (2016). "Fue así como se fue". Álbum fotográfico familiar como espacio para representar y reconocer a las víctimas de la violencia en el Perú. En: *Revista Maguaré* Vol. 30 N° 2, Revista de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.
- Gómez Cruz, E. (2013). Más allá del álbum fotográfico: (des)materializaciones y memoria en la fotografía digital" En: Vicente, P. (ed.), *Álbum de familia (re)presentación, (re)creación e (in)materialidad de las fotografías familiares* (p. 175-182). Madrid: La Oficina.
- Hirsch, Marianne 2015. *La generación de la posmemoria. Escritura y cultura visual después del Holocausto*. Madrid, Carpe Noctem.
- Ilizarbe, C. (2013). Nos alcanzó el futuro. En: *Ideele Revista* N° 233 (p. 39-40). [https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/1870\\_digitalizacion.pdf](https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/1870_digitalizacion.pdf)
- Jelin, E. (2001). *Los trabajos de la memoria*. Barcelona: Siglo Veintiuno editores.
- Ortiz García, C. (2006). Una lectura antropológica de la fotografía familiar. En: Cuartas Jornadas Imagen, Cultura y Tecnología (4º, 2005, Getafe, Madrid). Pilar Amador Carretero, Jesús Robledano Arillo y Rosario Ruiz Franco (eds.). Madrid: Universidad Carlos III, Editorial Archiviana, (p. 153-166).
- Pink, S. (2006). *Doing visual ethnography*. London: Sage Publications.
- Reátegui, F. (2019). Corrupción: causas y efectos de una transición fallida. En: *Revista Intercambio* N° 46. <https://intercambio.pe/corrupcion-causas-efectos-transicion-fallida/>
- Rose, G. (2010). *Doing Family Photography: The Domestic, the Public and the Politics of Sentiment*. London & New York: Routledge.
- Sarapura M. & Peschiera, L. (2014). El álbum familiar y su migración digital. En: *Correspondencias & Análisis*. Lima, número 4.
- Schäuble, Michaela 2017. *Narrating victimhood: gender, religion and the making of place in post-war Croatia*. New York: Berghahn.
- Silva, A. (1998). *Álbum de familia. La imagen de nosotros mismos*. Bogotá: Norma.
- Stern, S. (1999). De la memoria suelta a la memoria emblemática: Hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998). Seminario "Memoria Colectiva y Represión". SSRC, Montevideo.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.





# NARRATIVAS DE CASCOS AZULES URUGUAYOS EN LA MISIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS EN LA REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DEL CONGO

Paolo Godoy<sup>1</sup>

## Resumen

Presento parte de los resultados de una monografía de grado acerca de narrativas de militares uruguayos voluntarios en la Misión de las Naciones Unidas en la República Democrática del Congo (MONUC). Centrándome en la trayectoria profesional de uno de mis entrevistados y de su relato sobre la Batalla de Bunia, indago sus narrativas acerca de su participación en este campo militar-humanitario. Encuadro esta narrativa presentando las particularidades de la participación uruguaya en las Misiones de Paz de la ONU, por un lado; por otro, contrapunteando-la con otras perspectivas de sus colegas; y manteniendo como hilo conductor el proceso de mi exploración antropológica en el mundo militar uruguayo.

## Palabras claves

Narrativas, militar, Uruguay, humanitario, MONUC

Para realizar mi monografía de fin grado me pregunté ¿cómo narran los militares uruguayos sus experiencias en las operaciones de paz en RDC? parafraseando Sabina Federic (2017, pp. 117) al iniciar su artículo sobre militares argentinos en la MINUSTAH. Mi pregunta más abarcativa que la de Frederic, además de ser producto de la inexperiencia, quiere abrir el abanico a temas que surgieron en mis diálogos con seis ex militares que fueron a misiones de paz, cinco de los cuales son coroneles, y uno, subalterno. Estos temas no se refieren solamente a la “eficacia” de su desempeño, que algunos asocian a una identidad nacional que les permita empatía con las poblaciones locales (Ibidem), sino también a los casos de abusos de sus funciones que se dan durante estas operaciones y a sus identidades vividas como estigmatizada. Presento aquí la trayectoria profesional de uno de mis entrevistados (denominado aquí Coronel A) y resalto parte de su narración acerca de su experiencia en la MONUC, intentando comprender la manera en que interpreta sus acciones en las operaciones de paz.

El Coronel A me fue presentado por un amigo, se conocieron en la base uruguaya en la Antártida. Me recibe en su casa, en un barrio periférico de Montevideo. Barrio de construcciones de un solo piso, bien cuidadas en general, con frentes y jardines, aunque cercano a asentamientos ilegales. Tiene casi sesenta años, de barba canosa y anteojos, gestos y voz pausadas, espalda robusta, con una apariencia más cercana a la imagen de un abuelo escritor de cuentos infantiles (que es), que a un militar del cuerpo de élite del Ejército Nacional (que fué).

Proviene de la zona rural de Canelones, a pocos kilómetros de la Capital. Entró en la escuela militar en 1977, durante la dictadura cívico-militar. Me dice que es cierto gusto por la “aventura” y la “acción” que

1 Fhuce, Udelar, Uruguay paologosi@gmail.com



lo llevó a hacer la escuela militar. Nadie en su familia fue militar. Entra al batallón 14 del Ejército como paracaidista. Al terminar la escuela militar es enviado al Litoral norte. Si bien la motivación primordial que me expone para ir a las Operaciones de Paz de la ONU (adelante OP) fue lo económico; la aplicación del conocimiento militar en situación de conflicto armado, “en situaciones reales” y la “aventura” (para utilizar sus palabras) no fueron menores para tomar su decisión. Su primera OP fue como observador en Ruanda, en 1994, después viajó a Sahara occidental, en 2003 a RDC, donde me dice que “cosas buenas a nivel profesional” le sucedieron.

Fue su última misión onusiana, después se dedicó a la Antártida. Extrañado por mi visita el Coronel A me confiesa: “sos el primero que viene a preguntarme por eso”; aunque una vez lo invitaron a una conferencia sobre genocidios organizado por la colectividad judía, “me invitaron por el genocidio de Ruanda”. No es un “experto” en misiones de paz, otros han realizado más, me puntualiza.

### NARRAR CON CIFRAS

Antes de contactarme con el Coronel A, ya había intentado contactarme con la Asociación de Voluntarios a Operaciones de Paz del Uruguay, AVOPU. Quién me atendió en el Círculo Militar como representante de la asociación, me reveló para comenzar, cifras: “Más de 44.000 militares uruguayos fueron a misiones de paz”, de los cuales estiman que “11.000 personas diferentes fueron voluntarios”, numerosos militares repiten sus participaciones.

Para contextualizar esta trayectoria de vida y la participación uruguaya en la MONUC presento algunas caracterizaciones cuantitativas presentadas en sitios oficiales de la MONUSCO de la ONU, o de las distintas Fuerzas Armadas uruguayas y ENOPU. Enumeran<sup>2</sup> misiones, las proveniencias nacionales, sexo de los participantes, presupuestos totales, salarios, obituarios, aplicando “estrategias de enumeraciones” (Appadurai, 2015, p. 175-177). Las cifras operan como “máquinas narrativas de la nación”<sup>3</sup> (Guigou, 2005).

Aquí tomé las cifras de estudios politológicos basados en estas máquinas de enumeración. La “singularidad” del caso “récord” uruguayo es analizada Julián Gonzalez, (2014, 2016) y de manera comparativa por Arturo Sotomayor (2007, 2014). La excepcionalidad uruguaya se cuenta en cifras absolutas y en relación a su población. Entre 2001 y 2015 fue el “auge” de la participación uruguaya en las misiones de paz (González, 2016, pp. 238). De 2002 y 2010 Uruguay fue uno de los diez mayores contribuyentes en las OP (Ibidem, pp. 242), teniendo aproximadamente el 10% de sus militares activos desplegados allí en este periodo. En 2007, el año en el que más militares uruguayos fueron voluntarios en OP, 2588 efectivos fueron enviados principalmente a Haití y RDC (Ibidem pp. 241), llegando a tener el 11% del personal del Ministerio de Defensa en OP (Sotomayor, 2007). En 2019 (momento en que escribí mi monografía) disminuyó a poco más de 900 en RDC, siendo actualmente la MONUSCO la única misión con contingentes uruguayos.

Con cifras también se explican los motivos de esta participación. Los salarios se multiplican, conformando alternativas económicas para las familias y para la institución militar, quien administra los recursos

2 A rjum Appadurai propone que los números juegan un papel central para que “el poder burocrático” construyendo “estrategias de enumeraciones” (Appadurai, 2015, p. 175-177) y “estrategias de categorización” (Appadurai: 2009, p. 90, 91). La acumulación de numeraciones se vuelve entonces una forma de nominación, es una forma de *contar* historias, de categorizar poblaciones y territorios, dinámicas sociales y culturales. Estas cifras, gráficos y fotografías elaboran narrativas sobre el Estado intervenido, el dispositivo internacional y los Estados participantes.

3 Nicolás Guigou (2005) en *Sobre Cartografías y otros ensayos*, va delineando algunas “máquinas narrativas” de la nación uruguaya y algunos de sus *topos*, los cuales producen esquemas divisorios estereotipados entre amigos y enemigos (Guigou, 2005, p. 37)



que la ONU le brinda: reposición de equipamiento, formación de sus soldados y retribución económica personales<sup>4</sup> (Gonzalez, 2016; Sotomayor, 2014). Explicando sus motivaciones personales para participar en OP, el Coronel A narra:

“primero hay un interés económico que es lo que te decide, porque uno tiene familia, [...] te viene bien el dinero. En ese momento estábamos construyendo la casa donde vivíamos; habíamos comprado, con treinta y pocos años. Esto es lo que te decide, después tenía ganas de la aventura. Creo que es el principal componente, conocer cosas, ver otras situaciones, este es el principal atractivo. Si uno no tuviera familia, capaz que primara el componente aventura, antes que el económico, si tenés una familia lo tienes que equilibrar por supuesto y la decisión pasa por lo económico pienso.”

Si bien, “el dinero” parece la explicación del deseo de participar en estas operaciones, su valor varía mucho entre jerarquías. Ni tampoco todos los oficiales parecen estar de acuerdo. Una pierna vale 10.000 dólares me comenta uno de mis entrevistados (que realizó seis misiones en tres escenarios distintos), dejando entender que lo vocacional está encima de lo económico. Para el subalterno entrevistado, no cabe duda que fue por “el maldito dinero” que lo motivó a ir a dos misiones en RDC, con las cuales se construyó su casa en un asentamiento en proceso de legalización.

Otras cifras evocan algunas facetas del cómo se participa. Algunas narran los casos de abusos de sus funciones (principalmente abusos sexuales, paternidades no reconocidas), denunciados por la sociedad civil e investigaciones académicas y difundida por prensas nacional e internacional.

### “SOMOS ESTIGMATIZADOS”

El Coronel A se presenta siendo considerado de izquierda para la mayoría de sus colegas: “a mi, dentro de las Fuerzas Armadas, me consideran de izquierda”; extrañado, le pregunto si es votante del entonces partido gobernante, el Frente Amplio. Sonriendo, y con cierta “ironía” (Fonseca, 2019, pp. 165)<sup>5</sup>, me explica: “no puedo apoyar al enemigo”. Se define políticamente como batllista. La existencia de un enemigo interno políticamente identificado, por disputar una narrativa sobre el pasado reciente y sobre la participación uruguaya en misiones de paz puntuados de abusos sexuales, me fue remarcado en todas mis charlas. “Somos estigmatizados” me afirma el Coronel A. En algunas ocasiones el interrogado fue el entrevistador: “¿Cuánto gana por mes un subalterno? ¿Cuál es tu marco teórico? ¿Cuánto nos da la ONU de indemnización si perdemos una pierna? ¿o la vida?” me preguntó uno de los contactos que me fueron dados por el Coronel A. Otro me explica esta situación en tanto militar y los condicionamientos para dialogar conmigo: “tenés que entender que siempre estamos en el medio, sin poder defendernos”. Es su “identidad deteriorada” (Goffman, 1970)

4 Sotomayor (2013) explica los motivos económicos individuales: “el personal militar tenía fuertes incentivos monetarios individuales para unirse a los esfuerzos de la ONU porque sus salarios podrían ser más que triplicados durante el servicio de mantenimiento de la paz. Por ejemplo, a un teniente coronel en Uruguay se le paga aproximadamente US \$ 700 por mes, pero mientras está en una misión de la ONU, el mismo oficial puede ganar hasta US \$ 6,000 por mes; que es más de cuatro veces su salario normal debido a todos los incentivos adicionales que ofrece el estado, como un aumento salarial del 50%. Del mismo modo, un suboficial de la Marina gana US \$100 por mes, pero mientras está en una misión de la ONU puede ganar hasta US \$ 1,000 por mes.” (Sotomayor, 2013, pp. 4: Traducción personal).

5 Claudia Fonseca (2019), en *S ofrimiento situado: memoria, dor e ironía* resalta que dentro de una misma “comunidad emocional” (Fonseca, 2019, p. 153) existe “una heterogeneidad de maneras de relatar el pasado” (Ibidem, p. 158, 159). Convocando a la “contra literalización del discurso y de la memoria”, propone interrogarse sobre lo “decible” y los “protocolos” o situaciones que permiten que se enuncie lo indecible (Ibidem, p. 161). Hablar de sí, narrar su trayectoria de vida se vuelve una manera de construirse como sujeto político cumpliendo con el objetivo de denunciar una inequidad (Ibidem, 155, 156). Uno de los recursos narrativos que resalta Fonseca es la “ironía”, “la tensión irónica” (ibidem, p. 165), retomando la noción de “parodia seria” (de Gatti en Fonseca, 2019, p. 156), registro que opone a la “decisión patética” (de Didier Fassin en Fonseca, 2019, p. 154) donde es la narrativa del sufrimiento que se resalta como práctica política.



que quieren cuidar al expresarme sus sentimientos de desconfianza, sus insatisfacciones, y a veces, desarrollar una gramática del silencio.

Narrar sus experiencias como cascos azules, con sus “tensiones irónicas” (Perirano, 2019) y sus retóricas del silencio, constituyó una performativa política para narrarme sus “heridas” (Farrero, 2017) institucionales, mostrar sus marcas, relacionado a la asociación entre militar y violación de derechos humanos de la última dictadura militar que se encadena a las denuncias por abusos en misiones de paz.

Una de las maneras que encontré para sortear la brecha interpretativa sobre el pasado autoritario de las décadas de los sesenta, setenta y ochenta, fue presentar a mis interlocutores el horizonte conceptual e histórico del objeto de mi observación: lo que Agier y Lamotte (2016) denominan “procesos de pacificación” contemporáneos, enmarcados en una “geografía moral del mundo” (Pandolfi y Fassin, 2010, pp. 8) post Guerra Fría trazado por las acciones “militaro-humanitario” (Ibidem). Contextualizar históricamente dentro de un mapa geopolítico global<sup>5</sup> y disociándolo del último período dictatorial dejó algunos de mis interlocutores más tranquilos: “contigo se puede hablar” concluyó mi interrogador, manteniendo una hábil estrategia del silencio.

### “SOS BOLETA ACA”

Para los coroneles entrevistados las misiones de paz de la ONU fueron relevantes en sus carreras profesionales. El Coronel A no esconde su satisfacción de haber ejecutado sus saberes castrenses en un escenario de guerra, en el momento en que la misión pasa al Capítulo VII. Me aclara, antes de narrarme la batalla de Bunia, que desde la Guerra Civil de 1904 el Ejército nacional no había estado en un campo de batalla y que “no [le] gusta hablar mucho de esto en público”, porque algunos de sus colegas se ponen celosos, ya que no ocurren muchos eventos de este tipo en la carrera de un militar uruguayo. En general, un militar espera me afirma.

“Fuimos en avión hasta Kigali (Capital de Ruanda), de Kigali fuimos en marcha hasta la frontera del Congo, entramos por otros caminos, llegamos a este pueblo que era en el medio de la nada, entre los lagos, en la frontera entre Uganda, Ruanda y RDC. Y ahí nos pasó esto, llegamos y [...] te veía la gente con adoración. [...] Teníamos que ganar posición en lugares donde se iban retirando las tropas de los países que habían invadido. Esto fue como una guerra mundial; en el Congo habían intervenido todos los países de la vuelta y habían ocupado posiciones. El Acuerdo consistió en el retiro de las tropas extranjeras. La mayoría se retiraron, excepto Ruanda y Uganda. Ruanda finalmente aceptó retirarse y Uganda no. Hasta que hubo una presión del Consejo de Seguridad de la ONU con amenazas de sanciones. Finalmente aceptó Uganda retirarse y quedó un vacío de poder. Entonces la ONU se iba emplazando en esos lugares. El vacío de poder se produjo igual. Cuando yo llegué a Bunia, [...] terminé relevando a una brigada blindada de Uganda, que tenían unos 5000 efectivos, con tanques, con aviones. Lo relevamos 400 uruguayitos con fusiles y cuatro vehículos blindados. Estuve unos días compartiendo con el general Ugandés. Tenían trincheras en el aeropuerto, ¡un despliegue defensivo! Nosotros ocupamos eso, lo ocupaban 2 o 3 batallones, con estos 400 soldados. El tipo me despidió como diciendo “es la última vez que te veo”, “sos boleta acá”, porque ya estaban los rebeldes que querían ocupar de vuelta el lugar. Los Ugandeses se fueron, se fueron por tierra, combatiendo, los corrieron a los tiros a los últimos que se fueron. El general se fue del aeropuerto, se despidió de mí como si yo fuera un cadáver (ríe). La salvamos porque se dió. No nos atacaban directamente. Pero sí quedamos en medio de los ataques, empezaron a pelear entre ellos. A los pocos días que los Ugandeses se fueron, ya empezaron los rebeldes a querer tomar la ciudad. Y nosotros lo que defendíamos era el aeropuerto, el cuartel general de la ONU, nuestras instalaciones, que estaba en un eje. El pueblo de Bunia es un pueblo como un pueblo del interior nuestro [...] con un aeropuerto a unos 4 o 5 km y una ruta que unía todo. Ese era el eje que defendíamos, lo único que podíamos defender. El aeropuerto lo aseguramos, no dejamos que pasara nadie. Pero pasaban los morteros por arriba, cayeron dos por tres en la zona donde estábamos nosotros. No tuvimos bajas, de casualidad nada más. Porque los vehículos tenían agujeros de balas, pero no era un ataque directo contra nosotros.



Y ahí la uruguayez nos salvo, o sea, nosotros estábamos ahí en las trincheras, los tipos estaban en contra, el soldado uruguayo le decía “no, no pasen por acá”, así los paraban, y los respetaban, no pasaban por ahí, por el costado un poco más lejos podían pasar, pero no por donde estábamos nosotros (...) También teníamos armas, si intentaban pasar le iban a tirar por supuesto. Pero en un enfrentamiento íbamos a salir perdiendo porque siempre eran más. Con disuasión, porque teníamos armas, pero también con caras y gestos y hablando los paramos. Esto fue en 2003 en Bunia. Ahí se resolvió, se estabilizó, pasó la tormenta sobre Bunia, se fue un poco más allá. Intervino esa fuerza de la UE.”

Al hablar de la participación europea, el Coronel A me explica luego que esto es una de las pruebas que se quiere mantener el conflicto armado activo en la región, ya que la intervención de un ejército noratlántico acabaría con todos los grupos paramilitares, como lo presencié. Mi interrogador me subrayaba explícitamente la contradicción de las lógicas militar-humanitarias: “defender primero las instalaciones, después el personal de la ONU y de las ONG (seguido de un largo silencio)”. La operación del Coronel A consistió en proteger “instalaciones”, el aeropuerto y no tener bajas en sus tropas. Este acontecimiento marcó un quiebre en la participación internacional en RDC. Para el Coronel fue gratificante profesionalmente, pudo aplicar sus conocimientos durante una batalla, aunque no estuvieran implicados directamente en ella, pudo ascender en la jerarquía antes de tiempo y el Batallón uruguayo fue galardonado, aunque presenciaron una masacre sin poder impedir el conflicto y las muertes de civiles. Sigamos con el relato del Coronel A:

Pero después empezaron con cositas, terminó un caso muy célebre: unos uruguayos entraron a una iglesia y se tomaron el vino, hicieron unas ofensas religiosas bastante jodidas, no en lo económico sino en la profanación de las cosas; alguien los vio, los denunció y esto llegó al Vaticano. El Vaticano armó un escándalo, y el jefe del batallón [...] en su momento los trató de proteger, y después, ante la evidencia (los tipos les mintieron al coronel), tuvo que cambiar, a estos lo repatriaron. Pero en la imagen el país quedó medio mal parado por unos idiotas [...]. Pero en el balance se logró ir adelante y la ONU salvo “la plata”. A partir de eso, al Batallón uruguayo lo condecoraron. O sea, eso es lo verdaderamente rescatable. Pero en el medio la imagen de Uruguay entero quedó opacada por este hecho, que fue más propaganda política.

Lo que resalta con la batalla y la profanación es la reputación de la nación puesta en juego; pero también, su identidad personal como guerrero y una manera de ser de sus soldados.

## LA URUGUAYEZ

Esta característica nacional, “la uruguayez”, es una manera de ser, una identidad por la cual el Coronel A explica la eficacia en OP. Según Frederic, los argentinos en la MINUSTAH explican su eficacia poniendo “el énfasis de sus narrativas en la empatía y sensibilidad hacia la población” (Frederic, 2017, pp. 117).

Para el Coronel A también:

“el uruguayo en particular tiene una forma muy especial de ser, se relaciona rápidamente con la gente del lugar; y la gente lo aprecia más que otros de otros países. Esto es real no es propaganda. Capaz que un brasilero o un argentino pueden ser medio similares... no estoy seguro, el argentino tal vez más... pero de otros países no.”

Al preguntarle acerca del racismo que podía existir dentro de las tropas me contesta:

“A los uruguayos les ocurre que se relacionan fácilmente, sobre todo, con la gente más humilde, los comunes que ves en las calles. Habitualmente el uruguayo consigue cosas que otros no consiguen, que te permiten entrar en determinados lugares, te permiten sentarte a conversar de algo que está pasando, capaz que otros no lo logran. Es una característica que tiene el uruguayo. Entonces este prejuicio racial o étnico que pueden existir en otras culturas, como con los belgas por ejemplo: los belgas que yo veía en Ruanda eran totalmente agresivos. Con agresivo me refero, no que te hicieran cosas realmente agresivas, sino que verlos ya te resultaba agresivo, por más que no estuvieran haciendo nada, pero en su forma de comportarse. El



uruguayo no, el uruguayo cae bien porque es humilde. Creo que tiene que ver con la pequeñez que tenemos, no jodemos a nadie en ningún lado.”

Esta “uruguayez” se manifiesta en otros tipos de narrativas (compilado de testimonios, fotorreportajes, obras de teatro). Los relatos escritos por Daniel Brown y el prefacio de Manini Ríos<sup>6</sup> son elocuentes al respecto.

Al preguntar al Coronel A sobre la relación con el “afuera” de la base me contesta que la empatía con la población local que implica la identidad uruguaya se vuelve un trabajo de inteligencia, pero también una posibilidad para que se produzcan “abusos”.

“Con la población son pocos los que tienen oportunidades de relacionarse en el momento en que estás en operación. Pero das el día libre. Cuando salía a recorrer, para ir monitoreando, para ver qué estaba pasando, te encontrabas ahí, en lugares descampados, en una chocita, con uruguayos tomando mate con unos negritos ahí, como si fueran parte de la familia [...] los tipos se integran. Claro, después de ahí al abuso sexual hay un paso. [...] Esa forma de ser de este soldado en la choza, te da información. Porque este tipo que estuvo ya viene y dice: “mira que me enteré que se está juntando una tropa para hacer un ataque”. Claro, porque la gente lo sabe, pero vos como te vas a enterar. Este capaz que su comunicación no pasaba de tomar unos mates, reírse y cantar algo, no sé. También aparecen tipos que son lenguaraz, o sea gente que entiende el idioma rápidamente, [...] al poco tiempo hablan el idioma local, pero de verdad. Este tipo es una fuente de información. A esa persona si no tiene posibilidad de salir y conectarse no termina siendo fuente de información.”

La “uruguayez” construida por el Coronel A como productora de cierta excepcionalidad identitaria, más allá del “esfuerzo” nacional ligado a la proporcionalidad de la población, se expresa por un compromiso por la tarea y una forma de ejecutarla. Los desvíos a las normas onusianas de evitar el contacto con la población local es interpretada por él como contradictoria con su tarea, ya que sobrepasar los márgenes legales de la misión imposibilita realizar ciertas tareas de inteligencia inherentes a la actividad militar. La capacidad intelectual de algunos de los soldados para comunicarse con la población local (no siempre puesta en valor por los coroneles entrevistados), que se transfigura en inteligencia militar cuando el soldado lo comunica al superior.

## CONCLUSIONES

Traje la narración del Coronel A en la cual resalta una “aventura” bélica, en parte porque es el momento de la entrevista que fue menos entrecortado; también porque contrasta con los otros relatos de sus colegas o de los medios de comunicación y con sus propias prácticas cotidianas relacionadas a la espera. Fue el único que me nombró “abusos”. Sus gramáticas del silencio y mi miedo de pisar una mina en este campo (nuevo para mí), me frenaron para indagar este tema con más insistencia, aunque merezcan todas las atenciones.

Los tropos de su narrativa enlazan eficacia con condición nacional y los abusos con condición humana. Entre la “uruguayez” que “salvó la plata de la ONU” y las “cositas que opacaron la imagen de Uruguay”, dos identidades se contraponen: la del guerrero con empatía hacia los débiles, oponiéndose a la violación

6 El entonces Jefe del Ejército Nacional, en el prólogo de *Historias de Paz y Guerra* de Daniel Brown (2017), cita a un alto funcionario de la ONU para calificar la particularidad de la participación uruguaya. Pienso que nos ayuda a comprender esta narrativa sobre un nos-otros nacional, su singular épica y heroísmo: “Ayer, efectivos del Batallón de cierto país realizaron una patrulla rutinaria que atravesó una aldea, y a su regreso informaron que no hubo novedad alguna. Ese día habían violado a un centenar de mujeres en esa aldea y la patrulla ni se enteró, porque ellos ni siquiera bajan los vidrios de la camioneta. Si la patrulla hubiera sido de Uruguay, hubiera sabido de los graves hechos asociados, porque los uruguayos siempre conversan con la población local (...)” (Manini Ríos, en Brown, 2017, p. 11). Otro ejemplo es el libro de fotografía “Más allá del deber. Conviviendo con las tropas uruguayas de los Cuerpos de Paz de Naciones Unidas” (Sartorotti, 2011) editado en durante el bicentenario del proceso de independencia uruguayo.





sistemática de derechos humanos. En la práctica “esperan” o en este caso presenciaron una masacre sin poder actuar para evitarla, esperando los refuerzos de un país de la OTAN (Francia). Esta aparente oposición entre lo militar y lo humanitario, como en sus comienzos de carrera entre dictadura y “democratización”, marcan la imagen del militar uruguayo, que ni él, ni sus colegas significan como contradictoria, sino como “heridas” identitarias, vividas como estigmas.

## REFERENCIAS CITADAS

- Agier, M., & Lamotte, M. (2016). Les pacifications dans la ville contemporaine: ethnographies et anthropologie. *Homme*, (219-220), 7-30.
- Appadurai, A. (2015). *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*, trad. fr. Françoise Bouillot et Hélène Frappat, Paris, Payot.
- Badaró, M., & Vecchioli, V. (2009). Algunos dilemas y desafíos de una antropología de las elites. *Etnografías contemporáneas*, 4(4), 7-20.
- Farrero, A. M. (2017b). El Ejército Nacional de Colombia y sus heridas: una aproximación a las narrativas militares de dolor y desilusión. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (29), 41-61.
- Fassin, D., & Pandolfi, M. (2010). *Contemporary states of emergency. The politics of military and humanitarian interventions*. Zone Books.
- Frederic, S. A. (2017). Explicar la eficacia de una operación de paz, buscando reconocimiento como militares: la experiencia de los cascos azules argentinos en Haití.
- Jimeno, M. (2016). El enfoque narrativo. *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica*, 7-22.
- Goffman, E. & Guinsberg, L. (1970). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González, J. (2014). La contribución de Uruguay para operaciones de paz de Naciones Unidas: acerca de las motivaciones y la interpretación de su récord. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 23 (1), 41-72.
- González, J. (2016). Contribución uruguaya con operaciones de paz de NNUU (1992-2015): los cómo y los porqué de una trayectoria singular. (Tesis doctoral)
- Guigou, L. N. (2005). *Sobre cartografías antropológicas y otros ensayos*. Ediciones de Hermes Criollo.
- Leirner, P. C. (2009). A etnografia como extensão da guerra por outros meios: notas sobre a pesquisa com militares. *Mana*, 15(1), 59-89.
- Sotomayor, A. (2007). La participación en operaciones de paz de la ONU y el control civil de las fuerzas armadas: los casos de Argentina y Uruguay. *Foro internacional*, 117-139.
- Sotomayor, A. (2013) Contributor Profile: Uruguay (versión 17 may 2013) in Providing for Peacekeeping Project, International Peace Institute and The Elliot School at George Washington University [http://www.ipinst.org/images/pdfs/uruguay\\_sotomayor-130520](http://www.ipinst.org/images/pdfs/uruguay_sotomayor-130520).





## SIMPOSIO 64

### CONFLICTO, MATERIALIDAD Y EMOCIONES: CONTRIBUCIONES DESDE LA ANTROPOLOGÍA LATINOAMERICANA

#### COORDINADORES

Myriam Jimeno, Andrés Góngora y Ana Carneiro Cerqueira

El conflicto social y la violencia pueden comprenderse a través de la materialidad. Los actores usan los objetos para comunicar narrativas ideológicas, generar acciones de reparación, presentarlos como testigos o convertirlos en monumentos y trofeos. Objetos relacionados con dominación, confrontaciones, guerras y violencia cotidiana pueden ser hallados en museos, ruinas, sitios de interés patrimonial y arquitectónico, lugares de memoria, pero también en espacios íntimos de personas que los coleccionan para actualizar los vínculos emotivos con el pasado.

Diferentes debates en la antropología clásica y contemporánea se han encargado de describir a los objetos como agentes de afectos y compromisos, espacios de inscripción del leguaje (L-S), poseedores de vida social, actantes e índices, entre otros, haciéndolos centro de la atención en la investigación. El análisis de estos objetos permite rastrear conexiones entre actores que buscan posicionarse como narradores, voceros, protagonistas del conflicto o como víctimas. Proponemos explorar una parte importante de la producción cultural, para complementar el campo de las etnografías y de las narrativas sobre conflicto social y violencia. El simposio tiene como objetivo recoger y poner en diálogo las contribuciones de académicos y académicas de la región que hayan concentrado sus intereses en el estudio de las materialidades y su relación (no necesariamente armónica) con distintos tipos de narrativas sobre el conflicto. Invitamos a investigadores que se ocupen del tema desde la antropología social, la historia y la arqueología. Durante el desarrollo del simposio y en aras de estimular el intercambio de ideas y el debate académico, los ponentes tendrán un comentador, quien además expondrá preguntas abiertas a todos los participantes (ponentes y público).

#### Palabras clave

Conflicto, memoria, materialidad, antropología social, arqueología



# GÉNERO Y MEMORIA: PRÁCTICAS POCO VISIBILIZADAS DE VIOLENCIA HACIA LAS MUJERES DE ZONAS RURALES EN LA PROVINCIA DE TUCUMÁN, ARGENTINA (1975-1983)

Constanza Cattaneo<sup>1</sup>  
Bruno Salvatore<sup>2</sup>

## Resumen

Durante la represión política implementada en los años de la última Dictadura Militar y Operativo Independencia en Argentina, las mujeres resultaron afectadas diferencialmente, en relación a poblaciones de varones, debido al uso de la violencia sexual, ejercida en los Centros Clandestinos de Detención, cárceles, servicios policiales y militares donde se encontraban presas o secuestradas/desaparecidas. Pero no fueron estos espacios de ejercicio de represión y tortura sistemática los únicos habilitantes y habilitados de y para las prácticas de violencia sexual, psicológica y abusos de todo tipo hacia las mujeres; también fueron víctimas de violencia aquellas mujeres que sin ser detenidas vivieron subsumidas en un estado de coerción y abuso constante por parte de las fuerzas de seguridad.

El objetivo central de este trabajo es presentar los testimonios de algunas mujeres que sufrieron la violencia político-militar en una serie de poblados del sur de la provincia de Tucumán (Argentina) durante el acantonamiento territorial de las FF.AA. (1975-1983); y, simultáneamente, indagar sobre el impacto que tuvo socialmente hasta nuestros días ésta violencia ejercida hacia aquellas que sin ser detenidas vivieron diferentes formas de violencia, abusos y hostigamiento continuo por parte de los militares. Complementamos esta propuesta aislando otro tipo de indicadores -hallazgos de inscripciones murarias realizadas por los militares (graffitis)- que, sumados a los testimonios, pudieran servir para explorar desde el referente material cómo fue el trato y el vínculo establecido con las mujeres en el contexto referido.

## Palabras clave

Represión, historia reciente, voces, violencia hacia las mujeres, comunidades rurales del noroeste argentino

## INTRODUCCIÓN

La violencia ejercida sobre las mujeres durante Terrorismo de Estado en Argentina ha sido reconocida como parte del plan criminal de la violencia estatal, sin embargo, si bien el último golpe de Estado se produjo el

1 LIGIAAT-IAM-ISES-CONICET Argentina - cattaneoconstanza@gmail.com

2 LIGIAAT-IAM-ISES-CONICET Argentina - tatuns\_78@hotmail.com



24 de marzo de 1976, la represión política comenzó con anterioridad, en especial con el accionar de la Triple A y luego durante el Operativo Independencia en la provincia de Tucumán.

Este operativo militar, iniciado en febrero de 1975, trajo consigo prácticas represivas que ocasionaron desapariciones, muertes y exilios, y que afectaron principalmente a la población rural de las localidades tucumanas de Concepción, Famaillá, Bella Vista y Monteros. Comandos civiles armados, integrados por militares, policías y personal de inteligencia se encargaron de secuestrar, torturar y asesinar a miles de personas y sembrar el terror en el territorio. Esta nueva modalidad represiva, a cargo de las FF.AA, representó el laboratorio de experimentación contra la lucha antisubversiva que a partir del 24 de marzo de 1976 se sistematizó en todo el país<sup>3</sup>.

En todo este marco, la represión se sexualizó. Los abusos y el acceso carnal sobre las detenidas comenzaron a ejecutarse de manera sistemática y generalizada. La concepción conservadora y patriarcal respecto del papel de lo que ellos denominaban “la mujer” precipitó una ofensiva contra las mujeres. Estos repertorios de suplicios no se abocaron solo a aquellas mujeres detenidas, sino que abarcaron al conjunto de mujeres de las zonas que fueron ocupando las FF.AA. durante el avance territorial represivo.

Muchas habitantes, principalmente de las zonas rurales, en condición de analfabetismo y sin apoyo ni contención social, sufrieron y guardaron durante décadas en silencio los abusos de los que fueron víctimas. Muchas de ellas incluso continuando con su vida siendo el único sostén de familia y con el estigma del compañero desaparecido.

En el presente trabajo, abordamos esta problemática que ha sido a su vez muy poco visibilizada. Nos acercamos a las experiencias vividas por estas mujeres durante su convivencia con las FF.AA. (1975-1983) y al impacto que tuvo socialmente hasta nuestros días la violencia hacia aquellas que, sin ser detenidas, vivieron diferentes formas de violencia, abusos y hostigamiento continuo por parte de los militares. Para efectuarlo hemos analizado una serie de testimonios volcados en la Justicia Federal en el marco de la consecución de los juicios de Lesa Humanidad en la provincia de Tucumán. Así también hemos realizado un trabajo etnográfico hermenéutico, que constó por un lado la observación participante y por otro, del trabajo con entrevistas a mujeres y hombres efectuadas durante sucesivos trabajos de campo realizados en algunos de los poblados del sur tucumano.

Complementariamente, a modo de apertura de nuevas preguntas y reflexiones teórico metodológicas, incorporamos los hallazgos de inscripciones murarias realizadas por los militares (graffitis)- que, en relación a los testimonios, pudieran servir para indagar desde el referente material cómo fue el trato y el vínculo establecido con las mujeres en el contexto referido.

Al reconstruir el estado del arte sobre la violencia hacia las mujeres durante los procesos dictatoriales en Latinoamérica, pudimos observar que la relación género y violencia política conforma un campo de estudios cuya presencia histórica y geográfica como problema social, apenas comienza a ser explorado. Sobre todo, teniendo en cuenta el hecho de que el acantonamiento militar ha sido una experiencia repetida en múltiples regiones del cono sur durante el siglo XX.

3 Calveiro, P. (1998). Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina. Buenos Aires. Ediciones Colihue. Franco, M. (2012). Un enemigo para la nación: orden interno, violencia y “subversión”, 1973-1976. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.



## OPERATIVO INDEPENDENCIA Y DICTADURA MILITAR

La provincia de Tucumán, al norte de Argentina, fue una de las provincias donde antes del golpe de estado de 1976 comenzó la represión política por parte de las fuerzas militares y del régimen. El 5 de febrero de 1975 se dispone, mediante el decreto oficial N° 61 (secreto) y 265 (público), el inicio del Operativo. Se designa a los generales Acdel Vilas y Delia Larroca a cargo de la Vta. Brigada y del III Cuerpo respectivamente. Este decretaba que: “El Comando General del Ejército procederá a ejecutar las operaciones militares que sean necesarias a efectos de neutralizar y/o aniquilar el accionar de los elementos subversivos que actúan en la Provincia de Tucumán” e involucró para su ejecución, la acción coordinada del Poder Ejecutivo Nacional (PEN) y provincial, y del conjunto de las Fuerzas Armadas (Garaño 2020, Concha y Garaño 2020).

El Operativo Independencia no inauguró la represión en la región, sino que se montó sobre la serie de hechos previos como el asesinato de luchadores populares, la persecución, las prácticas de tortura, la desaparición de activistas, y la legitimación de la figura del “subversivo” (Cruz et al. 2010) A los pocos días de la muerte de Perón, el 1 de Julio de 1974, el gobierno de Isabel se proveyó los instrumentos legales para la llamada “lucha antisubversiva”, en el mes de septiembre el Poder Ejecutivo envía al congreso Nacional un proyecto de Ley que resulta aprobado en 48 hs. por ambas cámaras y es sancionado el 28 de Septiembre de 1974, como Ley N° 20.840 de “Seguridad Nacional”, que reprimía “los intentos de alterar o suprimir el orden institucional y la paz social de la Nación”.

Ése fue el verdadero punto de inicio del Operativo Independencia, pues a partir de esta ley el Comando Militar comienza los preparativos, según informa el General Adel Vilas<sup>4</sup>, tras la disposición legal que le dio origen, se fue estructurando de manera fáctica- en base a una serie de procedimientos ilegales que adelantaron la modalidad que asumiría la represión implementada por las Fuerzas Armadas a nivel nacional tras el golpe de Marzo de 1976- la desaparición forzada cuya secuencia comportaba el secuestro, la reclusión en centros clandestino de detención, la tortura sistemática, la eliminación física, el ocultamiento de los cuerpos y la negación oficial de toda responsabilidad en esas prácticas (Crenzel 2010, Vega Martínez 1997).

Fue el jefe de la V Brigada de Infantería Adel Edgardo Vilas quien comandó una primera etapa del operativo, que se caracterizó por la implementación de una nueva dimensión: lo clandestino (Garaño, 2012:2016; Cruz et al., 2010). El 18 de diciembre de 1975 se produjo el cambio de comandancia del operativo que, si bien marcó modificaciones en el despliegue territorial militar, concentrándose en la ciudad, no perdió de foco de interés a la clase trabajadora y al territorio azucarero.

El plano cultural obsesionaba a las FFAA ya que consideraban que la principal arma del marxismo era la acción psicológica<sup>5</sup>. Fue entonces General Antonio Domingo Bussi, a cargo de esta segunda etapa, quien controló y disciplinó a la población rural, y no solo desde las acciones psicológicas, que ya formaban parte del programa antisubversivo (Vilas, 1977), sino ahora mediante políticas desarrollistas que implicaron el acanto-

4 El manuscrito de Vilas conocido como Diario de Campaña, fue redactado en 1977 cuando su autor era el Segundo comandante y Jefe de Estado Mayor del 5to Cuerpo de Ejército y Jefe de la Sub Zona 51 con asiento en Bahía Blanca, y cuya publicación fue prohibida por la conducción de las Fuerzas Armadas dada la admisión por parte de su autor de las prácticas ilegales, describe con meticulosidad las formas y contenidos que asumió el “Operativo Independencia” en la Provincia de Tucumán. (Crenzel 2010)

5 Esto puede verse, por ejemplo, en las expresiones de Vilas en su diario de campaña, donde plantea la necesidad de “[...] proyectar la victoria de las armas en las ideas, para obtener, luego, un triunfo pleno y visualizar al verdadero campo de lucha en el plano cultural sería un acierto doctrinario (Vilas, 1977:58); y las declaraciones de entonces presidente de facto Rafael Videla en una de sus visitas a Tucumán en Junio de 1977, quien recorrerá el sur de la provincia y expresará que un proceso de tal magnitud como lo fue la intervención militar no puede limitarse al mero ordenamiento de las cosas, sino que el mismo debe provocar una transformación política profunda en el país (La Gaceta, 19/6/1977:10).



namiento prolongado de las FF.AA. en el territorio y la construcción de los cuatro pueblos militares en el sudoeste tucumano: Teniente Berdina, Capitán Cáceres, Soldado Maldonado y Sargento Moya<sup>6</sup>; hacia donde se trasladó, reubicó y vigiló a centenares de pobladores que habitaban en las localidades de Caspinchango, Yacuchina, Los Sosa y Colonia 5, respectivamente<sup>7</sup>.

Tucumán fue uno de los primeros lugares del territorio nacional donde se instaló un campo de tortura y exterminio: “la escolita de Famaillá”<sup>8</sup> (aunque ya desde 1974 la jefatura Central de policía estaba actuando como centro de tortura), funcionó desde febrero de 1975 al 24 de marzo de 1976, período que coincide con la puesta en marcha y ejecución del operativo.

Después de “la Escolita” se fueron instalando otros Centros Clandestino de tortura y secuestro, cada vez con mejor infraestructura, estos pasaron de estar situados en pequeñas casas o sótanos muy bien disimulados a ser grandes instalaciones provistas de todos los elementos que las asemejan a las versiones de las conocidas de la Alemania nazi, como el Arsenal Miguel de Azcuénaga (Cattaneo et al. 2019, Del Bel et al 2020, Artese y Roffinelli 2015).

## VIOLENCIA HACIA LAS MUJERES Y REPRESIÓN POLÍTICA

¿Por qué la violencia ejercida sobre las mujeres durante el Operativo Independencia y la última dictadura militar ha sido invisibilizada?

Como parte del plan criminal, la represión política ejecutada en los años 70 diseñó un sistema represivo que utilizó formas de violencia que apuntaron específicamente a las mujeres. En las comunidades rurales de la provincia de Tucumán que fueron ocupadas militarmente, las mujeres fueron un blanco clave de la acción represiva.

La concepción conservadora y patriarcal respecto del papel de “la mujer” precipitó una ofensiva contra las mujeres, cualquiera sea la forma en que hubiesen transgredido los límites del estereotipo de buena mujer (Ciriza y Rodríguez Agüero, 2015) y aun así no la hubieran transgredido la lógica patriarcal se imprimió en la violencia a la que ellas fueron sometidas. Es así como la represión hacia las mujeres incluyó el disciplinamiento, que se llevó a cabo mediante una forma de ataque especializado y diferenciado, orientado a imponer las reglas del patriarcado, la violencia sexual.

Como plantea Donny Meertens (1995) las situaciones de conflicto exacerbaban los modelos patriarcales de dominación, así la violencia sexual se convierte en violencia específica que aporta a la organización de la violencia en el conflicto, la cual es organizada, recurrente y sistemática. Estas violencias constituyeron algunas de las expresiones más graves de represión durante la dictadura, y tuvieron un carácter de género porque pretendían deliberadamente afectar la sexualidad de la víctima, estableciendo una relación de sometimiento y de desigualdad de poder (Beigel 2020). Como sostiene Dora Barrancos: [...] hay una diferencia de género en los atributos de los que se invistió el horror del terrorismo de Estado: las violaciones, las condiciones del

6 Los pueblos se inauguraron el 18 de junio, el 19 de agosto, el 24 de septiembre y el 12 de noviembre de 1977, respectivamente

7 Garaño (2015), se refiere a este momento como la última fase del Operativo Independencia, donde el poder represivo desplegó una fase violenta y disciplinante, creadora de nuevas relaciones sociales y la base para el Terrorismo de Estado venidero.

8 “Desde el 10 de febrero hasta el 18 de diciembre de 1975 pasaron por el lugar de reunión 1507 personas acusadas de mantener relación estrecha con el enemigo” Acdel Vilas. Diario de Campaña. Pp: 6





parto y el secuestro de recién nacidos aumentaron la victimización de las mujeres. [...] (Barrancos, 2008, pp.147-148).

Los estudios existentes sobre la violencia hacia las mujeres durante la dictadura en Argentina se han centrado en el análisis de los hechos sucedidos al interior de los centros clandestinos de detención. Los cuales también presentaron sus complicaciones. La periodista Miriam Lewin, quien vivió el cautiverio en uno de los célebres centros clandestinos de detención de Argentina, bajo la constante amenaza de muerte, relata cómo la incompreensión social sobre la condición de las presas políticas dificultó que ellas pudieran enunciar los abusos sufridos (Joffily 2016). Entonces, si este es el caso de las detenidas en los centros clandestino de detención, en el caso de las mujeres habitantes de las localidades del sur tucumano, fue y es aún más difícil.

### TESTIMONIAR EL HORROR VIVIDO

Para la realización de este trabajo hemos analizado una serie de testimonios volcados en la Justicia Federal en el marco de la consecución de los juicios de Lesa Humanidad en la provincia de Tucumán. Así también hemos realizado un trabajo etnográfico (Guber 2004) y hermenéutico, que constó por un lado la observación participante y por otro, del trabajo con entrevistas a mujeres y hombres efectuadas durante sucesivos trabajos de campo realizados en algunos de los poblados del sur tucumano. Atentos a las situaciones vividas y al impacto sobre su cotidianidad a partir de la ocupación militar, sin ahondar específicamente en la situación de violencias vividas en sus cuerpos, entendiendo la dificultad y los silencios que acompañan estos relatos, consideramos atinado reestructurar nuestras entrevistas al sentido emergente del relato, solo procurando dejar nuestras guías de sentidos claras en clave mostrar ante el entrevistado nuestros supuestos e hipótesis de investigación (Bonvillani, 2020).

En el caso particular de la violencia sexual entendemos, como sostiene Maria Sondereguer (2012) que “el testimonio de las mujeres que padecieron violencia sexual durante la dictadura se construye y se expresa a través de sus afirmaciones, sus sesgos, sus opacidades, sus lagunas”. Tomando algunos de los elementos metodológicos para las entrevistas que plantea Theidon (2004) para su experiencia en Perú, intentamos balancear el respeto por el silencio -la estrategia predominante de las mujeres violadas durante tantos años- con la convicción de que es preciso captar en ellos lo masivo de las violaciones, para que estas acciones no sigan siendo invisibilizadas.

Dado el contexto, para preguntar pusimos en consideración todas las lecturas de la situación en cuanto a experiencias vividas, voces ajenas a la comunidad y nuestro modo de lograr la colaboración y la construcción colaborativa de los saberes. Nos acercamos por los bordes y repreguntando. Para el registro de campo se optó por Reconstruir a posteriori, algo que la antropóloga Rosana Guber<sup>9</sup> considera recomendable en “contextos conflictivos”, tal como son los pueblos que fueron ocupados y/o construidos en el marco represivo reciente y frente a un entrevistador/a desconocido.

La ocupación militar de estos pueblos implicó un trastocamiento de la vida cotidiana y de la forma de concebir y movilizarse en el territorio. Tal como se puede ver en el testimonio judicial de “G.Ro”.

“Ellos entraban así a las patadas, no pedían permiso ni nada, abrían la puerta así. Si había algo se lo llevaban y si había algo para comer se lo comían. Entraban brutalmente así, sin mediar palabra sin pedir permiso. Yo estaba con mis dos bebés en

9 Guber, R. (2019). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Siglo XXI editores.



la cama, los destaparon para ver quienes estaban ahí”. Destaco que sus bebés tenían meses de vida y un año y medio respectivamente. (Testimonio Juicio M. A)

“Primero habían ido a la casa de su madre buscándolo y como no lo encontraron vinieron con su hermana de rehén”. (Testimonio Judicial G. Ro)

Las incursiones nocturnas de los militares en los domicilios de los pobladores fueron constantes, sumiendo a estas poblaciones en un estado de terror permanente. Todos los días cuando llegaba la noche se producían los ingresos a las casas, los atropellos y en el caso de las mujeres, una serie de abusos entre ellos las prácticas de violencia sexual. Tras ser secuestrado por los militares, particularmente los hombres, en ocasiones eran amedrentados con amenazas y hostigamientos hacia sus parejas o hijas, y en otras ocasiones, simplemente por el hecho de ser mujer los militares hacían uso de su poder para someterlas.

“A M. la secuestraron 4 veces y también se llevaron a su hermano y a su hermana de 15 años, que estuvo una semana desaparecida. La primera vez que secuestran a M. fue al poco tiempo de haberse llevado a su marido, ella aún amamantaba a su bebé. La llevaron a un lugar que ella sabe que era un sótano porque sentía el “olor a humedad y había bichos de toda clase”. La torturaban y le preguntaban sobre las actividades de su marido. Después la liberaron semidesnuda y descalza. No pudo seguir amamantando a su bebé después de eso porque estaba mal cuando volvió”. (Testimonio Req. Judicial).

Para aquellas que sufrieron la detención en algunos de los centros clandestinos del sur provincial (La base de Santa Lucía, el ex Ingenio Nueva Baviera, entre otros) los tormentos a los que fueron sometidas abarcaron una serie de abusos entre lo que también se encontraba violación sistemática como tormento. En algunos de los casos estas violaciones fueron sistemáticas el periodo en que estuvieron detenidas siendo una constante el tormento de las detenidas.

“Relató E. V. D. que cuando se instaló la Base, solían molestarla continuamente, preguntándole por su ex marido, de quien estaba separada y no había vuelto a verlo desde antes del nacimiento de su última hija. Esto ocurrió en varias oportunidades y una de las personas que la asediaba era una persona que identifica como militar, y que se habría llamado “Chirino”.[...] Un día del año 1975, en fecha que la señora E. V. D. no recuerda la fecha, fue sacada de su casa con los ojos vendados y la hicieron subir en un vehículo. La llevan a un lugar donde podía escuchar que maltrataban a personas, le pegaban. Afirmó también que ella sabía que en la Base de Santa Lucía había un galpón grande y que cree haber estado allí detenida. Sufrió torturas estando secuestrada y también abusos sexuales”. (Testimonio Judicial)

“Al momento de realizarle la entrevista a J. R. lo primero que me comentó es que nunca le había hablado a nadie sobre que había sido detenida, su compañero sabía pero era un tema que no se tocaba. Al momento de preguntarle sobre sus días de detención, me cortó tajantemente y no quiso enunciar lo que le había ocurrido en el centro clandestino...” es algo que no puedo ni recordar” y se generó un silencio de unos segundos”. (Cattaneo, notas de campo 2017).

“Ella tenía 15 años de edad y estaba embarazada de 5 meses aproximadamente. Los secuestradores, que vestían de verde, ingresaron violentamente en su casa, golpearon a su marido y se la llevaron a la Base del Ingenio Santa Lucía, que estaba a 3 cuadras de su casa. En la Base escuchó voces y gemidos y escuchó cuando alguien dijo: “Porque la traen pobrecita, está embarazada”. Estuvo en ese lugar un día y de allí fue llevada a otro lugar donde la torturaron, colocándole la picana eléctrica en el vientre y en la vagina, hasta que se desmayaba. Todo esto sucedía mientras le hacían preguntas”. (Testimonio Req. Judicial)

En cuanto a los “vínculos” propuestos por los militares para con las mujeres en la cotidianidad de los años de acantonamiento de las FF.AA., uno de los habitantes de los pueblos construidos nos comenta:

“Aquí era todo de los milicos durante los años de los militares. Eran los dueños de las canchas, de las plazas y también de las mujeres [...] todos los días molestándolas [...] no les importaba si tenían esposo ni nada, ellas pasaban y les gritaban cosas [...] a muchas dicen que les han hecho cosas también” (Salvatore, notas de campo, 2019)



El impacto social que ha generado el paso de las FF.AA. por los pueblos del sudoeste tucumano aún persiste, y esta la situación de los hijos que quedaron de los militares, algunos producto de las violaciones, otros de relaciones consentidas, todos teniendo un marco complejo de cómo se estructuraron las nuevas relaciones sociales en torno a la ocupación militar:

[...] aca hay hijos que son de militares porque hay hijos..hay familias de militares aca..han embarazo a las mujer..si te veían una mujer linda te llevaba y ataban y te tenían e iban y hacían lo que querían con la mujer en la casa. Era así...y ese día la A. pedía por favor que no le hagan por ahí...me daba lastima pero era ella [...]yo sé de mi amiga que la han violado ahí, no es que se ha ido a ofertar...ahí...y a muchas que yo se [hijos de los militares] es como que elegían las mejores ellos a las más bonitas [...]”. (Entrevista realizada por Cattaneo a P.C. en el año 2017)

En su trabajo sobre la represión en el Norte de Argentina, Isla y Taylor (1999) señalan este hecho que observaron a partir del trabajo de campo en la zona que en el caso particular de la localidad de Santa Lucía “a las mujeres se las llevaban y se las pasaban todos, después las tiraban. Las abandonaban en un camino, en una zanja, desnudas, ensangrentadas, todos sabían lo que había ocurrido, incluyendo los maridos, los padres, los hijos, pero nadie podía hablar (protestar) porque lo mataban” (op.cit p. 324). Este trabajo que es realizado a partir del trabajo de campo en inicios de la década de los años 90 marca el aspecto del silencio en torno a estos relatos, de la dificultad de enunciar los vividos, incluso cuando es un “secreto a voces”.

### LAS MARCAS DE LA VIOLENCIA SEXUAL

En este apartado vamos a exponer algunos resultados de los hallazgos realizados durante el trabajo de relevamiento arqueológico en ciertos espacios de uso exclusivo de las FF.AA. (Cattaneo y Salvatore 2020). En su mayoría fueron realizados por los soldados conscriptos que estuvieron destinados a la “zona de operaciones” durante el periodo referido.

De un total de más de 300 graffitis, seleccionamos para esta ocasión, dos que consideramos que refieren a un contenido de violencia sexual más explícito. Entre los más llamativos, por lo explícito, encontramos: la frase “Compañía subordinación y valor para pinchar a todas las tucumanas” (Fig.1); un graffiti que representa actos sexuales, en composiciones asociadas a formas de dominio y sometimiento (Fig.2); y finalmente uno que en apariencias propone un vínculo afectivo “consentido” pero a su vez sexualizado en sus genitales, lo cual nos lleva a resignificar el vínculo en la misma expresión gráfica, acorde a la información de campo y del resto de los graffitis. (Fig.3).

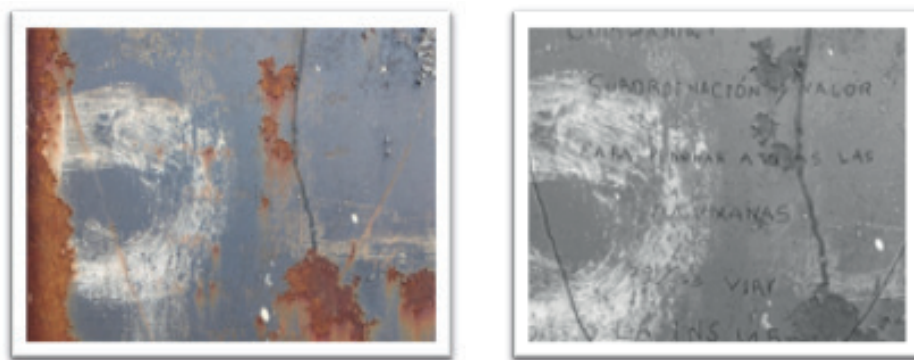


Figura 1. Del lado Izquierdo: Graffiti registrado. Derecha: imagen intervenida a fin de resaltar la leyenda del Graffiti.





Figura 2. Recupera en espacio de uso exclusivo de las FFAA.

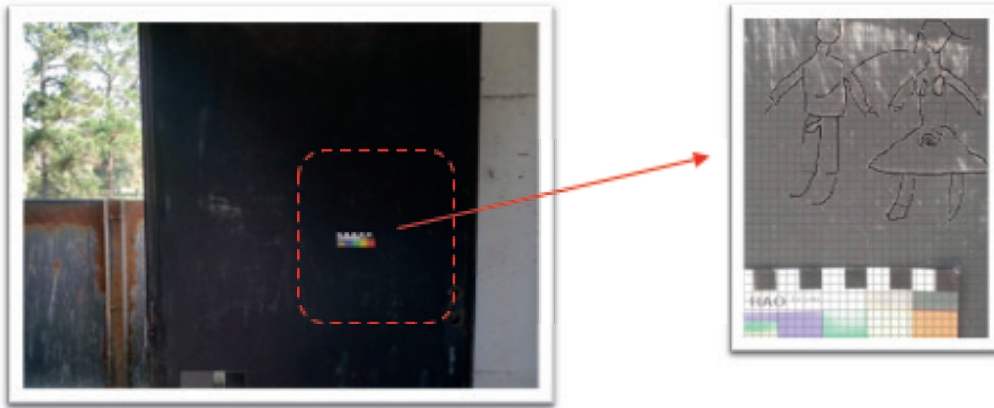


Figura 3. Graffiti realizado por militares durante los años de intervención militar. Imagen intervenida (Salvatore 2019ms)

En la Base militar de Santa Lucía, se encontraron graffitis con temáticas amorosas que dan cuenta del vínculo de algunos soldados con mujeres de esa localidad, como mencionan también los numerosos relatos de pobladores (Fig.4 y 5) (Cattaneo 2014, 2015 y 2020).



Figura 4. Detalle Graffiti N°14 "SC 58 Perez.Luis.CA. CDO. R.I. 19. Tucuman.6/6/78 Luis y Patricia" Figura 5. Detalle Graffiti N° 27 "Rodríguez Luis y Car A"



## A MODO DE CIERRE

Como presentamos a lo largo del trabajo, la violencia hacia las mujeres en la provincia de Tucumán ha excedido ampliamente al espacio de reclusión, y se ha presentado de diversas formas en el ámbito cotidiano. Estas vejaciones no fueron un desborde sádico excepcional de quienes las aplicaron, sino prácticas científicas utilizadas tanto para destruir al enemigo (Jelin, 2014) como para marcar la presencia e impunidad del poder heteropatriarcal.

Analizar el abuso y la violencia sexual también en el espacio cotidiano de aquellas mujeres permite identificar un núcleo duro de las relaciones de poder en el cual el cuerpo de las mujeres es territorio de quien tiene ese poder. Estas relaciones de poder están naturalizadas por la cultura y el tema de los abusos y violaciones no adquiere entonces jerarquía de daño. Motivo por el cual resulta significativo explorarlas.

Ha sido necesaria una transformación de los marcos sociales de memoria para que se empezaran a crear las condiciones para “nuevos” recuerdos: por un lado, los avances en la jurisprudencia internacional y regional, el reconocimiento y la tipificación de distintas formas de violencia sexual, por otro, la aparición de otras circulaciones discursivas: las nuevas teorizaciones sobre género, los movimientos sociales feministas y algunos temas clave como la trata y tráfico de personas (Sonderegger et al 2010).

Consideramos que la incorporación de una mirada de género al estudio del terrorismo de Estado contribuye hacer visible el impacto diferenciado sobre las mujeres de las prácticas de violencia política, e incide no solo en la conceptualización legal de las conductas sino también en los procesos de verdad y en las políticas de justicia, memoria y reparación. Esta mirada no concierne tan sólo a la memoria si no que ancla en el presente.

## REFERENCIAS

- Artese, M. y G. Roffinelli 2005. Responsabilidad civil y genocidio. Tucumán en años del “Operativo Independencia” (1975-76). *Documentos de Jóvenes Investigadores*, N°9, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires
- Beigel, V. 2020. *La violencia de género en los delitos de lesa humanidad en la Argentina*. Viviana Beigel; prólogo de Dora Barrancos. - 1a ed. - Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2019. Libro digital, EPUB - (Derechos humanos)
- Cattaneo, C. 2014. Mapeo de la barbarie. Análisis de un Paisaje: el ex Ingenio como centro clandestino de detención. Dpto. Monteros, Tucumán (1975-1981). Tesina de Grado en Arqueología, Facultad de Ciencias Naturales e IML, Universidad Nacional de Tucumán. Inédito
- Cattaneo, C. 2015. Memorias de la represión en los muros. La base militar de Santa Lucía. Dpto. Monteros, Tucumán (1975-1982). *Zaranda de Ideas: Revista de Jóvenes Investigadores en Arqueología*, 13(2).
- Cattaneo, C., Del Bel, E., Neder, S. A., & Salvatore, B. L. 2019. Las doctrinas militares: la represión política en Tucumán, Argentina (1975-1983). *Kamchatka. Revista de análisis cultural*. (13), 373-394.
- Ciriza, A., & Rodríguez Agüero, L. 2015. La revancha patriarcal. Cruzada moral y violencia sexual en Mendoza (1972-1979).
- Crenzel, E. A. 2010. “El Operativo Independencia en Tucumán” en “Ese ardiente jardín de la República. “Formación, y desarticulación de un “campo” cultural: Tucumán, 1880 - 1975” Fabiola Orquera (Comp/Ed.) Alción Editora, Córdoba, pp. 377-400. ISBN: 978-987-646-144-3
- Cruz, M.; A.S. Jemio; E. Monteros y A. Pisani. 2010. Las prácticas sociales genocidas en el Operativo Independencia en Famaillá, Tucumán. Febrero de 1975-Marzo 1976. En Actas de las Primeras Jornadas de Historia Reciente del NOA “Memoria, Fuentes orales y Ciencias Sociales”. Tucumán: Asociación de Historia Oral del Noroeste Argentino, UNT.



- Joffily, M. 2016. Violencias sexuales en las dictaduras de América Latina ¿Quién quiere saber? *Revista Sur*. V. 13.n. 24, p. 165-176.
- López Echagüe, H. 1991. *El enigma del general Bussi: de la Operación Independencia a la Operación Retorno*. Sudamericana, Buenos Aires.
- Meertens, D. 1995. Mujer y violencia en los conflictos rurales. *Análisis político*, (24), 36-50.
- Rodríguez Agüero, L. 2013. Ciclo de protestas, experiencias organizativas y represión paraestatal: Mendoza, 1972-1976 (Doctoral dissertation, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación).
- Salvatore, B. (2019). "De la colonia al poblado. Algunos modos de vivir en el sudeste de la provincia de Tucumán. Durante los años del Operativo Independencia y última dictadura militar 1975/1983". *Mundo de Antes* (14), (En prensa).
- Segato, R. L. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.
- Sonderéguer, M. (Ed.). 2012. *Género y poder: violencias de género en contextos de represión política y conflictos armados*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Sonderéguer, M., & Correa, V. 2010. *Violencia de género en el terrorismo de Estado. Políticas de memoria, justicia y reparación*. Centro de Derechos Humanos Emilio Mignone, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.
- Sonderéguer, M., & Correa, V. 2012. Género y violencias en el terrorismo de Estado en Argentina. María Sonderéguer (Comp.), *Género y poder. Violencias de género en contextos de represión política y conflictos armados* (289-302). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Theidon, K. 2004. *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Vega Martínez, M. 1997. La desaparición: un proceso mucho más complejo que la muerte de un individuo. En: *Argentina, las raíces históricas del presente*. Compilado por I. Antognazzi y R. Ferrer, pp: 98-115. Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Santa Fe.



# MUSEO, CONFLICTO Y ESPACIO: UNA ANTROPOLOGÍA DE LA HISTORIA DE PROCESOS DE MEMORIA EN COLOMBIA

Julián Cuaspa Ropaín<sup>1</sup>

## Resumen

Esta ponencia toma como eje analizar los efectos políticos del proceso de instauración del Museo de Memoria de Colombia, como entidad oficial, en un contexto todavía marcado por dinámicas de conflicto. El Museo nace con el objetivo de colocar a disposición del público documentos, archivos y material por diferentes medios recolectado por el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) relativos al conflicto interno armado de Colombia, como una iniciativa de Estado. Sin embargo, durante la gestión del director actual del CNMH, nombrado en febrero de 2019, sucedieron casos de censura en las exposiciones que el Museo ha venido realizando en ciudades de Colombia, así como retrasos en el lanzamiento de informes elaborados por el Centro, concesión de un espacio y alianzas con sectores militares y empresariales y se ha registrado una caída significativa en los indicadores de desempeño. Igualmente, muchos colectivos y ONG que han documentado casos de violencia dentro del conflicto, así como organizaciones de víctimas, han anunciado o han logrado retirar sus documentos y archivos bajo custodia del CNMH. Basado en trabajo de campo preliminar, que hace parte de mi investigación doctoral, realizado en febrero de 2019 y enero y febrero de 2020, en Bogotá y Medellín, en donde realicé entrevistas con funcionarios, ex funcionarios del CNMH y seguimiento de prensa, este artículo examina a partir de una antropología de la historia el proceso y las disputas en relación a la iniciativa de memoria que busca perfilarse como la más prominente en el país. Sin embargo, durante estos encuentros y charlas con actores relacionados al proyecto del Museo, se pone en cuestionamiento la consolidación y alcance de la institución, así como se busca contraponer otras experiencias comunitarias de memoria que paradójicamente cobran importancia a medida que aumenta la polémica en relación al Museo de Memoria de Colombia.

## Palabras clave

Antropología de la historia, Museo de Memoria, Colombia, disputas por el pasado,  
Centro Nacional de Memoria Histórica

## INTRODUCCIÓN

El conflicto armado interno en Colombia ha sido reconocido como la guerra interna más larga del hemisferio occidental por diferentes sectores académicos, militantes, activistas y autoridades de gobierno. Este conflicto ha generado cifras alarmantes de víctimas, asesinatos, desplazamientos, despojo de tierras y

<sup>1</sup> juliancr@usp.br - Estudiante de doctorado en el Programa de Pós-graduação em Antropologia Social Universidade de São Paulo Brasil.



actividades económicas ilícitas (cultivos o minería ilegal) involucrando a fuerzas militares gubernamentales, guerrillas insurgentes, fuerzas paramilitares y la sociedad civil. La producción académica con respecto a este fenómeno ha sido extensa y ha considerado diferentes enfoques, matices e hitos del conflicto. En 2016, el expresidente Juan Manuel Santos (2010-2018) y las FARC-EP, una de las principales organizaciones guerrilleras, llegaron a un acuerdo de paz. Además, el poder legislativo promulgó la Ley de Protección a las Víctimas y Restitución de Tierras (1448 de 2011) y la implementación del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH), como resultado de dicha ley. Este Centro ha tenido la responsabilidad de montar un museo encargado de la promoción de la memoria y la historia con relación a la violencia en el país, el Museo de Memoria de Colombia (MMC). Este museo, que busca representar a diferentes víctimas, momentos y actores del conflicto armado interno colombiano, posee un acervo considerable de archivos, testimonios orales y escritos, grabaciones, piezas de arte y ha expuesto una colección itinerante. Sin embargo, su estructura física aún está en construcción, el Museo de Memoria ha estado envuelto en diversas controversias desde el nombramiento del actual Director del Centro Nacional de Memoria Histórica en 2019 y varias organizaciones comunitarias y civiles han retirado sus archivos del museo, así como otras organizaciones vienen construyendo museos de memoria en medio de un escenario de conflicto armado.

Considerando esto, varias de esas iniciativas museográficas gubernamentales y otras no gubernamentales han estado presentes durante al menos 20 años para preservar los entendimientos y sensibilidades sobre el conflicto en Colombia. Entre ellos se encuentran dos museos gubernamentales municipales: el Centro de Memoria, Paz y Reconciliación en Bogotá D.C. creado en 2008 y el Museo Casa de la Memoria de Medellín, creado en 2006. Los museos dedicados a temas más amplios, como el Museo Nacional de Colombia, el Museo de Arte de la Universidad Nacional de Colombia y el Museo de Antioquia, han abordado de manera aislada y fragmentada la relación entre conflicto y memoria en Colombia (López, 2013). Paralelamente, la Red Colombiana de Lugares de Memoria, una organización de la sociedad civil registra otras 23 iniciativas en cinco subregiones a lo largo del territorio colombiano, que incluyen museos comunitarios, memoriales, lugares, parques y galerías (Red Colombiana de Lugares de Memoria, s.f.).

Uno de los ejes centrales de mi investigación doctoral enfatiza el hecho de que estas iniciativas museográficas de memoria están inmersas en un contexto marcado por dinámicas de conflicto armado, en el que persisten los desplazamientos forzados, masacres de la población civil, asesinatos de líderes sociales, actividades económicas ilegales y enfrentamientos bélicos. En tal escenario, y considerando que el Museo de Memoria de Colombia es una de las iniciativas museográficas de memoria más ambiciosas y la única de carácter nacional desplegadas por una institución gubernamental, pretendo desarrollar una investigación etnográfica multisituada del Museo de Memoria de Colombia y la Red Colombiana de Lugares de Memoria, con el fin de analizar la construcción de conceptos como tiempo y memoria y examinar cómo crean nuevos significados para la violencia y el conflicto en el presente. Mi proyecto parte de y se propone avanzar algunos aspectos de la antropología de la historia, expuesta por autores como Michel-Rolph Trouillot (2016) y Stephan Palmié y Charles Stewart (2016), así como aborda diferentes bibliografías con relación a las antropologías de la guerra, de la violencia, de los museos (de memoria), los derechos humanos y algunos enfoques interdisciplinarios sobre conflicto interno armado en Colombia. Igualmente, para este objetivo considero los debates públicos del Museo de Memoria dentro de las luchas por la memoria en América Latina y su papel frente a las iniciativas surgidas de la sociedad civil, organizaciones católicas y movimientos de base.

Para llevar a cabo dicha etnografía multisituada, la investigación se basa en observación participante, entrevistas semiestructuradas y revisión de archivo. Para los propósitos de esta ponencia, me baso en el trabajo de campo preliminar que he realizado y en una primera consolidación de investigación de archivo y segui-





miento de prensa para abordar los debates públicos sobre la implementación del Museo de Memoria de Colombia y las controversias que involucran a las organizaciones sociales y al Centro Nacional de Memoria Histórica. En febrero de 2019 y entre enero y febrero de 2020, contacté y entrevisté personalmente y de modo virtual a tres funcionarios actuales y antiguos del CNMH y del Museo, a tres antiguos curadores del MMC, a un exdirector técnico del Museo y a dos expertos en museología colombiana con estrecha relación con el proceso del MMC y la Red Colombiana de Lugares de Memoria. También he recopilado y examinado materiales de prensa relevantes para proporcionar una visión general de los debates públicos sobre los despliegues materiales de la memoria planteados por periodistas, políticos, académicos y miembros de la sociedad civil, así como he participado en eventos virtuales de organizaciones como la Alianza Colombiana de Museos.

Algunos de los interrogantes que levanta esta propuesta y guían la investigación son los siguientes: ¿en qué medida la creación del Museo de Memoria responde y afecta las disputas sobre la historia del conflicto armado interno en Colombia? ¿Qué entienden por “memoria” diferentes actores y cuál es su relación con la historia? ¿Cuáles son los significados que las iniciativas museográficas de memoria dan a la violencia y violaciones de derechos humanos? Estas preguntas me guiarán a lo largo de la investigación de archivo y en los recorridos a través de museos gubernamentales y de la sociedad civil, con el fin de discutir significados y poder en las formas en que las comunidades y sociedades latinoamericanas lidian con pasados y presentes violentos.

## EL MUSEO DE MEMORIA DE COLOMBIA

Al Centro Nacional de Memoria Histórica, creado por medio de un acto legislativo en 2011, se le encomendó la misión de recuperar y recopilar material documental y oral relacionado con los hechos del enfrentamiento armado en Colombia. El CNMH recopila información documental de archivo, prensa e investigación para ponerla al servicio del público en general, especialmente investigadores, ciudadanos, asociaciones y ONG. Una de las responsabilidades de esta institución es diseñar, crear y administrar un museo como forma de reparar a las víctimas y a la sociedad. Así, el CNMH diseñó el proyecto del Museo de Memoria de Colombia con el fin de dignificar, reconocer y compensar simbólicamente a las víctimas y recomponer, a través de la memoria, lo que fue roto por la guerra (Sánchez, 2016).

El Museo de Memoria comenzó a ser planificado y desarrollado en 2012, a partir de encuentros, reflexiones y articulaciones con otras organizaciones civiles, académicas, gubernamentales y no gubernamentales. Durante el proceso de estructuración se han realizado intercambios y reuniones regionales y nacionales con organizaciones comunitarias y de víctimas para diseñar los enfoques y fundamentos del Museo, así como la estructura física del espacio. Desde 2012, cinco Directores Técnicos se han sucedido en las diferentes etapas de gestión y estructuración del proyecto y se han desarrollado exposiciones itinerantes, proyectos en alianza con otras instituciones y actividades dentro del CNMH. Asimismo, el Museo trabaja con un equipo consolidado de empleados permanentes que vienen desarrollando proyectos de curaduría, pedagogía y comunicación. Tras la selección del proyecto arquitectónico a través de un concurso internacional y la elección del sitio de construcción, el Museo fue inaugurado simbólicamente en 2016, con la participación de los indígenas wiwa. En 2020 la piedra angular de la propia sede del museo la colocó el presidente de la República, Iván Duque, el director del CNMH, Darío Acevedo, y su inauguración está prevista para 2022.

El equipo ya ha realizado actividades en dos frentes de trabajo. El primero es el de curaduría para la conformación y presentación de una colección que evoca y contextualiza las voces de las víctimas. El Museo



ya cuenta con más de 50 obras de artes visuales, escénicas y performances presentadas en diferentes espacios públicos de Bogotá y Medellín, así como en municipios que fueron escenario de masacres y acciones violentas. El segundo frente, en el ámbito de la educación, ha consistido en realizar y promover proyectos pedagógicos en materia de conflicto, con diferentes públicos. Por ejemplo, 23 mediadores contratados por el Museo tienen la misión de vincular los contenidos de las exposiciones con la experiencia de los visitantes y promover debates en torno a narrativas y recreaciones de la memoria.

El Museo estará ubicado en la Calle 26, en una zona céntrica de la capital colombiana, que alberga importantes corporaciones e instituciones culturales y administrativas. Esta avenida es de gran relevancia simbólica ya que se ha transformado en los últimos años en un corredor de monumentos alusivos a hechos violentos de la historia reciente de Colombia. La transformación oficial de Calle 26 en el denominado Eje de la Paz y la Memoria tiene implicaciones importantes para la representación del pasado colombiano en el espacio público (Vignolo, 2013).

### LA RED COLOMBIANA DE LUGARES DE MEMORIA

En Colombia, a partir de las consecuencias profundas que ha dejado el conflicto interno armado, muchas comunidades se han organizado para construir sus propios proyectos de memoria en los municipios y territorios que han vivenciado el conflicto. Dentro de esas iniciativas, varias se han encargado de documentar y conservar fotografías, testimonios, objetos y materiales de víctimas relacionados con incursiones bélicas contra las comunidades. Estos espacios han trabajado por estructurar y transmitir su historia, visiones y sensibilidades del conflicto armado, por medio de los lenguajes que proporcionan la museología y el trabajo comunitario. Varias de estas iniciativas museológicas del conflicto se han organizado en la Red Colombiana de Lugares de Memoria, que a su vez está conectada con organizaciones internacionales como la Red de Sitios de Memoria Latinoamericanos y Caribeños (RESLAC) y la Coalición Internacional de Sitios de Conciencia.

En Colombia, varios museos comunitarios se han vinculado a la Red Colombiana de Lugares de Memoria, aunque no todas las iniciativas que documentan el conflicto de forma museológica en las regiones hacen parte de esta Red. En algunos momentos, el Museo de Memoria de Colombia ha interactuado con los museos y las iniciativas de memoria en las regiones, con el fin de apoyar los procesos e incluir aprendizajes y experiencias en su proceso de construcción. De cierta forma, esos museos y experiencias comunitarias son antecedentes para el Museo de Memoria de Colombia y así han contribuido a su elaboración. Desde otro punto de vista, las experiencias en las regiones también pueden interpelar de forma crítica y reflexiva el museo gubernamental.

Por ejemplo, en la región de Montes de María en el Caribe colombiano, cuya población civil ha sufrido los efectos adversos de la guerra entre guerrillas, paramilitares y fuerzas armadas estatales, se ha desarrollado el Museo Itinerante de la Memoria y la Identidad Montes de María (MIM), también conocido como El Mochuelo. Esta iniciativa de la sociedad civil moviliza la museología comunitaria para contribuir a superar y transformar los efectos del conflicto, la estigmatización y la pobreza que se han vinculado a este territorio y a esta población (Bayuelo et al., 2013). El Museo Itinerante hace parte de la Red Colombiana de Lugares de Memoria y por la labor de sus integrantes, su trabajo es reconocido por la comunidad local y expertos en el campo de la museología.

La Red Colombiana de Lugares de la Memoria trabaja de forma participativa con el fin de articular y dar soporte a varias iniciativas comunitarias y regionales de memoria. Dentro de sus objetivos se encuentran



dar visibilidad a dichas iniciativas para la reconstrucción de la memoria histórica, así como han realizado acciones para participar e incidir en instancias como la Corte Constitucional y la Comisión de la Verdad. Esta Red, a su vez, hace parte de dos iniciativas más grandes, a escala regional y mundial, que comparten objetivos y algunas prácticas. La Red de Sitios de Memoria Latinoamericanos y Caribeños (RESLAC), que reúne instituciones de 12 países y la Coalición Internacional de Sitios de Conciencia, que establece relaciones con más de 300 miembros en 65 países alrededor del mundo. Este trabajo en red es fundamental porque posibilita a las iniciativas locales trabajar de forma conjunta en contextos más amplios, así como permite lograr un mayor alcance en cuanto a sus prácticas, conocimientos y experiencias.

## LA ANTROPOLOGÍA DE LA HISTORIA

Ubicado en el campo relativamente reciente de la antropología de la historia, esta investigación se inspira principalmente en las discusiones y propuestas por Michel-Rolph Trouillot (2016) y Stephan Palmié y Charles Stewart (2016). A partir de las críticas de estos antropólogos al lugar privilegiado del ejercicio profesional de la historia y a las relaciones de poder involucradas en las representaciones del pasado, esta investigación propone analizar el término memoria como categoría nativa y entenderlo analíticamente como una de las diversas formas de construcción de la historia.

El punto de partida de esta perspectiva es la ambigüedad semántica en cuanto al uso de la palabra “historia”, analizada por el antropólogo haitiano Trouillot (2016). Por un lado, el término se refiere a lo sucedido y, por otro lado, indica lo que se dice que ocurrió; es decir, se refiere tanto a procesos históricos como a narrativas históricas; tanto a los eventos que han ocurrido como a las representaciones de esos eventos. Trouillot llama estas dos concepciones de historia respectivamente “historicidad 1” e “historicidad 2” y argumenta que uno no puede reducirse al otro, es decir que son diferentes, pero también tienen una interfaz irreductible. De la misma manera, es fundamental para su argumento la idea de que el poder y la narrativa histórica se construyen mutuamente: diferentes formas de poder se construyen a partir de narrativas y estas narrativas, a su vez, están informadas por diferentes formas de poder.

Por su parte, Stephan Palmié y Charles Stewart (2016) desarrollan un programa que hace de la narrativa o representación de la historia un objeto de investigación antropológica:

The anthropology of history inquires foremost into the very idea of history—the assumptions, principles, and practices that inform the acquisition of knowledge about the past, and its social presentation. [...] The anthropology of history invites a critical reorientation by turning history itself, as a form of knowledge and social praxis, into an object of anthropological inquiry. (p. 207)

Según estos autores, la misión de la antropología de la historia es rescatar formas locales de producción histórica que no encajan en los cánones de la historiografía como disciplina académica occidental. Las relaciones de poder han hecho imposible entender ciertas formas de producción histórica como historia, categorizando este conocimiento de otras formas menos valoradas, como “memoria”, “historia oral”, “mitos” o “folclore”. El esfuerzo de una antropología de la historia, según Palmié y Stewart, es entender todas estas formas de representación como productoras igualmente de lo que Trouillot llamó “historicidad 2”.

Inspirado en estas perspectivas y concebido como parte de una antropología de la historia, este proyecto entiende analíticamente el Museo de Memoria de Colombia y la Red Colombiana de Lugares de Memoria no como lugares de memoria, sino como un sitios para la producción de la historia. En otras palabras, el proyecto toma el término “memoria” no como una categoría analítica, sino como una categoría nativa central,



utilizada por los actores involucrados en el Museo y en la Red. Uno de los esfuerzos de esta investigación será comprender el valor testimonial, cognitivo y político del uso del término “memoria” y discutir cómo éste participa en la construcción de una historia en un contexto de disputas políticas marcadas por relaciones desiguales de poder.

## CODA

Durante una sesión de los Seminarios de museología social y acción comunitaria en tiempos de pandemia, con la organización y participación de las articulaciones Alianza Colombiana de Museos y la Red Colombiana de Lugares de Memoria, en agosto de 2020, se tocaron varios puntos con relación a la importancia de la memoria y las experiencias de museología comunitaria del conflicto interno armado en Colombia. En dicho encuentro, participaron miembros de grupos de víctimas como MOVICE, de la Red Colombiana de Lugares de Memoria y dos comisionados de la Comisión de la Verdad. En dicho foro, titulado Museología de memoria y justicia, tuve la oportunidad de interpelar a los y las participantes en cuanto a sus consideraciones con respecto a la expulsión del Museo de Memoria de Colombia de la RESLAC y la Coalición Internacional de Lugares de Conciencia (Museo Casa de la Memoria, 2020). Hubo un gran silencio al inicio, sin embargo, una vocera del MOVICE y un comisionado me permitieron conocer sus perspectivas. De sus respuestas, que quedaron registradas, pude concluir de forma preliminar que: primero, las tensiones con organismos nacionales e internacionales deslegitiman la labor del Museo de Memoria como entidad gubernamental; segundo, las iniciativas museográficas locales de memoria han realizado y siguen avanzando en sus proyectos independientemente de los procesos gubernamentales.

Así, si bien se han desarrollado eventos y escrito artículos caracterizando estas tensiones, muchas veces utilizando un lenguaje que enfatiza un ambiente de disputas por la memoria, es pertinente pensar estas iniciativas más allá de una nomenclatura que induzca a un enfrentamiento directo. Esto, en principio, puede ser el resultado de las estrategias de actuación de las organizaciones y comunidades de víctimas o sobrevivientes, que muchas veces luchan en contra de las disposiciones y prácticas estatales. En ese sentido, al entender varias iniciativas museográficas de memoria como un cierto tipo de articulaciones de víctimas, éstas actúan bajo un espíritu ampliamente labrado que entiende su organización y sus luchas en un campo muchas veces opuesto o en contra del estado. Así, de cierta forma, los procesos de memoria y por ende sus florecimientos museográficos son realizados desde abajo, algunas veces interpelando, otras luchando e inclusive ignorando los proyectos y orientaciones del estado. En consecuencia, los grandes proyectos gubernamentales o bien pueden trabajar con la sociedad civil y las comunidades que han vivido el conflicto armado en carne propia o, por el contrario, encuentran resistencias y difícilmente podrían opacar el trabajo que se realiza desde las regiones.

Ejemplo de esto son las solicitudes por parte de organizaciones que de cierta forma encarnan lo que algunos llaman las disputas por la memoria. En un reportaje extenso realizado por Diego Alarcón (2020) para la revista Arcadia, en donde se detallan los tránsitos históricos, así como las controversias actuales del CNMH, el autor relata algunas polémicas que han hecho parte del debate público alrededor de la institución. Entre otros, se mencionan las críticas hechas por exfuncionarios expertos en determinadas áreas y la solicitud de devolución o el retiro de los archivos de algunas organizaciones (Fundación Paz y Reconciliación, 2020). Igualmente, el reportaje también menciona la expulsión de las redes internacionales bajo la gestión de Acevedo, los hechos de censura realizados en las publicaciones y exposiciones itinerantes, los planes de cambiar el guion museográfico trabajado durante más de cuatro años con participación de las comunidades, las concesiones del director a sectores militares y la caída en los indicadores de desempeño.



La memoria, al venir desde abajo, brota de la tierra y no puede ser canalizada por el poder, pues se comporta más como un río rebelde que abastece a las comunidades a su paso. Ese río tiene la fuerza para incidir en el campo de las formulaciones de la historia. En ese campo, las experiencias museográficas comunitarias juegan un papel clave, emprenden las luchas para contar la historia del conflicto interno armado a partir de sus sentires e intimidades, pero también pueden llegar a ignorar los grandes proyectos y actuar independientemente. Las preguntas que se dejan abiertas en esta ponencia con relación a las polémicas y los procesos aquí abordados posibilitan vislumbrar caminos que permitan seguir reflexionando sobre estas formas particulares de contar y conservar la historia y que, a su vez, sirvan para la transformación social y la resiliencia de las comunidades.

## REFERENCIAS

- Alarcón, D. (25 de febrero de 2020). El Centro Nacional de Memoria Histórica está en crisis (y el Museo de Memoria también). *Arcadia*. <https://www.revistaarcadia.com/impresaportada/articulo/el-centro-nacional-de-memoriahistorica-esta-en-crisis-y-el-museo-de-la-memoria-tambien/80767/>
- Bayuelo, S., Samudio, I. y Castro, G. (2013). Museo itinerante de la memoria y la identidad de los Montes de María: tejiendo memorias y relatos para la reparación simbólica, la vida y la convivencia. *Ciudad Paz-ando*, 6 (1), 159-174. Fundación Paz y Reconciliación. (3 de marzo de 2020). *Asociación Minga retira sus archivos del CNMH*. <https://pares.com.co/2020/03/03/asociacion-minga-retira-sus-archivos-del-cnmh/>
- López, WA (2013). Museo en tiempos de conflicto: memoria y ciudadanía en Colombia. Universidad Nacional de Colombia.
- Museo Casa de la Memoria. (28 de agosto de 2020). Foro: Museología de memoria y justicia [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=dIOdMIZY5es>
- Palmié, S. y Stewart C. (2016). Introduction: for an Anthropology of History. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6 (1), 207-236. <http://dx.doi.org/10.14318/hau6.1.014>
- Red Colombiana de Lugares de Memoria. (s.f.). ¿Cómo definimos la Red Colombiana de Lugares de Memoria?. <http://redmemoriacolombia.org/site/quienes-somos>
- Sánchez, G. (2016). Memoria, museo y nación: entre la guerra y la paz. En *Centro Nacional de Memoria Histórica, Arquitectura, memoria y reconciliación: concurso público internacional de anteproyecto arquitectónico para el diseño del Museo Nacional de la Memoria* (págs. 11-14). CNMH.
- Trouillot, MR (2016). *Silenciando o passado: poder e produção da história*. Huya.
- Vignolo, P. (2013). ¿Quién gobierna la ciudad de los muertos? Políticas de la memoria y desarrollo urbano en Bogotá. *Memoria y Sociedad*, 17 (35), 125-142.





# “LO QUE GUARDAN LAS TAPERAS”: RESTOS DE VIOLENCIA TRAS EL DESALOJO DE 1937 EN BOQUETE NAHUEL PAN

Ayelen Fiori<sup>1</sup>

## Resumen

En el año 1937, las personas indígenas que habitaban Boquete Nahuelpan (en el noroeste de la provincia de Chubut, Argentina) fueron víctimas de un violento y masivo desalojo en el que se las expulsó del territorio que ocupaban desde fines del siglo XIX. Las familias fueron desmembradas y sus integrantes deambularon por la zona en búsqueda de resguardo hasta lograr instalarse en algún sitio. En el presente, producto de esta gran dispersión, sus descendientes se encuentran diseminados por el extenso territorio de la provincia de Chubut, quienes mantienen en sus memorias los relatos sobre “el destierro” que sufrieron sus abuelos y abuelas. Si bien las memorias familiares evocan aquel origen de unidad y el pasado común en las tierras arrebatadas, es el evento del desalojo, el que da inicio a la estructura de la narrativa centrada en la fragmentación social y territorial.

Luego del desalojo, se destruyeron todas las casas y construcciones de las familias expulsadas. Lo único que sobrevivió fueron los árboles, restos de cimientos y regadíos. Estas ruinas de las antiguas poblaciones --grandes arboledas (de álamos, sauces y frutales), restos de corrales y algunos cimientos de piedras de antiguas viviendas-- son restos y vestigios materiales del pasado que los mapuche llaman “taperas”. En esta ponencia analizo las formas en que estos vestigios son interpretados, generaciones más tarde, por los descendientes de las familias afectadas. En este sentido, se pone el foco en las memorias entrelazadas en torno a las taperas con el objetivo de vislumbrar los modos y sentidos en que estos fragmentos materiales operan en el presente, no sólo como “denuncia” del conflicto territorial que produjo la violencia y el deterioro, sino también como “refugios”, lugares de memoria que evocan recuerdos nostálgicos y albergan las fuerzas de los que allí estuvieron.

## Palabras clave

Territorio, memoria, materialidad, tapera

## INTRODUCCIÓN

La zona llamada Boquete Nahuelpan se ubica a tan sólo quince km de la ciudad de Esquel, en el noroeste de la provincia de Chubut, Patagonia Argentina. En estas tierras confluyeron desde fines de siglo XIX varios grupos mapuche tehuelche emparentados entre sí que desarrollaron actividades agropecuarias, ganaderas, de regadíos, venta de artesanías y comercio (Fiori, 2019).

1 Becaria Doctoral CONICET- UNPSJB Argentina - ayefiori@gmail.com



En el año 1908, el Estado nacional reconoció 19 mil hectáreas para ser ocupadas por “los indígenas de Nahuelpan”<sup>2</sup> por medio de un decreto del Presidente Figueroa Alcorta. Sin embargo, este decreto fue anulado en el año 1937 por el presidente de facto Agustín P. Justo mediante el decreto n° 105.137<sup>3</sup>. De esta manera, las fuerzas de seguridad procedieron a la expulsión sistemática y violenta de todas las familias allí radicadas. Las tierras que formaban parte de la reserva indígena --fueron divididas en 9 lotes de 2500 ha-- y otorgadas a los pobladores no indígenas de las inmediaciones de la ciudad de Esquel. El desalojo de Boquete Nahuelpan no finalizó con la expulsión de los indígenas y la privatización de sus tierras, sino que los grupos desalojados iniciaron un largo peregrinaje, deambulando por el territorio hasta lograr encontrar un lugar donde establecerse (Fiori, 2020). Años más tarde, un pequeño grupo de familias --descendientes de quien fuera el Cacique Francisco Nahuelpan-- logró retornar por medio de un reconocimiento del Estado nacional en el año 1948 a una pequeña extensión de tierras donde aún permanecen. Por su parte, otras dos familias han iniciado distintos procesos de recuperación territorial en uno de los lotes (Fiori, 2020). Sin embargo, el mayor número de familias indígenas quedaron dispersos en diferentes parajes de la zona sin lograr retornar.

Como parte de mi investigación de maestría y doctoral desde el año 2016 mantengo conversaciones con algunas de las familias cuyos antepasados fueron violentamente desalojados de Boquete Nahuelpan. Esta ponencia reconstruye algunos de los resultados de este trabajo de campo etnográfico e incluye el análisis de documentos históricos para comprender la forma en que un grupo familias afectadas por el desalojo de 1937 relatan la violencia vivida por sus antepasados e inscriben los hechos sucedidos en la memoria sobre aquel territorio al que muchos “no pudieron volver”.

## EL DESTIERRO TRAS EL DESALOJO DE 1937

El desalojo destruyó el mundo conocido por las familias mapuche tehuelche hasta ese momento.

Fue tan disruptivo, que trascendió las generaciones, al punto que las nuevas generaciones continúan de afectadas de múltiples formas por estos sucesos al punto que organizan sus trayectorias familiares en un marco temporal compartido que distingue el “antes”, el “durante” y el “después” del desalojo de 1937. Las personas con las que conversé en estos años fueron recordando los hechos contados por sus padres, madres, abuelos y abuelas con mucho dolor, expresando la impotencia y el sufrimiento de haber visto como quemaban sus casas, desarmaban las familias y destruían la vida que conocían. En muchos de estos relatos orales que escuché las personas suelen recordar que sus abuelos y abuelas solían amanecer recordando con sus visitas esas “historias tristes” y que “sabían llorar cuando contaban del desalojo”. Estos relatos, que fueron escuchados por mis interlocutores desde que eran pequeños, vuelven a narrar el dolor del desalojo en primera persona, aun cuando retransmiten las experiencias de violencia que sufrieron sus antepasados. Se trata de una memoria inconclusa y encarnada que sigue plegándose en la subjetividad.

Pensando en contextos similares de violencia, Janet Carsten (2007) --retomando la noción de “eventos críticos” de Veena Das (1995)-- define estos acontecimientos como una interrupción violenta que disloca la vida cotidiana modificándola por completo. Esa irrupción violenta y traumática, agrega la autora, afecta las vidas de las nuevas generaciones a lo largo de décadas, porque desestabiliza las categorías de uso habitual,

2 Para más información sobre Boquete Nahuelpan se puede consultar en: Díaz (2003); Briones y Ramos (2016); Fiori, (2019); Fiori, (2020); entre otros.

3 “El decreto N° 105.137 del 5/5/1937, firmado por Justo, deja sin efecto un decreto del presidente Figueroa Alcorta del 3/7/1908 (...) en el que se establecía la localización de los terrenos y reservas, respectivamente, para “la agrupación indígena de Francisco Nahuelpan”, en el área reservada para la ampliación de la Colonia 16 de octubre, en el territorio nacional del Chubut” (Lenton, 2014: 348).





destrozando los mundos locales. Desde el punto de vista de quienes lo sufren, estos eventos se traducen como la vivencia de que el mundo tal y como era conocido hasta el momento es arrasado. Quienes vivieron el desalojo de 1937 contaron con detalle cómo sus formas de vida fueron devastadas y sus grupos de pertenencia desmembrados, y, al hacerlo, sus relatos se fueron constituyendo como retazos de memorias abrumadas por experiencias dolorosas que, al día de hoy, siguen siendo difíciles de comprender. Después de eventos tan devastadores como este, “hacer memoria” empieza por la tarea colectiva de intentar conversar sobre aquellos acontecimientos indecibles y de generar relatos –con esos sentidos profundos y socioculturalmente sensibles– sobre aquellas experiencias. Varios autores han señalado que las memorias post-violencia son “reparadoras” en la medida que permiten reconstruir las tramas sociales destruidas y habilitar nuevas comunidades políticas (Jimeno 2007). En esos contextos, en los que la violencia domina los imaginarios sociales, las personas recurren a la memoria o, mejor dicho, al potencial político de sus consejos para identificar las formas en que se puede recrear simbólicamente lo que fue perdido.

Los relatos que fui escuchando a lo largo de mi trabajo de campo<sup>4</sup> estructuran una memoria de violencias que abarca tanto las experiencias heredadas sobre las campañas militares de fines del siglo XIX, como las vividas durante el desalojo de 1937. Siguiendo los aportes de Veena Das, el autor colombiano Francisco Ortega agrega que los testimonios o relatos de las víctimas de los hechos producidos en contextos desgarradores y violentos, llevan consigo la marca de esos acontecimientos dolorosos: “la cotidianeidad guarda dentro de sí la violencia del acontecimiento y este a su vez estructura el presente silenciosa y fantasmalmente” (2008: 35). De esta manera, el testimonio de las víctimas suele cumplir tres funciones importantes: “ nombra las violencias padecidas, hace y acompaña el duelo y establece una relación con otros” (2008: 40). Entiendo también que estos relatos, al volver a recordar el dolor de las pérdidas familiares y al reelaborarlo en marcos socioculturalmente significativos, no solo acompañan el duelo, sino que también recrean los vínculos sociales entre quienes comparten la experiencia traumática de haber vivido el “destierro” –aun cuando muchos de ellos siguieron rumbos familiares diferentes y hoy se encuentran dispersos entre diferentes barrios o comunidades–. En este sentido, parto de considerar que la fuerza performativa de la memoria reside en su triple función de nombrar, hacer el duelo y reconectar con otros, aunque estas otras personas se encuentren distanciadas geográficamente (Fiori, 2020).

## EL DUELO FRAGMENTADO

A continuación selecciono algunas de las “memorias del destierro” de un conjunto más amplio de relatos y memorias indígenas que fui escuchando y también recolectando de algunos documentos históricos y de libros memoriales sobre el desalojo de 1937 (De Vera, 1999; Díaz, 2003) para mi tesis doctoral. En todos ellos, los narradores entextualizan las experiencias de violencia y despojo que vivieron sus antepasados como una pérdida que, hasta la fecha, ha sido irreparable. En primer lugar selecciono el relato de Ambrosio Aiqueo, quien tenía apenas 6 años cuando se produjo el desalojo<sup>5</sup>:

“Ellos llegaron en un camión. Venía un señor con sombrero muy grande que debió ser alguna autoridad de la provincia, o la policía. Llegaron para cargar todo. Sacaron las cosas de adentro de la casa sin decir ni ‘agua va’. Después vino el fuego y

4 Esta ponencia es parte de las reflexiones que profundizo en mi tesis de doctorado (en curso) en Antropología de la Universidad de Buenos Aires.

5 Este fragmento es parte del libro *Memorias del Humo* que fue publicado en el año 1999 (De Vera, 1999), siendo el primer libro que da voz a los y las pobladores de Lago Rosario que fueron sobrevivientes del desalojo del treinta y siete quienes contaron sus recuerdos e historias de vida en Boquete Nahuelpan.



arrasó con lo que quedaba. Me acuerdo de un hombre que tiraba un líquido sobre la casa, y yo pensaba que era agua. Hoy sé que era algún combustible... nafta o algo así, porque cuando prendieron fuego ardió todo como una fogata enorme [...] Era pleno mediodía y yo estaba prendido a la pollera de mi madre, junto a mi hermanita que tenía 9 años. Nadie pudo hacer nada, ni los vecinos que estaban allí, por temor a la policía. Todos lloraban, los chicos, la gente, todos [...] Nos cargaron arriba de un camión y nos tiraron del otro lado del arroyo, acá, en Ceferino, como perros sarnosos. Hubo un desparramo de gente, porque a otros los llevaron para Lago Rosario, a Lepá, Cushamen y qué sé yo. Así sacaron más de trescientas personas del Boquete [...] Una vez que llegamos al Ceferino, mi madre empezó a hacer una choza con pared francesa, mezclando ramas de sauce con barro, nos habían dado unas chapas y unos palos, así que con eso levantó una pieza de unos cuatro por cuatro, y ahí era cocina, dormitorio, todo [...] Así me quedé yo sólo con mi madre: mi hermanita se murió dos meses después del desalojo. Se murió de pena y de hambre. Si a veces no teníamos qué comer. Después de haber estado perfectamente en Nahuel Pan, ya no teníamos qué comer. Los animales que teníamos se los llevaron a Lago Rosario. No eran mucho los animales, pero nos alcanzaban para vivir: se vendía la carne salada, el cuero, todo, y con eso vivíamos bien. De todo eso se encargaba mi mamá, porque yo cuando el desalojo tenía sólo seis años [...] Por eso a mí no me van a decir lo que es este sufrimiento ni el sufrimiento de la gente que es desalojada, o la amenaza que siente el hombre que lo van a desalojar de sus tierras. Por eso yo peleé tanto por la gente. (Ambrosio Ainqueo, relato extraído de Memorias del humo, 1999)

Del mismo modo que el relato de Ambrosio, las memorias sobre los sucesos suelen subrayar experiencias y sentimientos similares. Por un lado, transmiten el dolor, la impotencia y el asombro que sintieron cuando eran pequeños o que les transmitieron sus antepasados como testigos de las formas violentas de ejecución. Sin importar el rumbo de las familias, los relatos hablan de la brutalidad y la violencia con la que se produjo el desalojo. Por otro lado, transmiten el sentimiento de haber quedado a la deriva, atrapados en un largo deambular o en condiciones de profunda pobreza en las periferias de la ciudad de Esquel, a pocos kilómetros de Boquete Nahuelpan. Estos relatos siguen actualizándose como denuncias; explican las condiciones en las que quedaron las familias al ser desalojadas: “Después de haber estado perfectamente en Nahuel Pan, ya no teníamos qué comer”. No sólo se tuvieron que ir de su territorio sino que además se quedaron sin sus animales.

El fuego fue la marca del desalojo. El fuego quemó las casas, arrasó con los animales y plantaciones y desarmó familias. Por el accionar del fuego, las elites locales en connivencia con los gobiernos desalojaron a las familias mapuche tehuelche e intentaron borrar todo vestigio de población indígena.

Otra de las tantas familias desalojadas fueron los Ainqueo. Margarita Ainqueo --hija de José Ainqueo, uno de los primeros pobladores de Boquete Nahuelpan-- fue desalojada junto a sus hijos. En el año 1948 escribió, con la ayuda de su hija Amelia Cheuquehuala Ainqueo, una nota donde narra en primera persona el dolor que sintió durante años esos diez años transcurridos.

“Llegó la desdicha, el levantamiento de la reserva [...] procedió violentamente echándonos a todos los pobladores de la reserva Nahuelpan, así fue, todos salimos y con mis hijos. Salí contra mi voluntad, caminando en la calle, llorando infunsa de lágrimas. Todos en esos tiempos hemos pasado tristes. Yo con mi dolor de corazón de pena, un sentimiento insoportable y dolor llorando en los campamentos y en los caminos, me he quedado sin casa y sin tierra, ando como la cosa que no vale. Lo poco y nada que teníamos recurso para la vida se desvaneció como el humo, quedamos pobres por completo, estamos en la miseria” (Margarita Ainqueo, 1948. carta escrita por Amelia Cheuquehuala Ainqueo, IAC, Expte. 781-5754)

Margarita narraba en este escrito el dolor de transcurrir deambulando, “llorando en los campamentos y en los caminos”. La experiencia de deambular (Briones y Ramos 2016), de andar de un lado a otro sin un fin y destino determinados, estructura los relatos de la memoria, poniendo en primer plano los sentimientos de incertidumbre y desamparo que vivieron estas familias hasta lograr encontrar un lugar donde poder asentarse y volver a “rearmarse”. Al relatar el desalojo, las personas siguen recordando con muchísimo dolor la situación de desamparo y de desesperación en la que se encontraron sus padres, madres, abuelos y abuelas cuando



“al perder todo” fueron obligados a marcharse de Boquete Nahuelpan y tomaron diferentes rumbos hasta lograr encontrar un lugar donde poder asentarse y “vivir tranquilos”. Además una fuerte carga afectiva, la experiencia de deambular actualiza la imagen compartida del “desparramo” (Ramos y Briones, 2016; Fiori, 2020). Muchas de las personas con las que conversé en estos años, han utilizado explícitamente esta palabra para nombrar la multiplicidad de trayectorias e itinerarios que emprendieron las familias --hasta encontrar un lugar donde establecerse nuevamente—como un quiebre irreversible.

Más allá del relato de los ancianos y ancianas sobre cómo vieron quemarse sus casas y sus haciendas, las generaciones siguientes suelen focalizar sus relatos en la desunión, la dispersión y la separación irreversible de aquel “nosotros-familia” (Fiori, 2020). Ese es el asunto que, al día de hoy, sigue produciendo añoranza y tristeza. Judith Butler (2006) plantea que cuando las personas son despojadas de un lugar perdemos algunos de los lazos que nos constituyen, “el nosotros” se desvanece, no sabemos quiénes somos ni qué hacer. En este sentido, plantea que lejos de ser una situación privada o solitaria, el duelo “permite elaborar de forma compleja el sentido de una comunidad política” (p. 49) comenzando por poner en primer plano los sentidos que unen a esos “otros” y nos constituyen como un “nosotros”. Pese a la violencia y el desparramo que dejó el desalojo no logró disgregar los vínculos existentes entre los diferentes colectivos indígenas. De esta manera, las nuevas generaciones que en el presente relatan el desalojo --hijos e hijas, nietos y nietas—comparten el hecho de iniciar el relato de su küpalme (historia de la familia) y su tüwun (el lugar de origen de la familia) en Boquete Nahuelpan. En este sentido, el impacto de la violencia vivida vincula dos dimensiones que tradicionalmente se han colocado en espacios distintos y desconectados: la emocional (asumida como privada e individual) y la política (categorizada como pública y colectiva). Al afirmar, que las emociones no sólo sirven para expresar los estados de ánimo de las personas, sino que envuelven juicios sobre el mundo, Jimeno, Varela y Castillo (2015) plantean que al conformarse “comunidades emocionales”, las personas afectadas por las violencias han conseguido ser más que sobrevivientes y se han convertido en agentes con una identidad colectiva “después del desalojo”. Como sostiene Myriam Jimeno (2007), los fragmentos de esta historia --contados desde lugares distantes y por personas que quizás poco se conocen entre sí—fueron entramando memorias compartidas a través de recomponer y comunalizar --hacer comunes-- ciertas formas poéticas y expresivas para hablar del pasado.

## LA MATERIALIDAD DE LA MEMORIA

En mi tesis doctoral analizo el impacto en términos territoriales y sociales del desalojo de 1937 y cómo las memorias de las familias indígenas han resguardado no solo los relatos dolorosos sino los marcos de interpretación y sentidos de pertenencia al territorio de Boquete Nahuelpan. Los recuerdos sobre los recorridos y caminos transitados por las familias desalojadas devienen en una memoria espacializada en la que los sentidos, categorías y conocimientos amenazados se inscriben en los lugares por los que se pasa, en los que se detienen, a los que no han podido regresar, a los que añoran o en los que defienden.

En esta ponencia me propongo pensar el aspecto emocional y espacial de estas memorias. Para ello, recupero los aportes teóricos de algunos trabajos etnográficos que han profundizado en la “espacialización de la memoria indígena” en contextos históricos de desplazamientos forzados (Rappaport, 2004; Gordillo, 2015; Ramos 2011; entre otros). Las memorias constituidas en contextos de desplazamiento tienen un fuerte anclaje territorial porque, como dice Ana Ramos, “suelen centrarse en el movimiento, en la reestructuración de los grupos, en las relaciones de poder y, principalmente, en las conexiones culturalmente significativas con el espacio físico” (2011: 136). En este sentido, las familias que habitaron Boquete Nahuelpan en el pasado,



han recreado sus vinculaciones con el territorio del que fueron desalojados, y al cual, en la mayoría de los casos, no han podido volver. De esta manera, han construido diferentes conexiones con ese espacio físico, ya sea desde recuerdos o añoranzas en el caso de los que no pudieron regresar; o resguardo y regeneración de vínculos, en el caso de los que regresaron en 1948 o más recientemente iniciaron recuperaciones territoriales. Siguiendo los aportes de Santos Granero quien ha estudiado cómo los arahuacos de la Amazonía peruana, conciben el paisaje, generan un sentido de lugar e inscriben su historia en el paisaje (Santos Granero, 2006), lo que permite recordar eventos y procesos históricos en el espacio. El autor señala que el hecho de “escribir” la historia en el paisaje se vuelve central en situaciones como un desalojo territorial o ante desplazamientos forzosos.

Con estas ideas en mente en otros artículos y ponencias me he preguntado cómo ha sido pensado el territorio de Boquete Nahuelpan a lo largo de la historia (Fiori, 2020 y 2019) En este recorrido me encontré que, pese a los múltiples desplazamientos que se produjeron con posterioridad al desalojo de Boquete Nahuelpan, las familias mapuche han conservado en la memoria por un lado, un vínculo con los antiguos sitios significativos para sus antepasados y por el otro, las memorias de haber estado juntos en el pasado. Ambas memorias operan como conexiones frente a la desarticulación y dispersión territorial del presente.

En esta ponencia busco analizar cómo se inscribe la historia de las familias indígenas en el paisaje de Boquete Nahuelpan en el presente. Como anticipé en la introducción, la labor de campo que inspiró estas páginas se llevó a cabo, durante los años 2016 hasta principios de 2020, en los diferentes lugares de arribo donde se instalaron los grupos desalojados y donde en el presente se encuentran sus descendientes.

Allá por el año 2016, cuando realicé las primeras entrevistas y conversaciones con algunas personas cuyas familias habitaron antiguamente o habitan en el presente Boquete Nahuelpan, fue recurrente que nombraran la existencia de las taperas como una “prueba” o “evidencia material” de las antiguas poblaciones que se nucleaban en ese lugar antes del desalojo de 1937. Las personas entrevistadas frecuentemente usaban la palabra “tapera” para referirse a las “poblaciones que ya no están”, a las “ruinas de las casas de los antiguos”, a los lugares “donde vivían los que no pudieron volver”.

Una de las primeras entrevistas que realicé para mi trabajo de campo fue a Francisco Huenchuman quien actualmente trabaja para la Secretaría de Cultura de la ciudad de Esquel. En este primer encuentro, Francisco me contó algunas de las historias que le había contado su abuelo sobre el origen de la Reserva Nahuelpan y sobre Desalojo de 1937. Francisco me explicó que eran muy fáciles de identificar porque “desde lejos se ven las arboledas de grandes álamos, sauces y frutales. A lo largo de estos primeros encuentros fui entendiendo que las taperas en Nahuelpan adquieren un sentido diferente como comúnmente se define. “Tapera” para la real academia española es definido como: “Habitación ruinoso y abandonada” o “Conjunto de ruinas de un pueblo”. En Boquete Nahuelpan, todas las viviendas fueron totalmente destruidas e incendiadas tras el desalojo. De manera, que las taperas se componen con las grandes arboladas que fueron plantados por los antiguos, los restos de corrales y grandes piedras que fueron los cimientos de las viviendas en el pasado. Los grandes árboles sobrevivieron al fuego y la destrucción del desalojo, e irrumpen el monocromático paisaje anunciando que allí hubo una población antes. Como parte de este relato Francisco señaló que las taperas se ubican en las tierras que quedaron en manos de privados tras el desalojo y que tienen los nombres de las familias que no pudieron volver:

Hay muchas (familias) que no volvieron. Eso habla las taperas que hay en las estancias alrededor nuestro, con los nombres de las familias que no volvieron, Tapera Macia, Tapera Poza. Que ya no volvieron. Que era gente que era pariente de Nahuelpan con otro apellido o allegada y no pudieron volver. Eran de ahí [...] Los abuelos contaban los nombres de las taperas



y nosotros lo recordamos, eso se transmitió [...] Ahora son solo nombres, árboles y algunas piedras capaz, pero fueron casas con familias enteras, con historias. Toda esta extensión era de la comunidad. (F. H. comunicación personal, Esquel, Junio de 2017).

En esta explicación, la tapera adquiere tres sentidos de lugar. Por un lado, son los índices de ocupación previa y, como tales, destacan el hecho de que esas familias “eran de ahí”, marcando la continuidad de los lazos parentales y con el territorio a pesar de sus ausencias. Por otro lado, las tapersas están en reemplazo de relatos que quedaron trancos, de regresos inconclusos, de personas que no pudieron aún contar su vuelta al lugar. Finalmente, son mojones o señas de un territorio usurpado. Al aclarar que “los abuelos contaban los nombres de las tapersas” y repetirlos en el relato (“Tapera Macia”, “Tapera Poza”) actualizan una toponimia propia del lugar. El ejercicio de nombrar las tapersas es performativo de territorialidad, puesto que inscribe el territorio en la historia de más larga duración y resiste las borraduras que intentan los alambrados y los documentos legales.

En este sentido, es posible pensar que las tierras de Boquete Nahuelpan se vuelven un paisaje cargado de memorias sobre el pasado, donde las tapersas operan como marcas de aquello que se experimenta como “perdido” como evidencia de la arbitrariedad con la que fueron impuestas las normativas centradas en la noción de propiedad luego del desalojo (Fiori, 2020) porque si bien en Nahuelpan “hay tapersas por todos lados”, la mayoría de ellas se encuentran en las tierras que están en manos de privados. Las tapersas sobrevivieron el paso del tiempo y se volvieron un punto de referencia en el territorio para las nuevas generaciones. En este sentido, recupero los aportes de Joanne Rappaport (2004) quien entiende que en la vida cotidiana y material del presente se experimenta constantemente el pasado. Como veremos en los siguientes apartados, las representaciones del presente como pasado se manifiestan en rituales (como transitar los viejos caminos para ir al camaruco) como en elementos de la vida cotidiana (ir a recolectar frutos a una antigua tapera) que recuerdan el pasado sin contarlo; lo que nos permite ver la historicidad de las relaciones sociales y el nexo entre el presente y el pasado en cada una de estas prácticas. El lugar nombrado como Boquete Nahuelpan no solo es un territorio a delimitar geográficamente, sino, y sobre todo, un lugar de memoria en constante reconstrucción, que por un lado “denuncian” la violencia del desalojo y por el otro “alberga” y “resguarda” las memorias y el afecto a ese territorio.

### “LO QUE DICEN LAS TAPERAS”

Las recorridas que realicé con algunos integrantes de la comunidad Nahuelpan me permitió conocer lo que “guardan” las tapersas, aquellos fragmentos de historias enclavados materialmente en el territorio operando como un nexo con el pasado. Las tapersas permiten a las personas imaginar y añorar “lo que fue” pero, en palabras de una pobladora: lo que debería “volver a ser de la comunidad”. Algunas personas entrevistadas enfatizaron en las tapersas como una especie de “archivo” de memorias que cuentan la historia de los que allí vivieron. Johanne Rappaport (2004) se refiere a estos archivos como “archivos mnemotécnicos” que establecen un nexo tangible con el pasado que despierta el recuerdo y la historia como denuncia, alertando sobre la violencia y la injusticia del desalojo en un pasado no tan lejano.

En este sentido, recupero el trabajo realizado por Gaston Gordillo (2015) titulado “Barcos varados en el monte. Restos del progreso en un río fantasma” donde reflexiona sobre cómo las personas que viven en Rivadavia (en el Chaco salteño) se relacionan con los vestigios de barcos a vapor que quedaron en los alrededores del pueblo. En este texto, el autor retoma a James Young (p. 119, en Gordillo, 2015: 51) quien



--refiriéndose a los monumentos conmemorativos que existen en Auschwitz-- escribió que cuando los eventos históricos terminan, “sólo los lugares permanecen”. Con el paso del tiempo los lugares y los eventos se van distanciando los unos de los otros, y según Young “sólo un acto deliberado de memoria puede reconectarlos, y reinsertar en dichos lugares un sentido de su pasado histórico” (p. 119, en Gordillo, 2015: 51) Sin embargo, en las memorias de los pobladores de Nahuelpan la memoria es parte constitutiva de esos lugares --pese al distanciamiento geográfico y material-- ya que los rastros de las antiguas poblaciones son casi imperceptibles (más allá de las grandes arboledas) a los ojos de las personas ajenas a la comunidad. Sin embargo, en las memorias familiares, las taperas son nombradas de diferentes maneras, apelando a una práctica que allí realizaban (“lugar de recolección de corintos”, “tapera de la escuela”), a alguna característica de la vegetación del lugar (“sauce guacho” o “tapera de los guindos”) a alguna característica del lugar (“tapera de la laguna”) o a los apellidos de las familias allí vivieron (“tapera de Castro”, “tapera de Santul”, “Tapera de Cayecul”, “Tapera de Prane”). En este sentido, un anciano de la comunidad explicaba que, lejos de la presunción que son espacios homogéneos o indistintos, “cada tapera tienen su nombre” (A. Q. 2018).

Los trabajos de memoria sobre las experiencias del pasado me permitieron comprender cómo los sujetos recuerdan y construyen su propia historia. Los pobladores con los que he conversado encuentran en “las historias que contaban los abuelos y las abuelas” relatos que dan sentido a sus acciones presentes y que conectan su historia a un territorio que muchas veces no se conoció como tal, pero que se “revive” en la memoria colectiva.

### “LO QUE GUARDAN LAS TAPERAS”

La gran dispersión territorial que se produjo como resultado del violento desalojo llevó a que todas las historias anudadas en Boquete Nahuelpan en el presente no sean pensadas en conexión. Sin embargo, las familias que alguna vez habitaron el lugar mantienen en sus memorias ese sentido de “haber estado juntos” en tiempos no tan lejanos. En este sentido, un anciano de la comunidad planteaba que “con los años uno se olvida los nombres, pero uno no se olvida no... quedan los sauces, los álamos, quedaron plantados” (A.Q.). Con el paso del tiempo las personas se pueden ir olvidando algunos datos precisos como fechas o nombres, pero quedan los árboles que “quedaron plantados” en las taperas como pruebas o evidencias que impiden el olvido. De esta manera, es posible pensar que en las memorias sobre las taperas se configuran tanto lugares como pertenencias sociales.

Estas memorias sobre los tiempos de campo abierto, abren la posibilidad de entramar, ligar trayectorias y reconocer una historia en común. Las familias mapuche con las que fui conversando mantienen en el recuerdo “un paisaje” que --si bien no se conoció como tal o se lo conoció hace muchos años-- perdura y es actualizado en (y por) las memorias. De algún modo, las taperas —lejos de ser sólo las ruinas materiales de antiguas poblaciones— operan como un concepto que anuda diversas trayectorias, entrecruzando no solo las historias familiares en un pasado común en Boquete Nahuelpan, sino que traspasa las generaciones, actualizando sentidos de “pertenencia” a un territorio – como lugar de origen del linaje—y revelando sentidos de “permanencia” – en las relaciones con los ancestros que aún están en el lugar--.

Como expliqué anteriormente ya desde mis primeras conversaciones fui comprendiendo que en Boquete Nahuelpan las taperas eran mucho más que “ruinas” o rastros del pasado. En este sentido, el reciente libro de Gastón Gordillo (2018) sobre los escombros de las ciudades perdidas por la deforestación sojera en el Gran Chaco (Salta) fue central para mis reflexiones. El autor desarrolla una perspectiva espacial y etnográfica para



examinar esos escombros como una figura conceptual. De este modo encuentra que las personas entrevistadas se relacionaban de múltiples maneras con estos escombros restos de antiguos fuertes, misiones, iglesias, ciudades, pueblos, barcos de navegación, vías ferroviarias, entre otros sitios. Según el autor, un escombros es un objeto residual orientado hacia la negatividad (p. x). El escombros es un testigo mudo de la destrucción. En este sentido, Gordillo analiza “constelaciones de escombros” es decir, busca comprender cómo los pobladores del sudeste salteño le construyen a estos restos, sentidos, memorias, traman historias y a su vez, se sienten afectados y conmocionados por los mismos. Este texto me inspiró a pensar que las taperas devienen tanto en objeto (ruinas) como en concepto (resguardo). Es decir, por un lado, son las ruinas de lo que fue la Reserva Nahuelpan, en tanto, albergan los pocos restos materiales que sobrevivieron a la destrucción realizada por el violento desalojo (plantaciones de árboles y restos de cimientos y corrales); y por otro lado, son también el resguardo de las memorias y las relaciones sociales que las personas producen con y sobre las taperas, es decir, el modo en que las conceptualizan, así como el modo en que se ven afectados por ellas. En una entrevista realizada a Francisco Huenchuman se evidencia que la concepción de estas personas sobre las tapera es mucho más que un “montículo de piedras” o una cortina de árboles: “donde algunos ven solo piedras y grandes árboles, nosotros vemos las taperas de los que ya no están porque fueron obligados a marcharse” (F.H. Comunicación personal. Esquel, noviembre 2017).

Esta frase me quedó resonando por mucho tiempo. A los ojos ajenos a la historia de Boquete Nahuelpan, en tanto lugar de memoria, las taperas pasan desapercibidas. Durante años pasé por ese lugar sin detectarlas. Sin embargo, al conocer la historia del lugar y las memorias de las familias, pude complejizar mi mirada, y entender la densidad de sentidos y emociones que se albergan en esos sitios. Las memorias de la violencia vivida se inscriben en el paisaje y dejan huellas que se materializan en las texturas, ruinas, surcos y mojones que fueron dando forma a Boquete Nahuelpan tras el desalojo. Pese al “desparramo territorial”, las familias que históricamente se anudaban en Nahuelpan han conservado viva la memoria de los “tiempos antiguos”. Ya sea por la toponimia del lugar (nombres de taperas) por la realización de prácticas cotidianas (ir a buscar frutos o llevar a pastar a los animales) o por la realización de prácticas rituales (camaruco) las personas indígenas que habitan (o habitaron) Boquete Nahuelpan son capaces de “leer” su historia en el territorio, mientras están viajando a largo del paisaje.

Esto sugiere que la noción indígena de 'territorio' se extiende mucho más allá del espacio ocupado en el presente, puesto que abarca tanto antiguos paisajes --hoy en poder de otros actores sociales-- como espacios en los que se fueron instalando post-desalojo. De esta manera, es posible pensar que la violencia y los intentos de borrar toda presencia de ocupación previa en Boquete Nahuelpan, no ha podido quebrantar el vínculo intelectual y afectivo que estos mantienen con el paisaje al cual pertenecen (Santos Graneros 2006).

## REFLEXIONES FINALES

La pregunta que atravesó este artículo fue desde qué punto de vista se construye la memoria del desalojo en tanto evento traumático y cómo se inscribe en el territorio marcando sentidos de pertenencia y afecto. Las personas con las que fui conversando --cuyas familias fueron afectadas por el desalojo de 1937-- recuerdan continuamente lo sucedido en 1937 y piensan esos sucesos como parte constitutivo de su identidad. Muchos de ellos suelen presentarse como “mi familia venía de Nahuelpan”, “mis abuelos fueron desalojados de Nahuelpan”, “nosotros fuimos desalojados en 1937”. En este sentido es posible preguntarse para qué sirve a mis interlocutores recordar continuamente la violencia del desalojo. De alguna manera, entiendo que mediante la rememoración no sólo están nombrando y denunciando la violencia del desalojo, sino que se



están identificando junto con otros sujetos (que tienen trayectorias similares de despojo) y están re-elaborando su vínculo afectivo y de pertenencia con aquel territorio.

Jimeno sugiere que la elaboración de un trauma personal “pasa por reelaborar el suceso para poder referirlo al presente y no dejarlo anclado en el pasado doloroso” (). Al nombrar el desalojo y visualizarlo en los restos (taperas) se establece un vehículo emocional para relatar su experiencia individual y hacerla compartida a otros, que si bien están separados geográficamente son parte de un “ser juntos” que los excede espacial y temporalmente. Muchas de estas familias han podido encontrarse con otros en el dolor compartido y traducir ese encuentro en acciones de recuperación territorial o de prácticas ceremoniales conjuntas. Para finalizar me gustaría decir que como parte de este proceso de investigación (que todavía está en curso) fui comprendiendo que --pese a la violencia del desalojo y la gran dispersión territorial que este generó-- mediante la fuerza aglutinante de las memorias y los relatos que fueron transmitidos por generaciones sobre aquel territorio las familias desalojadas de Boquete Nahuelpan mantienen un fuerte vínculo afectivo (con las otras familias desalojadas y de apego al lugar) que rompe todo límite establecido por las distancias geográficas o temporales.

## REFERENCIAS

- Briones, C. y Ramos, A. (2016). “Andábamos por todos lados como maleta de loco”: impactos de un desalojo sobre las memorias y prácticas de la comunidad del Boquete Nahuelpan, NO de Chubut. En C. Briones y A. M. Ramos (Eds.), *Parentesco y Política* (pp.167-214). Universidad Nacional de Río Negro.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires Editorial Paidós.
- Carstern J. (Ed.). (2007). *Ghosts of Memory: Essays on Remembrance and Relatedness*. Malden: Blackwell.
- Das, V. (1995). *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- De Vera, G. (1999). *Memoria del Humo. Historias de vida en Lago Rosario*. Trevelin: Municipalidad de Trevelin.
- Díaz, C. (2003). 1937: *El desalojo de la tribu Nahuelpan*, Editorial Musiquel, El Bolsón.
- Fiori, A. (2019). “Todavía quedan las taperas de los que fueron desalojados”: relatos que disputan la delimitación del territorio en Boquete Nahuelpan. En A. M. Ramos, M. E. Sabatella y V. Stella (Eds.), *Memorias de lo tangible. Lugares y naturalezas en contextos de subalternización y alteridad*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, Colección Aperturas (Sociales).
- Fiori, A. (2020). “Del camaruco ya no se vuelve igual” Memorias de relacionalidad y pertenencia que confluyen en el camaruco de Nahuelpan. En: Ramos A. y Rodriguez, M. (Comp.) *Memorias Fragmentadas en contexto de lucha*. Editorial Teseo.
- Gordillo, G. (2015). Barcos varados en el monte. Restos del progreso en un río fantasma. *Runa: Archivos para las ciencias del hombre*, 36 (2), 25-55.
- Gordillo, G. (2018). *Los escombros del progreso. Ciudades perdidas, estaciones abandonadas, soja, y deforestación en el norte argentino*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Jimeno, M. (2007). Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. *Antípoda*, 5, 169-190.
- Lenton, D. (2014). De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina a través de los debates parlamentarios. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 4(2) <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1290>
- Jimeno, M. Varela, D. y Castillo, A. (2015). *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas-Centro de Estudios Sociales, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Massey, D. (2005). *For Space*. London: Sage Publications.
- Ortega, F. (Ed). (2008). Veena Das: *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Instituto Pensar - Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.





- Ramos, A. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 21 (42) 131-148.
- Rappaport, J. (2004). *La geografía y la concepción de la historia de los nasa. En: Tierra Adentro. Territorio Indígena y percepción del entorno*. Lima. Perú: IWGIA y Tarea Gráfica Educativa.
- Santos Granero, F. (2006). Paisajes sagrados arahuacos: Nociones indígenas del territorio en tiempos de cambio y modernidad, en *Revista Andina*, vol. 42, núm. 1, pp. 99-124.





# MATERIALIDADES Y CONSUMO CULTURAL ALREDEDOR DE LA REPRESENTACIÓN DE PABLO ESCOBAR

Juan Carlos Patiño Prieto<sup>1</sup>

## Resumen

El presente análisis de las representaciones acerca de Pablo Escobar hace parte de una investigación más amplia realizada desde el enfoque del giro icónico en el que se expone su carácter aurático, totémico, arquetípico, citable y generador de audiencias. La enorme atracción de estas representaciones para los públicos se plantea desde el análisis de su condición estética unido a la profundidad de sus contenidos (Alexander et al., 2012). Los anteriores aspectos no solo revelan el carácter episódico de las narrativas que constituyen su presencia en la cotidianidad (Mandoki, 2008), sino su edición determinada por el valor simbólico, encarnada en la actuación de sus agentes y promovida por el mercado (Bourdieu, 2010). Esta representación exacerbada de uno de los pasados violentos más recientes de Colombia y estereotipada en la figura de Pablo Escobar se impone como una razón poderosa de la continua difusión de su imagen en espacios públicos, materialidades de uso diario y prácticas discursivas de aceptación o rechazo como lugares de tensión entre diversos públicos. La amplia citabilidad de su nombre o de las expresiones que lo caracterizan evidencia que la representación de Pablo Escobar puede ser entendida como una síntesis de elementos culturales en los que prima la corrupción y la violencia presentes por muchas décadas en la historia de Colombia. En este sentido, el estatus icónico de las representaciones de Pablo Escobar es conferido tanto por parte de las instancias sociales con el poder de crear y transmitir sus narrativas con un trasfondo heroico como por parte de los públicos que las acogen o las rechazan. El tránsito a la iconicidad es, en este sentido, un proceso dinámico en el que participan productores y consumidores

## Palabras clave

Materialidad, Iconicidad, consumo cultural, representación, Pablo Escobar

## LA ICONICIDAD DE LAS REPRESENTACIONES DE ESCOBAR

Las representaciones multifacéticas de quien fuera el jefe del Cartel de Medellín unida a la amplia recepción de dichos contenidos ratifican su estatus como un ícono cultural colombiano de trascendencia mundial. El presente artículo describe dicha iconicidad a partir de las cualidades del ícono expuestas por Bartmanski: carácter aurático, totémico, arquetípico, citable y generador de audiencias (2012, p. 44). El aura de las representaciones icónicas de Pablo Escobar está relacionada con la forma en que es destacado con respecto a los múltiples criminales vinculados con el narcotráfico en el mundo. De hecho, es una presencia cotidiana

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Colombia Colombia jcpatinop@unal.edu.co



(Mandoki, 2008) en las noticias de criminalidad, al punto de ser nombrado para explicar la categoría delin cuencial de otros bandidos: el Pablo Escobar ecuatoriano<sup>2</sup>, mexicano<sup>3</sup>, italiano<sup>4</sup>. Este reconocimiento mundial como un ícono del delito hace que su nombre aparezca en cientos de discursos con diferentes intenciona lidades, sea retratado en múltiples escenarios mediáticos y, por ende, prevalezca en la memoria colectiva de amplias audiencias, incrementando exponencialmente su aura.

El carácter aurático de las representaciones de Pablo Escobar constituye la superficie estética de sus figuraciones que se complementan con el carácter totémico y arquetípico entendidos como el contenido profundo que complementa la estructura signíca de su iconicidad. El carácter arquetípico de Escobar se evidencia en que sus “representaciones colectivas portan una fuerza social, comunican significados sagrados y profanos, y generan identificaciones emocionalmente intensas a través de prácticas rituales centradas en su forma material” (Alexander, 2012, p. 25). Esta identificación está estrechamente vinculada con el estereotipo del criminal que marca la figura de Escobar, al punto de personificar mundialmente la maldad, la violencia, pero también una significación liminal con la audacia y la osadía como aspectos que no necesariamente son censurados culturalmente. El carácter totémico, por su parte, no puede considerarse de alcance mundial por las prácticas superficiales de comprar las mercancías con la imagen de Escobar, por crear o consumir lugares de moda que llevan su nombre (bares, restaurantes, etc.)<sup>5</sup>. Su verdadera fuerza como tótem está a nivel local, al punto que muchos llegan a investirse con sus tatuajes, crear altares<sup>6</sup>, de corar sus casas (Imagen 1) o componer canciones que revelan una identidad profunda ya no solo con las representaciones de Escobar, sino con las acciones que el narcotraficante realizó en vida.

Por último, la citabilidad y generación de audiencias como características centrales de la iconicidad de las representaciones de Escobar son fácilmente reconocibles, tanto en los aspectos mencionados anteriormente como en la condensación de significaciones implícita en la simple mención del apellido del Capo. En ciertos contextos, la evocación de su nombre conlleva al establecimiento de vínculos con temas como narcotráfico, terrorismo, corrupción, sicariato y, en el otro extremo, para algunos habitantes de Medellín y de Colombia, su mención va acompañada de adjetivos como gran comerciante, benefactor y héroe popular. En una búsqueda acotada del nombre del narcotraficante en Google, los resultados se aproximan a los 59.700.000 y destaca en esta búsqueda la existencia de páginas para descargar sus frases como tonos de llamada por miles de usuarios. Incluso las compañías Netflix y Babel crearon una plataforma para aprender a hablar español denominada “Hablar como el Patrón”, que asegura “a toda la audiencia de manera divertida, [hablar] al estilo narco”<sup>7</sup>. Situaciones como la anterior revelan que la citabilidad y consumo de las representaciones de Pablo Escobar al igual que la de otros íconos latinoamericanos como el Che Guevara están despojadas de una significación

2 Revista Semana. (22 de abril de 2017). El Pablo Escobar de Ecuador. <https://www.semana.com/nacion/articulo/narcotrafico-la-historia-de-un-hombre-que-paso-de-la-pobreza-a-ser-un-narco/522863>

3 El Tiempo. (20 de febrero de 1997). Amado Carrillo Cifuentes, El Pablo Escobar de México. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-576872>

4 El Universal. (6 de julio de 2013) El “Pablo Escobar italiano”, deportado desde Colombia, llegó a Italia. <https://www.eluniversal.com.co/mundo/el-pablo-escobar-italiano-deportado-desde-colombia-llego-italia-125646-JTEU213785>

5 Revista Semana. (11 de noviembre de 2018). El excéntrico bar en honor a Pablo Escobar que colombianos en París piden que sea cerrado. <https://www.semana.com/nacion/articulo/bar-en-honor-a-pablo-escobar-que-colombianos-en-paris-piden-que-sea-cerrado/591589>

6 Alvarado, S. (5 de diciembre de 2018). El fantasma de Pablo Escobar sigue vivo a 25 años de su muerte. Publicado en New York Times. <https://www.nytimes.com/es/2018/12/05/espanol/america-latina/pablo-escobar-muerte.html>

7 Mediterráneo digital (8 de septiembre de 2016) <https://www.mediterraneodigital.com/gente-y-tv/canal-famosos/sacan-una-app-para-hablar-como-pablo-escobar>



histórica en diversos lugares del mundo, pero no están exentas de la historicidad impuesta en sus significaciones.

La historia del capo ha sido representada a través de diversos medios que van desde libros periodísticos como *El patrón: vida y muerte de Pablo Escobar* de Luis Cañón (1994), hasta *La parábola de Pablo* de Alonso Salazar (2001); libros biográficos escritos por sus familiares como *Mi hermano Pablo* de Roberto Escobar (2000) y *Pablo Escobar, mi padre: las historias que no deberíamos saber* (2014) de Juan Pablo Escobar y en variadas series de televisión, largometrajes y documentales entre los que se destacan: *El patrón del mal*, basado en libro de Alonso Salazar, *Narcos*, primera y segunda temporada (2015 y 2016, respectivamente). Otros medios de profunda penetración en la vida cotidiana también han usado la figura del Capo para crear juegos de video, juegos de mesa, aplicaciones para teléfonos móviles, avisos en la calle, e incluso memes que reiteran el carácter amenazante de sus ademanes<sup>8</sup>.

Ahora bien, la hiperrepresentación estetizada (Leavy, 2007) de la figura de Pablo Escobar no se limita a las grandes producciones audiovisuales y a las creaciones literarias. Su penetración en la cultura popular se extiende a la representación de episodios de su vida convertidos en composiciones musicales, mercancías de uso diario como camisetas, llaveros, relojes y gorras, los recorridos geográficos en Medellín (y en ocasiones en Bogotá) conocidos como *narcotours* (Koolen, 2019), en nombres de bares y restaurantes en diversos lugares del mundo<sup>9</sup> (López et al, 2018), e incluso, en juegos de video cuyo propósito es recrear las operaciones del narcotraficante en el Cartel de Medellín (Trujillo, 2018). La basta imaginaria popular construida a partir de las representaciones icónicas de Escobar con base en sus diferentes facetas ha llevado a que su reconocimiento haya tomado relevancia en la actualidad y sea necesario analizar su presencia (Mandoki, 2012) y resonancia (Alexander, 2012) en los productos culturales redituables económicamente alrededor del mundo. Este consumo cultural relacionado con las múltiples representaciones de Escobar conllevó a establecer dos preguntas significativas en la presente investigación: ¿cuáles son las características que llevan a considerar las representaciones de Pablo Escobar como icónicas de la cultura popular en Colombia? ¿Cuáles son los efectos de la hiperrepresentación de Pablo Escobar en la construcción de narrativas heroicas?

## LAS REPRESENTACIONES DE ESCOBAR Y LA DIFRACCIÓN DEL PASADO RECIENTE

La abundante y variada representación de Pablo Escobar en la literatura, el cine, *narcotours*, mercancías de uso cotidiano, canciones, razones sociales de restaurantes y bares, y más recientemente en juegos de video ha generado polémicas en Colombia que han acentuado la doble percepción que suscita su figura en las audiencias. Desde la publicación de *El libro sellado de Pablo Escobar* (1994) de Fabio Rincón hasta el más reciente libro titulado *Pablo Escobar: mi vida y mi cárcel* (2019), escrito por la viuda Victoria Eugenia Henao, existen 24 libros que buscan abordar la vida completa del narcotraficante o algunos de los momentos más importantes de su biografía. Esta producción literaria se puede clasificar en tres categorías: libros testimoniales, periodísticos y ficcionales. En los primeros, el valor fundamental está determinado por el carácter

8 Pinterest.com.co <https://co.pinterest.com/pin/813744226398736426/>

9 Castrodale, J. (2019). “Este restaurante sobre Pablo Escobar sirve hamburguesas acompañadas de cocaína falsa”. En Vice. Febrero 6 de 2019. [https://www.vice.com/es\\_latam/article/evex8w/munchies-restaurant-pablo-escobar-sirve-hamburguesas-con-cocaina-falsa](https://www.vice.com/es_latam/article/evex8w/munchies-restaurant-pablo-escobar-sirve-hamburguesas-con-cocaina-falsa). El Espectador, (6 de febrero de 2018) Polémica por restaurantes con la imagen de Pablo Escobar en Singapur y Barcelona. <https://www.elespectador.com/noticias/actualidad/polemica-por-restaurantes-con-la-imagen-de-pablo-escobar-en-singapur-y-barcelona-articulo-737517>. La Nación, (21 de noviembre de 2018). El excéntrico bar en honor a Pablo Escobar que colombianos en París piden que sea cerrado. <https://www.semana.com/nacion/articulo/bar-en-honor-a-pablo-escobar-que-colombianos-en-paris-piden-que-sea-cerrado/591589>



verosímil de sus narraciones, la huella de lo real (Duno-Gottberg & Hytton, 2009), en donde los autores buscan destacar su calidad de testigos, el valor de haber estado cerca al Capo y, por ende, sus relatos tienen en común considerarse “la verdadera historia” (Koolen, 2019; Pobutsky, 2017).

Esta intención de posicionar narrativas publicitadas con la expresión “la verdadera historia de Pablo Escobar” evidencia que quienes lo hacen son conscientes del carácter icónico que rodea las historias en torno al narcotraficante. Ahora bien, dar por hecho que el solo nombre de Pablo Escobar tenga enormes audiencias garantizadas ha llevado a la explotación de su imagen arquetípica, su vida y, por supuesto, los mitos en torno a su personaje. Sin embargo, la extensa y variada representación del narcotraficante ha conducido a la vez a crear una imagen difractada en los lectores que, en muchos casos, poco o nada les interesa reconstruir una narrativa cercana a la realidad del sujeto histórico. La difracción como resultado de la representación fragmentada de Escobar (Haraway, 2013) se asemeja a un espejo trizado que distorsiona la realidad y lleva a las audiencias a recomponer una totalidad a partir de múltiples imágenes que impiden ver cuál es la aproximación más cercana a la realidad.

En el caso de los textos periodísticos, el que probablemente ha tenido una mayor difusión es *La parábola de Pablo*, escrito por Alonso Salazar. Su éxito radica en lo que Alexander (2012) considera tres elementos fundamentales en la espiral de significación que encumbra una narrativa: la verosimilitud del libro sustentada en una exhaustiva investigación, el reconocimiento de su autor como periodista y conocedor de la problemática de Medellín y, por supuesto, que sus narrativas sirvieron como subtexto (Genette, 1989) en la reconocida producción audiovisual *El patrón del mal*. Uno de los aspectos que vale la pena destacar del trabajo de Salazar es la construcción de un personaje ficcional llamado Arcángel “en boca de quien he puesto opiniones que algunos de los protagonistas no quieren asumir públicamente” (Salazar, 2012, p. 14). Este procedimiento denominado por Ricoeur (2003) como adscripción consiste en seleccionar las narrativas de diversos sujetos que han sido entrevistados para asignar a un personaje que el escritor se encarga de identificar independientemente. Esta estrategia narrativa está relacionada con los relatos que se inscriben, según el propio Ricoeur, en la categoría de memoria viva porque los hechos relatados siguen vigentes en la historia contemporánea. En el caso particular de algunos de los relatos obtenidos por Salazar, estos provienen de testimoniantes cuyas vidas aún están en riesgo o quieren evitar la censura moral al ser asociados con una narrativa nefasta como la de Pablo Escobar.

En contraste con los relatos testimoniales y periodísticos, la ficción alrededor de la figura de Pablo Escobar es más escasa y los escritores que lo han vinculado a sus historias no lo han hecho protagonista de sus narrativas. Entre los libros más destacados están: *Noticia de un secuestro* de Gabriel García Márquez (2011), *La virgen de los sicarios* de Fernando Vallejo (2010) y *El ruido de las cosas al caer* de Juan Gabriel Vásquez (2011). Las obras de los dos primeros escritores son ampliamente conocidas y la incidencia de Pablo Escobar como personaje dentro de sus relatos es fundamental. De otra parte, fragmentos de la historia del Capo aparecen en la novela de Vásquez como un metarrelato que explica todas las acciones, conocimiento y decisiones que toman los protagonistas de su narrativa (Stephens & McCallum, 2013). Esta inclusión del principal exponente del narcotráfico colombiano y su influencia en la vida de un gran número de personajes de las narrativas refleja la forma en que la historia de vida de Pablo Escobar y sus negocios ilícitos han servido de trasfondo y continúan permeando las vidas reales de cientos de personas del país que nada tenían que ver con sus acciones.

De manera similar a la literatura popular en torno a Pablo Escobar, las producciones cinematográficas y televisivas han contribuido de manera significativa a aumentar el aura del imaginario que se tiene del narcotraficante y, por la misma vía, a identificar vanamente a Colombia con la producción y venta de drogas ilegales,



tanto para el público nacional como internacional. La primera representación de Escobar en el cine hollywoodense ocurrió en la película *Get shorty* (Barry Sonnenfeld, 1995), en la cual, a partir de un papel secundario en la trama de la historia, este es caracterizado con un humor negro que acentúa su maldad y al tiempo lo acerca al público norteamericano. Desde entonces, Pablo Escobar se ha convertido en el protagonista de cinco películas, diez más con papeles secundarios, más de veinte documentales y dos de las series más vistas a nivel mundial gracias a Netflix: *El patrón del mal* y *Narcos*. Estas representaciones ficcionalizadas de Escobar que han generado audiencias en todos los continentes han servido de emblema infame (Bhabha, 2000) para narrar las últimas décadas de la historia de la nación colombiana con un carácter totémico que aumenta su poder icónico. Las representaciones de Pablo Escobar que revelan su carácter totémico (Bartmański, 2012) son producto de las significaciones opuestas con las que lo han identificado y que lo encumbran como ángel o demonio (Garnier, 2007). En este sentido, lo totémico contribuye a la identificación del país con el narcotráfico en el extranjero y a la creación de identidades locales para las comunidades que lo exaltan.

### CONSUMO CULTURAL Y CARÁCTER MORAL DE LA CONCIENCIA ICÓNICA

El consumo cultural de los denominados *narcotours* y las mercancías de uso diario relacionadas con la representación de Pablo Escobar ha despertado la misma polémica que la amplia producción audiovisual acerca del narcotraficante y al igual que esta última, es difícil hacer una aproximación del número de consumidores de este tipo de productos. Hasta el año 2017, existían trece tours de Pablo Escobar que ofrecían desde recorridos por varias ciudades de Colombia y conocer a miembros cercanos a la familia del Capo, hasta los que se realizan en un itinerario matinal en el área metropolitana de Medellín. Según los operadores de los tours, aproximadamente 200 personas hacen el recorrido a diario, de los cuales la mayoría son extranjeros (Caracol Radio, 2018). Establecer un estimativo real del consumo de los tours es una tarea compleja porque en su mayoría no están acreditados de manera legal por las autoridades de la ciudad ni son desarrollados por empresas de turismo con algún reconocimiento. De la misma manera, es imposible determinar cifras aproximadas de la producción y venta de las mercancías vinculadas con la figura de Escobar o sus frases indexadas<sup>10</sup> como “plata o plomo” (Santana-Acuña, 2014), debido a que la mayoría de la oferta de estos productos se hace de manera informal y en ventas callejeras<sup>11</sup>.

Bajo el propósito de establecer las razones de los extranjeros para tomar los tours de Pablo Escobar, fueron realizadas 21 entrevistas en las que participaron 43 extranjeros y tres colombianos. Las entrevistas fueron realizadas en el Cementerio Jardines Montesacro de Itagüí, mientras los turistas realizaban la acostumbrada parada en la tumba del Capo para tomarse fotos en la tumba de Escobar durante el recorrido pactado con sus guías. En algunos casos, las entrevistas no fueron aceptadas por los turistas debido al temor a ser relacionados públicamente con su interés por el narcotraficante, a pesar de recalcar por parte de los investigadores que los datos recolectados solo tenían fines académicos e investigativos. De hecho, algunos que no las rechazaron, pidieron no ser fotografiados ni grabados. Este aspecto se relaciona profundamente con la valoración moral implícita en el carácter arquetípico de una figura icónica como la de Escobar. Esta conciencia icónica (Alexander &

10 Santana-Acuña defines the category indexical in his article *How a Literary Work Becomes a Classic: The Case of One hundred Years of Solitude* as the sections of the texts which are easily remembered by diverse audiences that without being experts in the texts, they reuse their meanings in order to express similar ideas as those exposed by the authors in their works. Examples of classical text indexicals are: Don Quijote's windmills, García Márquez's Macondo.â

11 El hijo de Pablo Escobar quien cambió su nombre a Sebastián Marroquín creó la empresa Escobar-Henao en el 2012 para vender ropa con la imagen de su padre; sin embargo, las ventas callejeras en las diversas ciudades del mundo no necesariamente comercializan prendas de dicha empresa.



Bartmanski, 2012) está vinculada con la interpretación subjetiva e intercultural que hacen los individuos al evaluar moralmente al objeto icónico en relación con los significados sociales, históricos y políticos que subyacen en este. Más allá de la superficie estética con que ha sido representado y la comprensión cognitiva de su significación social, Pablo Escobar puede generar censuras y autocensuras para quienes reconocen la carga moral que supone una afiliación pública con sus representaciones.

En las entrevistas realizadas, los turistas reconocen que la motivación para desarrollar una actividad como el tour de Pablo Escobar se relaciona con el interés que generaron las producciones audiovisuales *El patrón del mal* y *Narcos*. En muy pocos casos se refieren a otros documentales o fuentes de información. Uno de los entrevistados afirma que el tour tiene sentido de acuerdo con la finalidad con la que lo toma:

If you take the tour as something educational, then it is good. That's why you must take it with the right company. It is important for foreigners to learn about the history of Pablo, if not, they will just learn about it from Netflix *Narcos*. History is history. It's important to learn about it. You can't change the past, just make sure to learn from a credible source. That's why the Pablo Tour with his brother is bullshit. We prefer others that are more anti-Pablo and anti-drugs. (K.B. Comunicación personal, 15 de agosto de 2018)

El fragmento anterior resalta la conciencia acerca del carácter invariable del pasado sombrío que se va a conocer al tomar el tour y, bajo esa justificación, K.B. considera que es preferible conocer la historia de Pablo Escobar a través de narrativas que no exalten al criminal ni el consumo de drogas. Este cita de la entrevista es significativa porque sintetiza muchas de las explicaciones de los operadores del tour y de algunos turistas que lo toman, aunque estos últimos aseguran no admirar la historia del Capo. De igual manera, las afirmaciones de K.B. demuestran una comprensión fragmentada del personaje así como la difracción mencionada anteriormente.

En contraste, otros entrevistados afirmaron que su intención al realizar el tour se vinculaba con conocer de cerca la auténtica historia del criminal y no solo a través de los medios y sus representaciones. Esta aseveración evidencia que los turistas no advierten que la narrativa del tour, acompañada de fotografías y la experiencia de conocer los lugares que hacen parte de la biografía de Pablo Escobar, es otra manera de representación:

Interviewer: What made you guys to take the tour?

L.: Actually, I was thinking I want to get to the history a little bit closer like in an authentic way, we were searching for tour for not glorifying anything but giving the truth kind of. (L. Comunicación personal, 15 de agosto de 2018)

Interviewer: How has your perception about Escobar changed or not on what you have heard or seen so far?

J.: Actually, hearing about the metrics, how he made four million dollars a day, he killed 29 thousand people, he weighted his money, he didn't even counted it, like, that's pretty fascinating. We haven't talked about this too much, but he built houses for the poor, so I mean he tried to win over the population more for protection purposes, I guess. (J. Comunicación personal, 22 de octubre de 2018)

Este apalancamiento del turismo a partir de las representaciones audiovisuales es un tópico que ya ha sido estudiado por otros autores (Giraldo, et al., 2014; Koolen, 2019; Naef, 2018; Pobutsky, 2013) y que evidencia la manera en que los productos culturales generan nuevas audiencias en torno a Escobar, amplían su citación y por ende su carácter aurático. En los fragmentos de las repuestas de L y J se demuestra la conciencia de la iconicidad de Pablo Escobar y el carácter moral implícito en la práctica de reconstruir una memoria no oficial a través del tour, aunque con diferentes justificaciones: conocer la historia de Escobar de





“manera auténtica” y “sin que sea exaltado” y por otro lado, la fascinación provocada por prácticas casi irreales de Escobar como “pesar el dinero” o más perturbadoras como “el número de personas que asesinó”. En este sentido, diversos autores (Marschall, 2012; Naef, 2018; Robb, 2009; Seaton, 2009; Van Broeck, 2018) han tratado las diferencias entre el turismo-memoria y el turismo-morbo que, para el caso de los narcotours de Pablo Escobar, el primero es una manera política de encubrir el segundo, cuyo carácter es más subjetivo y censurado.

El turismo-memoria y el turismo-morbo se alimentan de acontecimientos del pasado que son significativos local y globalmente. De esta manera, se crean mercados en torno a hechos históricos sin importar el carácter trágico o la comprensión moral de los mismos por parte de las comunidades que los afrontaron. En el caso de los tour de Pablo Escobar, la diferencia entre ambos tipos de turismo radica en el enfoque de la mercantilización en tanto las narrativas que la acompañan apunten o no a glorificar o exaltar la figura del narcotraficante (Koolen, 2019). De esta manera, la construcción de la experiencia turística se deposita en quienes comercializan los tours y lo que promueven intencionalmente de la historia de Pablo Escobar con respecto a la historia de Medellín y de Colombia en general. Sin embargo, el turista no es un simple receptor de una experiencia previamente establecida. Su rol como consumidor cultural determina el carácter de la experiencia adquirida, más aun cuando ha sido atraído por imaginarios inducidos por las producciones audiovisuales. De hecho, el turismo-morbo se evidencia fácilmente en las respuestas de entrevistados como J quien reconoce su atracción por las narrativas que relatan hechos inconcebibles acerca de Pablo Escobar: “how he made four million dollars a day, he killed 29 thousand people, he weighted his money, he didn’t even counted it, like, that’s pretty fascinating” (J. Comunicación personal, 22 de octubre de 2018).

De esta manera, el carácter totémico y el arquetípico se revalidan en las representaciones narrativas de Pablo Escobar que surgen en los denominados *narcotours*, en tanto el primer carácter genera atracción en audiencias que se identifican con él o rechazan su entronización y el segundo permite la apropiación moral del personaje como un ícono de bondad o maldad. Esta dicotomía que prevalece en la construcción del imaginario de Pablo Escobar se cimenta en sus múltiples representaciones que, en un proceso cíclico de expansión continua, incrementan su aura, citabilidad y multiplican sus audiencias. Estos imaginarios de Pablo Escobar fundados en las representaciones literarias, periodísticas y audiovisuales, entendidos como esquemas construidos socialmente que permiten percibir algo como real y que se instituyen a través de procesos de socialización en el marco de unas condiciones históricas determinadas (Pintos, 1995), parten de una mercantilización de productos culturales a públicos moralmente predispuestos. De esta manera, al emplear las fórmulas instituidas para narrativizar las acciones de los héroes por parte de Campbell (1997) es fácil identificar que la mayoría de producciones en torno a Escobar lo han construido como un héroe guerrero, tirano, santo y redentor. Esta ficcionalización conlleva a que públicos altamente desinformados dentro y fuera de Colombia apropien dichas narrativas heroicas y construyan un ícono de la criminalidad como representación legítima y emblemática del país:

Interviewer: What did you know about Escobar before taking this tour?

S.: I just knew he was one of the biggest drug dealers of all time. He was very powerful, very rich, and he sort of I think responsible for Colombia’s sort of reputation as being having a lot of, you know, crime and poverty and that sort of things. (S. Comunicación personal, 22 de octubre de 2018)

El imaginario instituido desde el discurso oficial acerca de Pablo Escobar es explícito y apunta a demonizar su figura; mientras que el imaginario instituyente (Castoriadis, 1997) desde los discursos subalternos como el de S son ambivalentes y revelan una dinámica de transformaciones desde un enfoque sociohistórico. Este proceso ha permitido que surjan nuevas significaciones sociales alrededor de la figura de Escobar que, alimen-



tadas desde su hiperrepresentación audiovisual, se ha extendido a mercancías de uso diario como camisetas, gorras, llaveros, pocillos, relojes hechos con vinilos y juegos de video que promueven la construcción de un imperio del narcotráfico. La tipificación en el uso de estos artículos corresponde a una práctica de consumo cultural cada vez más desligada de la identificación con sus significados. No obstante, este proceso evidencia que en la configuración de íconos populares también es posible que se desdibuje este capital simbólico que los constituye (Bourdieu, 2010). En contraste, otras trayectorias de apropiación de los sentidos del ícono llevan a que otros sujetos encarnen los valores que este trasmite al incorporarlo, por ejemplo, a través de tatuajes que crean “una situación en la que está en juego la identidad del sujeto”<sup>12</sup> (Reisfeld, 2004, p. 36).

El aumento del consumo cultural relacionado con la literatura testimonial, los productos audiovisuales, las mercancías y los *narcotours* en torno a Pablo Escobar por parte de diversas audiencias han acrecentado su carácter aurático, totémico, arquetípico y citable reafirmando su estatus y poder icónico. No obstante, es importante precisar que el ícono no es Pablo Escobar, sino sus figuraciones (Lizarazo, 2004) que lo han instituido como un ícono del crimen el cual tiene un desplazamiento y condensación de sentidos al ser representado con las diversas facetas del héroe. Esta simbolización facilita la reconfiguración del imaginario instituyente que lleva a la consolidación narrativa de las formas heroicas en donde aparecen mixturas, hibridaciones y lugares liminales que restan fuerza a los hechos históricos en que se basan sus representaciones. De esta manera, cobran fuerza los saberes culturales como maneras de aproximarse a las razones por las cuales una figura como la de Pablo Escobar se ha mantenido en la memoria colectiva a través de la ilación de las percepciones que configuran nuevos sentidos del pasado. Esta memoria colectiva y subalterna de quienes lo idolatran por su cercanía a un pasado común local se conjuga con la memoria oficial y la legitimada desde la ficción con un alcance global que acrecienta el poder de las representaciones icónicas del narcotraficante.

## CONCLUSIONES

La multiplicidad de narrativas heroicas con las que es representado Pablo Escobar lo han convertido en un ícono de la criminalidad en el que se sintetizan el bien y el mal para diversas audiencias alrededor del mundo. Es innegable la capacidad que tienen sus representaciones para atraer a diferentes públicos interesados en sus acciones, su apogeo y decadencia. Sin embargo, las representaciones de su biografía han generado interés en tanto las narrativas con las cuales se han creado sus representaciones atraen a las audiencias a través de la heroización de sus acciones. Su carácter aurático ha traspasado fronteras gracias al arquetipo de hombre humilde que progresa, enfrenta al poder gubernamental, obtiene lo que quiere sin importar los obstáculos e incluso debido a la aparente dualidad de bondad y maldad en la que se enmarcan sus conductas. Este último aspecto refleja que el prendamiento de las audiencias a las representaciones (Mandoki, 2008) de Pablo Escobar está atravesado por una conciencia icónica y por la comprensión moral de sus acciones vinculadas con una cultura complaciente con lo punible.

Los imaginarios colectivos que se han construido en torno a la figura de Pablo Escobar dentro y fuera del país parten de representaciones creadas para un consumo cultural acrítico que deviene en nuevas representaciones producidas socialmente. De esta manera, la inclinación de lo imaginario hacia el plano simbólico influye de manera directa en la identidad que se origina con formas de heroicidad asociadas al narcotraficante. En este sentido, las lógicas de mercado y de consumo en relación con las materialidades y el turismo en torno a la vida y muerte de Pablo Escobar han contribuido en la configuración de un imaginario de nación afectando incluso las nociones de

12 @el\_jefe\_perqon <https://pictame2.com/media/B6LcXWklVI9/>



patrimonialidad e identidad (Sanín, 2010). El concepto de una “identidad a la carta” acuñado por Sanín es significativo en este caso para comprender la alabanza y el rechazo nacional con respecto a las representaciones de Pablo Escobar que, en suma, legitiman unos y otros sentidos, acentuando su carácter icónico.

Las representaciones dan concreción a los imaginarios, en este sentido, las representaciones de Pablo Escobar más que traer al presente lo ausente (Álvarez, 2016; Hall, 1997; Ricoeur, 2003), han objetivado y materializado los imaginarios desentrañando sus significaciones, sus correlaciones y el alcance social de sus sentidos. Ahora bien, si “el imaginario regula el decir, orienta las prácticas y determina las maneras de pensar, sentir y desear” (Fressard, 2006, p. 1), el alto consumo de las representaciones de Pablo Escobar demuestra una fuerte identificación de las audiencias con el héroe construido por las narrativas compartimentadas y ficcionales. Este proceso de construcción de una representación hacia la iconicidad conduce a la normalización de sus sentidos en la cotidianidad y se convierte en un referente indexado temporal, cultural o socialmente. El ícono como construcción cultural provee imágenes de fácil acceso para los espectadores y posibilita la configuración de comunidades que se identifican alrededor de sus sentidos. Esta resiliencia y poder de lo icónico a través del tiempo radica en la capacidad que tienen sus audiencias para transformarlos sin perder su esencia, en su capacidad para adecuar sus sentidos y significados a las circunstancias de cada momento.

## REFERENCIAS

- Alexander, J. ., & Bartmanski, D. (2012). Materiality and Meaning in Social Life: Toward an Iconic Turn in Cultural Sociology. In *Iconic power: materiality and meaning in social life*. (p. 262). Palgrave Macmillan.
- Alexander, J., Bartmanski, D., & Giesen, B. (2012). *Iconic {Power}: {Materiality} and {Meaning} in {Social} {Life}* (1st ed.). Springer.
- Alexander, J. (2012). Cultural Trauma and Collective Identity. In *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195160840.003.0013>
- Álvarez, S. V. (2016). Pérez Benavides, Amada Carolina. Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes 1880-1910. Bogotá: Universidad Javeriana, 2015, 327 pp. *Historia Crítica*. <https://doi.org/10.7440/histcrit60.2016.10>
- Bartmański, D. (2012). Inconspicuous Revolutions of 1989: Culture and Contingency in the Making of Political Icons. In *Iconic Power*. [https://doi.org/10.1057/9781137012869\\_4](https://doi.org/10.1057/9781137012869_4)
- Benjamin, W. (1991). Iluminaciones. IV, Para una crítica de la violencia, y otros ensayos. In *Humanidades*.
- Bhabha, H. (2000). Narrando la nación. In *La invención de la Nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*.
- Boehm, G., & Mitchell, W. J. T. (2009). Pictorial versus Iconic Turn: Two Letters. *Culture, Theory and Critique*. <https://doi.org/10.1080/14735780903240075>
- Bourdieu, P. (2010). El sentido social del gusto: elementos para una sociología de la cultura. Siglo XXI.
- Caldas, G. (2018). La última cena de San Pablo escobar. Unaula.
- Campbell, J. (1997). *El héroe de las mil caras*. FCE.
- Caracol radio. (2018, December 2). Este es el narcotour que tiene cansado a Medellín.
- Castoriadis, C. (1997). El Imaginario Social Instituyente. *Nº*, 35(2012), 1–9. <http://www.educ.ar>
- Duno-Gottberg, L., & Hytton, F. (2009). Huellas de lo real. {Testimonio} y cine de la delincuencia en {Venezuela} y {Colombia}. *Revista Iberoamericana*, 74(223), 531–557. <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.2008.5283>
- Fressard, O. (2006). El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos. *Revista Transversales*.
- García, G. (2011). *Noticia de un secuestro*. Vintage Español.
- Garnier, J. (2007). Pablo Escobar: ¿Ángel o demonio? Sierralta.
- Genette, G. (1989). Palimpsestos: la literatura en segundo grado. In *Persiles. Serie Teoría y Crítica Literaria ; 195*. (p. 519).
- Giraldo, C., Van Broeck, A., & Posada, L. F. (2014). El pasado polémico de los años ochenta como atractivo turístico



- en Medellín, Colombia. *Turismo y Sociedad*. <https://doi.org/10.18601/01207555.n15.06>
- Hall, S. (1997). Representation, Meaning and Language. In *Representation: Cultural Representation & Signifying Practices*.
- Haraway, D. (2013). The promises of Monsters: A regenerative politics for inappropriate/d others. In *Cultural Studies*. <https://doi.org/10.4324/9780203699140>
- Koolen, B. (2019). Persiguiendo a Pablo: un análisis discursivo de la oferta del turismo alrededor de la figura de Pablo Escobar en Medellín, Colombia. *Master's Thesis*.
- Lizarazo, D. (2004). Iconos, figuraciones, sueños: hermenéutica de las imágenes. Siglo XXI.
- López, C., Pons, Èlia y Riu, M. (2018). Cocaína, violencia y realismo mágico: qué sucede cuando Netflix explica Colombia. In *¿Por qué amamos a Pablo Escobar? Cómo Netflix revivió al narcotraficante más famoso del mundo*. (p. 249). UOC.
- Mandoki, K. (2008). *Estética cotidiana y juegos de la cultura: prosaica I* (2. ed). Conaculta : Fonca : Siglo Veintiuno Editores.
- Marschall, S. (2012). Tourism and memory. *Annals of Tourism Research*. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2012.07.001>
- Naef, P. (2018). "Narco-heritage" and the touristification of the drug Lord Pablo Escobar in Medellín, Colombia. *Journal of Anthropological Research*. <https://doi.org/10.1086/699941>
- Padilla, C. (2016). *BORRADOR#1 o la perpetuidad del Voto Nacional*. Proyecto Bachué En El Espacio El Dorado. <https://static1.squarespace.com/static/5852c091414fb525e55ed1e7/t/58adc6d986e6c078136bc332/1487783727296/BORRADOR+1+PDF+Español.pdf>
- Pintos, J.-L. (1995). Orden social e imaginarios sociales. *Papers*.
- Pobutsky, A. B. (2013). Peddling Pablo: Escobar's Cultural Renaissance. *Hispania*. <https://doi.org/10.1353/hpn.2013.0104>
- Pobutsky, A. B. (2017). ¿Qué destino le espera a Pablo Escobar? *Letras Hispanas*, 13, 51–65.
- Portafolio. (2019). Así fue la implosión del edificio Mónaco, casa de Escobar, en Medellín. *Portafolio*. <https://www.portafolio.co/economia/gobierno/asi-fue-la-implosion-del-edificio-monaco-casa-de-escobar-en-medellin-526673>
- Reisfeld, S. (2004). Tatuajes: una mirada psicoanalítica. Paidós.
- Ricoeur, P. (2003). La memoria, la historia, el olvido. Ed. Trotta.
- Robb, E. M. (2009). Violence and recreation: Vacationing in the realm of dark tourism. *Anthropology and Humanism*. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1409.2009.01023.x>
- Salazar, A. (2012). *La parábola de pablo* (1ª). Planeta.
- Sanín, J. D. (2010). Made in colombia. la construcción de la colombianidad a través del mercado. *Revista Colombiana de Antropología*.
- Santana-Acuña, A. (2014). How a literary work becomes a classic: {The} case of {One} {Hundred} {Years} of {Solitude}. *AJCS*, 2(1), 97–149. <https://doi.org/10.1057/ajcs.2013.16>
- Seaton, T. (2009). Thanatourism and its discontents: An appraisal of a decade's work with some future issues and directions. In *The SAGE Handbook of Tourism Studies*. <https://doi.org/10.4135/9780857021076.n29>
- Sonnenfeld, B. (1995). *Get Shorty*. Metro-Goldwyn-Mayer.
- Stephens, J., & McCallum, R. (2013). Retelling stories, framing culture: Traditional story and metanarratives in children's literature. In *Retelling Stories, Framing Culture: Traditional Story and Metanarratives in Children's Literature*. <https://doi.org/10.4324/9780203357750>
- Trujillo, S. (2018). *El lamentable juego de mesa de Pablo Escobar que se ganó las críticas de los colombianos*. Fayerwayer. <https://www.fayerwayer.com/2018/12/pablo-escobar-juego-de-mesa/>
- Vallejo, F. (2010). *La virgen de los sicarios*. Alfaguara.
- Van Broeck, A. (2018). 'Pablo Escobar tourism'-unwanted tourism: Attitudes of tourism stakeholders in Medellín, Colombia. In *The Palgrave Handbook of Dark Tourism Studies*. [https://doi.org/10.1057/978-1-137-47566-4\\_12](https://doi.org/10.1057/978-1-137-47566-4_12)
- Vásquez, J. (2011). *El ruido de las cosas al caer*. Alfaguara.
- Zizek, S. (2009). Sobre la violencia: seis reflexiones marginales. In *Paidós contextos*.



## SIMPOSIO 65

# DES-BORDAR EL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO: APORTACIONES MÉTODO-EPISTEMOLÓGICAS DESDE EXPERIENCIAS DE INVESTIGACIÓN EN CONTEXTOS DE GUERRA

## COORDINADORES

Carolina Robledo Silvestre, Sandra Odeth Gerardo Pérez  
y Paola Alejandra Ramírez González

Este simposio busca generar un espacio de reflexión colectiva entre antropólogas, investigadores, estudiantes y diversos actores que han realizado investigaciones en contextos de violencia extrema y sufrimiento social en América Latina.

Crímenes de lesa humanidad como masacres, genocidios y desapariciones forzadas, históricamente y con mayor intensidad durante las últimas décadas, están afectando a la región. Si bien en la década de los 70's las manifestaciones de violencia sociopolítica se presentaban bajo dictaduras militares, en la actual vemos que se expresan en regímenes que se dicen democráticos. Esta situación ha dinamitado los marcos epistemológicos y conceptuales desde los cuales se han analizado y explicado las graves violaciones a los derechos humanos. En el campo antropológico, las herramientas epistemo-metodológicas desde las cuales se realiza investigación también se han tenido que repensar y flexibilizar ante las necesidades y demandas de quienes experimentan la violencia y de contextos atravesados por violencias estructurales, cotidianas y extremas que, a través de actos de crueldad, instalan políticas de terror.

Proponemos abrir la discusión en torno a los retos metodológicos que hemos enfrentado y la manera en que hemos construido conocimiento con nuestros interlocutores, de manera tal que identifiquemos los aportes metodológicos y epistémicos que podemos hacer a la antropología como disciplina. Invitamos a quienes han realizado investigaciones y colaboraciones locales, situadas y desde una perspectiva crítica a dialogar en torno a conceptos centrales de la antropología –testimonio, trabajo de campo, estar ahí, otredad, entre otros–. Para ello proponemos discusiones en los siguientes ejes: -Desafíos éticos, metodológicos y epistémicos al realizar trabajo en contextos adversos.

-Implementación de metodologías éticas que posibiliten el trabajo con experiencias de sufrimiento.

-Estrategias de cuidado de quien investiga y de las/los actores sociales.

-Reflexiones en torno a las relaciones políticas y epistémicas que construimos con nuestros interlocutores.

### Palabras clave

Violencia extrema, sufrimiento social, epistemologías, metodologías, antropología



# SENTIPENSAR CON EL DOLOR: METODOLOGÍAS COLABORATIVAS CON MUJERES QUE BUSCAN A SUS DESAPARECIDOS EN CONTEXTOS VIOLENCIA EXTREMA

Paola Alejandra Ramírez González<sup>1</sup>

## Resumen

A partir de los aprendizajes y reflexiones de un trabajo de campo realizado<sup>2</sup> con el colectivo Las Rastreadoras de El Fuerte en Sinaloa, en esta ponencia me interesa reflexionar acerca de la construcción de metodologías colaborativas que se establecen entre los actores sociales y quien investiga, con la intención de proporcionar herramientas en la producción de conocimiento ética y políticamente situado en contextos de violencia cada vez más desafiantes y adversos en los que existen riesgos físicos y altas exigencias emocionales.

En un primer momento, analizo la categoría víctima para explicar que quienes buscan a sus desaparecidos son sujetas políticas, de conocimiento y agencia. En un segundo momento, discuto algunas implicaciones éticas al trabajar con experiencias de dolor en contextos de violencia extrema y sufrimiento social, para ello, propongo los conceptos de investigación-acompañamiento y ética de la escucha y la presencia.

En un tercer momento, recupero las estrategias de cuidado y afrontamiento colectivo producidas y desplegadas a partir de la experiencia que este grupo de mujeres ha adquirido al buscar a sus seres queridos desaparecidos. Dichas estrategias –que extienden a quienes nos insertamos en campo– no solo les han permitido sobrevivir a un contexto permeado por la criminalidad sino que, desde el 2014 a la fecha, han logrado recuperar aproximadamente 200 cuerpos de fosas clandestinas.

## Palabras clave

Sentipensar, metodología, dolor, sufrimiento, escucha

## DESAFIAR UN NORTE AGRESTE

El colectivo Las Rastreadoras de El Fuerte está integrado por mujeres rurales y semiurbanas, mestizas y yoremes, amas de casa, campesinas, maestras y trabajadoras del hogar, que viven en Los Mochis, cabecera de Ahome, municipios y poblados aledaños. Estas mujeres realizan las búsquedas y exhumaciones en contextos atravesados por la criminalidad, el miedo y la impunidad.<sup>3</sup> Contextos en los que han vivido y criado a sus

1 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas, Ciudad de México) - psic.alejandraramirez@gmail.com

2 Como parte de una investigación colaborativa que actualmente se encuentra en curso, lleve a cabo el trabajo de campo en Los Mochis y zona norte de Sinaloa de agosto de 2018 a julio de 2019.

3 *Las Rastreadoras* han declarado públicamente: “No buscamos justicia, buscamos a nuestros hijos en fosas” (Padilla, 2016). La renuncia de justicia estatal, muestra asimétricas relaciones de poder, desconfianza en las instituciones encargadas de procurar justicia y miedo a ser víctimas



hijos bajo circunstancias de vida adversas y en condiciones laborales precarias, situación que las enfrenta a dificultades económicas tanto para sobrevivir cotidianamente como para sortear los gastos de traslado para las búsquedas o cuando tienen que realizar alguna diligencia.

Desde su creación en el año 2014 a la fecha,<sup>4</sup> este colectivo ha recuperado cerca de 200 cuerpos o tesoros como llaman a sus seres queridos desaparecidos. Estos hallazgos se han dado principalmente en los municipios de El Fuerte, Ahome, Choix y Guasave. La mayoría de las fosas se localizan en campos agrícolas, alejadas de centros urbanos y por lo general son fosas en las que se encuentran de uno a tres cuerpos. De manera sistemática, salen en grupo dos veces a la semana para realizar estas búsquedas en campo, con varillas, palas y picos, recorren cerros, baldíos y zonas semidesérticas enfrentándose no solo a condiciones climáticas adversas sino también, a los peligros constantes contra su propia vida.

En sus registros tienen aproximadamente 700 casos de personas desaparecidas, principalmente de hombres jóvenes entre los 19 y 35 años. Hasta ahora, a través de diversos testimonios sabemos de la participación de policías municipales en la desaparición forzada de personas, sin embargo, todavía no hay suficiente información o datos claros respecto a quiénes están haciendo estos entierros. No obstante, se asume que puede haber algún tipo de relación de agentes de seguridad del estado con grupos criminales.

Podemos considerar esta experiencia de búsqueda como una modalidad humanitaria<sup>5</sup> en la cual, el énfasis está situado en: "...las necesidades afectivas de familiares, priorizando de esta manera no solamente la ubicación sino la restitución de los restos de la persona afectada" (Collins, 2016, p.8). El método de búsqueda humanitaria desplegado por este grupo de mujeres en un contexto de violencia e impunidad generalizada, les ha permitido acumular conocimientos técnicos, formas colectivas de acompañamiento emocional y estrategias locales que se traducen en estrategias de negociación con el gobierno estatal, mismas que les ha permitido acceder a la localización y exhumación de cuerpos.

### TESTIMONIO: LENGUAJE, CUERPO Y SILENCIO

El sufrimiento y el dolor son producto de las violencias que los poderes políticos, económicos y criminales le imponen a los sujetos. Para Arthur Kleinman y Veena Das, el sufrimiento social es "El ensamblaje de problemas humanos que tienen sus orígenes y consecuencias en las heridas devastadoras que las fuerzas sociales infligen a la experiencia humana" (Kleinman, Das, 1997, p. 9). El sufrimiento y el dolor son política y diferencialmente inducidos, en esta distribución las poblaciones más precarias y vulnerables son quienes viven de forma cruenta y sin protección alguna las violencias estructurales y cotidianas.

---

de algún ataque. Lo anterior, es un foco analítico que nos lleva a comprender las nociones de justicia más allá del estado y de los conceptos del derecho internacional, es decir, atender los significados y sentidos de justicia desde las actoras y su contexto específico. Elaborar un análisis de contexto con perspectiva histórica permitirá identificar cuáles son las condiciones que impiden la exigencia de justicia estatal pero también, qué otros sentidos de justicia alternativa se están configurando. Para ello, desde la *antropología jurídica*, es posible encontrar vías que permitan abrir alternativas no hegemónicas para el estudio de los sentidos y significados de justicias y daño desde la perspectiva de las víctimas.

- 4 El 14 de julio de 2014, Roberto Corrales Medina, hijo de Mirna Nereida fue desaparecido por un grupo de hombres en El Fuerte. Mirna inicia la búsqueda de su hijo, en un primer momento, acudiendo a las autoridades para denunciar la desaparición y solicitar la ayuda de las autoridades para localizar a su hijo. Sin embargo, ante la inacción de las autoridades, decidió salir a buscar con sus propias manos en campos deshabitados. Se le fueron uniendo otras mujeres de diversos municipios en búsqueda de sus seres queridos desaparecidos.
- 5 En la literatura forense especializada, se alude a dos modalidades de búsqueda: la judicial y la humanitaria. La diferencia entre ambas modalidades reside en el hecho de que, en la primera, el énfasis está puesto en las sanciones penales en donde los cuerpos de una víctima son usados como evidencia; mientras que, en la segunda, el énfasis se pone en las necesidades afectivas de las familias.





En el caso de las miles de desapariciones forzadas que hay en México, las víctimas generalmente son jóvenes que viven en situación precaria. El sufrimiento, el dolor y el daño ocasionados por la desaparición de un hijo, tiene consecuencias devastadoras, es una experiencia que cambia el transcurrir normal de la vida cotidiana, es un acontecimiento que produce efectos más allá del acto mismo de la desaparición. De esta manera, las diferentes dimensiones que son dañadas en la experiencia de sufrimiento "...constituye una apropiación del sufrimiento para usos políticos, usos determinados por discusiones locales y globales" (Ortega, 2008, p. 25).

Veena Das (2008), en su texto "Las antropologías del dolor", se pregunta si el dolor destruye la capacidad de comunicar o si es posible transformarlo para crear una comunidad moral. Para dicha transformación, la autora señala que el dolor debe tener dos características: comunicabilidad y carácter inalienable. Respecto a la primera característica, la autora se formula la pregunta: ¿es posible comunicar el dolor? Es decir, se pregunta si es posible conocer el dolor. Respecto a la segunda característica se formula la pregunta: ¿qué significa tener dolor? Es decir, se pregunta por la posesión del dolor.

Para Das, el dolor se comunica a través del lenguaje y se produce como demanda, como una queja que implica una relación social entre los cuerpos dolientes y quienes los acompañan. El carácter comunicable del dolor a través del lenguaje (Das, 2016) demanda un reconocimiento social, al ser formulada la experiencia del dolor y puesta en palabras a través del lenguaje, propicia encuentros con otros y el reconocimiento del me dueles.

En la experiencia de dolor, el lenguaje y el cuerpo adquieren un carácter fundamental: el lenguaje es lo que permite comunicar, transmitir la experiencia, mientras que, el cuerpo alberga y responder a ese llamado a través de la escucha y acompañamiento, es "prestar" mi cuerpo para que el dolor del otro habite en él.

Entonces, para que el dolor de la víctima adquiera un carácter articulador debe ser escuchado, aceptado y reconocido por otros, así también, debe ser legitimado socialmente como una exposición abierta del dolor y de sus exigencias políticas. Sin embargo, quiero detenerme a discutir el ejercicio de escucha en su dimensión ética lejos de ser un acto que debemos dar por hecho, sostener la escucha de experiencias subjetivas de eventos traumáticos o límite, nos implica subjetiva y responsablemente. En ese sentido, reflexionar acerca de una ética de la escucha: "...resitúa los lugares comunes de las entrevistas y abre la reflexión sobre la necesidad de decolonizar epistémica metodológicamente el "trabajo de campo" (Aranguren (2008, p. 29)

Como veremos más adelante, el sufrimiento y el dolor singular y colectivo son movilizados para romper con la idea de que deben resolverse individualmente y en lo privado, se transforman en una experiencia social y política con la intención –entre otras– de politizar las muertes y las ausencias de los jóvenes desaparecidos, devolverles el carácter humano y el sentido de dignidad a sus cuerpos que han sido deshumanizados.

Para Myriam Jimeno (2007) la víctima es un sujeto político de agencia que actúa como reclamante y es constructor de espacios políticos, es decir, no solo es el sujeto depositario de lo que el Estado o los diversos organismos le proporcionen. Para la autora, compartir la experiencia a través del testimonio nos acerca a la posibilidad de identificarnos con las víctimas y restablecer o crear lazos para la acción ciudadana.

Jimeno retoma a Das, precisa que el lenguaje de la experiencia subjetiva permite acercarnos al dolor de quienes han sido víctimas y así reconocerlo y visibilizarlo. Si el lenguaje del dolor a través del testimonio es compartido y no tan solo una expresión subjetiva, es posible aprender sobre las prácticas interpretativas del sufrimiento humano y el lugar de éste como constitutivo en los procesos sociales.



Comunicar la experiencia de sufrimiento y dolor es una forma de incluir y sensibilizar a quienes no participan directamente de dicha experiencia. En este sentido, Jimeno propone la noción de comunidades emocionales para referirse a los lazos afectivos que se crean a partir de dicho testimonio y que a su vez, favorecen acciones políticas: “Es la creación de una comunidad emocional en la que pueden recobrar su sentimiento de participación ciudadana. Recuperar la experiencia mediante el relato testimonial hace posible el tránsito entre ésta como acto único subjetivo y como experiencia social” (Jimeno, 2007, p. 187).

La comunidad emocional moviliza las emociones como un recurso político en un contexto social, histórico, y en ciertas tramas sociales específicas en las cuales el otro sufriente deviene en ciudadano que acciona en lo social.

### RESISTENCIA COTIDIANA Y SUBJETIVIDADES POLÍTICAS

Siguiendo los planteamientos de Jimeno, las mujeres buscadoras se han vuelto sujetas políticas de acción que transforman y potencializan la pérdida, los miedos y, en general, el estado de paralización que suele provocar la desaparición. En su diaria batalla producen cambios, no solo en la dimensión subjetivas sino en la dimensión política. En otras palabras, la vida cotidiana es una búsqueda que es también una forma de politización

Actualmente el riesgo de ser víctima de desaparición forzada se ha expandido a casi todos los sectores sociales, económicos y políticos. Dado que la desaparición llega de golpe, nadie está preparado para enfrentarla; sin embargo, cada quien va encontrando en su andar junto con otros sus formas para hacerle frente y para ir resistiendo todo lo que ésta trae consigo. De ahí la importancia de concebir las formas de resistencia de las mujeres en las dimensiones íntimo-familiar y pública, así como sus relaciones con los distintos órdenes de gobierno y con el Estado mexicano.

Es importante hacer notar que no hay una separación entre los espacios público e íntimo, antes bien, hay entre ellos una relación de continuidad en el adentro-afuera y cambian conforme los sucesos en el tiempo. Como veremos, en ambas dimensiones los familiares producen narrativas que interpelan, generan espacios de acción e inventan-abren formas de resistir.

Para Foucault, la resistencia está ahí donde hay poder: [...] no existen relaciones de poder sin resistencias; que éstas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder. Existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales (Foucault, 1992, p. 171). Para este autor el poder no es algo que se posea, tampoco es una facultad; más bien, el poder está conformado por nodos de relaciones. Es decir, es un conjunto de relaciones entre los sujetos, funciona y se ejercita en cadena.

Dado que los sujetos están atravesados por relaciones de poder, este último se implementa en el ejercicio de la gubernamentalidad, para conducir y determinar la conducta de los sujetos y de la sociedad en función de ciertas estrategias y tácticas. Para Foucault, una de las formas de resistir a las operaciones del poder dominante se encuentra en las contraconductas de los sometidos “[...] en el sentido de lucha contra los procedimientos puestos en práctica para conducir a los otros [...]” (Foucault, 2006, p. 238)<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Véase la clase del 1a de marzo de 1978.



Por su parte, Deleuze (1996) abre y amplía la noción de resistencia, lo cual nos permite abordarla no solo desde su relación directa con el poder, sino también por fuera de éste. Ello no significa que la resistencia ignore la presencia del poder, sino que, conociéndolo, abre márgenes para la acción. Por lo tanto, puedo decir que la resistencia no solo está donde está el poder, aparece también en los agujeros o puntos ciegos de éste, o se hace un lugar a partir de agrietarlo. En otras palabras, me interesa mostrar las formas de resistencia directa, tanto en los márgenes del poder como fuera de éstos. Para Deleuze, a diferencia de Foucault, el acento no está en las estrategias, sino en la fuga.

Las “líneas de fuga” son un acto de creación y resistencia en cuanto que implican el acto de fugarse de los órdenes de lo establecido. Las líneas de fuga se encuentran íntimamente ligadas a una desterritorialización, lo que implica desplazar algo de su ámbito normal para situarlo en otras coordenadas que permitan modificarlo y, de esta manera, moverse hacia la construcción de otros territorios existenciales. Las líneas de fuga no preexisten, sino que se trazan en cuanto que proceso vital, pues buscan la vida: resistir a la muerte que llega desde afuera.

Entonces, estas líneas son un proceso de creación, invención y producción de algo distinto. Dentro de ello, Las Rastreadoras junto abren caminos de posibles para la lucha política en la que tienen cabida múltiples agenciamientos colectivos, entendiendo estos como diversas formas de organización-acción: “El agenciamiento colectivo no corresponde ni a una entidad individuada, ni a una entidad social predeterminada” (Guattari y Rolnik, 2013, p. 45). Los agenciamientos colectivos se constituyen en la práctica social.

Es así que estas mujeres lejos de permanecer aisladas en sus casas no solo confrontan a la criminalidad y su poderío sino que reconfiguran y dan sentido a todo lo que la desaparición devasta. La lucha política de los familiares nos permite dar cuenta de que lo más subjetivo que experimentan en su pérdida, como el dolor y el amor, son afectos que los empujan a moverse políticamente. Para Deleuze (1988) crear es resistir y resistir significa liberar una potencia.

En ese sentido, se trata no solo de ver cómo las mujeres configuran su resistencia, sino también cómo ésta se potencializa al crear y accionar junto con otras: en su hacer político de una comunidad, en el entretenerse solidariamente con y por las otras. Analizar las resistencias de los familiares en su singularidad y pluralidad de dimensiones —íntima-familiar-colectiva— es una forma de mirarlas como sujetos capaces de acción y productoras de conocimientos en la práctica de búsqueda directa en campo.

## VULNERABILIDAD ENCARNADA: SANAR HERIDAS ENTRE MUJERES

La producción y gestión del horror y la crueldad son necesarias para las nuevas formas de funcionamiento de los poderes, porque es lo que les permite sostener el control territorial y adquirir las ganancias de ello: “El poder tiene que expresarse por medio de la espectacularidad de la crueldad sobre el cuerpo y el territorio, modo de expresión del control sobre las personas en una fase de dueñidad, de señorío” (Segato, 2016).

Los nuevos “dueños”, a través de la fuerza, la violencia, el despojo, el saqueo, la producción de muerte y desaparición, se apoderan de los cuerpos que habitan esos territorios, acreditándose sin límite alguno el poder de dejar vivir o de dar muerte. Los cuerpos y las vidas que habitan estos territorios se han convertido en una extensión de ellos, sobre la geografía de esos cuerpos se inscribe la violencia de la dominación.

Los cuerpos son ahora el territorio privilegiado para los nuevos dueños porque sobre estos inscriben su poderío, la marca del dominio y con ello producen parálisis social. Principalmente las violencias por asesinato



y desaparición son formas de producir horror con el objetivo de destruir el tejido social, de producir una población dócil y, sobre todo, de desarticular cualquier forma de resistencia, de lucha para proteger el territorio y la vida misma. El amor y el deseo de volver a ver a sus desaparecidos se conjugan con el dolor en el espacio social, un espacio abierto y no terminado como lo es un posible duelo. Las subjetividades dolientes, sufrientes se buscan y se encuentran y ponen en común su dolor ante otros semejantes hacen comunidad.

En ese sentido, construir comunidad es una forma de hacerle frente a los poderes, a las lógicas estatales, capitalistas y criminales. La comunidad aparece como oposición a la individualización, la unidad, como oposición a la fragmentación subjetiva y social; el amor aparece en oposición a la producción, gestión y administración de vidas eliminables, desechables y desaparecibles.

Construir comunidad es una forma de enfrentar al sistema político-económico de la triada Estadocapitalismo-crimen. Presenciamos un momento en el cual —siguiendo a Segato— estamos ante la mafialización del Estado, ante un capitalismo rapiña que se apropia de los cuerpos, de las vidas, y que para sostenerse produce y espectaculariza el terror y la crueldad. Ante este panorama, la construcción de comunidad es una de las vías posibles de resistencia para ir en sentido opuesto a las lógicas de muerte, es decir, para defender la vida: “...el freno a la mafialización solo puede venir de la participación política de la sociedad y su organización comunitaria” (Segato, 2013, p. 113).

Apostarle a la construcción de lo comunitario para enfrentar prácticas y discursos deshumanizantes y desubjetivizantes, al lenguaje bélico de la guerra que “[...] se ha transformado en una cacería que usa la estrategia retórica de animalizar al otro” (Das, 2016, p. 99). Construir comunidad ante la pérdida puede entenderse como vía para restituir el tejido social, como método para hacer brotar de la devastación y las ruinas la solidaridad, el deseo y el amor.

Para Segato, una dimensión de lo que denomina contra-pedagogía de la crueldad, radica en ser conscientes de que “solamente un mundo vincular y comunitario pone límites a la cosificación de la vida” (Segato, 2018, p. 14). Las búsquedas son espacios en los que las mujeres encuentran condiciones de escucha y reconocimiento de su dolor, comparten su experiencia y al hacerlo, se construye un terreno común de intercambio de contenido simbólico, cultural y cognitivo. Las Rastreadoras son una comunidad político-emocional que les ha permitido sobrevivir y rehabilitar su mundo destruido por la violencia.

## REFERENCIAS

- Aranguren, J. (2008) El investigador ante lo indecible y lo inenarrable (una ética de la escucha), *Nómadas* (Col), número 29, Universidad Central, Bogotá, Colombia. Pp. 20-33
- Collins, C. (2016) “Working paper: Respuestas estatales a la desaparición forzada en Chile: aspectos forenses, policiales y jurídicos”. Chile: Observatorio de Justicia Transicional.
- Das, V. (2016). *Violencia, cuerpo y lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2008) “Las antropologías del dolor”. En: *Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. pp. 407-436
- Deleuze, G. (1996) *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.
- Foucault, M. (2006) *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (1992) “Poderes y estrategias”, en *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, pp. 163 – 174.
- Guattari, Félix y S. Rolnik (2013) *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Jimeno, M. (2007) “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”, *Antípoda*, No. 5, JulioDiciembre.



- Kleiman, A., Veena D. y M. Lock (1997). *Social Suffering*. Berkley: University of California Press. Pp. ix-xxvii y 1- 46.
- Ortega, F. (2008). "Rehabitar la cotidianidad". En: Francisco Ortega (coord). Veena Das: *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Colombia: Universidad Nacional. 15.70
- Padilla, L. (Agosto 9, 2016). "Las Rastreadoras de Sinaloa, 220 mujeres en busca de desaparecidos", Milenio/El Mundo. Disponible en: <http://www.elmundo.es/internacional/2016/08/09/57a9f0f546163f14328b4652.html>
- Segato, R. (2018) *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo
- \_\_\_\_\_. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- \_\_\_\_\_. (2016) "Pedagogía de la crueldad en un mundo de dueños", *Diagonal*, julio 5, 2016. Disponible en: <https://www.diagonalperiodico.net/cuerpo/30739-pedagogia-la-crueldad-mundoduenos.html>  
(Consultado: julio 5, 2016).





# MORTE E DESAPARECIMENTOS FORÇADOS EM TEMPOS DEMOCRÁTICOS: OS MASSACRES NO SISTEMA PRISIONAL BRASILEIRO<sup>1</sup>

Simone Rodrigues Pinto

## Resumo

Algumas categorias epistêmicas e metodológicas especialmente trabalhadas no campo da justiça transicional podem ser adaptadas e reformuladas para fornecer uma nova compreensão dos fenômenos relacionados aos desaparecimentos forçados e mortes em contextos democráticos. No Brasil, o fenômeno do desaparecimento de pessoas sob custódia do Estado nas prisões ainda não se consolidou como um problema social amplamente reconhecido. De acordo com o Relatório do Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate à Tortura, além dos episódios de violência no sistema prisional, existem possíveis vítimas de desaparecimento forçado, no âmbito da ação ou omissão das autoridades responsáveis pela custódia ou por segurança da prisão. Os casos vão desde a omissão do Estado, o descumprimento de sua obrigação de realizar investigações e buscar os corpos, até suspeitas baseadas em fortes indícios de práticas de homicídio envolvendo funcionários públicos, incluindo a ocultação de cadáveres. Procedimentos burocráticos, coleta inadequada de informações e até ações maliciosas de agentes públicos criam um contexto de violência institucional que atinge não só os encarcerados, mas também suas famílias, muitas vezes privadas de informações relevantes e dos corpos dos detidos. A própria definição de vítima deve ser analisada neste caso, uma vez que esses agressores muitas vezes não são considerados socialmente e potencialmente vítimas de violência institucional. Assim, este ensaio apresenta uma reflexão sobre o fenômeno a partir das categorias teóricas da justiça de transição a fim de evidenciar os desafios políticos, éticos, metodológicos e epistêmicos envolvidos na realização de pesquisas sobre o sistema prisional.

## INTRODUÇÃO

A política está organizada em um espaço público caracterizada pelo *aparecimento* de cidadãos plenamente visíveis. Porém, é necessário examinar como o uso de poder impede o aparecimento de algumas pessoas e causa o desaparecimento de outros indivíduos ou grupos. Deve-se reconhecer que a política, como um espaço de visibilidade, tem como reverso da moeda uma “economia” dos desaparecimentos, que podem ser definidos legitimamente como uma anti-política por excelência (Tassin, 2017). Longe de ser uma política, a produção dos desaparecidos é apenas uma *metodologia de dominação*, tragicamente sistematizada pelos conselhos militares da América do Sul no século XX, mas que não é um atributo exclusivo dessas ditaduras.

Sem o intuito de converter o desaparecimento numa categoria generalizante que pode ofuscar a memória das vítimas das ditaduras latino-americanas, este ensaio visa analisar a existência de uma *economia* do desapa-

<sup>1</sup> Paper resultado da pesquisa realizada pela Rede Internacional de Pesquisa sobre Desaparecimento Forçado (ROAD), ainda em fase de coleta de dados.



recimento em regimes liberais, especialmente no Brasil, buscando refletir se existe uma continuidade da gestão estratégica para ocultar pessoas e grupos da vida cívica e política através da privação de sua própria existência para a sociedade e para o direito. O desaparecimento em um regime liberal não tem o mesmo significado que o desaparecimento em regimes ditatoriais porque origina-se de um dispositivo completamente diferente e afeta segmentos da população que não são considerados grupos políticos. Cabe salientar que, no Brasil, a existência de milícias, a violência policial e o recorrente alerta a respeito do desaparecimento de detentos no sistema prisional estatal apontam para a existência de persistentes desaparecimentos forçados mesmo em um contexto democrático (Squetini, 2016). Na legislação nacional, não há a tipificação para este tipo de crime, apesar de haver recomendações internacionais a esse respeito. Logo, os casos que deveriam ser inscritos nessa categoria são geralmente subsumidos pelo universo amplo de pessoas desaparecidas.

Reforçado a hipótese de que permanece ativa uma economia do desaparecimento forçado no Brasil, o Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate à Tortura, órgão criado em 2013 no âmbito do poder executivo federal, chamou a atenção para a ocorrência de desaparecimentos nas prisões brasileiras. De acordo com o Relatório de Monitoramento de Recomendações de 2018, o “Massacre na Penitenciária Estadual de Alcaçuz<sup>2</sup> reuniu evidências de práticas de desaparecimento forçado na época, como a existência de corpos incinerados, enterrados em valas improvisadas ou jogados em fossas sépticas no momento do massacre” (Brasil, 2018). Tais práticas podem estar ocorrendo em outras prisões, principalmente após massacres, mas não apenas nesses casos. Há resistência do poder público em promover investigações adequadas, o que obscurece a dimensão do fenômeno do desaparecimento forçado no Brasil. Este é um tema complexo de ser pesquisado, porém importante para a consolidação de um regime democrático de respeito aos direitos humanos.

Os casos de desaparecimento forçado em presídios envolvem desde a omissão criminosa do Estado – ao não exercer sua obrigação de empreender investigação e buscas de corpos – até suspeitas fundadas em fortes indícios de práticas de homicídios envolvendo agentes públicos, passando inclusive pela ocultação de cadáveres. As mortes e desaparecimentos no sistema prisional se dão de várias formas, mas chama a atenção a sistemática ocorrência de massacres nos presídios brasileiros, abrindo espaço para mortes violentas e desaparecimentos negados pelo Estado, deixando os familiares das vítimas desassistidos em seu direito à verdade, à memória e à reparação.

Esses direitos, ligados historicamente ao arcabouço da justiça de transição, especialmente aos procedimentos adotados após regimes ditatoriais da América Latina, ganham novas significações ao serem evocados para garantir a proteção das vítimas de violações de direitos humanos em contextos democráticos. No caso de pessoas custodiadas pelo Estado, a própria categorização de vítima sofre resistência social. Em um cenário nacional em que “bandido bom é bandido morto”<sup>3</sup> ou que os direitos humanos devem ser apenas para “humanos direitos”, o desaparecimento de presos pode ser um fenômeno sistemático no Brasil, mas muito difícil de provocar a garantia do direito à justiça, à memória, à verdade e à reparação por parte do Estado.

O Estado brasileiro, através da Comissão de Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos, reconheceu o desaparecimento de cento e quarenta e sete pessoas, no período compreendido entre 2 de setembro de 1961 a 5 de outubro de 1988, conforme estabelecido na Lei n. 9.140/95, e ampliado pela Lei n. 10.536/02.

2 Massacre ocorrido em 2017 na maior penitenciária do Rio Grande do Norte que deixou, oficialmente, 26 mortos, destes, 15 decapitados. Outros foram encontrados esquartejados e quatro deles inteiramente carbonizados.

3 Em um evento realizado em 2016, o então parlamentar Jair Bolsonaro disse que a polícia servia para matar e que bandido bom era bandido morto. Em 2017, na comissão de segurança pública da Câmara dos Deputados, Bolsonaro defendeu a atuação da Polícia Militar e disse que eles deveriam matar mais com a seguinte frase “Eu queria que a polícia matasse 200 mil vagabundos”.





Esses casos ficam restritos àquelas pessoas que foram procuradas por seus familiares e que desapareceram por suposto envolvimento com a resistência política no período ditatorial.

Um caso emblemático de desaparecimento cometido em larga escala no Brasil neste período foi durante a guerrilha do Araguaia, que compreendeu cerca de metade das denúncias de desaparecimento no país, e que até os dias atuais não se sabe do paradeiro nem dos fatos envolvidos a esses casos. Em 1995 foi sancionada a Lei n. 9.140 para o reconhecimento de pessoas mortas e desaparecidas durante o período ditatorial e que criou a Comissão Especial de Mortos e Desaparecidos Políticos – instituída por Decreto no mesmo ano, vinculada à Secretaria de Direitos Humanos, que trata do conhecimento dos fatos, bem como fixa as indenizações relativos aos casos. A Lei n. 10.536/02 ampliou o período compreendido na primeira e a Lei n. 10.875/04 aumentou os critérios de caracterização das mortes, englobando situações de manifestação pública, conflitos com agentes públicos e suicídio. A situação dos crimes ocorridos durante a ditadura passou a ter mais visibilidade na cena pública, em razão especialmente da atuação das organizações da sociedade civil e do protagonismo das vítimas e dos familiares de desaparecidos.

Dentro do grupo de pessoas desaparecidas, existem mulheres, negros, indígenas e outros segmentos que permanecem sem o “privilégio” de serem considerados vítimas de desaparecimento forçado (Flauzina e Freitas, 2017). Vale lembrar o caso dos povos indígenas que sofreram caçadas humanas promovidos com metralhadoras e dinamites lançadas de aviões, inoculações intencionais de varíola e doações de açúcar misturadas à estricnina durante os anos da ditadura. Esses episódios eram desconhecidos até a descoberta, em 2013, do Relatório escrito pelo então advogado Jader de Figueiredo Correia, 45 anos após a sua redação. O número de povos e comunidades indígenas que sofreram torturas cruéis, mortes e desaparecimentos forçados nas mãos das forças militares e paramilitares durante a ditadura é incalculável.

Há um consenso social a respeito da ocorrência de desaparecimentos forçados durante a ditadura e uma relativa aceitação da necessidade de apuração dos casos. No entanto, a afirmação de que no Brasil o desaparecimento forçado continua sendo usado, facilitado ou tolerado pelo poder público causa profunda estranheza. O desaparecimento forçado é um fenômeno crescente no Brasil hoje, mas há poucos estudos sobre o tema fora do contexto da ditadura militar. O desaparecimento de pessoas é uma violação multifacetada dos direitos humanos que também ocorre em contextos democráticos. Este fenômeno se torna ainda mais grave quando ocorre por meio da ação ou omissão de agentes estatais de segurança pública.

### BREVE DISCUSSÃO SOBRE O CONCEITO DE DESAPARECIMENTO FORÇADO

A economia do desaparecimento forçado como metodologia de dominação e extermínio foi melhor analisada para dar conta dos casos encontrados na Argentina durante a guerra suja (1976-1983), apesar de ser prática antiga e registrada inclusive durante o período do regime nazista (Cárdenas, 2017). Nos anos setenta, houve violação dos direitos humanos sem precedentes, para as quais as categorias disponíveis anteriormente não pareciam servir: foram sequestrados? Eles foram torturados? Eles estavam mortos? Eles foram trancados em uma prisão? Nenhum dos termos com os quais essas perguntas são construídas abrange todos as dimensões do que estava acontecendo e nenhuma categoria sociojurídica se encaixava no fenômeno. A literatura, a psicanálise, o direito, o cinema, os arquivos, a sociologia ou antropologia estavam cheios de alusões à ausência, ao silêncio, à falência, à fratura, ao vazio, mas a sistematização da categoria desaparecimento forçado surgiu como uma resposta posterior.



A consolidação da categoria foi se dando ao longo do tempo, primeiro na América Latina para depois se internacionalizar. Assim, em 1981, a Federação Latino-Americana de Associações de Parentes de Detidos Desaparecidos (Fedefam) convocou o primeiro Dia Internacional dos Desaparecidos. A partir desse momento surge a Declaração sobre a Proteção de Todas as Pessoas contra o Desaparecimento Forçado ou Involuntário da ONU, em 1992, e a OEA adota a Convenção Interamericana sobre o Desaparecimento Forçado de Pessoas em 1994. Além desses documentos internacionais, em 1998, o Estatuto de Roma, ao criar o Tribunal Penal Internacional, incluiu o desaparecimento forçado de pessoas como crime contra a humanidade e, em 2006, é assinada a Convenção Internacional para Proteção de Todas as Pessoas contra o Desaparecimento Forçado no âmbito das Nações Unidas. Esta estrutura normativa internacional é acompanhada de resoluções e programas de acompanhamento, monitoria e ações de proteção internacional contra o desaparecimento forçado (Cárdenas, 2017).

Segundo a jurisprudência internacional, alguns elementos têm que estar presentes para que o fenômeno seja classificado como desaparecimento forçado: a) privação ilegítima da liberdade; b) negação do poder público de reconhecer a privação da liberdade ou revelar corretamente o paradeiro do indivíduo e c) o Estado ou seus agentes como sujeitos ativos, por omissão ou ação direta.

A privação da liberdade é considerada o primeiro elemento constituinte da definição do desaparecimento forçado de pessoas no direito internacional. Portanto, é a conduta com a qual começa a execução do ato ilícito com o fim de esconder ou desaparecer a vítima. Evidentemente, envolve a realização de uma atividade material que possa assumir a forma de prisão, detenção, sequestro ou qualquer conduta que tenha o objetivo de privação de liberdade. Importante ressaltar que a configuração do crime não exige que a privação da liberdade seja ilegítima desde o início. Sobre isso, a Corte Interamericana indicou o seguinte:

Al limitar la privación de libertad en este contexto a aquellas situaciones en que ésta sea ilegal, excluyendo así formas legítimas de privación de libertad, la tipificación del delito se aparta de la fórmula mínima convencional. Cabe resaltar que la fórmula contenida en la Convención Interamericana señala como elemento básico la privación de libertad, “cualquiera que fuere su forma”. Es decir, no resulta relevante la forma en que se hubiese producido: lícita o ilícita, violenta o pacífica, por ejemplo. (Corte IDH. Caso Heliodoro Portugal Vs. Panamá. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 12 de agosto de 2008. Serie C No. 186, párr. 192; Caso Blanco Romero y otros Vs. Venezuela. Sentencia de 28 de noviembre de 2005. Serie C No. 138, párr. 105)

A negação de informação sobre a vítima é considerada o segundo elemento constitutivo e essencial para diferenciar o desaparecimento forçado de outras figuras legais como sequestro ou detenção ilegal. De fato, uma que vez a privação de liberdade ocorra, o desaparecimento só se configura no momento em que a autoridade que faz a prisão omite, nega ou fornece intencionalmente informações falsas sobre a privação de a liberdade, sorte ou paradeiro da vítima para seus parentes, conhecidos ou interessado. Esse elemento é fundamental na configuração do desaparecimento forçado dentro das instituições de custódia no Brasil. A falta de informação é prática normalizada no cotidiano da burocracia brasileira, mas constitui abuso aos direitos humanos e deve ser combatida e punida.

Como terceiro elemento, a doutrina clássica considera que o crime de desaparecimento forçado só pode ser cometido por órgãos estatais ou agentes privados que agem sob sua direção, autorização, suporte ou aquiescência. De acordo com este parâmetro, o desempenho de indivíduos sem nenhuma conexão com o Estado tradicionalmente tem sido enquadrado como uma situação de direito penal interno ou internacional, totalmente desassociado da responsabilidade que possa ser imputável ao Estado. Os desaparecimentos devem ser cometidos por um sujeito ativo qualificado, ou seja, por agentes ou indivíduos que tenham alguma conexão com o Estado, como assegura, por exemplo, a Convenção Internacional para Proteção de Todas as



Pessoas contra o Desaparecimento Forçado e a Convenção Interamericana sobre o Desaparecimento Forçado de Pessoas (Cárdenas 2017).

Somente em 2016, o Brasil ratificou esses dois importantes tratados internacionais relativos à proteção das pessoas contra o desaparecimento forçado, que passaram a compor o ordenamento jurídico brasileiro: a Convenção Internacional para a Proteção de Todas as Pessoas contra o Desaparecimento Forçado, adotada no âmbito das Nações Unidas e a Convenção Interamericana sobre o Desaparecimento Forçado de Pessoas, adotada no âmbito da Organização dos Estados Americanos. No entanto, no Brasil não há a tipificação para desaparecimento forçado, apesar de haver recomendações internacionais a esse respeito. Logo, os casos que deveriam ser inscritos nessa categoria são geralmente tratados apenas como pessoas desaparecidas, afastando a participação e a responsabilidade do Estado.

Esta situação peculiar do ordenamento jurídico brasileiro reforça a necessidade de uma maior compreensão desse fenômeno no âmbito das ações do Estado, principalmente no que diz respeito à segurança pública. Visibilizar, categorizar e definir melhor os casos de desaparecimento de pessoas no Brasil é ação imprescindível para a consolidação de uma sociedade democrática e defensora dos direitos humanos.

### DESAPARECIMENTO FORÇADO NO SISTEMA PRISIONAL BRASILEIRO

Em todos os países, a pandemia do novo coronavírus está colocando à mostra as fragilidades dos sistemas prisionais. As unidades prisionais reúnem elementos que otimizam o avanço da doença, tais como superlotação (aglomeração imposta), péssimas condições de higiene, incidência de comorbidades como tuberculose e HIV, má alimentação e falta de assistência médica adequada. Mas existe uma face desse drama pouco noticiada, o desaparecimento forçado de custodiados do sistema.

Em outubro de 2020, o coletivo @avozdocarcere divulgou o relato da companheira de um detento do Instituto Penal Professor Olavo Oliveira II em Quixeramobim-CE que soube que seu marido estava internado após consultar o sistema e verificar que ele constava como “preso sem localização”. A familiar descobriu por iniciativa própria que o cônjuge está hospitalizado, e que só poderia saber sobre sua condição com um advogado.

Famílias de presos protestaram em Fortaleza contra as práticas de tortura e estupros que vitimizam boa parte da população prisional do Ceará, agravadas pela pandemia e a suspensão das visitas. Desde a adoção da medida, ocorrência de torturas e submissão a tratamento degradante são denunciadas por familiares e egressos. O deslocamento de presos sem informar aos familiares têm sido práticas comuns para obliterar a violência nos presídios, avultando os casos de desaparecimento forçado no sistema prisional.

A falta de informação resultado da omissão ou ação do Estado acaba por ser uma prática tolerada na relação entre as instituições estatais e a sociedade civil. No entanto, é preciso desnaturalizar essa dinâmica e punir os responsáveis, uma vez que falta de informação rápida e eficaz sobre o paradeiro das pessoas detidas constitui crime de desaparecimento forçado, internacionalmente tipificado. Desaparecimento forçado nos presídios brasileiros não é uma novidade no que concerne à realidade cotidiana de quem está cumprindo pena e para seus familiares. Mas este é um assunto absolutamente invisibilizado, talvez por se tratar de vítimas que não são socialmente reconhecidas como tal.

O desaparecimento forçado ocorre também, e talvez com mais frequência, em decorrência de massacres dentro do ambiente prisional. Nos últimos anos, os massacres em presídios têm se tornado mais frequentes.



Desde o icônico massacre do Carandiru em 1992, o maior na história do Brasil, mais de dez já foram registrados pela mídia nacional. Os resultados são centenas de mortos e alguns desaparecidos não reconhecidos pelo Estado. A classificação como “foragido” tem sido a principal forma de ocultação desse problema e de solução burocrática que afasta a responsabilização do Estado (Prando, 2020).

Esses massacres estão relacionados aos altos índices de encarceramento, às disputas entre as organizações conhecidas como “facção criminosa” e à gestão das prisões. Organizações sociais e famílias contestam o número oficial de presos mortos e anunciam um alto número de presos desaparecidos que não foram encontrados após os massacres. O Estado não esclarece esses casos. Ainda, a identificação dos corpos dos reclusos mortos não é confiável devido à precariedade dos procedimentos aplicados.

Vejamos o exemplo da Penitenciária Agrícola de Monte Cristo (PAMC), em Roraima, e da Penitenciária Estadual de Alcaçuz, no Rio Grande do Norte. De acordo com o governo, os apenados de Monte Cristo fizeram um buraco na parede por onde fugiram e desapareceram. A versão é contestada pelos familiares, os quais afirmam que agentes prisionais da unidade e policiais militares retiraram os detentos à força da cadeia e foram os responsáveis pelo desaparecimento.

Em 2018, o Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate à Tortura (MNPCT), em seu *Relatório de Monitoramento de Recomendações: Massacres Prisionais dos Estados do Amazonas, do Rio Grande do Norte e de Roraima*, apontou para indícios de práticas de desaparecimento forçado nas prisões (2018, p. 122). Em Roraima ocorreram dois grandes massacres: o primeiro em outubro de 2016 e o segundo em janeiro de 2017. No total, 43 pessoas sob a custódia estatal morreram. Além do alto índice de óbitos, familiares de presos asseveraram o desaparecimento de 7 detentos alocados na PAMC. A narrativa da administração prisional é de que tais presos estão foragidos, no entanto, o MNPCT considerou indicativos de que eles teriam sido torturados e retirados de dentro da unidade por agentes estatais (Brasil, 2018, p. 121).

Em junho de 2016, o Poder Legislativo de Roraima instaurou uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) com o objetivo de investigar a realidade do sistema prisional do Estado. De acordo com o relatório, considerou-se como objetos de investigação “a superlotação, violência nos estabelecimentos penais, atuação das facções criminosas, ausência de valorização dos servidores penitenciários, e, principalmente, os ilícitos encontrados na contratação de fornecimento de refeição para a população carcerária”. Familiares de presos procuraram a CPI para relatar o desaparecimento dos sete detentos, entretanto, a Comissão considerou que não teria competência investigativa em relação ao caso e que as informações seriam remetidas aos órgãos de controle adequados. O relatório da CPI, entretanto, não informou quais seriam esses órgãos. Até hoje o caso encontra-se em aberto.

Assim como no massacre na Penitenciária Agrícola do Monte Cristo (2017) o fenômeno do desaparecimento de presos foi oficialmente nomeado pelo Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate a Tortura (MNPCT) também no massacre da Penitenciária Estadual de Alcaçuz (2017). Após o massacre, o governo do Rio Grande do Norte declarou 26 presos como mortos. No entanto, durante a visita do Mecanismo Nacional à Cadeia de Alcaçuz, informantes declararam aos técnicos do Mecanismo que alguns corpos foram incinerados, outros, enterrados em uma vala comum improvisada, enquanto outros, jogados em fossas sépticas. O governo do Rio Grande do Norte negou o desaparecimento de corpos e não apresentou laudo investigativo adequado. A polícia civil não conseguiu preservar o local do massacre e os especialistas do Mecanismo Nacional foram informados de que as fossas sépticas foram esvaziadas por caminhões-pipa após o massacre. No mesmo sentido, os promotores recusaram-se a enviar o inquérito de investigação ao Mecanismo Nacional e o judiciário, a administração penitenciária, a polícia civil e o Ministério Público apresentaram dados insufi-



cientes e contraditórios sobre o número de pessoas que não foram encontradas após o massacre. Ao todo, o Mecanismo Nacional considerou 71 presos como desaparecidos em seu Relatório.

## DIREITO À VERDADE E À MEMÓRIA PARA ALÉM DA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO

A construção da memória e do direito à verdade remete suas origens aos processos ocorridos após a II Guerra Mundial que tiveram o propósito de apurar a verdade e julgar os crimes de guerra cometidos pelo regime nazista. Em se tratando especificamente da memória da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), os países buscaram homenagear seus mortos e ressignificar os locais das batalhas como locais de memória.

Entendemos o direito à verdade como aquele que têm as vítimas de graves violações aos direitos humanos e seus familiares de conhecer a verdade do ocorrido, que inclui, dentre outros elementos em particular a identidade dos autores e as causas, os fatos e as circunstâncias em que estes foram produzidos. Além desta dimensão individual, o direito à verdade tem uma dimensão social ou coletiva, ligada ao direito da sociedade de conhecer seu passado para assim construir sua memória coletiva (Halbwachs, 2006).

A *Convenção Internacional para a Proteção de todas as Pessoas contra as Desaparecimento Forçado* é o primeiro instrumento internacional que reconhece o direito à verdade como um direito autônomo (Preâmbulo e art. 24, par.2). No cenário do sistema interamericano de proteção aos direitos humanos, tanto a Comissão como a Corte Interamericana de Direitos Humanos reconheceram em numerosos pronunciamentos o direito à verdade como um direito implícito da Convenção Americana sobre Direitos Humanos.

O direito à memória e à verdade está vinculado ao marco sociopolítico da justiça de transição. O conceito de justiça de transição surgiu no final da década de oitenta e início da década de noventa principalmente em resposta às mudanças políticas ocorridas na América Latina e no Leste Europeu. Da junção de demandas por justiça e por transição democrática, o termo justiça transicional (ou justiça de transição) foi cunhado para expressar métodos e formas de responder a sistemáticas e amplas violações aos direitos humanos. Assim, justiça transicional não expressa nenhuma forma especial de justiça, mas diversas iniciativas que têm por intuito reconhecer o direito das vítimas, promover a paz, facilitar a reconciliação e garantir o fortalecimento da democracia (Rodrigues Pinto, 2012).

A justiça de transição se compõe dos processos de juízos, purgas e reparações que se levam adiante após a transição de um regime político para outro. O seu objetivo é processar os perpetradores, revelar a verdade sobre crimes passados, garantir reparações às vítimas, reformar as instituições facilitadoras de abuso e promover a reconciliação (Van Zyl, 2009, p.32). A efetivação dessa pode compreender uma série de práticas distintas, que envolvem uma combinação de estratégias judiciais e não-judiciais como: anistias restritas (não incluem crimes contra a humanidade e genocídio); procedimentos judiciais para os crimes não anistiáveis; comissões da verdade e reconciliação; restituições, compensações e reparações simbólicas e o desenvolvimento de uma memória coletiva (a abertura de arquivos do governo à população, a elaboração de livros didáticos, a construção de memoriais e museus da memória e a instituição de uma data cívica que relembre os fatos que ocorreram).

Ações do Estado brasileiro voltados para o direito à memória e à verdade iniciaram-se em 2006, com o projeto da Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República denominado “Direito à Memória e à Verdade”. O projeto reuniu uma ampla exposição fotográfica itinerante, com registros de momentos históricos importantes do período de 1964 a 1985, e estabeleceu memoriais de “pessoas imprescindíveis”, tributando honra a vítimas da repressão, além da publicação do livro-relatório Direito à Verdade



e à Memória. Em 22 de dezembro de 2009, o governo brasileiro publicou o Plano Nacional de Direitos Humanos – III, sob severas críticas e desavenças políticas. A principal “pedra de toque” foi o Eixo Orientador VI, que diz respeito ao direito à memória e à verdade e faz remissão ao período da ditadura (1964-1985).

Contudo, memória e verdade são categorias conceituais e jurídicas ainda muito vinculadas aos abusos de direitos humanos ocorridos no período ditatorial. O imaginário social brasileiro ainda associa desaparecimento forçado às violações ocorridas após o golpe de 1964, em um contexto de regime de exceção. Mas esta percepção não subsiste a uma investigação mais atenta às metodologias de dominação adotadas pelo Estado brasileiro no que tange à segurança pública. Ainda que o tema seja difícil de ser desvelado pelas dificuldades impostas pela burocracia do Estado, os dados levantados já trazem suficientes indícios para que seja considerada uma economia estatal do desaparecimento forçado e para que se afirme a necessidade de considerar as categorias epistemológicas ligadas à justiça de transição para além da ideia de “transição”. O direito à memória, à verdade e à reparação são fundamentais para o desfecho adequado do crime de desaparecimento forçado de custodiados do sistema prisional brasileiro, mesmo em um contexto de democracia.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não reconhecer que houve crime e não responsabilizar os culpados representam um convite à recorrência do abuso, além de configurar um desprezo pelos sentimentos das vítimas. Responsabilizar os agentes dos abusos passados serve não apenas como quebra simbólica com o legado do autoritarismo como também para afirmar o compromisso do governo pós-ditadura com os valores legais e democráticos. Segundo Roger Errera (*apud* Albon, 1995, p.44), membro do Conselho de Estado Francês, *memória é a forma última de justiça*. Para que haja reconciliação e desenvolvimento não basta uma noção geral e imprecisa dos fatos cometidos no passado, mas é essencial a apuração meticulosa dos abusos e o reconhecimento oficial da opressão.

O desaparecimento forçado cria para as famílias um sofrimento disruptivo e permanente. As mortes violentas, suspeitas ou perturbadoras, que não podem ser tratadas por meio de práticas prescritas, ou quando o tratamento do corpo é considerado impróprio, fora do lugar, tornam-se “morte ruim”<sup>4</sup>. Uma morte ruim pode então referir-se tanto à circunstância específica da morte, ao tratamento do cadáver (ou à ausência dele) quanto à prática ritual em geral. A má morte também evoca a ideia de uma pessoa morta que partiu em condições dolorosas e continua a sofrer, de uma alma em dor que pode se manifestar diante dos vivos por meio de aparições oníricas ou fantasmagóricas para exigir cuidados e descanso pendentes (Panizo e Azevedo, 2020).

Uma das questões para se refletir é que a sociedade em geral considera merecida a “mala muerte” dos prisioneiros, como se eles não pudessem ser considerados vítimas de abusos dos direitos humanos. Desconsidera-se da mesma forma o sofrimento dos familiares, que já lutam com a pouca força político-social para reivindicar as garantias do direito à verdade e à justiça. Como afirma Flauzina e Freitas, o acesso à posição de vítima sempre exige algum nível de empatia, solidariedade e alteridade que, no caso das pessoas encarceradas, é quase inexistente. O preso ou sua família têm dificuldade em alcançar o status de sujeito de direitos enquanto vítimas de violações de direitos humanos e o repertório estigmatizante oblitera suas demandas no espaço público (Flauzina E Freitas, 2017). Esse repertório, como já dito antes, de “bandido bom é bandido morto” transborda e silencia os familiares que buscam a proteção do poder público. Os presos são sujeitos

<sup>4</sup> Os antropólogos afirmam que as sociedades humanas, além de suas diferenças culturais, são caracterizadas por classificações que permitem ordenar o mundo ao seu redor. Dentro dessas classificações, a “boa morte” e a “má morte” ocupam um lugar essencial (Panizo e Azevedo, 2020)



“inumanos” passíveis de sofrerem morte violenta ou desaparecimento forçado sem que isto abale a consciência social, mesmo em tempos de democracia e liberdades individuais.

É fundamental problematizar e desnormalizar o papel dos atores do sistema de justiça criminal no contexto letal do superencarceramento. Evocar a gramática da justiça de transição e os mecanismos teóricos e metodológicos evocadas por esse campo de conhecimento e de prática podem ampliar os instrumentais necessários para lidar com a permanência de uma economia do desaparecimento forçado em tempos democráticos. O desafio é não apenas reconhecer o desaparecimento forçado no sistema prisional como responsabilidade do Estado, mas assumir que essas práticas de violência e discriminação devem ser combatidas. O caráter seletivo da indignação social perante a violência não pode ser impedimento para a plena cidadania no Brasil.

## REFERENCIAS

- Araujo, Fabio Alves. Das consequências da “arte” macabra de fazer desaparecer corpos: violência, sofrimentos e política entre familiares de vítima de desaparecimento forçado. Tese [doutorado]. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2012.
- Brasil. Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República. Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH 3). Ed. rev. Brasília: SEDH/PR, 2010.
- Brasil. Conselho Nacional do Ministério Público. Relatório de Visitas Prisionais. Roraima. 2017.
- BRASIL. Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate à Tortura (MNPCT) Comitê Nacional de Prevenção e Combate à Tortura (CNPCT): Ana Claudia Camuri, Fernanda Givisiez e Valdirene Daufemback. Relatório de Missão de Acompanhamento ao Sistema Prisional dos Estados do Amazonas, Rio Grande do Norte e Roraima, 2018b.
- Brasil. Mecanismo Nacional De Prevenção E Combate À Tortura (MNPCT): José Ribamar Araújo da Silva et al. Relatório Anual (2017), 2018<sup>a</sup>.
- Brasil. Ministério da Justiça. Secretaria Especial de Direitos Humanos. Direito à Memória e à Verdade. Dossiê sobre Mortos e Desaparecidos Políticos. Brasília: Presidência da República, 2009.
- Brody, Reed e Gonzáles, Felipe. Nunca más: an analyses of international instruments on “disappearances”. In *Human Rights quarterly*, vol. 19, maio 1997
- Cárdenas, Carlos Mauricio López. *La desaparición forzada de personas en el derecho internacional de los derechos humanos: Estudio de su evolución, concepto y reparación a las víctimas*. Editorial Universidad del Rosario, 2017.
- Farias, Juliana; Vianna, Adriana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu* [37], julho-dezembro 2011.
- Ferreira, Letícia. *Pessoas desaparecidas: uma etnografia para muitas ausências*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2015.
- Ferreira, Letícia. *Pessoas desaparecidas: uma etnografia para muitas ausências*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2015.
- Flauzina, Ana e Freitas, Fábio. O paradoxal privilégio de ser vítima: terror Estado e negação do sofrimento negro não no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, nº 135, 2017
- Gatti, Gabriel. *Desapariciones: Usos locales, circulaciones globales (Temas para el diálogo y el debate*. Siglo del Hombre Editores, 2017.
- Halbwachs, M. *A memória coletiva*. Trad. de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.
- Jardim, Tarciso Dal Maso. *Crime do desaparecimento forçado de pessoas*. Brasília: Brasília Jurídica, 1999.
- Kleinman, Howard. Disappearances in Latin América: a human rights perspective. In: *Journal of International law and politics*. Nova York, 1987.
- Le Goff, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 5<sup>a</sup>. Ed., 2003.
- Martin, Sophie. The missing. In *International Review of the Red Cross*. Humanitarian debate: law, policy, action. Vol. 84, 2002



- O'Donnel, Guillermo, Schmitter, Philippe. Transitions from authoritarian rule: tentative conclusions about uncertain democracies. New York: John Hopkins University Press, 1986.
- Panizo, Marina, Azevedo, Valerie. Reconvertir la “mala muerte” en época de Covid-19. Publié le 16/05/2020 par comunicación ifea. <https://ifea.hypotheses.org/4119>
- Pereira. Anthony W. Ditadura e Repressão – O autoritarismo e o estado de direito no Brasil, no Chile e na Argentina. São Paulo: Paz e Terra, 2010.
- Pollak, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.
- Prando, Camila. The bureaucratic documentary practice related to the phenomenon of prisoners disappearance at the Alcaçuz Prison. <https://road.hypotheses.org/459>.
- Squetini, Andrea. A violência da ausência: notas sobre o desaparecimento forçado no Brasil. *Cadernos do Seminário da Pós. Revista Discente da Pós Graduação do Departamento de Direito da PUC-Rio*. V1, N1, 2016.
- Zyl, Paul V. Promovendo a Justiça Transicional. In: Revista Anistia Política e Justiça de Transição/Ministério da Justiça. N°01. Brasília: Ministério da Justiça, 2009.





# CONTROL SOCIAL PARAMILITAR EN GUARNE: UNA HISTORIA DE TERROR. APORTES METODOLÓGICOS AL ESTUDIO DE LA VIOLENCIA

Daniel Vélez Cuartas

## Resumen

La presente ponencia se deriva de un proyecto investigativo realizado en el municipio de Guarne, una localidad del departamento de Antioquia, Colombia; que versa sobre el control social paramilitar al que fueron sometidas las personas que habitaron el municipio entre el año 1997 y el año 2006. En ese trabajo se buscó mostrar cómo el terror y el miedo fueron mecanismos para establecer un orden moral, político, económico y militar en las poblaciones, y que estos métodos fueron fundamentales para romper el tejido social y generar desarticulación de los movimientos sociales, iniciativas comunales y, en general, socavar cualquier intento de interpelación a la soberanía paramilitar y al dominio armado.

Esta ponencia pretende aportar a la discusión y a las reflexiones sobre el trabajo de campo y sus métodos en contextos de guerra, violencia y violación de derechos humanos. Cómo preguntar, jamás preguntar el porqué, la relación existente entre secretos y memorias y otras reflexiones metodológicas; pero sobre todo, a las formas colectivas de construcción de memoria y las resistencias de parte de quienes han padecido la violencia.

A pesar de que el paramilitarismo que aquí se intenta abordar ya no existe en términos prácticos, sobreviven grupos armados posdesmovilización que siguen ejerciendo control territorial y siguen confinando y amenazando a las comunidades en diversos puntos de la geografía nacional. También sobrevive un ideario político de estigmatización y sectarismo heredado de esa violencia política de ultraderecha, que no sólo atañe a Colombia, sino también, a los países de América Latina que han atravesado dictaduras militares, violencia paramilitar o genocidios. Por lo anterior, se hace necesaria una reflexión profunda desde la Antropología de estos fenómenos, en el marco de un giro internacional de la geopolítica mundial a las derechas y a viejas y nuevas formas de genocidio, xenofobias, estigmatización y persecución política.

## Palabras clave

Paramilitarismo, violencia, miedo, terror

**G**uarne es un municipio que integra la subregión del Oriente del departamento de Antioquia. Esta población es también conocida como la puerta del Oriente por ser el primer municipio de la subregión que se encuentra partiendo desde la ciudad de Medellín, capital del departamento y una de las principales ciudades del país. Esta municipalidad como tantas otras en Colombia, estuvo sometida a un control militar y social claro y ostensible por parte de varios grupos paramilitares que se relevaron el dominio en el territorio desde finales de la década de los noventa hasta aproximadamente el año 2006, donde se termina de concretar un proceso de desmovilización de estas estructuras reaccionarias.



El paramilitarismo en Colombia hace referencia a un fenómeno político-militar, relacionado con la aparición y el accionar de grupos armados paraestatales de extrema derecha, que surgen en la década de los 70, como respuesta armada a las guerrillas y a los movimientos políticos y sociales contestatarios a la amenaza al orden socioeconómico imperante que estos representan. Este fenómeno llevó a un escalamiento imprevisto del conflicto armado. En la génesis y desarrollo histórico de los grupos paramilitares estuvieron involucrados agentes del Estado como policías y militares (Velázquez, 2007), así como también empresarios, ganaderos y políticos. (Behar & Ardila, 2012).

Denominados también como escuadrones de la muerte, los paramilitares emprendieron nuevas formas y modalidades de violencia encaminadas a minar la moral, romper el tejido social y generar terror en las poblaciones. Este fenómeno se considera sumamente violento; porque se nutre de la sospecha, la paranoia y la “deshumanización” del adversario/enemigo. Los paramilitares con 20 años menos de guerra ocasionaron el triple de muertos que las guerrillas en el conflicto armado colombiano y construyeron una reputación de violencia a través de las masacres, los asesinatos selectivos y la desaparición forzada (GMH, 2013, p.55), reputación apoyada en la sevicia, el exceso y la arbitrariedad de muchos hechos. Atacar a la población civil es, para los actores armados, una forma de debilitar al adversario y, al mismo tiempo de acumular fuerzas (Lair, 2003, p.93).

La violencia paramilitar fue un fenómeno nacional, pero tuvo desarrollos y reconfiguraciones específicas, como es el caso del municipio de Guarne. Como muchos otros territorios, estuvo insertado en las dinámicas de una violencia que asumía formas e intensidades diferenciadas; pequeñas regiones que no son reconocidas como centros estratégicos, como escenarios protagonistas de grandes masacres o como corredores en constante uso por los grupos armados; que han sido sistemáticamente opacadas, de manera intencionada o no, por la memoria oficial o por las memorias hegemónicas que acaparan toda la atención. En palabras de Todorov, “...la memoria estaría amenazada, ya no por la supresión de información, sino por su sobreabundancia” (2000, p.15). El mismo autor advierte que toda memoria es un proceso de selección (p.16); y que por tanto siempre habrá elementos que son conservados y otros que se marginan y serán paulatinamente olvidados. Lo anterior sugiere, que no es extraño que ciertas memorias no aparezcan en los escenarios de debate nacional; máxime cuando estas responden a poderosos intereses.

En el Registro Único de Víctimas (RUV), aparecen 2832 víctimas del conflicto armado en el municipio de Guarne<sup>1</sup>, muchas de ellas por homicidio; conocido también como asesinato selectivo, una de las formas más cruentas de conseguir control sobre la población; a través de la amenaza cotidiana de la muerte. Pero también existen víctimas de masacres, la exposición más desmedida de sevicia y terror; desplazamientos forzados, violencia sexual y tortura, consideradas como violencias no letales<sup>2</sup>, pero que, por su calidad de eventos traumáticos, marcan la vida de quienes las padecen y cambian para siempre las relaciones entre las personas.

Wilson Herrera Montoya, desmovilizado del Bloque Héroes de Granada, confesó en versión libre, que una finca en la vereda la Enea de Guarne,

[...] sirvió como base de operaciones del Bloque Metro de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU). A este lugar fueron llevadas decenas de personas sospechosas de tener nexos con las guerrillas. De los “ajusticiamientos” tam-

1 Registro único de víctimas <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/37394> Consultado el 12/08/2018 <sup>2</sup>Término usado en “Medellín: memorias de una guerra urbana”; en referencia a las violencias que no ocasionan la muerte y que no están destinadas a tal fin; sino que por el contrario, se convierten en una carga en la memoria de quienes fueron víctimas de esta forma de violencia. Entre las modalidades descritas por la publicación del CNMH se encuentran: el secuestro, las agresiones sexuales, la tortura, el reclutamiento forzado, el daño a bienes civiles y el desplazamiento forzado. (p. 242-243);



bién fueron víctimas personas que de manera arbitraria fueron considerados ‘viciosos’ y ladrones. Muchos fueron torturados, otros asesinados y enterrados en esta zona rural.<sup>2</sup>

Pero éste no fue el único centro de operaciones que tuvieron bajo su disposición los paramilitares del Bloque Metro. El trabajo de campo en que se basa este trabajo ha permitido establecer que en las veredas La Enea, La Pastorcita, La Mejía y Yolombal, de Guarne, funcionaron fincas que a la postre terminaron convertidas en verdaderos “centros del terror”. En cada una de ellas permanecía un contingente de 15 a 30 hombres armados. Desde cada uno de estos predios alias ‘Rodrigo Dobletero’-comandante paramilitar y excapitán del ejército- lanzó su ofensiva contra las bases de la guerrilla del ELN asentadas en el Oriente antioqueño y todas ellos encierran historias y denuncias sobre asesinatos, desapariciones y existencia de fosas comunes.

En la memoria colectiva de la población guarneña, sobre todo entre los adultos, que fueron testigos directos de la violencia paramilitar a finales de los años 90 y principios del nuevo siglo; están presentes muchos eventos de violencia y sobre todo, la “omnipotencia” de esos hombres armados, que asolaron a la población e instauraron un régimen a través del miedo. Abundan memorias sobre las prohibiciones, el acoso constante a mujeres y niñas, los hombres de armas que disponían de los medios de transporte públicos o privados y de los “permisos” que debían tramitar con los “Los de arriba”, en referencia a la base de operaciones desde la que se divisaba y controlaba el casco urbano del municipio.

Si bien en Guarne hubo presencia del conflicto armado a través de los grupos paramilitares, esta cabecera poblacional del oriente antioqueño, que es la más cercana a la ciudad Medellín, no tuvo una influencia guerrillera tan marcada como se presentó en el lejano oriente -San Carlos, San Luis, Granada, etc-. Así mismo, no se inscribe dentro de los polos de desarrollo del altiplano como Rionegro y Marinilla, por sus dinámicas de poblamiento y de configuración del territorio. Por tanto no sería propiamente lo que se denomina un territorio estratégico, puesto que para la época de irrupción paramilitar no había presencia guerrillera, ni se estaban llevando a cabo proyectos macroeconómicos. ¿Por qué entonces un control social paramilitar sobre el municipio? ¿Por qué la presencia activa de hombres y jefes paramilitares en Guarne a finales de los años 90? ¿Por qué el terror como mecanismo para establecer un orden moral, económico y militar?

La posible respuesta a estos interrogantes, tiene como punto de partida un esquema metodológico diseñado para ser aplicado en ese caso puntual y para el tema central de esta monografía: La violencia paramilitar. La metodología que se buscó implementar fue la cualitativa, atravesada por el método etnográfico y sus técnicas de construcción de conocimiento. El método etnográfico se nutre también de reconfiguraciones específicas y diferentes miradas que pueden orientar el trabajo de campo. Para este en particular, los conceptos de textura y textualidad, usados por Nicolás Espinoza (2010), se presentan como un enfoque metodológico que fue usado aquí para sostener un equilibrio entre el conocimiento que produce el investigador y el conocimiento que construyen las comunidades: “[...] la textura, que me ha permitido definir aspectos físicos y sociales que estructuran la región, y en segundo lugar la textualidad, o sea las representaciones y significados con los cuales se les dota de sentido” (p. 23).

Por estar este trabajo enfocado en exploración de aspectos sociales que ocurrieron en el pasado, pero que se pueden rastrear a través del testimonio de personas vivas, se apoyó fundamentalmente de la memoria (Jelin, 2002); con lo que se buscó conocer las percepciones sobre lo que la gente comprende que ocurrió en este contexto particular. La memoria es el escenario por naturaleza, en el que se confrontan las versiones del pasado y se reviven los hechos que marcaron la vida de una comunidad. La pluralidad de voces (GMH, 2013), permite acceder a una “disputa” social por el pasado y la verdad.



Por supuesto que el diseño y desarrollo de esta investigación necesitó de la permanente revisión bibliográfica inherente en ciencias sociales. En el diseño y el trabajo de campo surgieron varios interrogantes que se consideran importantes aportes metodológicos a los estudios sobre violencia, conflictos armados y memoria. Esta ponencia intentará explorar y poner en debate la necesidad o no de ciertas preguntas, cómo hacerlas y preguntar o no los porqués de las cosas. De la misma manera, problematizar al investigador como sujeto en contextos de violencia política, siendo este un sujeto político y por supuesto, un actor social que está presente en el flujo de valores e ideales sociales. También, sobre la pregunta de la memoria como secreto más que como repositorio mudo del pesado, así como tejedora de encuentros pero también de desencuentros comunitarios. Por supuesto que no se puede dejar de explorar la pregunta ¿Quién es quién en la dinámica macabra de la guerra? Que nos abre posibilidades de búsquedas más allá de los bandos en contienda y nos señala intereses, alianzas y silencios.

Es así como esta ponencia pretende explorar la necesidad de abordar nuevos enfoques epistemológicos para abordar la violencia política, desde una hermenéutica del silencio que explore los sentidos desde las no-preguntas.

## REFERENCIAS

- Behar, O. & Ardila, C. (2012) “*El caso Klein. El origen del paramilitarismo en Colombia*” Bogotá: Kimpres Ltda.
- Espinoza, N. (2010) “*Política de vida y muerte, etnografía de la violencia cotidiana en la Sierra de la Macarena*” Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- GMH. (2013) “¿BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad.” Bogotá: Imprenta Nacional.
- Jelín, E. (2002) “*Los trabajos de la memoria*” Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lair, E. (2003) “Reflexiones acerca del terror en escenarios de guerra interna” *Revista de Estudios Sociales* 15 (Bogotá: Universidad de Los Andes, 2003), 100.
- Todorov, T. (2000) “*Los abusos de la memoria*” Barcelona, Paidós.
- Velásquez, Edgar de Jesús (2007). “*Historia del paramilitarismo en Colombia*” 134-153. ISSN 1980-4369. Consultado el 15 de mayo de 2019.



## SIMPOSIO 66

# INVESTIGACIONES EXTRAJUDICIALES EN CONTEXTOS (POS) TRANSICIONALES: UNA REFLEXIÓN INTERDISCIPLINAR

## COORDINADORES

Garibian Sévane y Zahira Aragüete-Toribio

Algunos de los principales paradigmas de la justicia (pos) transicional han tenido como objetivo proporcionar verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición a las víctimas de genocidios, crímenes de guerra y lesa humanidad, así como consecuencia de graves violaciones de derechos humanos en todo el mundo. En estos contextos, la investigación extrajudicial ha adquirido un papel determinante como medio de esclarecimiento de los hechos y producción de conocimiento más allá del procesamiento penal. En algunos casos han coexistido tribunales ad hoc y permanentes, junto a comisiones de la verdad y otros programas institucionales dedicados a la búsqueda de víctimas de desaparición forzada. En otros ámbitos, han proliferado las prácticas de investigación extrajudicial frente a la existencia de amnistías o indultos, aparatos judiciales deficientes u otras formas de impunidad y negación de la violencia de masa. En cumplimiento de sus objetivos principales, las comisiones de verdad e investigación, los tribunales de opinión o las actuaciones forenses al margen de la intervención estatal, han proporcionado el acceso a nuevas evidencias de confrontación e información para la producción de verdad, junto al reconocimiento de las víctimas. No obstante, los distintos contextos socio-políticos y legales en los que se han desarrollado estos dispositivos, junto su diversidad de forma, función y funcionamiento han derivado en ejercicios y experiencias distintas. Este simposio aportará, a través de una mirada interdisciplinar, un análisis contextualizado sobre las prácticas de investigación extrajudicial asociadas a la búsqueda de la verdad: ¿Cómo operan los diferentes dispositivos de investigación en distintos escenarios de justicia (pos-) transicional? ¿Qué papel juegan en la lucha contra la impunidad, además, o en ausencia de la justicia penal? La sesión reflexionará sobre las particularidades conceptuales y empíricas de estos instrumentos de investigación, producción de conocimiento y reconocimiento de los hechos a la luz de sus heterogeneidades.

### Palabras clave

Investigación extrajudicial, justicia transicional, impunidad, derecho a la verdad, producción de evidencia



# TRIBUNAL PERMANENTE DOS POVOS E O CASO ARMÊNIO: A LUTA PELO RECONHECIMENTO SIMBÓLICO

Mariana Boujikian Felipe<sup>1</sup>

## Resumo

El genocidio armenio (1915-1923) es un evento históricamente marcado por disputas. La negación se convirtió en política de Estado en Turquía, y tiene múltiples formas: diplomática, académica y política, generando incluso persecuciones locales para los que cuestionan el discurso hegemónico sobre ese pasado. Por lo tanto, después del genocidio, no hubo un proceso de transición destinado a reparar las pérdidas humanas y materiales, o restaurar condiciones de vida dignas a la población restante, sino un esfuerzo destinado a evitar que la cuestión armenia sea reconocida interna y globalmente. La ausencia de mecanismos que permitan que las víctimas y sus descendientes sean escuchados puso a los armenios en una eterna batalla por explicar su dolor al mundo. Este trabajo analizará la importancia de la iniciativa del Tribunal Permanente de los Pueblos, que en 1984 realizó una sesión pública para analizar el caso armenio y se convirtió en el primer foro internacional cuasi legal en afirmar la ocurrencia del genocidio.

## Palabras clave

Genocídio; tribunal de opinión; reparación simbólica

“Você tem que sobreviver para contar a história”. Essas foram as palavras da mãe de Aram Gureghian, sussurradas ao filho quando foram separados no meio de uma caravana no deserto. Essas mesmas palavras foram reproduzidas por Aram quando ele testemunhou na audiência do Tribunal Permanente dos Povos (TPP) em 1984, e, honrando o pedido da mãe que nunca mais pode ver, partilhou perante o júri sua experiência como armênio perseguido durante o genocídio. Aram era o único membro de sua família que podia relatar o que havia acontecido, pois todos os outros, incluindo seus sete irmãos, haviam morrido.

O depoente também recontou a cena que viu a caminho da escola, em Sivas, quando homens armênios foram enforcados em praça pública por não obedecer a ordem de recrutamento oficial emitida pelo governo. Em seguida, lembrou que sua escola foi fechada e seus professores foram quase todos presos. Um dia, um comboio com guardas turcos veio a cidade para cumprir uma ordem de evacuação para todos os armênios locais, e assim ele e sua família foram obrigados a abandonar seus lares e pertences para juntar-se à caravanas que caminhavam rumo a um destino desconhecido.

<sup>1</sup> Universidade de São Paulo (Brasil) - mari.boujikian@gmail.com



As caminhadas eram longas e feitas sem provisões, de modo que as famílias deslocadas não tinham bebida ou alimentos suficientes para aguentar a viagem. Aram contou aos membros do júri o calor insuportável e a agonia de atravessar o deserto sem poder beber água. Quando a primeira parada para comer e hidratar-se foi permitida, metade dos membros da caravana já havia falecido pelo caminho. Seus corpos ficaram insepultos, junto ao de outras vítimas que Aram viu espalhadas pelo trajeto.

O relato reproduzido aqui foi um dos quatro depoimentos utilizados no julgamento do genocídio armênio (1915-1923) no Tribunal Permanente dos Povos (TPP). A audiência em questão foi uma das poucas oportunidades que as vítimas tiveram de ser escutadas acerca de suas experiências, já que por mais de um século suas vivências foram apagadas pela historiografia turca e por políticas de Estado fincadas no negacionismo. Suas vozes e suas duras trajetórias de vida não se tornaram parte de uma memória coletiva global, tal como aconteceu com vítimas de outros genocídios, de modo que as sessões realizadas na Sorbonne representam um marco. Ali, juristas ouviram as demandas de um povo que não teve acesso a nenhum mecanismo de justiça de transição, e que batalhava para que as memórias deste passado traumático não ficassem mais restritas à organizações geridas pelos próprios armênios, e à transmissão intergeracional dentro das famílias.

Assim como a família de Aram, milhares de armênios viveram durante séculos dentro do Império Turco-Otomano como parte de um *millet*, minoria étnica e religiosa que não tinha os mesmos direitos que outros cidadãos, mas possuía relativa autonomia para gerir sua vida. Na virada do século XX, o Império enfrentou uma grave crise econômica e política, que levou a ascensão do grupo conhecido como Jovens Turcos ao governo. O ultranacionalismo dos novos comandantes do Império logo tornou-se uma arma voltada contra a população armênia, que foi transformada em bode expiatório para os problemas do país e acusada de traição. Assim, enquanto o mundo voltava seus olhos para a 1ª Guerra Mundial, estima-se que 1.5 milhão de armênios perderam suas vidas em um processo coordenado de perseguição e assassinatos em massa. As caravanas descritas pelo sobrevivente foram um método amplamente utilizado para levar famílias à morte em Deir Zor.

Ao final da guerra, o Império Turco-Otomano se esfacelou e o território foi tomado pelos Aliados. A princípio, havia a intenção de realizar julgamentos dos responsáveis pela tentativa de extermínio, mas a maioria dos líderes do antigo Império já havia fugido para outros países.

Assim, foram realizados julgamentos *in absentia*, que condenaram lideranças políticas, como Talat e Enver Pashat, sem que a sentença tivesse efeitos práticos. Outras figuras menores dentro da estrutura estatal, que também deveriam ser julgadas por levarem as matanças a cabo, foram libertadas por movimentos nacionalistas turcos. As tropas Aliadas foram pouco a pouco expulsas por Mustafa Kemal, que reergueu o que havia restado do território para fundar uma nova república. Nesse contexto, as forças kemalistas barganharam pela liberdade de seus compatriotas, sequestrando oficiais britânicos para conseguir em troca a soltura dos turcos. Segundos Jones (2010, p. 231), “Ansiosos para garantir a libertação dos reféns e aplacar o novo regime turco, os britânicos libertaram muitos dos turcos sob custódia”.

Durante toda história republicana, não houve nenhuma iniciativa de revisão acerca da violência que assolou grupos que viviam como cidadãos do país no início do século XX. Os herdeiros do Império construíram uma nação em cima das perdas humanas econômicas dos armênios, bem como de minorias gregas e assírias, e enterraram suas narrativas sob uma estrutura poderosa que impede memórias contra-hegemônicas de serem trazidas a público. Desse modo, prevaleceu a “mais consistente, estridente, e elaborada organização estatal que tenta esconder registros de atrocidades passadas” (Cohen, 2001, p. 134).





Assim, apesar destes acontecimentos serem hoje amplamente compreendidos por especialistas como um genocídio,<sup>2</sup> os perpetradores nunca foram responsabilizados pelos seus atos ou reconheceram-nos publicamente. Não houve pedido de desculpas, reparação ou qualquer tipo de *mea culpa*. Os relatos de sobreviventes e seus descendentes, hoje majoritariamente espalhados em uma diáspora global, foram desacreditados como fruto de propaganda inimiga. Os poucos pesquisadores turcos que ousam questionar a narrativa oficial do Estado correm o risco de ser enquadrados no artigo 301 do Código Penal Turco, que institui pena de prisão para quem “denegrir a ‘turquicidade’”. A negação pode ser descrita, inclusive, como sustentáculo do patriotismo:

O mero reconhecimento de que alguns dos fundadores da república, glorificados como heróis, estavam envolvidos no genocídio poderia ameaçar a legitimidade do Estado - assim como a conscientização, por exemplo, de que os fundadores da América eram proprietários de escravos e que figuras históricas reverenciadas sancionavam o genocídio dos nativos americanos, inevitavelmente desafia nossa visão de nossa própria identidade nacional. (Akçam & Cooper, 2005, p. 85)

É possível dizer, portanto, que a audiência do TPP na qual o sr. Gureghian teve a chance de contar sua experiência de sobrevivência foi uma oportunidade rara para que um membro da coletividade usasse sua voz para representar as dores daqueles que permaneceram décadas sendo ignorados em sua luta por justiça e reconhecimento. O estabelecimento de um processo de escuta e reflexão acerca do passado, bem como de um canal de comunicação com o público fazem parte das ferramentas da justiça de transição, e possuem grande relevância para vítimas de violações de direitos humanos. Ambos foram uma demanda histórica da comunidade armênia, atendida por uma organização criada por movimentos sociais e ativistas comprometidos em ouvir demandas da sociedade civil.

É possível traçar a origem do TPP e outros “tribunais de opinião” a uma iniciativa precursora, articulada em 1967 pelo filósofo Jean Paul Sartre e pelo vencedor do Nobel de literatura Bertrand Russel. Ambos eram engajados na luta pelo desarmamento e pela paz, e criaram o Tribunal de Crimes de Guerra do Vietnã, posteriormente conhecido como Tribunal Russel. O envolvimento norte-americano no conflito foi analisado sob categorias jurídicas que incluíam crimes contra a paz, crimes de guerra, e crimes contra a humanidade, entre outras normas estabelecidas na ordem do direito internacional em Nuremberg. A corte não tinha o poder de imputar penas, mas foi o precedente que impulsionou a criação de outros tribunais compostos por intelectuais, ativistas e especialistas que desejavam realizar julgamentos simbólicos sobre eventos ignorados em outras esferas institucionais.

O advogado e ativista italiano Lelio Basso, que participou do julgamento da guerra do Vietnã, teve contato com latino-americanos que pediram a realização de procedimentos similares em relação às repressão das ditaduras militares que na época assolavam o Cone Sul. Propôs assim a criação de um tribunal permanente que não se restringisse a um evento ou caso específico, mas servisse de plataforma para dar reconhecimento e visibilidade a qualquer população ou comunidade que estivesse sofrendo violações. O TPP foi fundado em 1979, em Bolonha, sob a premissa de que seres humanos, enquanto membros de uma coletividade ou grupo, são dotados de direitos universais. Os casos analisados pelo Tribunal “privilegiam o sujeito coletivo, um povo particular, uma comunidade humana particular, uma sociedade particular como um todo.” (Moita, 2015, p. 41).

Desde então, ele é sediado em Roma e funciona como organização civil internacionalmente reconhecida por seu papel como tribunal de direitos humanos autônomo. Trata-se de um órgão para o qual é possível levar evidências de violações de direitos que não vem sendo apuradas em outros âmbitos, seja por negligência dos

2 A International Association of Genocide Scholars (IAGS), mais importante organização de acadêmicos especializados em genocídios, reconhece o caso armênio como genocídio desde 1997.



órgãos responsáveis, ou por questões políticas e econômicas. De acordo com a definição do próprio TPP, seu objetivo ser um fórum que dá visibilidade e narra violações sofridas, para assim julgar causas e perpetradores.<sup>3</sup>

Sendo um tribunal de caráter permanente, o TPP não faz julgamentos apenas em situações emergenciais, e pode receber denúncias a qualquer momento. As suas sessões ocorrem de forma bastante similar a um tribunal comum, no qual denunciadores podem entrar com ações contra governos ou outras partes para que estas sejam julgadas dentro de parâmetros legais.

Aqueles que se encontram no banco dos réus são, inclusive, convidados a participar do processo. Também são chamadas testemunhas, vítimas e especialistas para participar das sessões de audiência, e há defesa e acusação presentes ao longo do processo. Simula-se assim o ambiente de um julgamento tradicional.

A sentença é decidida por um corpo de jurados, composto por juristas com prática e conhecimento em Direito internacional, e também membros respeitáveis da sociedade civil, sendo que o número costuma variar entre cinco e onze dependendo da ação. Em todos os casos, são trazidas figuras com experiência técnica e renome, que usam legislações internacionais vigentes sobre direitos humanos como parâmetro para julgar cada processo. Assim, apesar de ser um tribunal “de opinião”, o TPP não emite sentenças baseadas em um senso comum ou na opinião do público. Ele faz uso de leis que existem, como outros tribunais de opinião que “encontram-se de alguma maneira no limite entre esses dois conceitos: por um lado eles estão próximos ao procedimento legal e a lei codificada, e por outro eles tentam ecoar a aspiração por justiça que permeia positivamente as sociedades.” (Moita, 2015 p. 45).

O TPP também ganhou uma reputação por emitir decisões sobre um grande escopo de temas, julgando tanto a ação imperialista estadunidense na Nicarágua, quanto a intervenção soviética no Afeganistão, e isentando-se de possíveis críticas que queiram taxá-lo de parcial. Os julgamentos usam procedimentos legais e são conhecidos pelo rigor na apuração, independente de quem figura como réu na ação. Assim como seu predecessor, o TPP funciona de forma independente, e não possui nenhuma ligação com autoridades estatais ou governos.

Por esse mesmo motivo, não tem prerrogativa legal de punição ou imputação de pena daqueles que são condenados em sua corte. Não há uma sanção a ser cumprida pelos réus cuja culpa for reconhecida no tribunal, e é possível dizer que o efeito da sua atuação reside no campo simbólico. Com esse formato e a presença de figuras de prestígio entre seus membros, o tribunal dá um peso moral e uma credibilidade institucional às causas julgadas. A sua legitimidade deriva da oportunidade que ele oferece para que povos que não se vêem representados ou ouvidos sejam reconhecidos em suas denúncias. Mais do que gerar uma punição, o objetivo é legitimar e conferir autoridade àqueles que vêem Estados e organizações internacionais ignorarem seus direitos.

Ao final, a sentença é enviada para órgãos multilaterais como as Nações Unidas, e os processos são capazes de atrair atenção do público e exercer pressão política em relação ao tema analisado, influenciando a discussão internacional e as tomadas de decisões que o envolvem. Até hoje, já foram julgados 47 casos, que incluem desde violações que ainda estavam ocorrendo no momento - como no caso dos crimes ambientais na Amazônia brasileira - a crimes que já se encontravam em um passado distante, como foi o caso armênio.

Este último foi fruto da ação movida por três organizações não governamentais sediadas na França, Alemanha e EUA, que pediram que o TPP analisasse a denúncia de genocídio. Naquele momento histórico,

3 Disponível em <[h ttp://permanentpeopletribunal.org/wp-content/uploads/2012/07/SENTENCIAFINAL\\_MEXICOingles.doc.pdf](http://permanentpeopletribunal.org/wp-content/uploads/2012/07/SENTENCIAFINAL_MEXICOingles.doc.pdf)> , último acesso outubro 2020.



os horrores nazistas já tinham popularizado o termo criado por Raphael Lemkin - que havia tomado como inspiração justamente os acontecimentos que assolaram os armênios do Império Turco-Otomano. Já haviam se passado 69 anos desde os acontecimentos que seriam analisados, mas isso não foi um empecilho para o julgamento: ainda que os envolvidos já estivessem falecidos, o foco da ação era a responsabilidade estatal, e não a ação de alguns indivíduos.

Para entender a demanda da população armênia, o TPP ouviu diversos especialistas ao longo de sessões que ocorreram entre 13 e 16 de junho de 1984. Entre os pesquisadores que foram chamados a depor perante o júri<sup>4</sup> e outros participantes do processo, estavam o historiador Richard Hovannisian, professor da *University of California*, que fez uma revisão histórica da trajetória do povo armênio, desde sua formação até a dispersão e exílio causadas pelo genocídio; Gerard Liberardian, historiador da mesma instituição, que retomou os julgamentos realizados logo após a queda do Império e documentos usados em 1919 na Turquia ocupada pelos britânicos; Christopher J. Walker, que trouxe mais evidências britânicas encontradas em arquivos; Tessa Hoffman, que centrou sua apresentação nas testemunhas oculares alemãs dos massacres; Yves Ternon, que realizou uma retomada do processo de genocídio em si, enquanto crime premeditado; Dickran Kouymjian, cuja exposição incluiu registros fotográficos e evidências minuciosas dos monumentos históricos e símbolos culturais vinculados a armenidade que foram destruídos durante o período; Leo Kuper, sociólogo especialista em genocídios que discutiu a aplicabilidade do conceito ao caso analisado; e Jove Verhoeven, que argumentou, de forma similar, que mesmo que a categorização do ato genocida tenha sido criada após a 2ª Guerra, era cabível para o caso em análise.

A cada uma destas falas seguia-se uma breve discussão na qual o júri podia fazer perguntas, tirar dúvidas e questionar livremente os especialistas sobre suas apresentações. Entre as falas dos especialistas, chamou atenção especial a da sra. Hoffman, pois seus dados referiam-se a observadores alemães, ou seja, os maiores aliados dos turcos no período. A deslegitimação da documentação britânica, que advinha do fato do Reino Unido ser um adversário durante a guerra, caiu por terra com a apresentação de testemunhos daqueles que estavam do lado do Império.

Da parte dos acusados, foi lido durante a audiência o material fornecido diretamente por Ankara, um extenso documento que respondeu nove perguntas sobre a questão armênia através do seu Instituto de Política Externa. Durante a leitura, o júri teve acesso a argumentação da defesa, de que existia uma campanha de difamação contra a Turquia e o uso de propaganda política para afetar a imagem do país. A tese sustentada foi de que a violência foi utilizada, mas contra rebeldes armados do lado armênio como forma de autodefesa, e não genocídio.

Além das falas dos especialistas e da contra-argumentação turca, o júri escutou em primeira mão a fala do senhor Aram Gureghian, conforme exposto anteriormente, junto com as dos senhores Paul Nahabedian, Papken Indjirabian e da senhora Haigouhi Boyajian. Todos eram jovens a época do genocídio, mas tinham memórias vívidas do que ocorrera ao seu redor. Nesse momento da audiência, eles puderam partilhar suas lembranças perante membros da comunidade internacional pela primeira vez.

Estudos centrados em justiça de transição atestam a importância deste tipo de iniciativa para aqueles que viveram situações de extrema violência. A Comissão de Verdade e Reconciliação na África do Sul, assim como outras comissões similares em países latino-americanos, deu a oportunidade das vítimas registrarem a

4 Os membros do júri deste julgamento foram François Rigaux (Bélgica), o presidente Madjid Benchikh (Algeria), George Casalis (França), Harald Edelstam (Suécia), Richard Falk (EUA); Ken Fry (Austrália), Andrea Giardina (Itália); Sean Macbride (Irlanda), Leo Matarasso (França), Adolfo Perez Esquivel (Argentina), James Petras (EUA), Ajit Roy (Índia) e George Wald (EUA).



violência que sofreram durante o regime do *apartheid* através de sessões públicas, transmitidas para toda nação através de rádio e televisão. Moutinho aponta que esse método foi capaz de legitimar a experiência que até então era silenciada, difundindo-a para “produzir um efeito claramente terapêutico na elaboração das perdas, dos traumas e dos sofrimentos.” (Moutinho, 2012, p. 280).

A chave para entender essas iniciativas é a centralidade com que a vítima é colocada no debate. Ela vocaliza sua história diante de uma comunidade, e apresenta uma verdade que foi calada por grupos que detinham, até então, poder sobre a narrativa. No caso armênio, em que o negacionismo é uma política vigente até os dias atuais, o ato de falar e ser escutado por uma platéia internacional ganha ainda mais peso. Se cadáveres foram ocultados, se documentos foram escondidos, se a violência é relativizada, e se até da morte simbólica uma população foi privada, a fala do sobrevivente escancara ao mundo a existência dos seus mortos, e convida todos a pranteá-los conjuntamente, apesar da distância temporal e geográfica que os separa.

No momento do veredicto, o júri do TPP destacou (1985): “O Tribunal está convencido que entre seus deveres inclui-se a validação de lutos históricos se eles nunca foram trazidos apropriadamente perante a justiça e reconhecidos de forma apropriada pelo governo envolvido.” A sentença considerou o Estado turco como culpado na acusação de genocídio, concluindo que mesmo passadas décadas desde o crime, trata-se de um tipo de delito (crime contra humanidade) que não tem prescrição, de acordo com a doutrina referendada pela Assembleia Geral da ONU em 1968. Os membros do júri também afirmaram o direito da comunidade internacional em exigir auxílio para a população vitimada, e enviaram uma carta aberta à opinião pública com suas conclusões.

As sessões do TPP, bem como sua sentença, permitiram uma reconstituição histórica amplamente publicizada de um crime que não se encontra nos livros didáticos ou faz parte de uma memória coletiva global. Ao se pronunciar formalmente sobre a responsabilidade turca, o TPP preencheu um vácuo e jogou luz às repercussões do crime de genocídio na vida de um povo. À denúncia de perseguição e violações massivas de direitos humanos, perdas humanas, de terras, bens, à separação de famílias, e à desterritorialização dos sobreviventes, foram fornecidas documentação, bibliografia, e testemunhos oculares que agora estão sob registro público. Além disso, as evidências apresentadas ao TPP também podem servir de base para causas futuras em cortes nacionais e internacionais, ou para material educativo que instrua o público geral sobre direitos humanos.

Um tribunal de opinião como o TPP é, conforme exposto aqui, uma ação simbólica, mas nem por isso deixa de ser relevante. Como afirma Yepes (2010), os atos simbólicos são ferramentas que mudam a lógica do esquecimento que dominava o debate público, e que possibilitam que aqueles que não viveram as violações se apropriem, se engajem e reflitam sobre os eventos. Por fim, cabe lembrar, conforme dito na própria sentença do caso armênio (1985), “para povos que foram vítimas de atos criminosos, assim como para povos oprimidos, não é insignificante saber que sua causa é justa e ouvi-lo sendo dito publicamente”.



## REFERENCIAS

- Cohen, S. (2013). *States of denial: Knowing about atrocities and suffering*. John Wiley & Sons. Cooper, B., & Akcam, T. (2005). Turks, Armenians, and the "G-word". *World Policy Journal*, 22(3), 81-93.
- Jones, A. (2010). *Genocide: A comprehensive introduction*. Routledge.
- Moita, L. (2015). Opinion Tribunals and the Permanent People's Tribunal. *Janus. Net, e-journal of International Relations*, 6 (1), 30-50.
- Moutinho, L. (2012). Sobre danos, dores e reparações: The Moral Regeneration Movement-controvérsias morais e tensões religiosas na ordem democrática sul-africana. *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos. Brasília: ABA, 1*, 10-36.
- Peoples' Tribunal, P. (1985). *A crime of silence: the Armenian genocide; the Permanent Peoples' Tribunal*. Zed Books. 10.
- Yepes, Á. A. P. (2010). Las reparaciones simbólicas en escenarios de justicia transicional. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 21 (2), 51-62.





## SIMPOSIO 67

# MEMÓRIAS SOCIAIS DAS VIOLÊNCIAS E CONFLITOS: DESIGUALDADES MÚLTIPLAS, INTERSECCIONALIDADES E TERRITORIALIDADES EM DISPUTA NAS REIVINDICAÇÕES PELOS DIREITOS FUNDAMENTAIS

## COORDINADORES

Akinruli Luana Carla Martins Campos, Rehnfeldt Marilin,  
Raquel Guzmán Ordaz e Eremites de Oliveira Jorge

As reivindicações pelos direitos fundamentais por diversos coletivos no contexto contemporâneo têm sido cada vez mais amplamente debatidas na arena pública. O engajamento das discussões a respeito das memórias dos diversos grupos sociais, com destaque para os subalternos e marginalizados, é também proporcional à amplitude das violências e discriminações múltiplas sofridas por eles. Tais questões são decorrentes, em grande medida, das situações históricas marcadas pelas relações assimétricas de poder, exploração e tentativas de dominação que ocorrem não somente do ponto de vista econômico, político, social e cultural, como também no campo epistêmico. Neste sentido, o presente simpósio tem o propósito de ser um espaço para a socialização de saberes e fomento ao debate das diversas situações contemporâneas, essencialmente associadas às lutas materiais e simbólicas nas disputas das identidades e territórios, interseccionalidades, a preservação e valorização do patrimônio cultural e suas políticas de patrimonialização, os diversos usos sociais da memória, os conflitos socioambientais, as múltiplas tensões e disputas entre o Estado, os movimentos étnicos e sociais, e as comunidades entorno dos direitos fundamentais. O simpósio convida pesquisadores e profissionais em diferentes níveis de formação acadêmica interessados em uma abordagem interdisciplinar entre a Antropologia e campos afins, especialmente a História, Sociologia e Arqueologia, para promovermos uma rede de intercâmbio de saberes.

### Palabras clave

Memória, direitos humanos, territorialidades, conflitos, interseccionalidade





# IMAGEM, MEMÓRIA E ESQUECIMENTO NA CIDADE DE SÃO PAULO: EVOCAÇÃO PELA ETNOGRAFIA E ARTE DOS LUGARES DE EXCLUSÃO, VIOLÊNCIA E CONFLITOS SILENCIADOS DO PASSADO AOS POVOS AFRICANOS ESCRAVIZADOS

Arlete Fonseca de Andrade<sup>1</sup>

## Resumo

O presente artigo intitulado: Memória, imagem e esquecimento na cidade de São Paulo e lugares de escravidão e a arte na evocação dos conflitos silenciados, objetiva apresentar e contextualizar os lugares esquecidos na cidade de São Paulo que foram ocupados por africanos escravizados durante séculos e o modus operandi do Estado na punição, a implantação a partir de 1900 de uma ideologia higienista a fim de apagar a memória que traga referência dessa população na cidade e a potência da arte na contextualização dos lugares e a memória traumática infligida pela violência a esses povos e cultura.

## Palavras chave

Escravidão, memória, cidade, São Paulo, arte

## INTRODUÇÃO

Desde a contribuição inovadora da Escola de Chicago nas pesquisas antropológicas e sociológicas sobre o espaço urbano muito vem se produzindo nos departamentos de graduação e pós-graduação em universidades por pesquisadores renomados.

Estudar a cidade, traz aspectos imprescindíveis para a análise das metamorfoses do espaço urbano em relação a histórica, memória, narrativas, relações sociais, e outras transformações em decorrência da urbanização ditadas pela modernidade. É pensar as ruas, o cotidiano seja do tempo vivido no passado e presente e suas ressignificações, os trajetos que percorremos para trabalho, lazer ou apenas caminhar e contemplar a paisagem. É conviver e estabelecer relações sociais. A rua é o símbolo e o suporte da experiência urbana, lugar e suporte da sociabilidade. (Magnani, 2003.)

Na visão de Henri Lefebvre, na cidade, na rua é o local onde nos encontramos e nos relacionamos. Nele ora somos atores, ora expectadores. Ele diz:

[...] é o lugar (topia) do encontro, sem o qual não existem outros encontros possíveis. Esses lugares animam a rua e são favorecidos por sua animação, ou então não existem. Na rua, teatro espontâneo, torno-me espetáculo e espectador, às vezes ator. Nela, efetua-se o movimento, a mistura, sem os quais não há vida urbana, mas separação, segregação estipulada e imo-

1 Pontifícia Universidade Católica de São Paulo Universidade Metropolitana de Santos Brasil arletefonseca@hotmail.com



bilizada. [...] Na rua, e por esse espaço, um grupo (a própria cidade), se manifesta, aparece, apropria-se dos lugares, realiza-se um tempo-espaço apropriado. (Lefebvre, 2008a, p. 27-28).

Para Lefebvre a rua, o espaço e o tempo estão inter-relacionados e, nesse contexto, as pessoas se relacionam, se apropriam e tecem suas relações sociais cotidianas na cidade.

[...] A rua também expressa formas diferenciadas, acúmulo de tempos pretéritos que se manifestam espacialmente na forma visível, da paisagem, e que denunciam transformações ao longo do processo histórico. Assim, o espaço metamorfoseado ao longo de gerações é colocado de forma visível e aparente para as pessoas que não conseguem absorver o significado da rua, qualificando-a apenas como um espaço de passagem, sem perceberem as transformações que ocorreram e sua multiplicidade de formas de uso e significado que contém.

[...] Ao longo do processo histórico, a rua passou por várias transformações tanto no que diz respeito às formas como às funções.

O contexto espacial da rua foi sempre metamorfoseado e sempre serviu para uma multiplicidade de ações. Protestos, reivindicações, passeatas, greves, desfiles militares, a brincadeira das crianças são alguns dos exemplos do caráter funcional das ruas, além, é claro, da função econômica, sobretudo, hoje, nos países subdesenvolvidos com a economia informal e o circuito da economia inferior. (Pereira; Oliveira, 2010, p. 47)

Na cidade, os lugares narram suas memórias e representações sócio-históricas independentemente de sua existência concreta e/ou incorporada na dimensão do patrimônio de pedra e cal. E, ao contextualizá-los é importante estar aberto e pensar em narrativas etnográficas não linearizadas e baseadas na ideia de tempo e imagem como síntese, mas sim, na relação tempo e imaginário.

A antropóloga Ana Luiza C da Rocha na Web conferência promovida pela Associação Brasileira de Antropologia elucida sobre essa dimensão e diz:

[...] a imagem síntese se desgruda daquilo que seria seu suporte físico [...] e alertava para a discussão de que fazer o tempo durar é uma viagem fantástica. É descarnar de alguma maneira com a natureza material das coisas e poder jogar com elas no plano imaginário e recriar então uma duração do tempo quando o tempo em si é corrosivo. Quando conferíamos com nossos parceiros de pesquisa, contavam que não estavam mais no espaço físico da cidade, pois ao contar e relembrar eles reviviam como se presentificassem a cidade que não estava mais ali. (Rocha, 2020)<sup>2</sup>

Isto quer dizer que além da importância de infindáveis pesquisas e métodos quantitativos de campo e fundada em obras de grandes pesquisadores, também devemos priorizar a busca de pesquisas perceptivas e próximas ao sentido dos lugares. Nesse contexto, Mary Julia M. Dietzsch relata que:

Quando a cidade cuida mais de sua escrita, do seu traçado, do que de seus leitores, seu texto perde o sentido, se enfraquecem os cidadãos. E sem oportunidade para interpretar, transformar e organizar o seu meio, o homem gasta-se no imediato com risco de ir-se apagando a força de sua imaginação. (Dietzsch, 2006, p. 731)

Os apontamentos dos autores citados em relação a imagem/imaginário e tempo na e da cidade traz um questionamento em relação ao que garante a fidelidade das imagens e memórias que não vivi e que não fizeram parte do repertório de nossas lembranças? Dentre obras e pensadores para contextualizar escolhi *Teeteto de Platão* em que consta um diálogo entre Sócrates e Teeteto sobre a possibilidade da percepção - dos sentidos e da memória - ser tomada como forma de *conhecimento*. Um dos trechos que corrobora com o tema em questão é a referência que Sócrates faz às imagens *mnêmicas* em relação ao registro concreto da *alma e*

2 Webinar: Experimentações de antropologia (áudio)visual na rede (Comitê de Antropologia Visual (CAV) da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). 03/09/2020.



as *situações* utilizando como metáfora a alma humana, e nela há um cunho de cera que poderá se obter um resultado tanto em qualidade como de impregnação.

Sócrates esclarece dizendo a Teeteto que às vezes a cera é boa, mas a impregnação é fraca e às vezes a cera é dura e a impregnação forte podendo ser quebrada. Essa metáfora intrinsecamente ligada à memória nos revela que dependendo da cera e do *rastro*, poderá haver imagens confiáveis ou não, e, não há como confiar e controlar a imagem da memória, pois dela surgem várias impressões. O diálogo diz:

Sócrates: - Suponhamos, agora, só para argumentar, que na alma há um cunho de cera; numa pessoa, maior; noutra, menor; nalguns casos, de cera limpa; noutros, com impurezas, ou mais dura ou mais úmida, conforme o tipo, senão mesmo de boa consistência, como é preciso que seja.

Teeteto: - Está admitido.

Sócrates: - Diremos, pois, que se trata de uma dádiva de *Mnemosine*, mãe das musas, e que sempre que queremos lembrar-nos de algo visto ou ouvido, ou mesmo pensado, calcamos a cera mole sobre nossas sensações ou pensamentos e nela os gravamos em relevo, como se dá com os sinetes dos anéis. Do que fica impresso, temos lembrança e conhecimento e enquanto persiste a imagem; o que se apaga ou não pôde ser impresso, esquecemos e ignoramos. (Platão, 2001, p.110)

A explicação de Sócrates nos leva a deduzir que não há como garantir fatos e afirmações, e sim, uma variedade de impressões e interpretações. Isso não quer dizer que tudo é relativo, mas sim qual a relação do tempo que estabelecemos com a memória, pois a reinvenção do passado e o processo de construção de identidades e da história estão ligados a ela e, para que possamos compreendê-la e necessário também reinventar o presente.

Em menção a memória na tomada de conhecimento e reinvenção do passado e do presente, é importante salientar que representações e percepções entre tempos e deslocamentos são misturadas e resultam em outras reflexões e redescobertas acolhidas na consciência. Ecléa Bosi nos elucida sobre esse processo em referência a Henri Bergson na citação a seguir:

[...] começa-se a atribuir a memória uma função decisiva no processo psicológico total: a memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo “atual” das representações. Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturandose com as percepções imediatas, como também empurra, “desloca” estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo, profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora. (Brandão, 1998, 297 apud Bosi, 1979).

O processo perceptivo e corpóreo inserido no espaço e tempo muito contribui com as pesquisas etnográficas *na e da* cidade mesmo que não tenhamos vivido uma determinada época. Ao caminhar de forma descompromissada, podemos misturar nossas observações, sensações e sentidos do presente com as do passado favorecendo nosso entendimento. O Antropólogo David Le Breton a respeito desse ato tão inerente ao homem diz que:

Caminhar es una apertura al mundo. Restituye en el hombre el feliz sentimiento de su existencia. Lo sumerge en una forma activa de meditación que requiere una sensorialidad plena. A veces, uno vuelve de la caminata transformado, más inclinado a disfrutar del tiempo que a someterse a la urgencia que prevalece en nuestras existencias contemporáneas. Caminar es vivir el cuerpo, provisional o indefinidamente. Recurrir al bosque, a las rutas o a los senderos, no nos exige de nuestra responsabilidad, cada vez mayor, con los desórdenes del mundo, pero nos permite recobrar el aliento, aguzar los sentidos, renovar la curiosidad. Caminar es a menudo un rodeo para reencontrarse con uno mismo. (LE Breton, 2015, p. 15)

Caminhar pela cidade possibilita olhar, ouvir e sentir o pulsar da força criadora e da memória entre suas diversas camadas de tempos e dimensões. Mary J. Dietzsch diz:



Portanto, para olhar e ouvir a cidade sob o prisma de vários lugares e tempos, em diferentes perspectivas, nada mais pertinente que o delinear de um caminho que possibilite a escuta das vozes que ecoam, ou apenas sussurram, nos diferentes espaços de uma megalópole moderna, como São Paulo. No suceder contraditório de tempos, marcas e marcos, é possível que se vislumbrem não apenas o homem com suas memórias, sonhos e força criadora, mas também com seus vícios, seus medos e desesperanças. Não basta apenas percorrer a cidade, transitar por seus espaços para entender sua linguagem. Os caminhos desse labirinto requerem sua Ariadne e não apenas a exibição de mapas e estatutos feitos de papel. (Dietzsch, 2006, p. 731)

Além do caminhar, outro atributo fundamental nas impressões *mnêmicas* é a linguagem, e aqui não me refiro apenas ao ato da fala em si, mas a todos os atos que dão sentido a memória, ou seja, sensações do e no corpo: cheiro, paladar, medo, felicidade, etc., que muitas vezes não podemos transformar em símbolos verbais. Já a narrativa, está intimamente ligado à construção das diversas identidades humanas atravessadas pela temporalidade no frequente movimento e reinvenção, pois, por fazermos parte da linha do tempo, não somos o mesmo sempre, assim como a história não é. Essa característica da memória, imagem e imaginário está presente em todos os povos e culturas e, neste artigo, a referência que faço são os povos africanos que foram sequestrados e trazidos pelo Atlântico em direção ao Brasil e outros países da América e da Europa, para serem escravizados e, nesse cenário etnocida<sup>3</sup>, termo cunhado pelo antropólogo Pierre Clastres, a memória se transpõe como forma de resistência diante do plano exploratório e “anticivilizador” de aniquilar corpos, histórias, afetos, línguas, religião pelo escravizador.

Apesar desse contexto desumanizador, vários povos africanos escravizados resistiram a violência e exploração mantendo sua cultura, memórias e histórias no registro de suas simbologias e significados pela cidade nos serviços de ferreiros prestados aos escravizadores como por exemplo, o povo Akan da antiga Costa do Ouro (atual Gana), que ao construir portões de ferro inseriam uma variação de símbolos que o colonizador desconhecia. O ideograma “Adrinkra”, e a simbologia do “Sankofa” é um deles.

[...] “Sankofa é um pássaro africano de duas cabeças que, segundo a filosofia do povo Akan, significa “nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou atrás”. Em outras palavras, podemos ler como o retorno ao passado para ressignificar o presente.

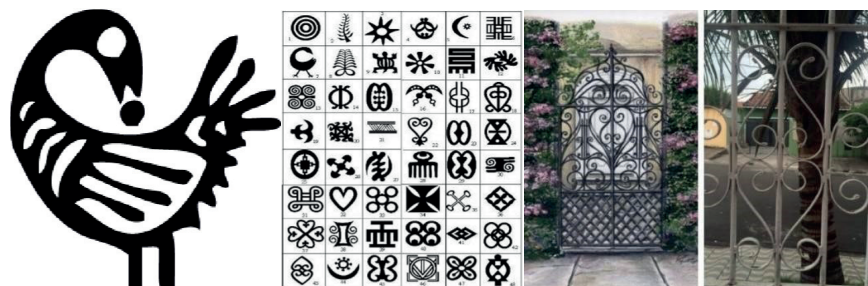
Este símbolo faz parte de um conjunto ideográfico, o adrinkra, que o povo da antiga Costa do Ouro (atual Gana), o povo Akan, concebeu, e que posteriormente, se espalhou pelo Togo, Costa do Marfim e países da África Ocidental. Um dos exemplos mais conhecidos da resistência esculpida em ferro que os colonizadores até então não entendiam o significado daquele símbolo, mas que todos aqueles, vindos do continente africano, o identificavam como uma simbologia de luta, de resistência e de preservação de suas histórias. Estas memórias estão expostas a todo momento nos grandes portões dos bairros, mas principalmente nos portões dos grandes edifícios das capitais do país, que saúdam todos aqueles que descendem desta população escravizada, mas que não é de compreensão da grande população, assim como não era dos colonizadores nos tempos passados. Além de toda arte produzida, esculpida e talhada a mão que levam títulos europeus, mas que todos os contornos e detalhes levam a mão de obra e o traçado de povos africanos. Uma verdadeira desvinculação da arte e do serviço braçal, a negação das potencialidades, sub julgamento dos feitos e a escrita do “vencedor” que renega qualquer memória ao povo escravizado.” (Cerqueira, 2016)

É possível identificar nas diversas construções antigas os portões com o registro da memória, arte e cultura do povo Akan e de muitos outros que ainda não sabemos, a mensagem subliminar dessa etnia africana diante da hegemônica cultura europeia na colonização de diversos países nos continentes americanos e africanos.

3 [...] Se o termo genocídio remete a ideia de “raça” e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. (Clastres, 2004, p. 83)



E a população negra escravizada atuou firmemente pela sua libertação, porém quando essa possibilidade ainda parecia irreal, sua resistência sempre foi algo nítido entre os escravizados, que ao ter sua força de trabalho e seus corpos submetidos ao trabalho forçado e a violência, usou de suas memórias e raízes na realização destes trabalhos, tornando-os um espaço de resistência, como, por exemplo, os africanos ferreiros que esculpiram em seu trabalho símbolos de resistência, como uma variação de um ideograma adrinkra, o “sankofa” (Cerqueira, 2017)



A antropologia interpretativa elucida a partir de uma etnografia hermenêutica as práticas sociais, simbólicas e discursos de uma dada cultura, do saber local, apontando a cultura como teias de significados tecidas pelo homem e nas quais ele enxerga seu mundo, sempre procurando dar seu significado. (Geertz, 1973)

[...] Os akan tinham como unidade básica da sociedade a família, que era comandada pelas mulheres. [...] os ideogramas, ... simbologia de vida, ... são chamados adinkra, palavra que significa adeus, visto seu primeiro uso ter sido nas estamparias em ocasiões fúnebres ou festivais de homenagem. Eram destinadas aos trajes de reis e líderes espirituais, em ritos e cerimônias” (Menezes, 2000). [...] Cada símbolo tem um nome e um significado. Derivam de provérbios, fatos históricos, comportamentos humanos, tornando-se fatores identificadores e potencializadores da imagem de todo o produto. [...] A comunicação por meio das vestimentas é de valor essencial para a cultura akan, pois a potencialidade da imagem, por meio dos signos, ... incorpora, preserva e transmite aspectos da história, filosofia e normas socioculturais de seu povo. Identidade cultural não é uma essência fixa, que se mantém imutável em relação à história e à cultura. É sempre construída por meio da memória, fantasia, narrativa e mito.

[...] Sankofa, que significa “voltar e apanhar de novo” – seria aprender com o passado, construir sobre as fundações do passado. (Castro; Menezes, 2009, p. 39-40)

A importância de conhecer a cultura de um povo dentre mais de uma centena de grupos étnicos do continente africano sequestrados e escravizados como resultado da colonização que marca a história entre Brasil e África é fundamental para que possamos entender suas práticas sociais e culturais tão fortemente presente em nosso cotidiano. E, é nesse contexto que a pesquisa tem como proposta andar, imaginar, sentir, ler e (re) descobrir os vestígios e rastros que a cidade de São Paulo apresenta de uma história e memória que ficou esquecida por mais de 300 anos baseada numa ideologia elitista e higienista no anseio utópico de uma cidade símbolo de modernização na tentativa de *apagar* toda referência e impressão que possa trazer a memória de um lugar “rudimentar”, “atrasado” e ocupado em sua maioria por africanos escravizados, pobres, indigentes doentes somada as suas práticas públicas punitivas e de condenação severa aos corpos esfacelados e sepultados em covas rasas. Essa proposta higienista, o historiador Sidney Chalhoub revela a problemática em relação as *classes perigosas* que ocupavam e ainda ocupam os lugares da cidade na citação a seguir:

[...] As classes pobres não passaram a ser vistas como classes perigosas apenas porque poderiam oferecer problemas para a organização do trabalho e a manutenção da ordem pública. Os pobres ofereciam também perigo de contágio. Por um lado, o próprio perigo social representado pelos pobres aparecia no imaginário político brasileiro de fins do século XIX através da



metáfora da doença contagiosa: as classes perigosas continuaram a se reproduzir enquanto as crianças pobres permanecessem expostas aos vícios de seus pais. Assim, na própria discussão sobre a repressão à ociosidade, que temos citado, a estratégia de combate ao problema é geralmente apresentada como consistindo em duas etapas: mais imediatamente, cabia reprimir os supostos hábitos de não-trabalho dos adultos; a mais longo prazo, era necessário cuidar da educação dos menores (Chalhoub, 1996, p. 29).

Esse cenário contrário aos interesses da elite representava uma ameaça ao corpo social e, assim, surge o discurso e projeto ideológico de limpeza e controle social. A historiadora Maria Izilda Matos esclarece sobre o processo urbano dessa política higienista.

[...] Nesse processo, a problemática da cidade foi delineada enquanto questão – a chamada questão urbana- encontrando-se atravessada pelos pressupostos da disciplina e da cidadania, passando a cidade a ser reconhecida como espaço de tensões. A primeira via a focalizar a cidade de São Paulo como uma ‘questão’ foi a higiênico-sanitarista, conjugando o olhar médico com a observação/transformação do engenheiro, junto a uma política de intervenção de um Estado planejador/reformador, que procurou de todas as formas neutralizar o espaço, dar-lhe uma qualidade universal e manipulável, mediante a ‘racionalidade e objetividade’ da ciência, que tem função-chave na sua luta contra o ‘arcaico pela ordem e progresso’, caminhando conjuntamente ao desejo já latente e generalizado de ‘ser moderno’, em que a cidade aparece como sinônimo de progresso em oposição ao campo. Conjuntamente à questão urbana, constrói-se a questão social com o surgimento da pobreza e a identificação do outro – o pobre, o imigrante. (Matos, 1996, p.133).

Aliada as medidas higienistas e disciplinadores das classes menos favorecidas implantadas a partir da 1ª República, o Estado comunga da visão ideológica das elites e passa a ter papel central de intervenção neste processo que ultrapassa a organização pública em relação aos grupos marginalizados a fim de apagar qualquer referência e memória dos lugares e práticas do passado totalitário secular e desejo de projetar outra e nova cidade empenhada na crença de um futuro baseado na modernização de propostas urbanísticas inovadoras como bem descreve a citação do geógrafo Maurício Abreu:

[...] Esta fé no “país do futuro” tornou-se uma ideologia avassaladora a partir da República, e isto explica por que foram tão bem sucedidas, no século XX, as reformas urbanísticas radicais que tanto transformaram a face de diversas cidades brasileiras. Viabilizadoras desse futuro, essas reformas tiveram grande acolhida entre as elites modernizadoras do país, que jamais hesitaram em enfrentar qualquer apego a antigos valores, a antigas “usanças” urbanas, taxando sempre esse comportamento como um indicador de conservadorismo, de atraso, de subdesenvolvimento. (Abreu, 1998, 80-81)

Nessa perspectiva entre tempos, lugares, história, povos, cultura e políticas de exclusão e violência o ideograma Sankofa nos ensina de que “*nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou atrás*”. Ou seja, a possibilidade de retornamos ao passado para ressignificar nosso presente.

## DESENVOLVIMENTO

Memória, imagem e esquecimento na cidade de São Paulo: lugares de escravidão, resistência e conflitos silenciados, foco central desta investigação tem a intenção de enfatizar lugares que narram acontecimentos históricos de uma época, de uma população, do período colonial, até os dias atuais. E, um deles é o bairro da Liberdade localizado na região central da cidade, por suas características relacionadas à memória, população, temporalidade, imagem, esquecimento e redescobertas.

O bairro da Liberdade no passado foi palco de conflitos sociais e políticos, escravidão, punição e enforcamentos. Já no presente, dialoga a partir dos poucos patrimônios de pedra e cal que restaram como: a Capela



Nossa Senhora dos Aflitos<sup>4</sup> e a Igreja Santa Cruz das Almas dos Enforcados, e outros sem tal materialidade como: o Cemitério dos Aflitos<sup>5</sup>, o Pelourinho, o Largo da Forca e outros próximos como: Largo do Rosário, Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, Igreja Nossa Senhora da Misericórdia, entre outras, que foram demolidas, descontextualizados e esquecidos no propósito ideológico higienista e desenvolvimentista a partir das primeiras décadas do século XX, a fim de acelerar o processo urbano e modernizador da cidade. Porém, mesmo com todo esse interesse político, os rastros e vestígios dos lugares continuam presentes para serem (re)descobertos em meio às interferências e interlocuções do cotidiano.

O Cemitério dos Aflitos, por exemplo, foi o primeiro cemitério público da cidade de São Paulo a prestar serviço no sepultamento aos corpos das classes marginalizados: africanos escravizados, pobres, condenados da justiça sentenciados a pena de morte, indigentes e não católicos, isso porque, no período colonial, o local de sepultamento era eminentemente uma questão de classe social. As famílias católicas abastadas eram sepultadas no terreno das igrejas com todo expediente necessário, já a população marginalizada restava o entorno, em covas rasas e sem cerimônias. Com o tempo, a falta de local para sepultar aqueles que não pertenciam às classes privilegiadas acaba se tornando um problema na cidade, e, por ordem governamental, é criado no ano de 1775 o Cemitério dos Aflitos.

O desdém em relação ao sepultamento dessas populações era o mesmo em vida, a ponto de encontrar corpos e ossadas fora dos túmulos principalmente no período de chuvas, necessitando sepultá-los novamente. No arquivo da Cúria Metropolitana um documento relata essa condição.

[...] nesta paróquia são os corpos sepultados no patteo da igreja matriz, acontecendo já por muitas vezes amanhecerem escavadas algumas sepulturas por caes [...] um lugar onde passa uma estrada, um lugar ingreme onde ocorrendo as águas com impetuosidade tem feito que alguns ossos humanos tenham que ser resepultados. (Arquivo Cúria Metropolitana S.P)

Após a inauguração do Cemitério dos Aflitos, a Capela Nossa Senhora dos Aflitos é inaugurada no ano de 1779 ao lado do cemitério - ambos administrados pela Irmandade de Nossa Senhora dos Aflitos e, posteriormente, pela Mitra Diocesana de São Paulo - para celebração de missas e confortar as aflições das populações excludentes: africanos escravizados e condenados da justiça na aplicação da pena de morte por enforcamento.

[...] os escravos vindos dos baixos do Carmo, da várzea do Tamanduateí, subiam a Tabatinguera. Paravam estatelados na Igrejinha da Boa Morte. Seguiam ao pelourinho, ali no atual Largo sete de setembro. Viam o suplício dos seus irmãos de cor e destino. Seguiam, não raras vezes, até o Largo da Forca (atual Liberdade), mais ou menos onde hoje se situa a Igreja dos Enforcados. Nesta paragem balouçavam os corpos inanimados dos escravos condenados à morte certa. Seus irmãos de

4 “Localizada em uma viela no bairro da Liberdade, centro de São Paulo, a Capela dos Aflitos é um dos muitos recantos paulistanos cuja História é esquecida ou até desconhecida. [...] A capela foi construída em 1779 pelo mesmo fundador do cemitério que exerceu suas funções sacerdotais entre 1774 e 1789, foi elevada ao culto de Nossa Senhora dos Aflitos por conta dos inúmeros escravos e pessoas pobres que ali transitavam em busca de consolo. Até a venda e loteamento dos terrenos em redor da capela, onde anteriormente eram enterrados seus fiéis, o cemitério foi administrado pela Irmandade de Nossa Senhora dos Aflitos e posteriormente pela mitra diocesana que quando de sua desapropriação e venda conservou a Igreja e seus entalhes originais de barroco paulistano. [...] Reduto dos humildes e pobres, a capela espera pacientemente a restauração de sua estrutura e de sua história perdida entre os numerosos empreendimentos da metrópole.”

5 “Segundo autos da igreja e livros de óbitos da Paróquia da Sé, Dom Frei Manoel da Ressurreição, Bispo de São Paulo, fundou, em 1775, um cemitério destinado aos escravos, suplícidos e indigentes contíguo a um hospital que ali existia. Até esta época todos os mortos eram inumados nas Igrejas, excetuando os variolosos, também chamados de bexigentos. Ainda segundo registros da cúria Metropolitana e da Sé consta-se que o primeiro corpo a ser enterrado ali pertencia a Maria de Mattos, parda e forra e o último já no ano de 1888 pertencia a Casemiro Munhambano, preso condenado a galés perpétuas. Embora tenha sido administrado pela Igreja e Irmandade de Nossa Senhora dos Aflitos, o Cemitério foi considerado público para a população pobre de escravos, indigentes e infratores até a inauguração do cemitério da Consolação em 1858. A partir de então, por volta do final da década de 1880 a Mitra diocesana formalizou a posse do terreno para loteamento e venda, ficando apenas a capela.” [http://www.preservasp.org.br/04\\_informativo\\_capela\\_aflitos](http://www.preservasp.org.br/04_informativo_capela_aflitos)



cor e sorte desciam aos Aflitos. E ali compartilhavam a dor de uma vida sem esperanças. (Arquidiocese De São Paulo/Região Episcopal Sé)

Apesar das muitas dificuldades na manutenção e preservação de sua arquitetura original desde sua fundação, a Capela Nossa Senhora dos Aflitos resiste sufocada entre imóveis residenciais e comerciais construídos no seu entorno e ainda cumpre sua agenda religiosa semanalmente aos que ali vão fazer suas preces, promessas, e também, rezar para as almas dos aflitos e injustiçados.

Além de sua relevância histórica, a Capela preserva e cultiva a memória de Francisco das Chagas<sup>6</sup>, mais conhecido como *Chaguinhas*. Personalidade popular bem conhecida pelos frequentadores. Trata-se do soldado do 1º Batalhão de Caçadores de Santos, que em 23 de junho de 1821 liderou movimento contra a Coroa Imperial devido ao não pagamento dos soldos durante cinco anos. Esse movimento resultou na prisão e sentença de morte por enforcamento. Posteriormente, foi sepultado no Cemitério dos Aflitos no dia 21 de setembro de 1821.<sup>78</sup> Desde então, muitos devotos o consideram um santo popular e pedidos são feitos escritos em pequenos bilhetes de papel inseridos entre os vãos da porta da Capela, além da oferta de faixas, flores e velas em agradecimento pelas graças alcançadas.



O enforcamento no período colonial era um “evento” popular, e, usado como símbolo para reprimir e amedrontar os rebeldes e evitar a fuga dos africanos escravizados.

Em 1874 a pena de morte é extinta e a forca retirada, porém, familiares das vítimas, religiosos e supersticiosos conceberam ao local o contexto de peregrinação e oração e firmam uma pequena cruz de madeira dando-lhe o nome de Santa Cruz dos Enforcados. Ao pé da cruz, acendiam velas para iluminar o caminho daqueles que foram punidos e mortos injustamente. A respeito, o arquivo da diz:

[...] crentes de todas as raças, especialmente criaturas simples, porque não possuem na terra, senão as esperanças do céu improvisaram um velório paupérrimo, já negro de inúmeros anos, em que perenemente flutua as chamas sangrentas das velas que acendem por intenções das almas. (Vilhena, 2012.)

Dessa devoção, a Diocese de São Paulo inaugura em 1887, a Igreja Santa Cruz das Almas dos Enforcados no mesmo local da cruz. Hoje, a igreja é visitada diariamente por um grande público de devotos,

6 “Em 1827, a Igreja tornou-se popular quando o soldado Francisco das Chagas permaneceu em suas dependências na noite que antecedeu sua morte por enforcamento. Soldado, o negro Chaguinhas, como era conhecido, foi condenado por liberar rebelião por pagamento de soldo.

7 Há várias narrativas que circulam sobre sua prisão e enforcamento de Chaguinhas. A mais popular relata que no dia do enforcamento [...] “a corda arrebentou por três vezes. Sob os gritos de liberdade da população, o carrasco então tomou emprestado o laço de couro de um vaqueiro e consumou o suplício. Transformado em velário, a sala da prisão atrai fiéis que batem à porta três vezes pedindo graças. Localizada em local popular do século dezenove, a forca encontrava-se onde se ergue hoje a Praça da Liberdade, onde em frente se encontra a Igreja Santa Cruz dos Enforcados foco de interessante sincretismo religioso.” [http://www.preservasp.org.br/04\\_informativo\\_capela\\_aflitos](http://www.preservasp.org.br/04_informativo_capela_aflitos)

8 Foto antiga da igreja. (anônimo) Área externa e interna da igreja Nossa Senhora dos Aflitos (fotos: Arlete Fonseca de Andrade)





religiosos de diversas crenças e turistas. Em seu velário, há uma quantidade considerável de vela no designo de orações e promessas para as almas daqueles que partiram.<sup>9</sup>

A cidade de São Paulo até final do século XIX era muito rudimentar, pouco produtiva e despovoada. Em 1854 havia 23.834 habitantes e, desta população, 29,7%, era formada por africanos escravizados e libertos.<sup>10</sup> A condição da pobreza foi atribuída por alguns historiadores como Rubens Borba de Moraes, pela dificuldade de comunicação com o mar (Saint-Hilaire, 1972), pois não existia até então o caminho que ligava a cidade ao oceano que favorecia o desenvolvimento do comércio local e, também, a comunicação com outros povos.

O sistema de escravidão na cidade de São Paulo era bem diferente no tratamento aos africanos escravizados em relação ao rural, pois não havia senzalas como nas fazendas e podiam circular pela cidade cumprindo ordens de seus senhores e exercendo funções de cozinheiros, cocheiros, quitandeiros, ferreiros, sapateiros, pedreiros etc. Era muito comum os africanos escravizados serem alugados - *escravos de ganho* - à Câmara Municipal na prestação de serviços públicos.<sup>11</sup> Desse modo, a circulação nas ruas da cidade era constante, favorecendo uma aproximação maior *com e na* cidade em comparação aos que viviam na área rural que tinham em sua rotina somente o local do trabalho e a senzala. A respeito, a urbanista Raquel Rolnik diz:

[...] A rua era também território de escravos. A contiguidade dos sobrados nas zonas centrais cidade contribuía para que fosse intensa a circulação de escravos domésticos: buscando água nos chafarizes, indo ou voltando com a roupa ou os dejetos para jogar nos rios, carregando cestas perto dos mercados, transportando objetos de um ponto a outro da cidade. [...] Nas ruas do centro, escravos domésticos misturavam-se aos de ganho, alugados por seus senhores por hora ou dia. Ser escravo de ganho era um dos caminhos possíveis para a conquista da liberdade, na medida em que possibilitava a compra da alforria através da formação de um pecúlio próprio.” (Rolnik, 1989, s/n.)

Nesse exercício, a cidade passa a ser um instrumento de integração e socialização entre a população escravizada. Cria-se uma “rede de socialização e sobrevivência negra paralela à escravidão” (Rolnik, 1989) além da possibilidade de os escravizados fugidos das fazendas refugiarem-se na cidade e permanecer na condição de anônimos.

As pontes, os mercados, os chafarizes eram alguns dos pontos de encontro, assim como, o Largo da Misericórdia, Ladeira da Memória e os espaços das irmandades religiosas negras.

[...] Nos mercados abasteciam-se os vendedores e as “negras de nação”, quituteiras que se espalhavam pelos espaços públicos da cidade; ali também situavam-se os ervanários africanos, fundamentais para as práticas curativas dos pais de santo e as obrigações de seus filhos. [...] As irmandades funcionavam como ponto de agregação. Muitas, como a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Paulo, chegaram a abrigar libertos e, como a Confraria dos Remédios, envolveram-se diretamente na campanha abolicionista, articulando quilombos rurais às redes de apoio urbanas. (Rolnik, 1989, s/n.)

Apesar da historiografia citar a formação de quilombos predominantemente nas zonas rurais, havia também os urbanos como o *Quilombo Saracura* localizado no bairro da Bela Vista (Bixiga) que abrigava libertos, fugitivos e descendentes em moradias coletivas conhecidas por cortiços antes da chegada da imigração europeia no final do século XIX. (Wissembach, 1998)

9 Era comum encontrar no local velas pretas e vermelhas e oferendas (pão, arroz, feijão) - referência a religião de matriz africana - mas essa prática foi proibida pela igreja. Informação fornecida pelo zelador da igreja.

10 Dados obtidos no livro, *Branco e Negro em São Paulo* de Florestan Fernandes e Roger Bastide.

11 Fonte: <http://www.saopauloantiga.com.br/anuncios-de-escravos/>



Entre os séculos XIX e XX, o cenário da cidade se transforma rapidamente em função da modernização e urbanização com a chegada da segunda frente de imigrantes (japoneses) para o trabalho agrícola. Ao final de seus contratos, os imigrantes japoneses fixam-se na cidade de São Paulo, no bairro da Liberdade, causando um desequilíbrio social e habitacional pela falta de planejamento urbano. Nesse processo, boa parte do terreno da região - propriedade da Mitra Diocesana - é loteado em hasta pública pelas autoridades eclesiásticas para construção de ruas conservando apenas o beco e a Capela Nossa Senhora dos Aflitos. No arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, encontram-se alguns documentos e um deles informa que o Bispo Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho loteou e leilou a área do Cemitério.<sup>12</sup> Essa decisão, porém, não agradou em sua completude.

Enquanto ao pedido para profanar-se o Cemitério de Nossa Senhora dos Aflitos com o intuito de tirar-se do respectivo terreno a pretendida utilidade, a Santa Casa, como acessório de mendicidade, não pode ter lugar por ser evidente na minha opinião, que a Irmandade da Misericórdia não tem direito algum sobre o cemitério. É sabido que a Irmandade da Misericórdia nunca teve a pose ou outra administração desse cemitério, porquanto não consta que desde a fundação do mesmo há mais de um século, a Irmandade tivesse um empregado para zelar o cemitério e que tivesse despendido qualquer quantia com a sua conservação o que deu-se entretanto por parte da autoridade diocesana que há muito tempo tem mantido empregado ou uma comissão da sua nomeação para zelar o cemitério e sua respectiva capela, bem assim despendido [...] sua conservação, como acontece há cerca de 500. PT (Arquivo Cúria Metropolitana De Sp)

Na formalização do território, o Cemitério dos Aflitos é extinto e no local são construídos imóveis e ruas solapando o local em que incalculável número de pessoas ali foram sepultadas,<sup>13</sup> violando novamente os corpos e a memória das vítimas e os excluindo da história social da cidade conforme demonstra a citação a seguir:

[...] este cemitério era tão desprestigiado na cidade que, algum tempo mais tarde, nem mesmo a igreja por ele se sentia responsável. O abandono chega a tal ponto que ninguém mais sabia sob as ordens de quem o estabelecimento estava. O próprio sacristão que ali trabalhava chegou a pedir em 1830 que a Câmara lhe pagasse um salário pelos serviços que prestava. A resposta dos vereadores à solicitação foi bem clara: “Despachou-se o requerimento de João Baptista Lara, sacristão do cemitério: - que não tem lugar a gratificação que pede, visto que o atual cemitério não está a cargo da Câmara. (Camargo, S/D; p. 75)

A constatação desse fato, é a recente descoberta de ossadas<sup>14</sup> no terreno ao lado da Capela Nossa Senhora dos Aflitos durante a demolição e construção de um prédio comercial entre os meses de outubro e dezembro de 2018 que comprova que se trata do Cemitério dos Aflitos e que as ossadas não foram retiradas e transferidas para o Cemitério da Consolação antes do processo de urbanização do bairro, como algumas fontes indicavam. Outra comprovação relevante sobre o Cemitério dos Aflitos é de que era destinado às populações marginalizadas, principalmente africanos escravizados, pois, além dos dados históricos, junto a um dos esqueletos encontrou-se um colar de contas de vidro que indica pertencer a alguma etnia o religião de matriz africana.<sup>15</sup>

12 “Parte do episcopado de Dom Lino em São Paulo transcorreu em período republicano, no qual as indicações para os cargos eclesiásticos por parte do governo cessaram em razão da separação entre Igreja e Estado em 1891. Neste período, foi resolvida judicialmente a pendência entre Igreja e Estado, por haver o

13 No decorrer da pesquisa buscou-se por registros em arquivos públicos sobre a retirada das ossadas e nenhum documento foi encontrado. Porém, recentemente a comprovação do que já se supunha foi confirmada em dezembro de 2018.

14 Até o momento foram encontrados os esqueletos de 9 pessoas pelos arqueólogos.

15 “Um grupo de arqueólogos identificou resquícios do Cemitério dos Aflitos, o primeiro cemitério público da cidade de São Paulo, no bairro da Liberdade, sob os escombros de um edifício. De acordo com os pesquisadores, ao menos sete esqueletos da época da escravidão no Brasil, enterrados no período de 1775 a 1858, foram localizados entre outubro e dezembro de 2018. A área localizada entre as ruas Galvão Bueno e dos Aflitos, atrás da Capela de Nossa Senhora dos Aflitos, é uma propriedade particular e até o início deste ano abrigava um prédio.





Com tal evidência, um Projeto de Lei foi encaminhado a Câmara (dezembro de 2018) a fim de criar o *Memorial dos Aflitos*. E, em 28 de janeiro de 2020 a prefeitura sancionou o projeto de lei n. 17310 determinando que as descobertas arqueológicas da região, ossadas e demais resquícios do antigo Cemitério dos Aflitos farão parte do memorial na “*preservação de acervo arqueológico e memória dos africanos que viveram no bairro da Liberdade durante o período da escravidão.*”

Em se tratando de diversidade cultural, a transformação na paisagem do território hoje é muito diferente do que se apresentava até fins do século XIX. Junto às igrejas católicas do período colonial, outras religiões e práticas foram surgindo como: budismo, umbanda, protestantismo, espiritismo, e mais recente, as pentecostais e esotéricas, somada as várias lojas comerciais que disputam espaço na venda de diversos símbolos religiosos e de crenças.

A diversidade de povos, hábitos, crenças e costumes que o bairro da Liberdade possui não é um fenômeno local. Trata-se de uma característica cultural marcante no país desde a chegada do “colonizador” em que se encontrava povoado por centenas de etnias e, depois, a vinda de milhões de africanos na condição de escravizados. Entre (re) descobertas e transformações, os lugares e memórias do território da Liberdade coexistem e, seu legado maior, é o patrimônio e suas dimensões do concreto ao abstrato, do material ao simbólico que desde o mundo clássico abrange vários significados e categorias como: financeiro, imobiliário, cultural, arquitetônico, artístico, entre outros, podendo ser de família, país e pessoa. Neste caso, a referência é o patrimônio enquanto entendimento da vida social e cultural e sua construção cotidiana. As Igrejas Santa Cruz das Almas dos Enforcados e Nossa Senhora dos Aflitos perpetuam o patrimônio de pedra e cal e, contemplam o intangível em que narrativas são reinventadas, proporcionando novas visões e ocupação. Neste processo, o catolicismo rústico tem papel fundamental no diálogo entre memória e lugar na relação com os devotos e santos populares e nas manifestações de fé e devoção, persistindo entre as dobras do tempo e processos de apagamentos ocasionado pelo crescimento desgovernado da cidade e interesses de classes. A respeito Maria Isaura Pereira de Queiroz elucida:

[...] Do ponto de vista religioso, o povo brasileiro foi obrigado a se adaptar a duas condições fundamentais, desde os primeiros tempos da colonização: quantidade mínima de sacerdotes e falta de conhecimentos religiosos. A adaptação se deu espontaneamente, e se exprimiu numa organização e reinterpretação do catolicismo tradicional trazido pelos colonos portugueses e de um lado e, de outro lado, de catolicismo oficial trazido pelos poucos sacerdotes... [...] A forma tomada pelo catolicismo rústico brasileiro sofreu influências fundamentais de dois fatores: do catolicismo popular português e da falta de sacerdotes.

A proprietária do espaço decidiu demolir o edifício por causa de problemas estruturais e construir um novo empreendimento comercial no local.” <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2018/12/06/arqueologos-encontram-ossadas-da-epoca-da-escravidao-em-terreno-no-centro-de-sao-paulo.ghtml>

Fotos dos arqueólogos no terreno que pertencia ao Cemitério dos Aflitos. Fonte: Arte/G1

Por G1 SP — São Paulo 30/01/2020 12h07. <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/01/30/covas-sanciona-lei-que-cria-memorial-em-terreno-na-liberdade-onde-ossadas-do-tempo-da-escravidao-foram-encontradas.ghtml>



Em Portugal, o catolicismo popular tinha - e tem ainda - como fulcro o culto dos santos... [...] tudo isto se transportou para o Brasil: aqui como lá, o culto dos santos permaneceu a base do catolicismo popular. (Queiroz, p. 105, 106, 109)

Os lugares contam suas próprias histórias, estão vivos, eternizados e nos revelam passagens que nem sempre estão nos livros. Eles despertam em nós imagens de um tempo. O Cemitério dos Aflitos, por exemplo, apesar do processo acelerado de urbanização e modernização ter negligenciado sua memória durante séculos, suas impressões concretas, a religião, as igrejas dos aflitos e dos enforcados e seus devotos são seus interlocutores e nos mostram sua existência, assim como o Largo da Forca e o Pelourinho, pois seus vestígios continuam presentes e em algum momento haverá alguém a pesquisar e mencionar estes territórios. Neste contexto, faço menção ao conceito *lugares de memória*,<sup>16</sup> concebido pelo historiador francês Pierre Nora, que faz a crítica ao patrimônio concebido pelo Estado/Nação francês de recordar fragmentos da memória coletiva e dos lugares que hoje se transformaram meramente em pontos históricos contido em manuais ensinados em escolas, enciclopédias e utilizados por agências de turismo. A antropóloga Regina Abreu esclarece o contexto que Nora aborda em relação ao conceito:

[...] surgiram nas sociedades ocidentais modernas como fragmentos de uma memória em franco desaparecimento. A ação da História moderna, calcada numa representação linear do tempo e numa reconstrução sempre problemática do que não existe mais, teria condenado ao fim da memória coletiva. O fato de se falar tanto em memória seria para Nora, um sintoma de que esta não mais existiria, tendo sido substituída pela História. (Abreu, 2004, p. 5)

Nora atribui o conceito “lugares de memória” a tudo que o sentido do termo pode alcançar, isto é, desde um lugar e objeto concreto, ao mais abstrato e simbólico e simultaneamente em diversos sentidos que ambos possam coexistir.

Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o extremo de uma significação simbólica, é, ao mesmo tempo, um corte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, a um lembrete concentrado de lembrar. Os três aspectos coexistem sempre. [...] É material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante ao mesmo tempo a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas simbólica por definição visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vivida por pequeno número uma maioria que deles não participou. (Nora, 1993, p.2122)

No que trata o território da região central de São Paulo, indago o conceito “lugares de memória” na perspectiva atribuída por Pierre Nora quando se refere [...] do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais. (Nora, 1993, p. 13).

A antropóloga Ludmila Catela corrobora quando faz a crítica ao conceito de Nora, por ser “estática, unitária e substantiva” e propõe a noção mais dinâmica e fluída de *territórios de memória*. (Quinalha; Soares, 2011, p.78).

[...] às relações ou ao processo de articulação entre os diversos espaços marcados e às práticas de todos os que se envolvem no trabalho de produção de memórias sobre a repressão; ressalta os vínculos, a hierarquia e a reprodução de um tecido de lugares que potencialmente pode ser representado por um mapa. Ao mesmo tempo, as propriedades metafóricas do território nos levam a associar conceitos tais como conquista, litígios, deslocamentos ao longo do tempo, variedade de critérios de demarcação, de disputas, de legitimidades, direitos, soberanias. (Quinalha; Soares, 2011, p.79 apud Catela, 2001, p. 208)

16 A obra Os Lugares de Memória foi editada a partir de 1984 sob a coordenação de Pierre Nora, formada por sete tomos, sendo o primeiro Os Lugares de Memória, os três seguintes A República e posteriormente, mais três volumes intitulados As França. Essas obras se tornaram referência para o estudo da história cultural na França.



Quando Pierre Nora escreveu a obra *Les lieux de mémoire*, publicada em 1992 a intenção foi de elaborar um diagnóstico histórico sobre o processo de esquecimento da memória nacional francesa e não sobre marcas de um período e lugar em que violações de direitos humanos ocorreram a determinados grupos e, a partir disso, memorializar para que as vidas e vozes esquecidas das maiorias minoritárias sejam lembradas na finalidade de evitar que a história se repita. Porém, nada impede que possamos adotar e ressignificar termos e conceitos que nos remetem a ideia assim como Catela aponta e, também no dicionário de direitos humanos:

Lugar de Memória parte da necessidade de lidar com o legado de violência de um determinado período ou de uma ação contra um grupo para que nunca mais este tipo violência se repita. Por isso, o Lugar de Memória é um importante recurso para a efetividade dos direitos humanos, além de se situar como bem essencial para a memória histórica, aspecto necessário inclusive para promover a reparação simbólica de vítimas e de comunidades afetadas. [...] também abriga as histórias não contadas oficialmente e a verdade não revelada ou admitida sobre o passado violento. Por isso, a centralidade da criação e gestão de um local de memória se orienta no sentido de romper com a lógica do silenciamento que normalmente é imposta após momentos de graves violações de direitos humanos, valorizando as vozes das vítimas e permitindo a abertura do espaço público para construção de memórias e ações que não aceitem de modo algum a hipótese de que as graves violações ocorridas no passado voltem a se repetir. Nessa perspectiva, os chamados Lugares de Memória servem como mecanismo extrajudicial para promover a reparação simbólica das vítimas da ditadura e da sociedade, permitindo sua participação direta na edificação desses lugares e garantindo-lhes o direito à memória e à verdade. (Quinalha; Soares, 2012.)

Desse modo, os “lugares ou territórios de memória” e os processos de fragmentação e esquecimento em relação aos acontecimentos históricos ocorridos território da Liberdade acabam estimulando (re) descobertas e possibilidades de reconhecimento e ressignificações fundamentais para a construção identitária e cultural de um povo/grupo/nação. Contempla não somente as dimensões do material e imaterial, do passado e presente, mas diversidades e representações que a memória traz em relação as práticas de violência institucionalizadas, graves violações aos direitos humanos e injustiças com grupos vulneráveis, principalmente a população africana trazida nos grandes navios tumbeiros nas condições mais miseráveis e desumanas a fim de serem escravizadas. Aqueles que conseguiram sobreviver à travessia do Atlântico sofreram outra violência ao chegar, ao separar grupos linguístico e cultural e misturar com outros para que não pudessem se comunicar.

Essa riqueza de temas, relações e conflitos estimula a pesquisa de antropólogos e sociólogos em relação às diversas categorias que o espaço apresenta, contribuindo não somente nos estudos de comunidades tradicionais, mas de outras formas de sociedade, sociabilidade e de grupos. A citação da antropóloga Eunice Durham elucida essa concepção da antropologia no cotidiano da vida urbana. Durham diz:

[...] mas muito do que é cotidiano e familiar em nossa sociedade urbana ou que constitui reminiscência de um passado recente: os hábitos e valores dos moradores de Copacabana tanto quanto o modo de vida dos bairros da periferia, das favelas e da população caipira; a umbanda e o pentecostalismo ao lado do catolicismo tradicional e das comunidades de base da igreja renovada; a família operária e a das camadas médias; os movimentos sociais urbanos e as formas de lazer popular; o feminismo e a sexualidade. Estamos, em suma, produzindo uma nova e intrigante etnografia de nós mesmos. (Durham, 1986, p. 17)

## CONCLUSÃO

Na atualidade, sabemos que a exclusão, marginalização das maiorias minoritárias étnicas e de classes ainda estão presentes nos espaços da cidade, mas com outras roupagens. Percebe-se que no território da Liberdade e toda a região central da cidade, a presença de moradores de rua, trabalhadores ambulantes, religiosos populares, imigrantes principalmente dos países africanos ainda estão fortemente presentes. Porém, a paisagem colonial foi quase apagada restando apenas poucas construções e marcas que indicam que no



passado a cidade era ocupada pelos povos de origem e, posteriormente, por africanos escravizados. Hoje, algumas áreas do Distrito da Liberdade como o Glicério e outras da região central, ainda são consideradas uma das mais degradadas da cidade, abrigando população de baixa renda e de diferentes situações e ocupações como: coletores de material reciclado, moradores de rua, ambulantes, albergados, pequenos comerciantes, empregados do segmento informal, servidores públicos, traficantes, usuários de drogas, prostitutas, desempregados, e também, população oriunda de processos migratórios da região norte e nordeste do país e de países do continente africano vivendo em cortiços e edifícios antigos abandonados e deteriorados. Desse modo, a paisagem e o contexto das condições sociais que a cidade apresentava no período colonial fundada na ideologia higienista, de desigualdade social, racismo, extermínio e descaso com as populações de baixa renda, negras e outros invisibilizados para o Estado, ainda estão presente no século XXI como podemos notar nas fotos abaixo, em que os símbolos de violência: a forca, o pelourinho, o cemitério dos aflitos entre outros, não estão presentes em sua matéria, mas no tratamento dessa vidas e corpos excluídos que ainda habitam os mesmos locais onde ocorreram práticas genocidas no passado.

A desumanização e descarte dessas populações continuam sendo administradas por um Estado que não se diferencia da colonização de séculos atrás. Apenas mudou a roupagem e o discurso vociferando palavras de democracia, cidadania, liberdade, inclusão social, criminalização de práticas racistas etc., que na realidade são apenas palavras e práticas míopes.



Corpos não brancos foram violados até pela ciência ao serem submetidos a exposição “científica” do século XIX em que análises taxinômicas recaíram sobre sua “raça” e cultura a fim de afirmar sua inferioridade na escala da evolução humana. Porém, tais análises, serão contestados fortemente a partir de novos estudos acadêmicos desenvolvidos no início do século XX sobre essas concepções e modelos de análises xenofóbicas, pois a saber, ciência é dinâmica e se transforma a todo momento assim como a história humana e, nesse processo a arte se torna uma forte aliada a fim de derrubar padrões fomentadas no racismo institucional e estrutural.

A artista visual Rosana Paulino, por exemplo, reconhecida pelo seu trabalho artístico no enfrentamento ao racismo e violência que a escravidão deixou de herança, principalmente para a população negra feminina brasileira se utiliza de diversas técnicas - instalações, gravuras, desenhos, esculturas, bordados etc., questionando a identidade nacional e a falsa democracia em nossa sociedade com base na diversidade étnica.

[...] A produção de Paulino tem abordado situações decorrentes do racismo e dos estigmas deixados pela escravidão que circundam a condição da mulher negra na sociedade brasileira, bem como os diversos tipos de violência sofridos por esta

17 Da esquerda para direita: morador de rua pedindo dinheiro para se alimentar próximo a Igreja e Cemitério Nossa Senhora dos Aflitos, morador de rua na Praça da Liberdade. Local onde se encontrava a forca. Ambulante na entrada da Igreja Nossa Senhora da Cruz das Almas dos Enforcados (Fotos: Arlete Fonseca de Andrade). Vendedor ambulante – foto: Marc Ferrez.



população. A artista se vale de técnicas diversas — e as coloca a serviço do questionamento da visão colonialista da história que subsidia a (falsa) noção de democracia racial brasileira. Esses fundamentos embasaram o conhecimento científico e biológico dos povos e da natureza dos trópicos, contaminaram as narrativas religiosas até atingir o foro doméstico, servindo como eixo para a legitimação da supressão identitária dos africanos e africanos no Brasil. (Pinacoteca, 2018)

A exposição da artista na Pinacoteca do Estado de São Paulo (2018-2019) traz instalações impactantes e representativas contextualizando na contemporaneidade a violência física, cultural, étnica e nas imagens advindas de um imaginário branco, europeu, etnocêntrico e com teorias raciais inferiorizando o homem africano e o miscigenado encontrado no Brasil. A obra *Assentamento* (2013), traz uma fotografia da Expedição Thayer<sup>18</sup> impressa em tecido e em tamanho real de uma mulher africana escravizada com costuras na lateral da imagem medindo sua altura.



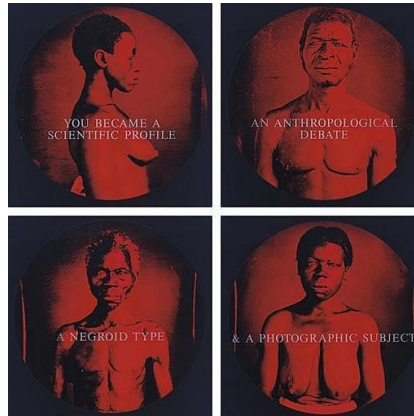
[...] A figura que deveria ser uma representação da degeneração racial que o país estava submetido, segundo as teorias racistas da época, passa a ser a figura de fundação de um país, da cultura brasileira. Essa inversão me interessa, comenta a artista. O título da obra, que encerra a exposição, traz um duplo sentido: é tanto a fundação de uma cultura, de uma identidade, quanto a energia mágica que mantém o terreiro, segundo as religiões de raiz africana. É onde se encontra a força da casa, seu axé. (Paulino, 2018)

No mesmo segmento de Paulino, e, contextualizando os retratos eugenistas de africanos escravizados nas expedições que o zoólogo suíço Louis Agassiz realizou também no Sul dos Estados Unidos no ano de 1850, é a instalação da artista norteamericana Carrie Mae Weems na exposição *From Here I Saw What Happened and I Cried* realizada no Hammonds House Museum<sup>19</sup> composta de fotografias que encontrou em arquivos de museus e universidades. A intenção da artista é mostrar como essas imagens reforçaram a injustiça e desigualdade social a população africana e dos afrodescendentes a partir dos estereótipos e teorias raciais de inferioridade racial baseada na taxonomia. A artista diz que: “*Queria intervir nisso dando voz a um sujeito que historicamente não tinha voz.*” (Weems, 2018)

Ao fotografar novamente as imagens dos africanos escravizados, ampliar, imprimir com filtros coloridos e emoldurar em com tons de vermelho, as imagens de Weems dá força e voz a memória, cultura e corpos desses seres humanos. Além desse processo que realiza nas imagens, a artista inclui textos para cada uma denunciando o preconceito e as injustiças durante séculos impostas aos homens e mulheres retratados.

18 Obra *Assentamento* (2013) da artista Rosana Paulino. Pinacoteca do Estado de São Paulo.

19 Exposição de Carrie Mae Weems *From Here I Saw What Happened and I Cried* realizada em fev. de 2018 no Hammonds House Museum. <<https://www.hammondshouse.org/carrie-mae-weems>>



Redescobrir as cidades, acessar a memória, conhecer e intervir em relação a essa problemática vem sendo cada vez mais de interesse de instituições públicas e privadas que atuam nas áreas da cultura, educação e direitos humanos, pelos movimentos sociais, pesquisadores acadêmicos e independentes, artistas, coletivos, cidadãos, entre outros, a fim de debater e garantir que a memória e história são vivas e seu lugar não pertence a um passado engavetado em arquivos e que intervenções por diversos segmentos são necessárias na intenção de dar visibilidade e reverter a violência e etnocídio dos vários grupos étnicos (povos de origem e africanos escravizados) e lutar por políticas de reparação, de direitos humanos e total inclusão daqueles que foram submetidos a desumanização durante séculos. Em suma: a problematização e a resistência estão em pauta e não continuarão sendo ignoradas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arquivo Da Arquidiocese De São Paulo/Região Episcopal Sé  
 Arquivo Da Cúria Metropolitana De São Paulo  
 Arquivo Do Estado De São Paulo  
 Abreu, M. A., Sobre a Memória das Cidades. *Revista da Faculdade de Letras – Geografia I. Sério*, XIV, Porto. 1998.  
 Abreu, R., Quando o Campo é o Patrimônio. Seminário Promovido pelo CPDOC e LAH/IFCS/UFRJ. RJ, 25 e 25 nov. 2004.  
 Brandão, C. (1998). A Memória no Outono. *Psicologia USP*, 9(2), 297-310.  
 Catela, L. da S. Situação-limite e memória: a reconstrução do mundo dos familiares de desaparecidos da Argentina. Hucitec/Anpocs. São Paulo, 2001.  
 Camargo, L. S., Corpos excluídos e indesejáveis *Cadernos do CEOM - Ano 16 no 16 - Representações do corpo e da morte. S/D*  
 Chalhoub, S., Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial. Cia das Letras, São Paulo, 1996.  
 Cerqueira, J., Írin Afrika: A mensagem subliminar esculpida em antigos portões. Disponível em: <https://ceert.org.br/noticias/africa/11650/irin-afrika-a-mensagensubliminar-esculpida-em-antigosportoes#:~:text=Sankofa%20%C3%A9%20um%20p%C3%A1ssaro%20africano,passado%20para%20ressignificar%20o%20presente>.  
 Memórias da África em Ferro: a mensagem subliminar esculpida em antigos portões. Disponível em: <http://todosnegrosdomundo.com.br/memorias-da-afrika-em-ferro-a-mensagensubliminar-esculpida-em-antigos-portoes/>





- Clastres, P., *Arqueologia da Violência*. Cosac & Naif. São Paulo, 2004.
- DIETZSCH, M. J. M., *Leituras da Cidade e Educação*. Cad. Pesqui., São Paulo, v. 36, n. 129, dez. 2006.
- Durhan, E., *A Caminho da Cidade*. Perspectiva, São Paulo, 1986.
- Fernandes, F.; Bastide, R., *Branco e Negro em São Paulo*. *Global*. São Paulo, janeiro, 2008.
- Geertz, C., *Interpretação das Culturas*. Zahar. Rio de Janeiro, 1973.
- Le Breton, D. *Elogio Del Caminar*. Ed. Siruela. Espanha, 2015.
- Lefbvre, H., *A Revolução Urbana*. UFMG. Belo Horizonte, 2008.
- Magnani, J. G. K., *Etnografia como Prática e Experiência*. Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 129-156, jul./dez. 2009.
- Rua, Símbolo e Suporte da Experiência Urbana. *Os urbanistas: revista digital de Antropologia Urbana*. Ano 1, vol. 1, n.º 0, 2003.
- Matos, M. I., *Na Trama Urbana: Do público, do privado e do íntimo*. *Projeto História*, v.13, p. 129-149, jun. 1996.
- Menezes, M. dos S.; Castro, J. A. G. F., *Design étnico: a identidade sociocultural dos signos in. Design e Planejamento: aspectos tecnológicos*. (orgs.) Marizilda dos Santos e Menezes e Luís Carlos Paschoarelli. UNESP/Cultura Acadêmica. São Paulo, 2009.
- Nora, P., *Entre Memória e História: a problemática dos lugares*. Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós Graduated em História e do Departamento de História da PUC-SP. São Paulo, n. 10. dez/93.
- Platão, Teeteto Cratilo – Diálogos. UFPA. 2001.
- Pereira, C.S. S; Oliveira, J. C. A. A., (In) sociabilidade Urbana: da cidade como lugar aos lugares da cidade. *Revista do Departamento de Geografia da FCT/UNESP*, Presidente Prudente, n. 10, v.1, janeiro a junho, 2010.
- Queiroz, M. I. (1968). *Sociologia - O Catolicismo Rústico no Brasil*. Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros, (5), 104-123.
- Quinalha, R. H.; Soares, I. V. P. *Lugares de Memória no Cenário Brasileiro da Justiça de Transição*. Revista Internacional de Direito e Cidadania, n. 10, p. 75-86, junho/2011.
- Dicionário de Direitos Humanos. <https://escola.mpu.mp.br/dicionario/tikiindex.php?page=Lugares%20de%20mem%C3%B3ria>
- Rocha, A. L. C., *Webinar: Experimentações de antropologia (áudio)visual na rede (Comitê de Antropologia Visual (CAV) da Associação Brasileira de Antropologia (ABA)*. 03/09/2020.
- Rolnik, R., *Territórios negros nas cidades brasileiras in Blog da Raquel Rolnik*. São Paulo, 1989. <https://raquelrolnik.wordpress.com/1989/09/16/territorios-negros-nascidades-brasileiras-2/>
- Saint-Hilaire, A., *Viagem a Província de São Paulo*. Ed. Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro, 1972.
- Vilhena, M. A., *Salvação solidária: o culto às almas à luz da teologia das religiões*. Paulinas. São Paulo, 2012.
- Wissenbach, M. C. C., *Sonhos Africanos, Vivências Ladinas, Escravos e Forros em São Paulo*. Hucitec. São Paulo, 1998.





## SIMPOSIO 68

### MEMORIAS, DICTADURAS Y DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA

#### COORDINADORES

Rosana Guber, Natalia Montealegre Alegria y Ana Guglielmucci

**D**urante la década de los '80, América Latina ha estado marcada por graves violaciones a los derechos humanos producto de la instauración de gobiernos dictatoriales, en gran parte de sus países, y de conflictos armados internos con participación de fuerzas militares y grupos paraestatales, en otros casos. Las décadas siguientes se han caracterizado por las transiciones políticas de esos regímenes dictatoriales a gobiernos democráticos. En este contexto, cobraron particular relevancia los desafíos que los nuevos Estados democráticos debieron enfrentar ante los crímenes cometidos por los regímenes previos, así como las diversas respuestas adoptadas por los mismos en escenarios políticos muy disímiles. Particular relevancia ha tenido una multiplicidad de actores que poseía capacidades de acción y de presión diferenciales según las historias y tradiciones nacionales. En este escenario cobra singular interés el análisis particularizado de las características locales que han tenido los diversos procesos de memoria, verdad y justicia en los distintos países de la región, atendiendo particularmente a las estrategias desplegadas por distintos actores vinculados al activismo de los derechos humanos, familiares de víctimas y movimientos sociales, así como al desarrollo de políticas públicas en materia de derechos humanos.

Este GT espera recibir trabajos que resulten de etnografías e investigaciones empíricas que indaguen sobre cuestiones tales como:

- Funcionamiento de las burocracias estatales en la historia reciente.
- Juicios penales, juicios por la verdad, políticas reparatorias y comisiones por la Verdad vinculadas con los crímenes cometidos por los gobiernos dictatoriales.
- Estrategias jurídicas, relaciones y prácticas de los organismos de derechos humanos con las burocracias, así como con otras agrupaciones.
- Usos de archivos, documentos y expedientes sobre el pasado reciente.



# MANIFESTO DO EPISCOPADO PARANAENSE: NAO PODEMOS FUGIR A AFIRMACAO DA NECESSIDADE INADIÁVEL DE REFORMAS PROFUNDAS<sup>1</sup>

Rivaldo Dionizio Candido<sup>1</sup>  
Valquíria Elita Renk<sup>2</sup>

## Resumo

Esse trabalho aborda a relação da Igreja Católica do Paraná e do Brasil com os governos militares no Brasil durante o período da ditadura militar de 1964-1985, expresso no periódico oficial, o jornal *Voz do Paraná*, publicado pela Mitra Arquidiocesana de Curitiba. No Brasil, a Igreja Católica por muitos séculos apoiou as ações dos governos, mesmo em governos ditatoriais e não foi diferente na ditadura militar (1964-1985) quando o país era signatário da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Naquele período o Estado criou um aparato legal, especialmente a Lei de Segurança Nacional que lhe permitia agir de forma repressiva e violenta com aqueles que eram contrários ao governo, tendo inicialmente o apoio da Igreja Católica no combate aos comunistas. Essa é uma pesquisa qualitativa, interdisciplinar, exploratória de metodologia análise documental na perspectiva historiográfica. As fontes documentais, revelam os silêncios e os discursos hegemônicos por meio da fala dos seus representantes, os Bispos, a ação dos movimentos católicos (Marcha pela Família, Semana do Educador Católico), as parcerias feitas com o governo do estado do Paraná para oferta do ensino básico e a gradativa mudança da posição da Igreja Católica com relação ao regime. No início do regime, a Igreja apoiava o combate ao comunismo, pregava e ensinava a educação moral e revigorava a ação religiosa, mas, com a prisão e repressão a padres e religiosos, a partir de 1967 começa gradativamente a fazer oposição ao regime e a denunciar as prisões arbitrárias, a tortura e as violações aos Direitos Humanos de religiosos e de outras pessoas, como professores, estudantes, intelectuais, opositores. Este jornal registra os conflitos e tensões das diferentes alas da Igreja, como os embates com a posição da CNBB, relação às ações do governo e permite construir uma memória sobre seu posicionamento em relação ao Estado e à sociedade no período analisado.

## Palavras-chave

Ditadura militar, Igreja Católica, direitos humanos, conservadorismo, resistência

1 Pontifícia Universidade Católica do Paraná Brasil - rivaldodionisio@hotmail.com

2 Pontifícia Universidade Católica do Paraná Brasil - valquiria.renk@pucpr.br



## INTRODUÇÃO

A ditadura militar no Brasil (1964-1985), iniciou em um contexto de crise política e com o apoio de instituições que desejavam impedir entre outras ações o avanço do comunismo no país. Esse foi um dos principais argumentos para dar razão ao golpe contra a democracia e impor um governo autoritário que se dizia com a pretensão de ser provisório, mas que durou 21 anos. Os governos militares foram marcados pelo uso da força repressiva do Estado, supressão de direitos políticos, industrialização do país, modernização, construção de infra estrutura, mudanças radicais na educação compunham as principais características. A ditadura militar foi marcada por uma dinâmica “definida por variações consideráveis no uso dos poderes discriminatórios, repressão seletiva, controle do fluxo público de informação, e sustentação de um programa de desenvolvimento econômico e de corte modernizante” (Schwarcz & Starling, 2018, p. 451).

Uma característica da ditadura militar era a manutenção do conservadorismo, com ênfase na educação básica, especialmente com a disciplina de Educação Moral e Cívica e na censura de materiais considerados subversivos. O conservadorismo pode ser definido como um sentimento de aversão a mudanças, e na ditadura militar encontrava eco na Igreja Católica que no início da ditadura militar partilhava dos mesmos ideários, a saber, a modernização do país, a defesa da família, da moral e dos bons costumes e o combate ao comunismo.

Por isso, pretende-se analisar a posição da Igreja Católica do Paraná, pela Arquidiocese de Curitiba, em relação aos governos militares do Brasil. É uma pesquisa documental histórica, cujas fontes documentais são os periódicos de circulação regional O Estado do Paraná, Diário do Paraná Gazeta do Povo, de circulação nacional os jornais O Globo, O Estado de São Paulo, Catolicismo, e o jornal Voz do Paraná, publicado pela Arquidiocese de Curitiba, de 1964-1985. Essas fontes possibilitam analisar as falas da Igreja Católica do Paraná e as falas da sociedade sobre os atos da ditadura militar. Mostram os movimentos por direitos, liberdade de expressão, melhores condições de trabalho, defesa da democracia, assim como as permanências, mudanças e silêncios da Igreja Católica do Paraná. Este corpus documental compõem o Arquivo Histórico da Mitra Diocesana de Curitiba. A questão de investigação é: quais eram as relações entre a Igreja Católica e os governos na ditadura militar?

Na pesquisa documental, utiliza-se métodos e técnicas que possibilitam a compreensão e análise dos mais variados tipos de documentos, permitindo acrescentar a dimensão do tempo a análise social através dos registros próprios do período em análise (Almeida, Guindani & SáSilva, 2009). O acesso aos arquivos permite, nesse sentido, reconstruir o pensamento a partir de um conjunto definido de discursos buscando ir além do discurso, do enunciado e reconstruir o discurso através das palavras ocultas, analisando o pensamento (Foucault, 1996, p. 9).

Entende-se que o conteúdo de um documento, assim como de um periódico, não é neutro, pois carrega o posicionamento da instituição ou pessoa que o produziu. Por isso, o documento deve ser contextualizado dentro de sua época de produção (Bacellar, 2008), sustentando-se a produção do documento de forma a estar em consonância com a história. A seguir contextualiza-se o período da ditadura militar no Brasil apresentando as principais legislação que afetaram a sociedade naquele período e que expressam o conservadorismo moral que pautava as ações dos militares. Tendo contextualizado o período de produção das fontes históricas em análise, apresenta-se os resultados da pesquisa, abordando o apoio da Igreja Católica à denominada “revolução democrática”.



## DITADURA MILITAR: ASPECTOS DA SEGURANÇA NACIONAL E EDUCAÇÃO

Na ditadura militar, as ações do Estado e a legislação atendiam aos interesses de desenvolvimento econômico e modernização do país, para isso utilizavam da força repressora do Estado a fim de eliminar o que viesse a ser um empecilho. Ancorado em um arcabouço legal, o Estado reprimia-se os inimigos da nação, como grevistas, sindicalistas, esquerdistas, comunistas, instituições e organizações que de alguma forma faziam oposição aos governos. Foi um período marcado pela repressão, censura, violação dos direitos humanos, mesmo o país era signatário da ONU e da promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948.

A educação passou a ter uma abordagem tecnicista ou comportamentalista, preocupando-se com a análise de processos que modelam o comportamento do indivíduo. Na transmissão do conhecimento enfatiza-se aspectos mensuráveis e observáveis e tinha como objetivo “transmitir conhecimentos, assim como comportamentos éticos, práticas sociais, habilidades consideradas básicas para a manipulação e controle do mundo/ambiente (cultural, social, etc)” (Mizukami, 1986, p. 27). Essa intenção é explícita pelo Decreto-lei nº 869/69 que incluída a Educação Moral e Cívica como disciplina obrigatória, nas escolas de todos os graus e modalidades, dos sistemas de ensino no País, tendo como princípios:

- α. a defesa do princípio democrático, através da preservação do espírito religioso, da dignidade da pessoa humana e do amor à liberdade com responsabilidade, sob a inspiração de Deus;
- β. a preservação, o fortalecimento e a projeção dos valores espirituais e éticos da nacionalidade;
- χ. fortalecimento da unidade nacional e do sentimento de solidariedade humana;
- δ. a culto à Pátria, aos seus símbolos, tradições, instituições e aos grandes vultos de sua historia;
- ε. aprimoramento do caráter, com apoio na moral, na dedicação à família e à comunidade;
- φ. a compreensão dos direitos e deveres dos brasileiros e o conhecimento da organização sócio-político-econômica do País;
- γ. preparo do cidadão para o exercício das atividades cívicas com fundamento na moral, no patriotismo e na ação construtiva, visando ao bem comum;
- η. culto da obediência à Lei, da fidelidade ao trabalho e da integração na comunidade (Brasil, 1969).

O Decreto-lei enfatiza o nacionalismo, civismo e valores morais e religiosos (cristãos) que deveriam estar presentes na educação, como também formavam uma doutrina imposta pelo Estado. Paradoxalmente, estabelecia a defesa do estado democrático da dignidade humana, quando já estava instituído o Ato Institucional n. 5 (AI – 5)<sup>3</sup> que recrudesca a perseguição, tortura em nome da segurança nacional. Nesta lei há a apresentação de formação da infância e juventude, através da educação escolar.

Além dos valores morais, a educação do período objetivou a formação ao mercado de trabalho, ou seja, uma educação tecnicista que atendia a demanda de mão de obra necessária para o país que estava em forte expansão industrial. Esse era o projeto de desenvolvimento econômico: “facilitar o investimento estrangeiro, reduzir o papel do Estado e elevar o ritmo de crescimento” (Schwarcz & Starling, 2018, p. 451). Esse crescimento também incidiu sobre a educação, ao qual foi imposto uma nova política educacional que se materializou na Lei nº 5.540/68 – a Reforma Universitária, definindo as normas de funcionamento do

3 Durante a ditadura militar no Brasil foram baixados pelos Presidentes 17 Atos Institucionais. O AI-5 foi responsável pelo recrudesimento da ditadura militar, fechando o congresso, cassando mandatos políticos, suspendendo os direitos políticos de todos os cidadãos e intervindo nos estados e municípios do país.



ensino superior e na Lei nº 5.692/71 – Reforma Educacional, que fixava as diretrizes e bases para o 1º e 2º graus. A educação no Brasil esteve sujeita a ideologia tecnocrática (Ferreira & Bittar, 2006) tendo como base o positivismo, o funcionalismo e a psicologia behaviorista, de modo que trabalho pedagógico passou a ser operacionalizado por meio de técnicas e métodos de ensino (Oliveira & França, 2019).

As alterações no âmbito da educação não deixavam de estar alinhadas ao conjunto de legislação que passavam a vigiar e punir a sociedade, como as ações da polícia política, através da Delegacia de Ordem Política e Social (DOPS), o Ato Institucional nº 5 (AI-5) e o Decreto-Lei nº. 314/67 - Lei de Segurança Nacional<sup>4</sup>. Apesar deste aparato legal, a sociedade encontrava formas de resistir as ações do regime e as instituições de ensino também.

O Decreto-Lei nº 314/67 definia os crimes contra a segurança nacional, a ordem política e social. Nela se amparava as ações do Estado contra os considerados subversivos, ou o que fosse contrário aos princípios de segurança do Estado. Tal ideia,

era formada por um tripé composto por: Doutrina de Segurança Nacional, criação do inimigo interno e externo, e a dialética entre Estado e oposição. Com a utilização da Doutrina de Segurança Nacional, o projeto excludente de desenvolvimento e modernização conservadora, que atendia ao interesse de uma minoria da sociedade, passou a ser aceito pela maioria da população (Castro, 2017, p. 204).

O artigo terceiro desta lei, estabelecia que seriam criadas medidas para segurança interna e externa, e a repressão da guerra psicológica, revolucionária ou subversiva. Ante as mobilizações sociais e a luta armada, o regime adotou medidas autoritárias como o Ato Institucional nº 5- AI-5, decretado em dezembro de 1968. Este,

suspensava a concessão de habeas corpus e as franquias constitucionais de liberdade de expressão e reunião, permitia demissões sumárias, cassações de mandatos e de direitos de cidadania, e determinava que o julgamento de crimes políticos fosse realizado por tribunais militares, sem direito a recurso (Schwarcz & Starling, 2018, p. 455).

O AI-5 atingiu diretamente a liberdade de expressão, as garantias individuais e o direito à cidadania. Foi uma ferramenta para intimidar a sociedade com o medo e outras ações repressivas contra a oposição política (Schwarcz & Starling, 2018). Com o AI-5 o Congresso Nacional, foi fechado, pois até então funcionava de forma restrita, e o então Presidente General Costa e Silva passa a governar de forma ditatorial. Esse Ato Institucional, é considerado o mais radical de todos os dezessete, justamente por sua carga repressora ao atingir diretamente os direitos políticos e civis, recrudescendo a ditadura militar. O AI-5 foi editado em um momento em que a resistência das oposições moderadas vinha se organizando, como a União Nacional dos Estudantes (UNE)<sup>5</sup> que tentava planejar clandestina o seu XXX Congresso (Reis, 2010). Com o AI-5 os militares puderam enquadrar os atos dos opositores políticos dentro de um arcabouço jurídico e construir uma legalidade de exceção que impunha limites aos demais poderes da União. Punia dissidentes, reprimia a sociedade e impunha limites às formas de participação política (Schwarcz & Starling, 2018).

4 O Decreto-Lei nº 314/67, conhecida como Lei de Segurança Nacional, definia os crimes contra a Segurança Nacional, a ordem política e social. Proibia organizações de manifestações coletivas, como greves, distribuição de panfletos, passeatas etc, e permitia a perseguição, a censura e a prisão sem a presunção de inocência.

5 A UNE – União Nacional dos Estudantes era a organização máxima dos estudantes universitários do país. A UNE foi reconhecida em 1942 pelo Decreto-Lei nº 4.105 de Getúlio Vargas, este decreto foi revogado durante a ditadura militar pela Lei nº 4.464/64 extinguindo a UNE, o que ocasionou revolta dos estudantes da UNE. <sup>5</sup> As Delegacias de Ordem Política e Social, eram o braço político da polícia, existiam em vários estados desde 1924, sendo inicialmente o Departamento de Ordem Política e Social. Teve grande atuação na ditadura de Vargas (1937-1945) e na militar (1964-1985).





Enquanto construía-se um aparato legal para amparar as ações repressoras do Estado, na prática tinha-se relevância a ação da polícia política, através da Delegacia de Ordem Política e Social (DOPS)<sup>5</sup>. A DOPS agia na vigilância e controle da ordem pública, denunciando e investigando quem representava algum risco a segurança nacional. Fazia um trabalho constante de vigilância e observação a indivíduos e instituições sociais, recolhendo informações e documentação comprobatória que pudesse incriminar lideranças políticas, de movimentos sociais, controlar informações que circulavam e a ação de instituições educacionais, jornais, políticas e outras. Podia sustar reuniões e organização de movimentos de resistência e também prender os suspeitos e as lideranças. Este material está organizado em Dossiês individuais e disponível à população, pela Lei da Transparência.

### A POSIÇÃO INICIAL DA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA E CNBB<sup>6</sup>

A Igreja Católica no Brasil, no período da ditadura militar defendia valores similares aos do Estado. Na Arquidiocese de Curitiba enfatizava-se o valor da família tradicional, o combate à subversão, a inclusão do “ensino religioso” nas escolas e sentimentos patrióticos. Tais valores amparavam a ditadura militar devido as similaridades que existiam na formação moral da sociedade. O discurso conservador da Arquidiocese de Curitiba circulava na sociedade por meio do jornal Voz do Paraná que era editado pela igreja local e representava seus ideais.

Cabe destacar que no dia 05 de abril de 1964 o jornal Voz do Paraná publicou em sua primeira página o “Manifesto do Episcopado Paranaense”. O texto foi escrito no dia 31 de março de 1964, data em que se oficializou o golpe militar no país e seguia assinada por doze Bispos do estado do Paraná, que afirmavam: “não podemos fugir à afirmação da necessidade inadiável de reformas profundas”. A frase expressava a confiança dos bispos no novo governo. Os bispos de Curitiba se colocavam unidos aos seus fiéis e elencando quatro tópicos apresentando as preocupações da Igreja:

- primeiro tópico afirma que as reformas de base eram necessárias mas deveriam ser feitas com cautela, sem agitações e que tivessem resultados duradouros e termina alertando que isso é importante para evitar a vitória dos inimigos da Nação.
- segundo tópico apresentava o comunismo como o maior inimigo, devido ao perigo para a religião, para Deus e que provocava o conflito entre as classes. O combate ao comunismo esteve presente recorrentemente nas edições analisadas do jornal Voz do Paraná, sempre com a conotação de salvação da Pátria e em defesa da religião e de Deus. O combate ao comunismo era uma das finalidades dos governos militares, e utilizavam isso como justificativa para suas ações em detrimento da liberdade individual e política.
- terceiro tópico se referia à liberdade de ensino no país, que estava seguindo por caminhos tendenciosos e descumprindo a Constituição Nacional de 1945 e a Lei de Diretrizes e Bases do Ensino de 1961.
- quarto tópico abordava o respeito às instituições, afirmando não ser contrária a reformas constitucionais desde que se preservasse os direitos fundamentais dos homens e os poderes democráticos.

6 A CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil é uma instituição que congrega os Bispos da Igreja Católica no Brasil, fundada em 1952.



- Por fim, os Bispos declararam seu apoio ao Congresso Nacional e às Forças Armadas, expressando enfaticamente seu apoio ao golpe civil-militar e de alguns valores morais.

Vale destacar que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) também se pronunciou em relação ao golpe civil-militar. Em maio de 1964 a Comissão Central da CNBB divulgou: “Insistimos na necessidade e urgência da restauração da ordem social, em bases cristãs e democráticas. Mas, esta restauração não será possível apenas com a condenação teórica e a repressão policial do comunismo, enquanto não se extirparem as injustiças sociais e outras modalidades do materialismo” (Voz do Paraná, 18 de outubro de 1966). A CNBB como órgão máximo da Igreja Católica no Brasil também deu seu apoio às mudanças ocorridas na política, enfatizando o combate ao comunismo.

A área da educação básica, também foi um espaço em que a Igreja Católica de Curitiba demonstrou seu alinhamento com o novo regime, atentando-se ao conteúdo ensinado nas instituições, no comportamento dos estudantes, com o ensino religioso que tinha ênfase cristã católica e à parcerias com o governo do Estado que aumentavam a participação da Igreja na educação básica. No Paraná a Arquidiocese era responsável pela formação dos professores para ministrarem aulas de ensino religioso, e tinha um departamento para o Ensino Religioso (Voz Do Paraná, 06 de abril de 1964). O Ensino Religioso nas escolas era de matrícula facultativa aos estudantes e ministrado de acordo com sua profissão religiosa e os professores da disciplina de Ensino Religioso eram leigos e necessitavam de registro da autoridade religiosa respectiva à confissão a ser ministrada na disciplina (LDB, 1961).

No ano de 1971, a Lei de Diretrizes e Bases (Lei 5.692/71), trazia o Ensino Religioso com matrícula facultativa aos estudantes, mas, que era um espaço de atuação da Igreja. A Igreja Católica se inseria nas escolas por outros meios, como a Cruzada do Rosário em Família que fez sua campanha nas escolas primárias às universidades e tinha por finalidade transformar os estudantes em apóstolos do rosário dentro de suas famílias (Voz Do Paraná, 20 de setembro de 1964).

A continuidade do apoio se expressava na participação da Igreja Católica de Curitiba na educação pública demonstra a influência que esta exercia nas ações do governo do estado, preocupando-se com a formação moral e religiosa da sociedade. Exemplo disso foi o primeiro Curso de Catequese para Professores de Religião de Escolas Normais que foi realizado com o patrocínio do Departamento de catequese do Secretariado Regional Sul II (Voz do Paraná, 30 de abril de 1967), órgão pertencente à CNBB. O Ensino Religioso acabava confluindo com os interesses do Estado, que tinha forte cunho religioso, expresso, por exemplo, pelo art. 2 da Lei 869/69 ao afirmar que sua finalidade era “a defesa do espírito democrático através da preservação do espírito religioso, da dignidade da pessoa humana e do amor à liberdade com responsabilidade, sob a inspiração de Deus” (Brasil, 1969).

Além do Ensino Religioso nas escolas, em qual a Igreja Católica atuava na formação dos professores, outra expressão do alinhamento da Igreja Católica ao regime militar foi o convênio para a educação básica realizada entre a Arquidiocese de Curitiba e o Governo do estado do Paraná. Em matéria do jornal O Estado do Paraná de 07 de janeiro de 1968, noticiou que as mais de 40 escolas paroquiais de Curitiba (instituições de ensino pertencentes à Igreja Católica), estava realizando o terceiro convênio (o primeiro ocorreu em 1965), que tinha por finalidade a colaboração do governo do estado na manutenção dessas escolas com o apoio de materiais. No entanto os acordos pareceram não se efetivarem na sua totalidade, pois em 06 de fevereiro de 1968, o jornal Gazeta do Povo noticiava que representantes das escolas paroquiais e das congregações religiosas da Arquidiocese de Curitiba se reuniram em reunião com o Arcebispo para discutir sobre o convênio que havia sido firmado em 1967. Mas, a Secretaria de Educação e Cultura do Estado do Paraná não estava cumprindo



sua parte em suprir as escolas paroquiais com o material didático. As reclamações vindas das escolas paroquiais não significaram o fim dos convênios entre a Arquidiocese de Curitiba e o governo do estado do Paraná.

Com a Reforma Universitária Lei nº 5.540/68 e a Lei nº 5.692/71 que fixava as diretrizes e bases para o 1º e 2º graus, houve um aumento significativo de estudantes nas escolas e universidades e criou-se programas para erradicação do analfabetismo no país. No entanto, a Igreja Católica ao apoiar os militares, não esperava pelas ações repressoras do Estado, como a perseguição a professores e estudantes e o controle das informações que circulavam nas instituições de ensino. Professores foram presos e torturados (Künzle, 2018) ao proporem pedagogias de ensino que fossem diferentes daquelas que atendessem aos interesses dos governos militares. Estudantes também sofreram com a repressão do Estado, sendo presos, violentados e até mortos (Valle, 2008) ao se organizarem para reivindicar melhores condições de ensino e liberdade de expressão junto aos professores.

### VOZES DISSONANTES DENTRO DA IGREJA COM RELAÇÃO AO REGIME

Em 1966, é possível identificar no jornal Voz do Paraná a existência de uma divisão dentro da Igreja Católica em relação à sua posição sobre o regime de governo. Pois parte do clero do nordeste e o Arcebispo de Recife e Olinda, Dom Helder Câmara, que foram acusados pelo Comandante da Décima Região Militar de se colocarem ao lado do esquerdismo, serem anti-revolucionários, pregando a inquietação e a agitação. Segundo este periódico, “de um lado autoridades considerando que parte do clero ajuda o comunismo com suas posições, e de outra parte, autoridades religiosas achando que, na atual situação, o comunismo tem o seu melhor campo para sua atuação” (Voz do Paraná, 21 de agosto de 1966). Isto revela as divergências na instituição,

Ora, a Igreja não é revolucionária ou antirrevolucionária, como jamais é a favor ou contra a qualquer Governo. A Igreja é a favor de que exista um governo que promova a ordem, sem a qual não haverá progresso e paz para que medre a justiça social. E, assim, todo Governo e toda autoridade constituída lhe merece apoio e respeito, na medida que age corretamente como instrumento da realização do bem-comum (Voz do Paraná, 21 de agosto de 1966).

Diante desta situação, a Igreja se colocava em uma posição de imparcialidade quanto a sua relação ao governo, algo que não se verifica se considerado o comunicado da Comissão Central da CNBB de 1964 e no estado do Paraná se considerado o Manifesto do Episcopado Paranaense, também de 1964. A Igreja teve posições diferentes durante a ditadura militar, por isso é possível identificar o apoio da Igreja Católica em ações de resistência e também corroborando com os governos militares.

Havia por parte da Arquidiocese de Curitiba, certa preocupação com a boa imagem do governo federal na opinião pública. O ano de 1968 foi marcado por uma série de manifestações estudantis no Brasil e choques com a polícia que levaram a prisões de muitos estudantes e à morte um estudante no Rio de Janeiro. No estado do Paraná, as passeatas e greves dos estudantes como ações ordeiras organizadas pelos diretórios estudantis foram noticiadas nos jornais (Diário do Paraná, 03 de abril de 1968). Esse mesmo jornal publica em 08 de julho de 1968 outra matéria afirmando que as manifestações no Rio de Janeiro haviam terminado e que o bispo auxiliar daquele estado estava organizando um diálogo entre o governo federal e o movimento estudantil, para que se reconhecesse novamente a legitimidade da UNE que havia sido extinta. No entanto, o coordenador desse diálogo, o Padre Adamo do Rio de Janeiro foi quem denunciou a organização dos estudantes secundaristas para a realização de uma passeata, afirmando o padre que havia pessoas estranhas à classe estudantil estimulando o movimento (O Estado de São Paulo, 10 de junho de 1968).



Dias depois, o movimento estudantil marcava outra manifestação no Rio de Janeiro, e teve a participação de padres e religiosos,

O Clero da Guanabara já iniciou ontem sua participação nos movimentos a repressão policial e por soluções reais e urgentes para os problemas educacionais, coma presença de padres e freiras na concentração de ontem realizada pelos professores no pátio do Ministério da Educação e Cultura (Gazeta do Povo, 26 de junho de 1968).

No início do mês de julho, padres da Guanabara (atual estado do Rio de Janeiro) deram novamente seu apoio aos estudantes, estando com eles em vigília para livrar os estudantes que haviam sido presos pela polícia (Diário do Paraná, 02 de julho de 1968). Nessas informações é possível identificar como havia dentro da Igreja uma ala que era expressivamente contrária às ações repressoras na ditadura militar. No entanto, enquanto alguns jornais do Paraná divulgavam as manifestações estudantis e a participação de religiosos. O jornal Voz do Paraná divulgou algumas matérias enfatizando o movimento como prejudicial ao Governo Federal, se referindo aos movimentos como agitações e desordem.

Os movimentos dos estudantes em diferentes pontos do País, embora tendo por pretexto alguns pontos concretos efetivamente justos e embora grande número dos estudantes, como o povo em geral, se mostre justamente descontentes com aspectos da política educacional, encontram atrás de si plano programado de maneira organizada. O primeiro objetivo deste plano é o desgaste permanente do governo visando incompatibilizá-lo com a opinião pública. (Voz do Paraná, 07 de julho de 1968).

A posição da Arquidiocese de Curitiba expressada pelo jornal Voz do Paraná não estava isolada ou sozinha, fazia parte da ala que continuava apoiando o governo naquele período. Em 23 de julho de 1968, o jornal Diário do Paraná divulgou matéria sobre uma carta recebida pelo Presidente Costa e Silva, assinada por doze bispos do Brasil repudiando as declarações feitas por parte do clero brasileiro e firmando sua posição favorável diante do Governo Federal. Em julho de 1969, os Cardeais se reuniram em Curitiba para receber o Presidente Costa e Silva para tratar de assuntos como revisão da Constituição, reforma agrária, educação, reabertura do Congresso e relação entre Igreja e Estado (Voz do Paraná, 27 de julho de 1969).

A Igreja Católica do Brasil estava dividida no que diz respeito à sua relação com o Governo Federal. No ano de 1970, realizou-se em Brasília a XI Assembleia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) entre os dias 16 a 27 de maio. Dessa assembleia resultou um documento em que os bispos condenam a violência do Estado afirmando que,

o exercício da justiça no Brasil está sendo “violado, com frequência, por processos levados morosa e precariamente, por detenções efetuadas em base de suspeitas ou acusações precipitadas, por inquéritos instaurados e levados adiante por vários meses, em regime de incomunicabilidade das pessoas e em carência, não raro do fundamental direitos de defesa” (Gazeta do Povo, 28 de maio de 1970).

Mesmo assim, a Igreja Católica do Brasil manteve relações com os governos federais oferecendo, os bispos, leal e franca colaboração ao Presidente Médici, afirmando o Cardeal Agnelo Rossi, presidente da CNBB, que “a Igreja continuará colaborando com o governo em tudo o que venha para o bem do Brasil” (O Estado de São Paulo, 27 de maio de 1970). O que parecia ser uma reconciliação não durou muito tempo. Meses depois a CNBB redigiu um documento para ser entregue ao Presidente da República referente às prisões e torturas de padres (Gazeta do Povo, 13 de setembro de 1970). As informações sobre o documento são poucas pois ele foi proibido de ser publicado na íntegra. Pouco tempo depois, o Arcebispo de Terezina, Dom Avelar Brandão Vilela, secretário nacional de Opinião pública da CNBB, divulgava uma nota condenando as arbitrariedades praticadas pelo Estado,



Entendemos que a segurança nacional é necessária e somos contrários a todos os métodos terroristas que se vem implantando em nosso país e em todo mundo. Não concordamos com esse sistema de contestação [...] Acho que temos nos esforçado bastante para demonstrar que desejamos evitar arbitrariedades contra todos, até mesmo nos arriscando a sermos mal compreendidos (O Estado de São Paulo, 18 de outubro de 1970).

Outro fato similar ocorreu em 1971 na Arquidiocese de São Paulo. O jornal Voz do Paraná (de 18 a 24 de fevereiro de 1971) divulgou matéria sobre a prisão e tortura sofridas pelo Padre Giulio Vicini e a assistente social Yara Spadini na DEOPS de São Paulo. De acordo com a matéria Dom Evaristo Arns, arcebispo de São Paulo afirmou “em entrevista coletiva dada a imprensa, ambos foram taxados de subversivos e, o que é mais grave, foram torturados de maneira ignominosa no DEOPS, como o Vigário Episcopal da Região Sul e nós pudemos verificar pessoalmente’.

Por um período de tempo, o jornal Voz do Paraná não publicou nada que evidenciava a relação da Igreja Católica com os Governos militares. O jornal divulgou matéria sobre Direitos Humanos enfatizando a situação política da América Latina. A matéria tinha por título “Bispos da AL querem Igreja defendendo os Direitos Humanos”, informando sobre o Sínodo Mundial de Bispos, realizado na cidade do Vaticano. Durante o sínodo os bispos enfatizaram “uma intervenção mais enérgica da Igreja Católica na América Latina, em defesa da dignidade humana” (Voz do Paraná, 20 a 26 de novembro de 1977).

No ano de 1978 o jornal Voz do Paraná (26 de março a 01 de abril) publicou: “Sequestro, Prisões. E a Igreja lidera defesa dos direitos”. Refere-se ao sequestro da professora Juracilda Veiga e a prisão de onze intelectuais da cidade de Curitiba que mantinham escolas primárias. Estas escolas tinham sido denunciadas por estar fazendo ensinamento marxista às crianças, o que foi utilizado como justificativa para o fechamento das escolas e a prisão dos onze intelectuais e da professora.

As escolas a qual a matéria se refere, porém não apresenta o nome, são a Escola Oca e a Escola Oficinas. Essas escolas foram organizadas por um grupo de pais e professoras que estavam insatisfeitos com o ensino proporcionado pelo Estado e queriam oferecer à suas crianças uma educação holística e com valores democráticos. Nesse sentido, as escolas acabaram se tornando formas de resistência ao se oporem aos ideais da ditadura militar no Brasil, por isso foram alvos da ação repressora do Estado.

O mesmo jornal publicou a “Carta aberta ao povo”, assinada por 35 entidades, em decorrência do sequestro da professora Juracilda Veiga e dos onze intelectuais. Diante dos fatos ocorridos na cidade de Curitiba nos dias 17 e 18 de março, a Comissão de Justiça e Paz do Regional Sul II (Paraná) da CNBB, reuniu-se no dia 18 de março daquele ano na Cúria Metropolitana de Curitiba para deliberar sobre as prisões e o sequestro. A carta iniciava evidenciando fatos de prisões arbitrárias e torturas sofridas por cidadãos: “Há alguns meses várias pessoas, entre elas estudantes, políticos, parlamentares, jornalistas, sociólogos, professores, advogados, religiosos e outras, passaram, a receber ameaças, pressões e intimidações de uma organização clandestina que se auto-denomina Comando de Caça aos Comunistas CCC” (Voz do Paraná, 26 de março a 01 de abril de 1978). Em seguida a carta descreve algumas dessas prisões e torturas, inclusive a sofrida pela professora Juracilda e os onze intelectuais, evidenciando a violência da polícia ao cercar e invadir suas casas e as escolas, e vasculhar os ambientes.

A carta termina com uma posição firme da Comissão Regional de Justiça e Paz do Paraná em conjunto com as demais entidades a fim de defender e garantir os direitos dos cidadãos. Manifesta-se na carta o repúdio às prisões e arbitrariedades, a preocupação pelo clima de terror e insegurança no qual vive o povo e atinge crianças, e a preocupação com as consequências dos desdobramentos daqueles atos de violência. Além disso, se exigia das autoridades que as pessoas presas respondessem em liberdade, o esclarecimento e punição



dos responsáveis pelo sequestro da professora Juracilda, apuração dos atos ilegais e ameaçadores do CCC, e exigia-se do poder público o respeito às garantias individuais e coletivas fundamentais.

A partir do jornal Voz do Paraná e dos recortes de outros jornais é possível identificar que em determinados momentos e grupos da Igreja tinham uma posição de apoio aos governos federais, e outros grupos da Igreja se posicionavam de outra forma. Evidencia-se a existência de duas alas dentro da Igreja, o que não permite afirmar a posição da Igreja Católica no Brasil de forma homogênea.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As fontes demonstram que durante a ditadura militar a posição da Igreja Católica no Brasil foi se alterando com os avanços repressores do Estado. A Arquidiocese de Curitiba que apoiava o início da ditadura militar, anos depois se posicionou na defesa e garantia dos direitos e liberdade individuais dos cidadãos. Do apoio ao repúdio às ações da ditadura militar a posição da Igreja não era unânime no país, evidenciando-se uma ala que permanecia no diálogo favorável aos Governos Federais e outra ala que repudia a ditadura e agia na denuncia de arbitrariedades e defesa de direitos.

O uso de fontes diferentes demonstra que o jornal Voz do Paraná se emitiu de noticiar como se deu as ações de resistência dos estudantes e quando noticiou enfatizou-o como ação de desordem. Nesse momento, final da década de 1960, a Arquidiocese do Paraná se preocupava com a boa imagem do Governo Federal, por isso se dirigia às ações contrárias ao Governo como algo prejudicial à “revolução democrática”. Não havia reconhecimento, por parte da Arquidiocese de Curitiba, da legitimidade dos movimentos estudantis que reivindicavam por uma educação de qualidade e por maior número de vagas nas universidades.

Foi na moral conservadora que a Igreja encontrou aportes para apoiar os governos militares, o combate ao comunismo que constituía um risco para a religião e a crença em Deus, a proteção à família tradicional, convênio com o governo do estado para oferta da educação básica e a responsabilidade sobre o ensino religioso. Nesses princípios os ideais da ditadura militar e da Igreja Católica de Curitiba se alinhavam facilitando sua relação positiva. A proximidade dos governos à Igreja Católica era benéfica ao Estado pois, considerando que naquele período a grande maioria da população brasileira era católica, o discurso de favoritismo da Igreja para com os governos militares acabava tendo maior facilidade de propagação e assimilação pelo povo.

No entanto, é preciso considerar que o apoio da Igreja Católica aos governos militares foi se alterando conforme o Estado avançou no endurecimento de suas medidas repressivas. Padres e bispos foram afetados pela violência do Estado e a Igreja foi reconhecendo a legitimidade de ações reivindicatórias de outros setores da sociedade, de modo que começou a participar dos movimentos de resistência colaborando com outros grupos e fazendo ela própria denúncias da violência cometida pelo Estado.

## REFERÊNCIAS

- Bacellar, C. Uso e Mau uso dos arquivos. In C. B. Pinsky (Org) (2008). *Fontes Históricas* (pp. 23 – 79). São Paulo: Contexto.
- Braggio, A. K; Fiuzza, A. F. O Exílio dos Professores Brasileiros em Portugal e a Documentação da DOPS-PR. *Revista Portuguesa de Educação*, 32(I), 16 – 34.
- Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968. Presidência da República. Brasil.



- Decreto-Lei 869, de 12 de setembro de 1969. Dispõe sobre a inclusão da Educação Moral e Cívica como disciplina obrigatória, nas escolas de todos os graus e modalidades, dos sistemas de ensino no País, e dá outras providências. Presidência da República. Brasil.
- Decreto-lei nº 314, de 13 de março de 1967. Define os crimes contra a segurança nacional, a ordem política e social e dá outras providências. Presidência da República. Brasil.
- Lei nº 5.540, de 28 de novembro de 1968. Fixa normas de organização e funcionamento do ensino superior e sua articulação com a escola média, e dá outras providências. Presidência da República. Brasil.
- Lei nº 5.692, de 11 de agosto de 1971. Fixa Diretrizes e Bases para o ensino de 1º e 2º graus, e dá outras providências. Brasília: Presidência da República. Brasil.
- Castro, T. B. (2017). Repressão aos intelectuais e estudantes: aproximações entre Ato Institucional nº 2 e Lei Suplicy de Lacerda (1965 – 1968). *Soc. e Cult.*, 20(2), 193-213.
- Ferreira Jr, A; Bittar, M. (2006). A ditadura militar e a proletarianização dos professores. *Educ. Soc.*, 27(97), 1159-1179.
- Foucault, M. (2002). *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Künzle, M. R. C. (2018). *Trincheiras, resistências e utopias pedagógicas: escolas alternativas em Curitiba durante a Ditadura Militar*. Curitiba: Ed. UFPR.
- Mizukami, M. N. (2011). *Ensino: as abordagens do processo*. São Paulo: EPU.
- Muller, A. (2011). “Você me prende vivo, eu escapo morto”: a comemoração da morte de estudantes na resistência contra o regime militar. *Revista Brasileira de História*, 31(61), 167-184.
- Oliveira, I. A. de; França, M. do P. S.G. de S. A. (2019). Formação de Professores em Educação Especial no Período da Ditadura Civil-militar no Estado do Pará. *Arquivos Analíticos de Políticas Educativas*, 27(68), 1-14.
- Sá-Silva, J. R.; Almeida, C. D.; Guindani, J. F. (2009). Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, n. 1.
- Schwarcz, L. M; Starling, H. M. No fio da navalha. In.: Schwarcz, L. M; Starling, H. M. (2008). *Brasil: uma biografia* (pp. 437-466). São Paulo: Companhia das Letras.
- Urban, T. (2008). *1968 ditadura abaixo*. Curitiba: Arte e Letra.







# AS INVESTIGAÇÕES CONTRA OS PROFESSORES PELA DELEGACIA DE ORDEM POLÍTICA E SOCIAL DO PARANÁ: DOPS/PR DURANTE A DITADURA MILITAR NO BRASIL (1964 A 1985)

Júlia Aliot Da Costa Ilkiu<sup>1</sup>  
Valquiria Elita Renk<sup>2</sup>

## Resumo

O presente trabalho tem como objetivo analisar a atuação da Delegacia de Ordem Política e Social do Paraná – DOPS/PR perante os professores, durante a Ditadura Militar brasileira, de 1964 a 1985. Este trabalho desenvolve uma pesquisa histórica, de forma interdisciplinar entre Educação, História e Direitos Humanos, apresentando como fontes de pesquisa essenciais a legislação em vigor no período analisado e os arquivos da Delegacia de Ordem Política e Social paranaense. A Ditadura Militar no Brasil de 1964 a 1985, foi marcada por um forte aparato estatal de controle, vigilância e repressão social, que ocasionou na violação sistemática de direitos humanos. As Delegacias de Ordem Política e Social faziam parte do braço repressor do Estado e tinham como finalidade garantir o controle social e a coleta de informações, a partir, principalmente, de atividades de investigação, monitoramento e vigilância de pessoas e entidades consideradas subversivas, ou seja, àquelas que, segundo o governo, poderiam contestar o regime. Dentre os suspeitos, os professores se tornaram um dos principais alvos da repressão estatal e das atividades de investigação daquela delegacia especializada. Através dos arquivos da Delegacia de Ordem Política e Social paranaense é possível verificar o modo de atuação dos agentes policiais contra os professores, as violações de direitos humanos contra eles perpetradas, mas também as atitudes de resistência contra o regime militar. Neste sentido é importante a pesquisa nos arquivos da DOPS do Paraná, pois como um instrumento de preservação da memória nacional, revela as práticas de poder do Estado, bem como traz à luz a repressão e a violência estatal cometidas contra os professores.

## Palavras-chave

Ditadura militar, arquivos, DOPS, professores, direitos humanos

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como tema a ação do Estado contra os professores do Estado do Paraná, durante a Ditadura Militar no Brasil, de 1964 a 1985, com base nos documentos arquivados nas pastas da extinta

1 juliaaliot@hotmail.com PUC/PR

2 valquiria.renk@pucpr.br PUC/PR



Delegacia de Ordem Política e Social (DOPS) do Paraná. Buscou-se como fontes principais de pesquisa documentos relativos à legislação em vigor no período analisado e as Pastas da DOPS, estas as quais estão armazenadas e acessíveis aos pesquisadores no Arquivo Público do Paraná, na cidade de Curitiba. Os arquivos da DOPS analisados referem-se às pastas das instituições de ensino e das entidades de representação de classe dos professores do Paraná, e outras Pastas relacionadas a estas instituições. Entende-se a DOPS como um importante órgão à serviço do regime militar, com a finalidade de manter a ordem e o controle da sociedade, especialmente através de ações de vigilância e investigação contra pessoas, grupos ou instituições.

O desprezo pelos Direitos Humanos e sua sistemática violação foram características marcantes da Ditadura Militar brasileira, mas durante todo o período o governo procurou “mascarar sua verdadeira natureza apresentando uma fachada nobre ou humanitária” (Dallari, [200?]), e se autodenominando “Governo Revolucionário”.

Os professores, como sujeitos considerados pelo regime, capazes de transformar a realidade e contestar a situação não democrática que o país vivia, muitos foram vítimas de constrangimentos, censura, demissões e da violência estatal, incluindo prisões, torturas e até assassinatos. Deste modo, especialmente os professores universitários passaram a ser um dos principais alvos de repressão e violação de direitos humanos do regime ditatorial. Como por exemplo, as aulas nas Universidades passaram a ser vigiadas por informantes do Governo e qualquer manifestação de descontentamento com o regime poderia levar à perda dos direitos políticos por 10 anos, conforme estabelecia o Ato Institucional nº 1 – AI 1 (Skidmore, 1998).

A vigilância constante por parte não só de agentes infiltrados da polícia dentro dos estabelecimentos de ensino, mas também por colaboradores civis com a Ditadura, que denunciavam práticas ‘subversivas’ dos considerados ‘inimigos’ do regime, mas, que eram baseadas em critérios subjetivos por parte dos agentes da DOPS, levou à docência um clima de medo generalizado.

Nesta perspectiva é que se constata a importância da pesquisa através dos arquivos da DOPS, pois tais documentos contêm informações produzidas pelo próprio governo relativas às investigações instauradas durante o período em análise. E assim, é possível conferir, sob a ótica oficial, não só a perseguição aos professores, mas também as violações de direitos humanos a eles infligidas. Portanto, através da análise dos arquivos é possível compreender a narrativa oficial deste período, sem esquecer que se trata de um enfoque sobre o passado.

## O CONTEXTO HISTÓRICO DA DITADURA MILITAR NO BRASIL

O golpe militar no Brasil teve início em 1º de abril de 1964 com a deposição do então presidente João Goulart, e em 11 de abril a indicação e eleição indireta para Presidente da República do General Castelo Branco, um dos principais articuladores do regime militar.

Inicialmente o governo ditatorial contava com grande apoio da classe média, da elite, de parte da Igreja Católica e dos meios de comunicação, pois apresentava como discurso afastar a ideologia comunista, que segundo os militares colocava em risco a Democracia e as Instituições brasileiras. Porém, com o recrudescimento do regime ditatorial, várias medidas ‘aparentemente’ legais foram instituídas com o objetivo de garantir a segurança nacional, mas, que foram assolando com direitos fundamentais, especialmente os direitos civis e políticos. Os primeiros atos do regime militar foram para garantir maiores poderes ao Executivo, com a instituição do Ato Institucional nº 1 – AI n. 1, estipulou-se a possibilidade de suspensão por 10 anos dos direitos políticos de qualquer cidadão e o cancelamento de mandatos de legisladores federais, estaduais e



municipais, a critério do Presidente da República; a suspensão da estabilidade de servidores públicos por seis meses, entre outros (GASPARI, 2002). O controle e o domínio da sociedade, que passaram a ser cada vez mais presentes, eram baseados num tripé formado pela censura, vigilância e repressão (Memórias Da Ditadura, [200-?]). Deste modo, outra prioridade prontamente estabelecida foi o Serviço Nacional de Informações, criado pela Lei 4.341, de 13 de junho de 1964, órgão responsável por um vasto serviço de espionagem e que deu origem as Assessorias de Segurança e Informações. Nota-se que o aparato repressivo e de controle do país aumentou consideravelmente logo nos primeiros momentos do governo militar, gerando certa contradição com os argumentos que levaram à instalação do Regime, que consistia justamente na defesa da Democracia e das liberdades dos cidadãos, as quais poderiam ser extintas pelo comunismo.

Em 5 de março de 1967, o General Costa e Silva sucede a Castelo Branco na Presidência do país. Costa e Silva era militar da linha dura do exército e durante seu governo foi outorgada nova Constituição da República. Além disso, foi instituído o Decreto-lei 314/1967, que transformou a Doutrina da Segurança Nacional em lei<sup>3</sup>. A Lei de Segurança Nacional (LSN) tinha caráter eminentemente anticomunista, cujo objetivo era tomar medidas de prevenção contra inimigos internos e externos, sendo que restava clara sua influência advinda da Guerra Fria. Além disso, a LSN revelou ainda mais o modo autoritário do regime pois “restringiu violentamente os direitos do cidadão e cancelou as liberdades individuais legitimando as prisões arbitrárias e os interrogatórios ilegais” (Lira, 2010, p. 38).

Apesar da forte concentração de poderes na mão do Executivo, o governo ainda via a necessidade de adoção de uma política repressiva, de controle social e de retirada de direitos, que foi se agravando com o passar dos anos. A Doutrina de Segurança Nacional invocou todo um aparato legislativo e institucional que deu permissão para que o Estado brasileiro cometesse todo tipo de arbitrariedades em nome do combate ao comunismo, que incluía a forte estrutura de informações e controle do Estado. Tal aparato de controle remete-se a ideia do que Foucault (2014) conceituava como “recursos para o bom adestramento”, em que a vigilância contínua é instrumento fundamental para o sucesso do poder disciplinar.

Neste sentido, as Delegacias de Ordem Política e Social, já existentes desde a década de 1920, atuavam especialmente com a finalidade de coletar informações, vigiar a atuação, abrir investigações, prender pessoas ou grupos, ou monitorar instituições, os quais poderiam em algum momento representar ameaça ao regime e colocar em risco a segurança nacional. A ameaça poderia ser entendida desde a oposição clandestina ao governo, até a simples manifestação de descontentamento com o regime. Nessa perspectiva, os arquivos DOPS, trazem ampla documentação da atuação deste órgão do Estado com relação à sociedade, às instituições (partidos políticos, sindicatos, escolas, universidades, jornais, etc.) e aos indivíduos.

Assim, os estudantes e professores universitários, justamente por lidarem com ideias e questionamentos e por representarem um risco para o Estado de que falassem ou atuassem fora daquilo que estava prescrito pelo regime, passaram a ser um dos principais alvos de repressão e violação de Direitos Humanos do regime ditatorial. Muitos professores e intelectuais já haviam sido expulsos ou ‘cassados’ de suas universidades e se exilaram em outros países. Além do mais, as aulas nas Universidades passaram a ser vigiadas por informantes da polícia política do Governo e qualquer manifestação de descontentamento com o regime poderia ser vista como ato subversivo atentatório a segurança nacional, e ocasionar além de um processo criminal por tal conduta, também a perda dos direitos políticos por 10 anos, conforme previam os Atos Institu-

3 A Lei de Segurança Nacional passou por diversas alterações ao longo da Ditadura Militar, após o Decreto-Lei 314/1967, o Decreto-Lei 898/1969 foi ainda mais severo, e posteriormente a Lei 6.620/1978 e a Lei 7.170/1983, em momento de abertura política, abrandaram os crimes e as respectivas punições.



cionais (Skidmore, 1998), o desligamento de alunos com a proibição de matrícula em curso universitário pelo período de 3 anos e a demissão de professores e funcionários, com o impedimento de trabalho durante 5 anos em instituições de ensino, consoante estabelecia o Decreto-Lei 477/1969 (Brasil, 1969). Também, as invasões da polícia no recinto estudantil e universitário passaram a ser prática comum nos anos que perduraram a Ditadura Militar no Brasil, era a chamada “Operação Limpeza”, que pretendia expurgar do cenário público os adversários políticos do regime militar e as pessoas ligadas à esquerda (Motta, 2014).

Porém, conforme os atos foram recrudescendo, ampliando os poderes do Executivo, relativizando direitos e inserindo a censura e a violência como métodos de calar as vozes dos opositores ao regime, antes o massivo apoio popular foi perdendo cada vez mais espaço<sup>4</sup>. Na medida que a insatisfação popular aumentava, os atos de violência do aparato estatal cresciam e a tortura passou a ser institucionalizada nos porões do DOPS, ou seja, a tortura passou a ser um método corriqueiro de não só obter provas durante as investigações, mas também de infligir medo e castigo aos que se opunham ao regime.

Contudo, apesar de toda a violência e restrição de direitos, o regime militar somente passou a ser contestado com maior vigor a partir de meados dos anos de 1970, com a decadência do “milagre econômico”, *slogan* até então utilizado como propaganda do regime. Desta forma, os últimos anos de governo militar foram marcados por gestos ambíguos, sendo que ora se tomava atitudes de abrandamento do regime e ora a escalada de repressão retornava com força ainda maior, até finalmente chegar ao fim em 15 de janeiro de 1985 com a eleição indireta de Tancredo Neves.

### AS INVESTIGACOES DA DOPS/PR CONTRA OS PROFESSORES

A educação nacional despertou forte interesse dos militares no comando do país, conforme apontado no tópico anterior, as Universidades passaram a ser constantemente vigiadas e os professores e os estudantes foram um dos principais alvos do controle e da repressão do Estado, durante o regime militar. Nas palavras de Motta (2014, p. 112):

a educação ocupou lugar destacado, já que nas escolas se formavam a mão de obra qualificada e os líderes necessários ao processo de desenvolvimento. Além disso, e talvez mais importante, as instituições educacionais eram locais influentes na moldagem dos valores das pessoas, aí incluídos os valores políticos. Por essa razão, escolas e faculdades tornaram-se espaços estratégicos nos embates ideológicos, trincheiras a serem disputadas ao inimigo.

Ademais, a educação sob a ótica da Ditadura Militar representava fonte de contestação ao regime, pois justamente nas Escolas e nas Universidades se preconizavam a busca do conhecimento, a liberdade de pensamento e de questionamento, o que era temido pelos militares no poder. Segundo a perspectiva do governo militar, ideias de oposição ao regime poderiam ser fomentadas em ambientes que permitissem ampla liberdade de pensamento, portanto o exercício de crítica social e política existentes nestes espaços não eram bem-vindos (Germano, 1994). Assim, a educação sofreu diversas interferências, resultando na forte repressão

4 No Paraná, à semelhança do Brasil, também ocorreram manifestações, protestos, repressão, prisões arbitrárias e outras práticas de violação de Direitos Humanos, que estão documentadas pela imprensa local e pelas pastas das investigações que hoje formam os Arquivos DOPS. Do mesmo modo, vários políticos tiveram o mandato cassado e seus direitos políticos suspensos por 10 anos, dentre eles destaca-se Moysés Lupion, ex-governador do Estado do Paraná e então suplente de Deputado Federal, o Senador Amaury de Oliveira e Silva, o Deputado Federal João Simões e o Tenente-coronel Humberto Molinaro. Tais personalidades foram opositoras políticas do Major Ney Aminthas de Barros Braga, governador do Paraná de 1961 a 1965 e de 1979 a 1982, que posteriormente ganhou visibilidade nacional, vindo a assumir, de 1965 a 1966 o Ministério da Agricultura e de 1974 a 1978 chefiou o Ministério da Educação e Cultura (MEC).



e vigilância aos movimentos estudantis, na perseguição aos professores e estudantes e na vigilância constante às mobilizações de professores.

Assim, logo no início do regime militar, o controle das ideias, a partir da proibição de livros de intelectuais identificados como “de esquerda” deu início a limpeza ideológica que se propunham a fazer os militares no poder e atingiu toda a sociedade, especialmente as entidades educacionais. Nas palavras de Maria Luiza Tucci Carneiro (2002, p. 48), a:

DOPS, durante todo o seu período de atuação (1924-1983), foi responsável [...] por atos de saneamento ideológico que nos revelam como se processava a lenta mutilação do saber. Alimentava-se atitudes de delação consideradas por muitos cidadãos como “ato de fé”, crenças de estarem servindo à Nação em nome da Segurança Nacional. E tanto os repressores como os revolucionários, sempre tiveram consciência da força da palavra, pois era através do discurso oral, escrito ou imagético que as ideias circulavam seduzindo, reelaborando valores e gerando novas atitudes. E o que os censores e os policiais repressores tentavam fazer era impedir que as massas passassem de “estado de sedução” para o “estado de revolução aberta”.

Na educação a censura também foi instituída, especialmente consubstanciada com as mudanças na matriz curricular (com a proibição de conteúdos tidos como subversivos<sup>5</sup>, a inserção da disciplina de Educação Moral e Cívica e substituição das disciplinas de História, Geografia, Filosofia e Sociologia) e com a proibição de palestras e debates que tratavam de assuntos contra os interesses do regime militar ou por intelectuais que representavam a esquerda ou a oposição. A censura aliada à disciplina de Educação Moral e Cívica buscava ao mesmo tempo reduzir a liberdade de opinião dos professores, excluir a perspectiva plural do ensino e criar toda uma geração de jovens “patriotas ordeiros e defensores da família” (Mota 2014, p. 289), ou seja, sujeitos que interessavam ao Estado, pois não iriam se opor ao governo ditatorial. Nas Pastas DOPS analisadas foram encontrados diversos materiais produzidos pelos professores ou entidades coletivas dos professores, que foram apreendidos pelos agentes policiais em razão do seu conteúdo suspeito. Tais materiais dizem respeito a jornais de Sindicatos e de Associações de Professores, e demonstram a censura, o cerceamento da liberdade de pensamento e expressão e a limitação do livre ensinar a que estavam submetidos os docentes durante a ditadura militar.

Além disso, verifica-se que as Pastas DOPS analisadas não abordam um caso único a ser elucidado, como ocorre geralmente com investigações criminais, em que um fato criminoso é averiguado, mas contêm um extenso material elaborado a partir de relatórios produzidos por agentes da DOPS, que demonstram as estratégias adotadas pelos policiais para monitorar, controlar e reprimir sujeitos e instituições relacionadas a área educacional.

Neste momento é importante voltar-se ao entendimento de estratégia definido por Certeau (1994, p. 99):

Chamo de estratégia o cálculo (ou a manipulação) das relações de força que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio a ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos ou objetos da pesquisa etc.). Como na administração de empresas toda racionalização “estratégica” procura em primeiro lugar distinguir de um “ambiente” um “próprio”, isto é o lugar do poder e do querer próprios. Gesto cartesiano, quem sabe: circunscrever um próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do Outro.

Neste sentido de estratégia proposto por Certeau, os agentes da DOPS procuravam observar seus objetos de investigação em uma “prática panóptica” (Certeau, 1994, p. 100), em que ao mesmo tempo pudessem controlar e antever os próximos passos dos sujeitos investigados, como pode ser observado pelos

5 Os “livros proibidos” eram obras em geral de cunho comunista, socialista, antifascista, feminista, libertário, etc. (Carneiro, 2002).



relatórios anexados às Pastas DOPS. Tais relatórios dizem respeito a palestras, debates, congressos e outras atividades de cunho educacional, informativo ou cultural. Muitos destes eventos não aconteceram nos espaços universitários ou escolares, e sim em salões paroquiais, em sedes de Entidades ou Associações, mas em razão da participação de professores e alunos os agentes policiais acompanharam e descreveram minuciosamente o acontecimento, identificando as pessoas que fizeram uso da palavra, o que foi dito, quem participou, entre outras informações.

Sendo assim, qualquer material que pudesse servir de prova futura para uma atividade potencialmente subversiva era anexado às pastas de investigação da DOPS, por isso a grande quantidade de materiais que, em tese, não demonstravam ser atentatórios ao governo, mas formas de protesto e resistência ao regime político, como jornais acadêmicos, panfletos de propaganda de chapas que disputavam as eleições estudantis e jornais de sindicatos dos professores. Para o agente oficial tais materiais eram considerados importantes documentos comprobatórios que demonstravam cada vez mais a necessidade da vigilância a estes sujeitos, como também do perigo que as ideias escritas representavam.

Desta forma, a Delegacia de Ordem Política e Social atuava como uma espécie de censor, o que justifica a apreensão pelos agentes de polícia dos materiais produzidos por estudantes e professores como uma forma de controle ideológico destes sujeitos nos espaços educacionais. Portanto, a educação no período da ditadura conviveu com as amarras da censura, do controle, da repressão e do medo, sendo o direito à liberdade de expressão e manifestação um dos mais afetados no período ditatorial.

Outra situação constatada nas pastas DOPS analisadas é a grande quantidade de relatórios produzidos por agentes da DOPS em atividade de vigilância nas assembleias e reuniões de professores. Os agentes seguiam um padrão de narrativa, geralmente na seguinte ordem: primeiro informavam a data, o local e qual a entidade que estava promovendo o encontro; depois descreviam o que foi discutido, quais decisões foram tomadas e quem se pronunciou; e por fim, informavam a quantidade aproximada de pessoas presentes e em alguns casos identificavam alguns professores, informando seus dados pessoais, breve histórico de atividades desenvolvidas e sua conotação política. Nas assembleias os professores discutiam sobre questões salariais, aprimoramento das condições de trabalho, a respeito da qualidade de ensino, sobre a instituição do Estatuto do Magistério do Paraná, negociações com o Governo do Estado a respeito de suas reivindicações, e, em algumas situações, menos frequentes, encontravam espaço para se manifestarem contra o regime imposto, especialmente com críticas a legislação educacional.

Também, cumpre destacar que os sindicatos durante a ditadura militar sofreram severas intervenções estatais, muitos líderes sindicais foram presos e torturados e outros buscaram no exílio forma de sobreviver (Memórias Da Ditadura, [200?]). Assim, grande parte dos sindicatos existentes na época suspenderam suas atividades e muitas categorias procuraram nas associações uma forma de representação coletiva, que infere-se, segundo os arquivos da DOPS analisados, é o caso dos professores do Estado do Paraná. Possivelmente, por esta razão que se encontra nos arquivos da DOPS relacionadas às entidades de representação da classe docente escasso material de investigação produzido nos anos iniciais da ditadura brasileira.

Apenas no final dos anos de 1970, com a eclosão das greves no ABC paulista, que se difundiram por todo o país, os sindicatos voltaram a ter maior protagonismo na luta por melhores condições de trabalho, e conseqüentemente, assim como outras entidades de representação de classe, continuaram a ser alvo da repressão, controle e vigilância do Estado. Por outro lado, através das pastas DOPS, é possível constatar atitudes de resistência dos professores contra o regime. Um dos exemplos desta postura é a paralisação de



aulas como forma de reivindicação de direitos, que os professores paranaenses passaram a adotar no final dos anos de 1970.

A precarização do trabalho do magistério, os baixos salários e a falta de diálogo com o Governo do Estado, que não atendia as reivindicações dos professores levou a categoria a decidir pela paralisação das aulas. Embora a Declaração Universal dos Direitos Humanos preconizasse o direito à liberdade de reunião, de expressão e de manifestação, a Ditadura Militar não respeitava esses preceitos, impondo uma legislação repressiva que impedia o direito de greve. Assim, interessante notar que ao invés de usar o termo “greve”, que era praticamente inviável pela legislação da época, os professores aderiram as paralisações utilizando do artifício de denominá-las de “Congressos”, de forma astuta para burlar a legislação (Certeau, 1994).

Desta maneira, na definição proposta por Certeau (1994), os professores criaram formas de fazer, táticas e astúcias, para lograr o forte sistema repressivo imposto pelo Estado ditatorial e ao mesmo tempo não infringir a legislação vigente. Assim, é fundamental o conceito de tática e astúcia definidos por Certeau (1994, pp. 100/101):

chamo de tática a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então, nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. É por isso que deve jogar com o terreno que lhe é imposto...tática é movimento dentro do campo de visão do inimigo e no espaço por ele controlado(...) Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as ocasiões e delas depende(...) numa mobilidade e docilidade aos azares do tempo, para captar no vôo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia.

Em suma, a tática é a arte do fraco(...) Quanto maior um poder, tanto menos pode permitir-se mobilizar uma parte de seus meios para produzir efeitos de astúcia...O poder se acha amarrado à sua visibilidade. Ao contrário, a astúcia é possível ao fraco, e muitas vezes apenas ela, com “último recurso”.

Nota-se que os professores encontraram uma forma de burlar o sistema repressivo e autoritário implantado pela Ditadura. Ao utilizarem o expediente do “Congresso” ao invés da greve, não estavam infringindo a legislação e da mesma forma poderiam pressionar o governo a atender suas reivindicações.

No entanto, não passou despercebida tal astúcia dos professores dos agentes de polícia que estrategicamente acompanhavam e relatavam todos os passos do movimento congressista, que não só identificaram e ficharam os professores líderes do movimento, como também perceberam a artimanha de não identificar a paralisação das aulas como greve, mas sim como “Congresso”.

Outra tática encontrada pelos professores durante a greve para chamar a atenção as suas reivindicações foi estabelecer acampamento na frente da Prefeitura de Curitiba- Capital do estado do Paraná. Porém, segundos os relatórios oficiais e os termos de declaração dos detidos, anexados às Pastas/Dossiês DOPS, com a finalidade de dissolver o acampamento, os agentes policiais prenderam diversos manifestantes, dentre eles 9 professores.

A prisão em massa e programada, sem fundamento jurídico que a justifique, foi outra modalidade de detenção ilegal ou arbitrária utilizada pelos agentes da repressão durante a Ditadura Militar. Segundo a Comissão Nacional da Verdade (2014), as prisões em massa eram utilizadas especialmente para enfraquecer a atuação dos sindicatos e inviabilizar as conquistas sociais que poderiam resultar da luta dos trabalhadores engajados.



Portanto, a partir dos arquivos analisados vislumbra-se que os professores paranaenses foram alvo da repressão da Delegacia de Ordem Política e Social, imposta pela Ditadura Militar, caracterizada especialmente por prisões arbitrárias, pelo cerceamento da liberdade de pensamento, de expressão e de manifestação, e inclusive pela proibição do livre exercício da profissão.

## CONSIDERACOES FINAIS

A Ditadura Militar no Brasil teve início no dia 31 de março de 1964, com um golpe articulado pelos militares brasileiros, com apoio de setores da sociedade civil, que resultou na deposição do então Presidente da República João Goulart, e onze dias após foi proclamado Presidente o General Castelo Branco.

Para consolidar o golpe era necessário fortalecer o Poder Executivo nas mãos do Presidente da República e impedir que os opositoristas derrubassem o recém instaurado “Governo Revolucionário”, para isso uma série de Atos Institucionais foram lançados e paulatinamente direitos individuais e coletivos foram sendo cerceados.

Professores, estudantes, sindicalistas, políticos ligados aos partidos extintos pela ditadura, alguns membros da Igreja Católica, passaram a ser os alvos principais do braço repressivo do Estado. Era preciso vigiar, controlar e punir, e para isso uma forte estrutura de informação e controle da sociedade foi implementada. Segundo Foucault (2014), o controle sem folga e a constante vigilância são formas de disciplinar e manter uma população obediente e que não confronte o sistema.

Neste sentido, as Delegacias de Ordem Política e Social – DOPS trabalhavam, com fins de monitorar, fiscalizar e obter informações a respeito de indivíduos ou grupos que potencialmente pudessem contestar o regime. Qualquer ação que pudesse ser considerada como subversiva e atentatória à segurança nacional poderia ser enquadrada na Lei de Segurança Nacional, o que levou à sociedade um clima de medo generalizado.

Os professores neste cenário passaram a conviver em um clima de medo generalizado, pois havia um temor de que qualquer comentário que fosse interpretado como desabonador a Ditadura Militar, ou de cunho subversivo, segundo os parâmetros do governo, pudesse ser enquadrado como afronta a Lei de Segurança Nacional. Desta forma, os professores também foram vítimas de perseguição, incluindo prisão, impedimento de exercer a profissão e demissão com impossibilidade de voltar a lecionar.

Pode-se verificar que a prática de vigilância era uma atividade rotineira da polícia política e tudo que pudesse, ainda que em tese, configurar ameaça ao governo era monitorado e relatado para que nada passasse despercebido. Assim, as pastas da DOPS analisadas indicam um constante controle e vigilância por parte desta Delegacia especializada perante os professores.

Por outro lado, foi possível verificar que os professores buscaram outras formas de agir e de resistir à repressão, através de táticas e astúcias no entendimento de Certeau (1994), de modo que paralisaram às aulas para protestar por maiores salários e melhores condições de trabalho sem usar o termo greve, que era proibida pela legislação vigente, mas sim a expressão “Congresso”. O que na prática resultou na paralisação das aulas sem contrariar as leis que impediam as greves no período ditatorial.

Uma democracia consolidada não pode ocultar os aspectos repressivos e violadores de Direitos Humanos do seu passado sob pena do risco de tais acontecimentos se repetirem. Desta maneira, os arquivos da DOPS contêm importante ferramenta (Carneiro, 2005) de preservação da memória e de revelação de





parte da história nacional, mais especificamente nesta pesquisa, na história do Paraná, da época ditatorial de 1964 a 1985, de modo a contribuir com a constatação da repressão e da violência estatal empregada contra os professores e instituições de ensino paranaenses. Os arquivos DOPS são, enfim, instrumentos essenciais do direito à verdade e à memória e o seu acesso público contribui para o fortalecimento do regime democrático.

## REFERENCIAS

- Brasil. Decreto-Lei 477/69, de 26 de fevereiro de 1969. Diário Oficial, Brasília, 1969. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1960-1969/decreto-lei-477-26fevereiro-1969-367006-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 22 mar. 2019.
- Carneiro, Maria Luiza Tucci. Livros Proibidos, Ideias Malditas: o DEOPS e as minorias silenciadas. 2ª ed. São Paulo: Ateliê, 2002.
- Carneiro, Maria Luiza Tucci. Os Arquivos da Polícia Política Brasileira: uma alternativa para os estudos de história do Brasil contemporâneo. Disponível em: [http://www.usp.br/proin/download/artigo/artigo\\_arquivos\\_policia\\_politica.pdf](http://www.usp.br/proin/download/artigo/artigo_arquivos_policia_politica.pdf) Acesso em: 05 maio 2019.
- Certeau, Michel. *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1994.
- Comissão Nacional da Verdade. Relatório da Comissão Nacional da Verdade. Brasília, 2014. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/index.php> Acesso em 10 de ago. 2018.
- Dallari, Dalmo de Abreu. *A Ditadura Brasileira de 1964*. [sem data] Disponível em: [http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/dalmodallari/dallari\\_ditadura\\_brasileira\\_de\\_1964.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/dalmodallari/dallari_ditadura_brasileira_de_1964.pdf) Acesso em: 11 out. 2018.
- Foucault, Michel. *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramalhe. 42 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- Gaspari, Elio. *A Ditadura Envergonhada*. São Paulo: Companhia da Letras, 2002.
- Germano, José Willington. *Estado Militar e Educação no Brasil (1964-1985)*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 1994.
- Memórias Da Ditadura. Abertura Lenta e Anistia Parcial: contabilidade macabra da repressão. [sem data] Disponível em: <http://memoriasdaditadura.org.br/abertura-lenta-e-anistia-parcial/index.html>. Acesso em: 14 ago. 2018.
- Motta, Rodrigo Patto Sá. *As Universidades e o Regime Militar: cultura política brasileira e modernização autoritária*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- Lira, Alexandra Tavares do Nascimento. *A Legislação de Educação no Brasil Durante a Ditadura Militar (1964-1985): um espaço de disputas*. Tese de Conclusão do Curso de Doutorado em História Social. 2010, 367 f. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010
- Skidmore, Thomas E. *Uma História do Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.





## SIMPOSIO 69

# MEMORIAS, ESPACIOS Y RESISTENCIAS: RECUERDO Y PROBLEMATIZACIÓN DE LA VIOLENCIA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA

## COORDINADORES

Ana Guglielmucci y López Loreto

Este simposio busca reflexionar sobre las formas en que las sociedades latinoamericanas han enfrentado los pasados de violencia política, ya sea dictaduras o conflictos armados vividos durante el siglo XX y aún durante el XXI, a través de los procesos de memorialización emprendidos por distintos actores sociales.

Los procesos de memorialización ponen énfasis en el carácter político de la acción de recuerdo, en tanto la memoria se construye a través de prácticas sociales que buscan intervenir en los debates públicos sobre el pasado y sus consecuencias en el presente, así como sobre los sentidos de futuro. Las luchas por el sentido del pasado pueden expresarse también como resistencias ante contextos políticos que ignoran, buscan desconocer o silenciar memorias de las violencias pretéritas y actuales, o bien limitan la pluralidad del recuerdo, hegemonizando visiones que marginan memorias que pueden ser consideradas inconvenientes.

Una de las formas en que la memorialización se ha llevado adelante es a través del desarrollo de espacios de memoria, entendidos en una acepción amplia que puede incluir también artefactos que solidarizan con determinadas prácticas y formas de recuerdo. Tales como, la creación de monumentos y memoriales para conmemorar a las víctimas, la refuncionalización de ex recintos de detención, la visibilización de espacios asociados a la resistencia, o, la resignificación de otros asociados a estrategias de dominación. Todos ellos expresan la diversidad de formas que ha adquirido la memorialización en América Latina.

Este simposio convoca el análisis de formas públicas de las memorias que se construyen sobre los pasados y presentes de violencia, analizando la capacidad crítica que los procesos de memorialización desplegados en distintos países de la región, como Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Colombia, Perú y Uruguay, tienen para interrogar los fundamentos de esas sociedades, en particular sobre nuevas violencias y conflictos actuales.

### Palabras clave

Memorias, resistencias, espacios, violencia política, América Latina



# EXCOMBATIENTES EN LOS MUSEOS: LA RESIGNIFICACIÓN DEL CONFLICTO ARMADO EN COLOMBIA

Jairo Clavijo Poveda<sup>1</sup>  
Juan Camilo Ospina Deaza<sup>2</sup>  
Valeria Sánchez Prieto<sup>3</sup>

## Resumen

Uno de los retos en algunos museos, es la posibilidad de la construcción de memoria en torno a hitos de la historia de un país. Muchos hablan de procesos de independencia, movimientos sociales, impactos y consecuencias de las guerras, entre otros aspectos. En el caso de Colombia, algunos museos, a través de recursos fotográficos, dibujos, pinturas y objetos abordan las implicaciones del conflicto armado en el país. El arte “se convierte en una herramienta que posibilita conocer la verdad de lo que sucedió y sucede en Colombia, pero reconociendo que no hay un único relato, que existen verdades sujetas a la vivencia propia” (Pinzón, 2016, p. 10). Luego de la firma del acuerdo de paz entre el gobierno colombiano y la ex guerrilla de las FARC-EP, varios museos de la ciudad de Bogotá realizaron exposiciones temporales en las cuales se apeló a la re-significación del pasado y la reconstrucción de relatos sobre el conflicto armado interno. Esto con el fin de establecer narrativas del conflicto, no sólo desde las experiencias de las víctimas, sino también desde las voces de aquellos sujetos que por mucho tiempo fueron silenciados y estigmatizados: los excombatientes. En esta ponencia, nos proponemos realizar un análisis sobre la humanización de los actores armados, por medio de exposiciones museales, para comprender el proyecto de incorporación a la vida civil y, además la intervención en la forma como se está contando el conflicto armado, ya no desde experiencias de dolor y odio, sino apelando a valores como, la resiliencia con la promesa de la no repetición. En este orden de ideas, daremos cuenta de cómo los discursos alrededor de un acontecimiento particular, establecen una visión frente al pasado, el presente y el futuro de un país.

## Palabras clave

Museos, proceso de paz, conflicto armado en Colombia, memoria, excombatientes

Uno de los retos en los museos es la posibilidad de construcción de memoria en torno a hitos de la historia de un país. Algunos hablan de procesos de independencia, movimientos sociales, impactos y consecuencias de las guerras, entre otros aspectos. En el caso de Colombia algunos museos a través de recursos fotográficos, dibujos, pinturas y diversos objetos nos relatan algunos aspectos sobre el conflicto armado. Esto

1 Pontificia Universidad Javeriana, Colombia - jairo.clavijo@javeriana.edu.co

2 Pontificia Universidad Javeriana, Colombia - jospinad@javeriana.edu.co

3 Pontificia Universidad Javeriana, Colombia - sánchez.valeria@javeriana.edu.co



porque como afirma Pinzón, el arte “se convierte en una herramienta que posibilita conocer la verdad de lo que sucedió y sucede en Colombia, pero reconociendo que no hay un único relato, que existen verdades sujetas a la vivencia propia” (Pinzón, 2016, p. 10).

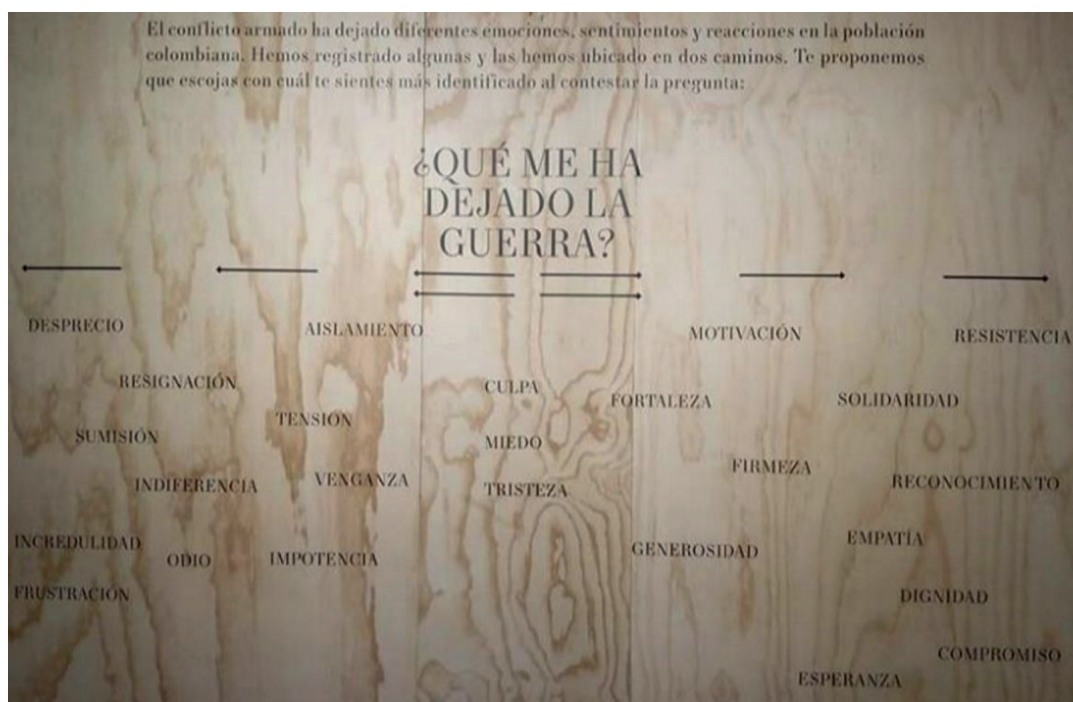
La firma del Acuerdo de paz en el 2016, entre el gobierno colombiano y la ex guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo, conocida como FARC-EP, implicó un cambio en las narrativas sobre el conflicto y los actores armados. Éste significó la transformación del enemigo de estado, es decir, el proyecto consistió en no percibir más a los excombatientes como subversivos, criminales o terroristas, sino concebirlos como sujetos dispuestos a reconciliarse con la sociedad civil y entrar a formar parte de las dinámicas del sistema de producción. Así como se promueve la posibilidad de terminar sus estudios y crear proyectos de emprendimiento, también se les da voz para que compartan sus experiencias sobre el conflicto.

Luego de la firma de los acuerdos, varios museos de la ciudad de Bogotá realizaron exposiciones temporales en las cuales se apeló a la resignificación del pasado y la reconstrucción de relatos sobre el conflicto armado interno, con el fin de establecer narrativas del conflicto no sólo desde las experiencias de las víctimas, sino también desde aquellos sujetos cuyas voces fueron por mucho tiempo fueron silenciadas: las de los excombatientes y miembros de la fuerza pública. Así pues, la transformación del enemigo de estado por medio de las exposiciones museales, significó para el discurso estatal una resignificación de la historia, los sujetos y el territorio (Sánchez, 2019).

Los museos son una de aquellas instituciones en las cuales el estado se manifiesta, por lo que es legitimado como el espacio por medio del cual se ejerce una clasificación y regulación sobre los objetos y las narrativas que exponen. En palabras de Bourdieu, las instituciones que realizan actos de estado “construyen el estado, lo que significa; un conjunto de recursos específicos que autoriza a sus poseedores a decir que es bueno para el mundo social como un todo, a proclamar lo oficial y a pronunciar las palabras que son, de hecho, ordenes porque están respaldadas por la fuerza de lo oficial” (Bourdieu, 2014, p. 33). Al ser los museos una de las instituciones que realizan actos de estado, los elementos que constituyen una exposición museal, los objetos de una colección y las narrativas que los acompañan son cuidadosamente seleccionados para transmitir un determinado mensaje (Sánchez y Ospina, 2017).

A partir de nuestro proceso investigativo, pudimos estudiar los discursos, narrativas, actividades pedagógicas, performances artísticas y exposiciones museales para ahondar en formas de pensar, percibir y hacer memoria en el presente sobre pasado de un país para promover cambios hacia el futuro. De manera que, la resignificación del pasado y de los actores armados por medio de las exposiciones en algunos museos de Bogotá es uno de los mecanismos a través de los cuales se busca crear memoria sobre este acontecimiento. Sin embargo, es importante tener en cuenta que estas construcciones simbólicas no son estáticas en el tiempo, sino que se encuentran sujetas a cambios de acuerdo con contextos culturales, sociales y políticos particulares. De allí que esta visión sobre el pasado se haya modificado con el cambio de gobierno en Colombia en el 2018, proponiendo una forma diferente de percibir a los actores armados y dando lugar a una nueva figura del enemigo de estado, pero en esta ponencia no haremos referencia a este momento histórico.





Esta imagen corresponde a la exposición *Voces para Transformar Colombia* realizada en el pabellón 20 de la FILBO 2018. Fotografía tomada por los autores de la ponencia.

Al ingresar a la exposición *Voces para Transformar Colombia* realizada en el pabellón 20 de Corferias en la Feria del Libro del 2018 en la ciudad de Bogotá, nos encontramos con la pregunta ¿Qué me ha dejado la guerra?

Los adjetivos propuestos ponen en evidencia los sentimientos contradictorios que produce en la sociedad civil la reinserción de los excombatientes. Mientras para algunos la lucha ejercida es un motivo de dignidad, resistencia y generosidad, para otros esa misma lucha refleja aislamiento, odio e incredulidad. La existencia de esas experiencias diferenciadas del conflicto provoca opiniones variadas sobre cómo se debe construir una memoria de este acontecimiento, por lo que se generan emociones y posiciones contrapuestas. Esta exposición confronta al individuo que la visita en la medida que lo incita a reconocer que en él mismo como sujeto conviven sentimientos contradictorios.

El cambio en la forma de relacionarse, percibir e interactuar con los excombatientes de las FARCEP no es tarea sencilla. Por lo anterior, la culpa, la tristeza y el miedo funcionan como puntos intermedios entre los extremos de esos sentimientos. Estos se constituyen como tal en tanto esos sentimientos sólo se manifiestan cuando se reconoce la contradicción entre sentir frustración y esperanza o, impotencia y compromiso frente a un tiempo pasado de conflicto y a un futuro que se basa en él. La exposición sugiere que los sentimientos de culpa, miedo y tristeza surgen en nosotros en la medida que los demás sentimientos expuestos en los extremos se viven como paradójicos.

El motivo por el cual se ingresa a la exposición *Voces para Transformar Colombia* con la pregunta ¿Qué me ha dejado la guerra? se debe a que el proyecto de estado no está encaminado solamente al *fin del conflicto armado*, sino también tiene un propósito de *construcción de paz*. Esto porque al existir una contradicción en



los ciudadanos surge la necesidad de promover estrategias pedagógicas y artísticas para cambiar el estigma que se tiene frente a los actores armados y reconciliarse con los excombatientes que entrarán a formar parte de la sociedad civil. Por esto, a través de exposiciones museales, la creación de performances artísticos en galerías independientes, la elaboración de monumentos y contra monumentos se optó por humanizar a estos sujetos.

Por *humanización*, nos referimos al proceso por medio del cual se le asignan características humanas a unos sujetos a los que se les despojó anteriormente de su humanidad. A los excombatientes, se les empezaron atribuir valores como individuos que también tienen problemas, sentimientos, emociones, anhelos y sueños. En esta nueva conceptualización se comprende que todos han sido víctimas de las consecuencias del conflicto. No hablamos más de buenos y malos, víctimas y victimarios, sufrientes y no sufrientes, sino que se parte de la premisa de que todos son víctimas y todos han sufrido el conflicto armado en Colombia de un modo u otro. En consecuencia, todos tienen la posibilidad de contar sus historias, de que sus voces sean escuchadas y de recibir una reparación simbólica.

En este sentido, en el museo se apela al diálogo y opta porque se reconozca al otro como ser humano. La resignificación del conflicto armado consiste fundamentalmente en un cambio en la imagen de sí de los actores armados, es decir, en la forma como se percibe a estos sujetos. Las siguientes tres series de imágenes dan cuenta de las construcciones simbólicas en torno a los actores armados, entendiendo por actores a todos aquellos que de algún modo han participado de las dinámicas del conflicto.

Se trata de no dejar de lado que aquellos en el campo de guerra, tanto miembros de la fuerza pública como excombatientes de guerrillas podrían tener familia y expectativas sobre un futuro mejor. Por ejemplo, la humanización de los miembros de la fuerza pública consiste en reconocer que estos sujetos, cuyo propósito es la defensa de la nación, han sufrido de diversas maneras los combates en los que han participado. No se trata de verlos simplemente como “instrumentos de guerra” que prestan un servicio como un “conteo de bajas”, sino como seres humanos que a pesar de las adversidades le hacen frente a situaciones particulares por un propósito común a nivel de la nación.





Esta imagen corresponde a la sección *Memoria Histórica Fuerza Pública* de la FILBO 2018.

Fotografía tomada por los autores de la ponencia.



Esta imagen corresponde a la exposición *La esperanza vence al miedo* del Museo Nacional de Colombia, realizada en el 2017.  
Fotografía tomada por los autores de la ponencia.

Con respecto a los excombatientes, ya no se les iba a atribuir más el estigma por su *modus operandi* en el pasado, sino que se los reconocería según el discurso oficial de estado, por ser sujetos que comparten los mismos temas y valores que la sociedad civil. Es decir que, en tanto estén dispuestos al cambio: a dejar las armas, no cometer más crímenes y a ofrecer una reparación simbólica se puede mediar su reinserción como ciudadanos. Ambas series de imágenes ponen en evidencia prácticas que atraviesan la vida de todo ser humano, la infancia, los lazos de amistad, los tiempos de descanso, algún tipo de vínculo familiar, entre otros aspectos.



Estas pinturas realizadas por diversos actores armados formaban parte de la exposición *Ríos y silencios* en el Museo de Arte Moderno MamBo. Esta exposición incluía las series 'Silencios' (2010), 'La guerra que no hemos visto' (2007-2009), 'Réquiem N.N.' (2006-2013),

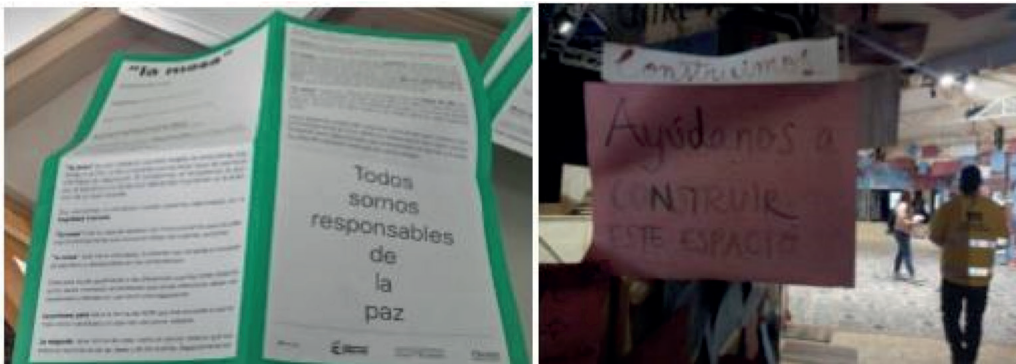


'Bocas de Ceniza' y la inédita '¿De qué sirve una taza?' (2014).  
Fotografía tomada por los autores de la ponencia.

A través de los valores que se les atribuyen a los actores del conflicto armado por medio de la visibilización de sus historias, se da cuenta de sus prácticas cotidianas: sus hábitos de comida, los tiempos de descanso, la interacción con sus compañeros, sus actividades laborales y la relación con sus familias. Esto produce, como afirman Juan Camilo McAllister y Jairo Clavijo, la imagen de un soldado “bien entrenado, disciplinado, pero que vive temas humanos como todas las personas de la sociedad civil” (Clavijo y Mc Allister, 2019, p. 7).

La apuesta por escuchar las voces de los diferentes actores del conflicto armado se manifiesta, entre otros espacios y sectores, por medio de la pintura, actividad que nos permite reflexionar sobre las diferentes formas como el conflicto armado puede ser narrado. Se pueden encontrar relatos desde las voces estatales, grupos insurgentes, paramilitares y, también desde las voces de las víctimas. Los mecanismos de memoria a los que se está apelando, no solo consisten en formatos narrativos, sino que se plantea la alternativa de que las experiencias sean representadas por medio de diversos instrumentos artísticos que al igual que la palabra, permitan fijar un testimonio sobre lo que sucedió.

El común denominador en las exposiciones, es el uso de imágenes fotográficas, dibujos y pinturas a partir de los cuales se muestra el conflicto en Colombia. Por un lado, según Vladimir Olaya y Martha Herrera (2014) “la imagen fotográfica, al construir un haz de relaciones, al proponer un lugar del mirar, admite una ética, pues pone el acento en una forma de ver lo otro y el otro, de construir una lógica del sentido, de estimar lo visible, lo ausente y lo presente que no es otra cosa que una preocupación por el otro y el sí mismo” (p. 94). Por otro lado, siguiendo a Natalia Pinzón “es a través de los dibujos que los actores del conflicto tienen la posibilidad de contar cómo fue desde su vivencia- la guerra, cómo los afectó y cómo afectaron ellos a los demás” (p. 9).



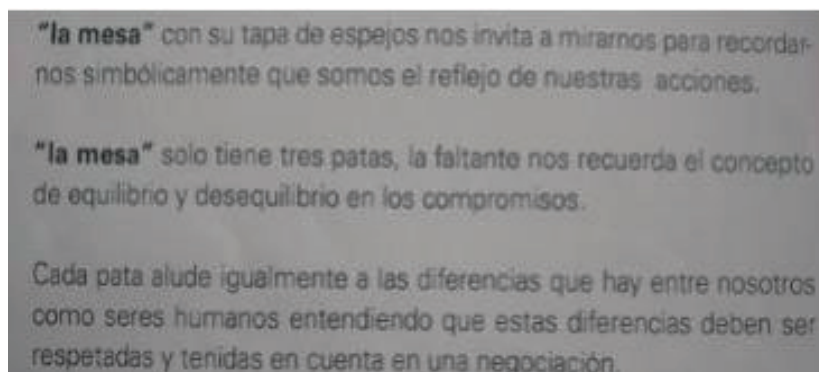
Este proceso de humanización tiene dos vertientes. Por un lado, la creación de una imagen de sí de los actores armados, y por otro lado, la afirmación de que “la paz” es un compromiso que nos corresponde a todos los colombianos, es decir, que no depende solamente de la dejación de armas y la reincorporación de los excombatientes. Por lo tanto, se crean espacios de participación y se produce toda una pedagogía para los civiles por medio de libros, medios de comunicación, cátedras, folletos, exposiciones museales, conferencias, entre otros espacios. A continuación veremos uno de estos espacios de participación por medio de la exposición *La Mesa* del Museo de la Independencia en la Ciudad de Bogotá.





Esta imagen corresponde a la exposición *La Mesa* del Museo de la Independencia Casa del Florero, realizada en el 2017. Fotografía tomada por los autores de la ponencia.

La mesa tiene tres patas y cada una tiene un significado. Según la descripción del folleto de la muestra: “La primera pata tiene la forma de ADN que nos recuerda lo que somos como individuos y lo que nos une como especie. La segunda tiene forma de copa, como el vientre materno que nos evoca el nacimiento de las ideas y de los sueños. La tercera se sostiene en una esfera lo que nos invita a tener siempre presente al planeta en nuestro accionar. La cuarta, la ausente, nos habla del equilibrio que debe existir en un acuerdo”. En donde se supone va la cuarta pata hay una pila de papeles con la inscripción “Me comprometo por la paz a...” y la idea es que los visitantes apunten su compromiso por la paz, así lograrán la estabilidad de toda la mesa. Esta mesa tiene sobre ella espejos de manera que quienes se acercan se ven en el reflejo. Esto es muy importante ya que narrativa que orienta la exposición expresa que nosotros somos el reflejo de nuestras acciones.



Esta imagen corresponde al folleto entregado en la exposición *La Mesa* del Museo de la Independencia Casa del Florero, realizada en el 2017. Fotografía tomada por los autores de la ponencia.

En este orden de ideas, no basta con los diálogos de paz y los acuerdos firmados, para garantizar la construcción de una paz estable y duradera, se necesita también del compromiso de todos los ciudadanos. La



paz no es solamente el fin del conflicto armado por parte de un grupo guerrillero o de todos los grupos insurgentes del país, sino que depende también de las formas de convivencia de los ciudadanos con su entorno.

En síntesis, nos encontramos con que la resignificación del conflicto armado en Colombia a partir de la firma del acuerdo de paz entre el gobierno y la ex guerrilla de las FARC-EP en el 2016 produjo una transformación en la forma de percibir y relacionarse con determinados sujetos, objetos, lugares, prácticas y acontecimientos. A través de los museos, fotografías, pinturas, exposiciones y dibujos se produjo la humanización de los actores armados y una nueva forma de narrar el pasado, contribuyendo así a crear una memoria particular e instaurar una visión sobre este acontecimiento.

Así pues, las acciones del gobierno no están encaminadas solamente al cumplimiento de los acuerdos, sino que suponen como necesaria la realización de toda una pedagogía para lograr la aceptación, por parte de la sociedad civil, de los excombatientes como ciudadanos. Del mismo modo, se propone reconocer que el conflicto armado ha asido un acontecimiento que nos ha afectado a todos en cuanto colombianos, ya sea de una manera directa o indirecta, motivo por el cual se promueve que todos seamos partícipes de esa construcción de paz.

## REFERENCIAS

- Bourdieu, P. (2014). *On the State*. Lectures at the College de France 1978.1992. United Kingdom. Polity Press, Cambridge.
- Clavijo, J. y Mc Allister, J.C. (2019). *Imagen militar, capitales en juego y tanatopolítica: La serie televisiva del Ejército de Colombia Hombres de Honor* [Artículo inédito]. Bogotá, Colombia.
- Olaya, V. y Herrera M. (2014). Fotografía y violencia: la memoria actuante de las imágenes. En *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas* Vol. 9 No. 2 Pp 89-1
- Pinzón, N. (2016). *Conflicto armado en las salas del museo: Memoria, arte y violencia*.  
Obtenido de: <https://premialcritica.uniandes.edu.co/wpcontent/uploads/Pinz%C2%A2nGranados-Natalia-Texto-largo.pdf>
- Sánchez, V. y Ospina, J. (2017). *El reto de incluir las narrativas de las minorías a los museos*. Las2Orillas [Online].  
Obtenido de: <https://www.las2orillas.co/el-reto-de-incluirlasnarrativas-de-las-minorias-los-museos/>
- Sánchez, V. (2019). *El Museo como dispositivo de poder. Construcciones simbólicas en torno al conflicto armado en Colombia*. [Tesis de pregrado]. Bogotá D.C. Pontificia Universidad Javeriana.



# MEMORIA SOCIAL DEL ESPACIO PÚBLICO EN LAS FAVELAS: UNA UCRONIA LLAMADA MANGUINHOS

Carolina Dardi<sup>1</sup>

## Resumen

En América Latina, los estudios sobre espacios públicos se convierten en un foco de interés para el desarrollo de las políticas gubernamentales de intervención urbana, sobre todo desde 1990, impulsadas por la explosión de vivienda informal debido a la insuficiencia de planificación urbana. Estas políticas hicieron hincapié en la creación de mecanismos gubernamentales de regeneración urbano-social, materializadas en la construcción del espacio público; pero detectamos que un denominador común se repite en algunos de estos procesos, los espacios públicos acaban siendo producidos por el Estado y la Memoria Social de los habitantes, apagada. Los objetivos de este estudio fueron analizar las consecuencias de una intervención urbana estatal y la concepción del espacio público asumida que expresa las finalidades de esta acción urbana y social, desde la perspectiva de los estudios interdisciplinarios en Memoria Social, observando un mismo espacio urbano desde dos momentos temporales diferentes, estudiando las dinámicas que ahí sucedieron.

En este contexto, el foco del trabajo fue en el Complexo do Manguinhos, un conjunto de trece favelas en la zona norte de la ciudad de Río de Janeiro, en un área llamada de “Faja de Gaza”, que adquirió un valor simbólico de cementerio a cielo abierto, ya que cadáveres eran arrojados al espacio, consecuencia de los ajustes de cuentas entre facciones rivales del tráfico de drogas.

## Palabras clave

Espacio público, favela, memoria social, altar urbano, violencia social

## INTRODUCCIÓN

La génesis de esta investigación es el resultado de un ciclo que comenzó en el 2003, ante tanta información foránea sostenida como verdad absoluta, a partir de una observación-participante en el contexto de una travesía por América Latina, de aprendizaje e investigación por casi 13.000 km, durante 10 años, donde el foco fueron las diferentes formas de construcción de los espacios públicos como articuladores de las convivencias locales.

Desde la práctica como arquitecta urbanista detecté como en América Latina, el espacio público pasa a ser un foco de interés de las políticas gubernamentales de intervención urbana, motivadas por la explosión de vivienda informal consecuencia de la insuficiencia de planificación; donde el énfasis fue colocado en

<sup>1</sup> Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro PPGMS-Programa de Pós-Graduação em Memoria Social.



la regeneración urbano-social de estas áreas. A partir de experiencias concretas de proyectos de reurbanización en las áreas periféricas ya implantados en Brasil, vemos cómo estos espacios urbanos comenzaron a ser pensados y proyectados como podríamos denominar de activadores sociales (JAUREGUI, 2016) de los procesos urbanos, pero acaban muchas veces transmutándose. Vemos que algún denominador común se repite en estos procesos, los espacios son producidos por el Estado y las memorias de sus habitantes son apagadas, donde la consulta sobre los proyectos es travestida de participación popular, pero la población acaba muchas veces exógena a estos proyectos, donde sus memorias quedan removidas.

En esta problemática de la construcción del espacio público en las áreas informales es donde trabajamos; donde existe una memoria urbana que no es el resultado de la planificación del Estado, sin embargo, esa memoria y esos recorridos, nunca planificados, producen la memoria de las ciudades.

El foco del trabajo fue en el Complejo de Manguinhos, un conjunto de 13 favelas en la zona norte de la ciudad de Río de Janeiro, en un espacio llamado “Faja de Gaza”, que recibe ese nombre -por los medios-, por los actos de violencia que allí ocurrían, ejecutados por los diversos actores, adquiriendo un carácter simbólico de cementerio a cielo abierto. Este espacio sufrió un proceso de intervención urbana realizada por el Estado, y en ese contexto el objetivo principal de la investigación fue analizar las consecuencias de esa intervención proyectual, con foco en la construcción del espacio público, desde la perspectiva de los estudios interdisciplinarios en Memoria Social, observando un mismo espacio urbano en dos momentos temporales diferentes. También, la investigación pretendió revisar conceptos básicos y metodológicos del urbanismo utilizando una mirada, en gran parte, pautada en el campo de las ciencias sociales, proceso este, posibilitado por la característica transdisciplinaria del campo de la Memoria Social, a fin de someterlos a posibles evaluaciones, reflexiones y ajustes.

En cuanto a los objetivos específicos, trabajamos en cómo la comunidad local, después de la intervención urbana, elaboró las narrativas de esos espacios, cuáles son las memorias del lugar, como están ancladas en el espacio y qué tipo de apagado o no de esas memorias estos proyectos urbanos producen.

Analizamos la relación entre lo proyectado y la realidad después de la intervención urbanosocial; comprendiendo la articulación entre las dimensiones de lo proyectual, lo ejecutable y las escuchas de las demandas, a partir de conceptos claves de la Memoria Social, utilizados como activadores para pensar la construcción de los espacios públicos a partir de la Memoria, desde una lectura contemporánea y latinoamericana, incluyendo la violencia y sus desdoblamientos como denominador común.

Trabajamos en las dinámicas de ese espacio público a partir de cuatro ejes:

- Primeramente en la concepción del espacio público en la favela, ya que el significado de espacio público es diferente según las perspectivas de quien mira: desde la perspectiva del morador, de la de los teóricos del urbanismo o de los técnicos del Estado como planificador de la ciudad.
- Seguidamente investigamos cuáles son las dinámicas de la apropiación del espacio público en la favela, y con esto queremos decir: hay espacios que pueden ser proyectados, producidos, pero la dinámica de la apropiación puede ser bien diferente a cómo estos fueron concebidos funcionalmente en la propuesta, ya que esta condición se encuentra cargada de disputas y desvíos.
- El espacio público consecuentemente se transforma en un campo de tensiones entre los diferentes actores intervinientes, sean el Estado, los técnicos, las asociaciones vecinales, las organizaciones sociales, los moradores, incluyendo los diferentes comandos del tráfico de drogas que actúan en la



región; intentamos entender estas disputas para así poder comprender las diferentes desviaciones del espacio.

- Cuando hablamos de desvíos, pensamos en los diversos usos que estos espacios van adquiriendo, diferentes a los de su concepción primaria, y estas desviaciones son consecuencias de ello.

Para introducirnos en el objeto de análisis tuvimos que conocer que se entiende y cuáles son las diferentes representaciones sobre el espacio. ¿Cuál es el espacio imaginado, cuál es el espacio vivido, cuál es el creado?

Desde siempre, el espacio ha sido objeto de digresiones teóricas desde diversos campos como son la sociología, la antropología, la geografía humana, o el urbanismo, entre otros. El problema del espacio como objeto de discusión en el campo de las ciencias sociales refiérese a pensar en las diversas dimensiones que lo componen: una materialidad, un plano histórico, cultural y político, para alcanzar una dimensión simbólica. Esta complejidad empírica exige aproximarse al análisis del espacio a partir de la interdisciplinariedad.

### ANÁLISIS: LA COMPLEJIDAD DE MANGUINHOS

Apoyando las reflexiones sobre las cuestiones colocadas en perspectiva, el foco del trabajo fue como mencionamos, en el Complejo de Manguinhos - un conjunto de 13 favelas en la zona norte de la ciudad de Río de Janeiro -, en un espacio llamado “Faja de Gaza”. Faja de Gaza es un espacio urbano cerrado por altos muros ubicado a lo largo de las antiguas vías del tren que recibe ese nombre -por los medios-, por los actos de violencia que allí acontecían, adquiriendo un carácter simbólico de cementerio a cielo abierto.

En el año 2006 como parte de la política urbana de intervención gubernamental se lanzó un programa para recualificar esta área: el Plan de Desarrollo Socio-espacial, donde fui parte del equipo que realizó la concepción urbanística dentro del estudio del arq. Jorge Mario Jauregui, que fue quien ganó la licitación del gobierno. El concepto proyectual fue disipar aquellos límites no físicos, si no sociales de división del suelo, transformando ese local en un Parque Lineal de convivencia que por medio de la integración social generara nuevos ámbitos de vida cívica.

Un parque urbano de 35.000m<sup>2</sup> fue proyectado en el espacio a través de la elevación de 1,5km de la vía férrea, donde bajo la misma serían creados además del paisajismo y mobiliario urbano, equipamientos de servicios, esparcimiento, deporte y convivencia. En los extremos del Parque, se implantarían canchas de arena de fútbol y voleibol, canchas de uso múltiple, skate park y parque infantil. Este Proyecto posibilitaría la integración de dos comunidades que antes estaban separadas por barreras físicas; por un lado los muros de la Supervia<sup>2</sup> y por otro; barreras sociales generadas por los conflictos entre las organizaciones rivales, policía y milicia. En el año 2013 se instala la Unidad de Policía Pacificadora<sup>3</sup> (UPP) en Manguinhos.

Ocho años después de la realización de esta intervención urbana, en el año 2014, y ya habiendo iniciado otra investigación con financiamiento propio, volví a aquel lugar, donde percibí que poco y casi nada del proyecto original había sido ejecutado y donde esta vez fui amenazada de muerte por los meninos del tráfico de drogas. Esta situación desencadenó una serie de preguntas que fueron tornándose cada vez más sólidas. Mi análisis se alejó de mi área de formación primaria como arquitecta urbanista y acerqué la mirada hacia otro

2 Nombre de la empresa creada para la operación comercial y mantenimiento de la red ferroviaria urbana de pasajeros.

3 Unidad de Policía Pacificadora (UPP) es um proyecto de la Secretaria Estadual de Segurança de Rio de Janeiro que pretende instituir policías comunitarios en favelas, principalmente en la capital del Estado, como forma de desarticular cuadrillas que, antes, controlaban estos territorios como estados paralelos.



punto de observación, con el enfoque en las ciencias sociales, que es lo que los estudios interdisciplinarios en Memoria Social me permitieron.

El espacio público no estaba funcionando como fue proyectado; el área llamada de Franja de Gaza en el Complejo de Manguinhos fue y sigue siendo, un área estigmatizada por la violencia y por ser un campo de disputas, que transitó por diferentes tipos de apropiaciones a lo largo de este proceso por las dinámicas que ahí se generaron debido a la reforma urbana producida por el Estado, pero intuimos que ese cambio no fue acompañado por los moradores, que quedaron exógenos al proyecto urbano, pero al mismo tiempo instigó la producción de nuevas memorias.



Figura 1. Área de intervención denominada Franja de Gaza



Figura 2. Imagen tridimensional de la idea proyectual donde observamos fuertemente la idea del Parque Lineal







Figura 3: Proyecto ejecutado.

Fuentes de todas las fotografías: [http://www.jauregui.arq.br/broken\\_city.html](http://www.jauregui.arq.br/broken_city.html)

## METODOLOGÍA: CONDICIONES DE LA INVESTIGACIÓN

Para comprender el proyecto a nivel macro, o sea el proyecto global, fue necesario conocer la memoria histórica y urbana del área, para luego acercarnos a la intervención espacial donde se inscribió el recorte del objeto. Desarrollado el contexto histórico y proyectual, intentamos descubrir las diversas dinámicas, desvíos, disputas y desdoblamientos que ocurrieron después de la intervención urbana. Para ello, utilizamos el campo de la Memoria Social como herramienta, estructurada en las narrativas de los Grupos de Memoria<sup>4</sup>, estos entendidos como un conjunto de individuos con marcos de comprensión compartidos, de experiencias múltiples, ya que los hechos son mediados por las cargas culturales e ideológicas de los individuos y de los grupos donde están insertados. Identificamos a los Grupos de Memoria como uno de los principales referentes de nuestra investigación; complementada con la pesquisa bibliográfica y la observación de campo.

Estos grupos fueron estructurados en dos subgrupos: por un lado los arquitectos urbanistas y gestores gubernamentales que participaron en los procesos de intervención urbana de las políticas públicas en las áreas informales en la ciudad; y por otro los habitantes de las favelas, y aquellos residentes institucionalizados en redes y diversos organismos no gubernamentales. Un proceso de etnografía crítica (Thomas, 1993) fue fundamental para la investigación. Sin embargo, en una favela con un alto nivel de violencia urbana y social, resulta difícil predecir las condiciones de la investigación; éstas, empezaron a transitar por sí mismas, generando una autonomía difícil de predecir, el esqueleto de la investigación se convirtió en un laberinto rizomático. La investigación no sólo se centró en la construcción del espacio público, también, en el hecho de que las personas ejecutadas en el área del proyecto a lo largo de estos años “empezaron a hablar”, mis interlocutores, muchos de ellos ya no estaban mas con vida. En consecuencia de las diversas muertes violentas que ocurrieron a lo largo de la investigación, obtuve otro disparador para otra interlocución.

<sup>4</sup> Concepto abordado por Maurice Halbwachs en su libro *La Memoria Colectiva*, publicado por primera vez en 1950.



## CONSIDERACIONES FINALES

El principal objetivo de esta investigación fue analizar las consecuencias de una intervención urbana gubernamental en favelas, para ello utilizamos el campo de la Memoria Social como herramienta, estructurada en las narrativas de Grupos de Memorias. El foco fue la construcción de la Memoria Social del espacio público y sus desdoblamientos.

Desde siempre, el espacio ha sido un objeto de digresiones teóricas desde diversos campos y desde ese análisis observamos cómo el espacio público se redefine permanentemente en función de los cambios históricos, de los proyectos políticos, de las formas de apropiación y del contexto urbano y social donde se insieren.

También fue indispensable conocer lo que es entendido por espacio público en la favela a partir de las escuchas de los Grupos de Memorias: por un lado de los habitantes y por otro de los urbanistas y gestores públicos que participaron en los procesos de intervención urbana de las políticas públicas. Constatamos que, para los habitantes de la favela, el término espacio público no es entendido como es planeado por las políticas públicas. En la favela no existe la dimensión de lo público en el sentido de ser un espacio producido por el Estado como calles, plazas y parques. Bajo la óptica de estos moradores es importante resaltar el término “espacio colectivo” para entender el concepto de espacio público, un espacio espontáneamente apropiado que surge por las relaciones de sociabilidad y vecindad que ahí suceden, a diferencia del Estado que entiende el espacio público como un espacio producido socialmente por las políticas gubernamentales (FIG 04)

Posteriormente fue necesario comprender la Memoria histórica y urbana de la formación de Manguinhos para conocer la dinámica como territorio. Manguinhos, en el pasado un manglar, fue aterrado y desde entonces carga el carácter de ser un lugar de tránsito y espera para futuras relocalizaciones, y es en ese aspecto que se consolida como área de vivienda permanente, como observamos en la investigación.



Figura 4. Espacios colectivos: espacios públicos según la óptica de los moradores.  
Fuente: Archivo personal. Foto de la autora.

Si es real que las favelas surgen como una solución espontánea ante la insuficiencia de las políticas públicas, -esa parece ser la perspectiva de la mayoría de los autores que estudian el tema-, detectamos que son, en la mayoría de los casos, territorios de los proyectos políticos y de los múltiples intereses envueltos; el proyecto urbanístico, que es un producto de esa negociación política, en cierta medida pierde autonomía, como observamos en la investigación, que el proyecto acabó siendo una síntesis forzada del proyecto original, como afirma el arquitecto Jauregui, autor del mismo.



Como surgen de la espontaneidad, las favelas también cargan una condición de ilegitimidad, según un discurso bastante difundido por alguna parte de la población, por el hecho de consolidarse en territorios irregulares y, en ese contexto, percibimos que muchos residentes aceptan los proyectos urbanos producidos o impuestos por el Estado sin cuestionar. Esta situación es reforzada según las entrevistas, por la tensión de los habitantes al ser desarraigados de forma recurrente por la ejecución de los proyectos gubernamentales. La gran crítica capturada en las entrevistas a los Grupos de Memoria, fue que el proyecto en cuestión llegó pronto, sin debate con los vecinos, la Memoria Social de los habitantes no fue incorporada para la elaboración del mismo, ya que son ellos los que conocen las dinámicas del territorio. El área de intervención fue entendida como un territorio monolítico, sin reconocer los códigos locales de la población; si bien muchos de los residentes actuaron también en el papel de mediadores, articulando el diálogo entre el gobierno y la población local, pero observamos que estaban sujetos a un proyecto político de visibilidad urbana. El proyecto fue construido en un espacio que generaba barreras físicas por un lado, materializadas por los muros de la Supervía y por otro, barreras sociales, no visibles, provocadas por los conflictos de las disputas en el lugar, por eso fue elevada la línea férrea, pensada como infraestructura para crear un nuevo espacio de comunión debajo de la elevación de los rieles, cuyo eje principal sería un Parque - Paseo público- con mobiliario urbano, quioscos, diversos equipamientos de esparcimiento, deporte y convivencia, cuadras polideportivas además del proyecto paisajístico, pero detectamos que las diferentes prioridades e intereses de las administraciones intervinientes, pusieron el foco de la ejecución en otros aspectos de lo que fue la idea original, siendo el principal punto la elevación de la vía férrea, que parece ser una exposición escultórica de la inversión del Estado en el lugar, manifestando su presencia y “apagando” el proyecto del Parque de Manguinhos. Como observamos: el Parque es inexistente.



Figura 5. Imágenes del elevado y de lo que sería el Parque  
Fuente: Archivo personal. Foto de la autora.

Identificamos que ciertas barreras sociales que existen no se diluyen con una intervención física, porque la dinámica territorial no fue contemplada de forma amplia, en consecuencia, la intervención urbana fue absorbida por la dinámica de la favela, el espacio fue ocupado por los desvíos y absorbido, podríamos decir, por otro proceso de favelización. El elevado se volvió techo de los Sin-techo y de los usuarios de crack, fue apropiado por las dinámicas de depredación. Se observa además que el área del proyecto se transformó también en un estacionamiento espontáneo: fue ocupada por los coches y moto-taxis y no por las personas. Parece como que el Programa gubernamental nunca hubiese llegado a Manguinhos, relatan los moradores.

Una de las características del proyecto fue la ampliación de las calles en torno al Parque Linear con la creación de un binario de tráfico, esta cuestión de apertura de flujos fue indicada también en las entrevistas a los Grupos de Memoria de moradores, que presumen que se abrieron para facilitar la entrada del Estado y la policía dentro de la favela como mecanismo de control, una vez que se observó en campo que las operaciones para combatir la violencia con *caveirão*<sup>5</sup> y blindados, salen por debajo de la elevación de la línea férrea, es decir, del Parque inacabado.

Ambos grupos, moradores y gestores, exponen que en el espacio público faltó el incentivo y fomento del Gobierno, ningún tipo de actividad cultural existió. Otra cuestión es que el Estado no legó la gestión de la etapa post-obra, que es cuando los conflictos aparecen, y tampoco oportunizó un canal de diálogo entre el gobierno y la población, ya que era el área de Trabajo Social la responsable de ser ese canal, pero lo hizo precariamente, porque el tiempo post obra es acotado.

A lo largo de la investigación hemos detectado que los proyectos de espacios públicos urbanos deben buscar también entre sus objetivos, el rescate de la memoria y la creación del sentimiento de pertenencia a los espacios creados y la acogida de éstos por la comunidad, pero como vimos, la falta de mantenimiento y atención del Estado para estos espacios públicos proyectados remiten a un sentimiento de abandono y degradación de los mismos habitantes, como es el caso de nuestro proyecto de investigación, que es un espacio público vaciado del sentimiento de pertenencia de los habitantes, pero al mismo tiempo, fue apropiado por las dinámicas de los diversos usos, ocupaciones y desvíos ocasionados por las disputas que ocurren en el local. Como proyecto inacabado, el espacio se redefine constantemente, donde las representaciones de lo público también fueron diversas, el espacio fue entendido como un campo de tensiones y como un lugar de desvíos.

Comprendemos también por la investigación que la función del poder público es insustituible dentro del sistema vigente, o sea sin él, las obras de interés colectivo no podrían ser realizadas, como por ejemplo, las obras de infraestructura, es decir agua, alcantarillado, drenaje, iluminación pública. Pero es importante hacer una redirección y evaluación crítica de estas políticas como vimos en las entrevistas a los Grupos de Memoria, sí nó, las planificaciones urbanas se transformarán definitivamente en instrumentos políticos, cuya ejecución se convierte en una finalidad, sin cuestionar su eficacia.

Esta investigación también sufrió las trabas del contexto político y social donde el proyecto está inserto y las consecuentes tensiones que surgieron en el área. La investigación no alcanzó completamente sus expectativas por los desdoblamientos de la violencia, el trabajo de campo fue impactado debido a los tiroteos en el área, a veces, bajo la mira del tráfico de drogas que domina el sector; de la misma manera, las entrevistas a los Grupos de Memoria de los Sintecho y usuarios de crack, no fueron posibles de ser realizadas por las mismas condiciones expuestas.

Algunos residentes llegaron a creer que habría una transformación en el lugar, tenían la expectativa de la reducción o incluso del fin de la violencia en la región. Hoy paradójicamente, muchos residentes atribuyen a la obra el aumento de la violencia.

Como observamos el proyecto de investigación: el Parque, es inexistente; fue un proyecto inacabado ocupado por los desvíos, producto de este descompás entre el proceso físico, social y político.

Sin embargo, el espacio también sufrió inscripciones simbólicas: la entrada del proyecto urbano trajo a la Policía Pacificadora al Complejo de Manguinhos, siendo parte de la política urbana y de seguridad de la

5 *Caveirão* es el nombre popular del coche blindado usado por el batallón de operaciones policiales especiales de la Policía Militar del Estado de Río de Janeiro en acciones en las favelas.



intervención gubernamental. Esta condición generó diversas dinámicas como observamos en el transcurso de la investigación, percibimos en el trabajo de campo, una compleja relación de desconfianza de ambas partes, moradores y policías, condición acentuada por las muertes de adolescentes en Manguinhos, realizadas por los mismos policías que actúan en la Unidad de Policía Pacificadora<sup>6</sup>

Los grupos de memoria de los habitantes refuerzan esa condición en las entrevistas, relatando que no pueden aceptar que viven en un estado democrático de derecho con la policía militarizada dentro de la favela. Esta condición generó una Memoria Social que surge de la resignificación de lo simbólico de la violencia: las memorias silenciadas de los hijos de las Madres de Manguinhos fueron inscritas en el espacio, dejando vestigios. Estas madres inscribieron intencionalmente las memorias borradas de sus hijos en el espacio público para preservarlas y se transformaron de alguna forma en agentes de memoria que actúan en la disyunción de lidiar entre la muerte y la imposibilidad del luto, ya que la memoria de sus hijos son manipuladas por la subjetividad de los medios de comunicación. Aquí el espacio público funciona como un altar urbano espontáneo, una forma de acción social, no institucional, de ritual público de expresión del luto en el espacio, creado, como en este caso, como respuesta a las muertes violentas, pensados como artefactos para recordar. Las memorias están ancladas en el espacio, transformándolo: el espacio público transmutó en un espacio de memoria. El espacio fue resignificado simbólicamente, la Memoria Social, asociada a la memoria de la violencia, se inscribió en el espacio público, transformándolo en un espacio de memoria colectiva. Tal memoria se materializó en un objeto creado con ocasión de una muerte violenta, que cuando se inscribe en el espacio público, corporifica el sentimiento de dolor de la comunidad. Ahí se presenta un uso memorial del espacio público, transformando el lugar de la muerte en un escenario para expresar y ritualizar el luto. El espacio público fue resignificado, convirtiéndose en un espacio de memoria y lucha por la memoria.



Figura 6. Altar urbano espontáneo “Nuestros muertos tiene voz” en el Campo de Society en Manguinhos, erigido en 2016 por las Madres de Manguinhos. La placa fue simbólicamente colocada frente al muro del campo de futbol donde fueron asesinadas dos de las víctimas de la comunidad - Afonso Maurício y Christian  
Fuente: Archivo personal. Foto de la autora.

<sup>6</sup> Según el relatório final CPI del Senador Lindbergh Farias fueron los adolescentes asesinados: Mateus Oliveira Casé (17/03/2013), Paulo Roberto Pinho de Menezes (17/10/2013), José Joaquim de Santana (12/12/2013), Johnatha de Oliveira Lima (14/05/2014), Afonso Maurício Linhares (18/06/2014), Christian Soares Andrade (8 /09/2015) .

Entendemos que la evaluación no debe limitarse a un análisis de los resultados obtenidos en base a los objetivos presentados. Esto supone identificar e interrogar las concepciones que sostienen la aplicación de las acciones y plantear nuevas problemáticas, que parecen más pertinentes con relación a los problemas a ser resueltos.

En el espacio de Ucronia todo puede haber ocurrido, futuros diversos podrían haber sido posibles, pero el mapa de las memorias de los moradores lo desconstruyó, lo que pudo haber sido se instaló en el espacio y simultáneamente restituyó las memorias transformando el espacio inacabado también en un ancla de rememoración ¿Será que en el espacio público se puede construir una memoria de lo posible?

## REFERENCIAS CITADAS

- Abramo, P. Favela-Bairro: mais infraestrutura e renda pior — O Globo, 22 de fevereiro de 2004.
- Arantes, Antônio (org). *O espaço da diferença*. Campinas, Papirus. 2000.
- Baer, Alejandro (2010): La memoria social: breve guía para perplejos [Social Memory: a Guide for the Perplexed], in: J.A. Zamora und A. Sucasas (Eds.), *Memoria - Política - Justicia*. En diálogo con Reyes Mate, Madrid: Editorial Trotta, 131-148.
- Barboza, S. C. Políticas e programas habitacionais no município do Rio de Janeiro: uma avaliação da experiência (1979-2002). Niterói: Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) - Universidade Federal Fluminense, 2013.
- Barrio, Angel Espina. Lévi-Strauss: o último dos modernos e o primeiro dos pós-modernos IN *Inovação Cultural, Patrimônio e Educação/A. E. Barrio, A. Motta e M. H. Gomes*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massagana, 2010
- Borja, Jordi E Muxi, Zaida: *Espacio Público: Ciudad y ciudadanía*. Ed. Electa, Barcelona, 2003
- Carlos, Souza, Beltrão, org (2014). *A produção do espaço urbano: agentes e processos, escalas e desafios*. 1. ed., 3 reimpressão- são paulo: Contexto, 2014.
- Carrion Mena, Fernando. “Espacio público: punto de partida para la alteridad” Santiago de Chile *Espacios públicos y construcción social*. Hacia un ejercicio de ciudadanía. Ediciones Sur. (2007)
- Cavalcanti, Mariana (2013), *Dilemas - Vol. 6 - no 2 - ABR/MAI/JUN 2013* - pp. 191228 accesible en: <http://oglobo.globo.com/rio/passarela-da-rocinha-sobre-lagoa-barraprimeira-de-niemeyer-sobre-pista-no-rio-fica-2999205>
- Cavallieri, F. Favela-Bairro: Integração de Áreas Informais no Rio de Janeiro. In: Abramo, P (Org.). *A cidade da informalidade: O desafio das cidades latino- americanas*. Rio de Janeiro: Editora Sette Letras, 2003. p.294
- Costa Mattos, Romulo (2007). “Aldeias do mal”. *Governantes sempre associaram favelas ao crime e à falta de higiene*. Disponible en: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/aldeias-do-mal>
- Duarte, C. F. ; Lucarelli, Francesco (Org.) ; Sciarretta, M. (Org.) . *Favela & cidade*. Napoles, Itália: Giannini Editore, 2008. v. 01. 234p .
- Empresa De Obras Públicas Do Estado-Emop, *Plano de Desenvolvimento Sustentável Manguinhos*. Disponible en: <http://www.emop.rj.gov.br/trabalho-tecnicosocial/plano-de-desenvolvimento-sustentavel-pds/>
- Flick, U. *Uma introdução à pesquisa qualitativa*, caps 2 e 3. Porto Alegre: Artmed, 2004. Gama, Roberto da; Costa, Rosa. “Trocando o pneu com o carro andando”: *Uma etnografia do processo de intervenção do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) no Complexo de Manguinhos*. (2010).
- Gensburger, G “Lugares materiales, memoria y espacio social. El recuerdo de los campos anexos de Drancy en Paris”: *Allthropos* 218 (2008), pp. 21-35.
- Giddens, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. SP, UNESP. 1991
- Goldenberg, Mirian. *A arte de pesquisar*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005. GREGORY, D. and Urry, J. (1985) *Social Relations and Spatial Structures*. London, Macmillan.



- Gupta, A. & Ferguson, J. (1992). Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7, 6-23
- Ingold, Tim. "Anthropology is not Ethnography." In: *Being Alive* Routledge: London and New York, 2011
- Jacobs, Jane. Morte e vida de grandes cidades. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- Lefevre, Henri. *O Direito à Cidade*. São Paulo: Centauro, 2001.
- Leite, Márcia Pereira. 2012. "Da 'metáfora da guerra' ao projeto de 'pacificação': favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro". *Revista Brasileira de Segurança Pública*, 6(2):374-389.
- Machado Da Silva, Luiz Antonio (Org.). Vida sob cerco: violência e rotinas nas favelas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, 316p.
- Mello, Marco Antonio da Silva, Luiz Antonio Machado da Silva, Leticia de Luna Freire, e Soraya Silveira Simões, eds. Favelas cariocas: ontem e hoje. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.
- PAC Comunidade Complexo De Manguinhos – Urbanização. Disponible en: <http://www.rj.gov.br/web/informacao-publica/exibeconteudo?article-id=1036918>
- Palombini, Analice de Lima (2009). Utópicas cidades de nossas andanças: flânerie e amizade no acompanhamento terapêutico. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 21 – n. 2, p. 295-318, Maio/Ago. 2009.
- Park, Robert. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In Velho, Octávio Guilherme (org.). *O fenômeno urbano*. Guanabara: Rio de Janeiro, 4ª ed., p. 26 a 67, 1987.
- Perlman, Janice. Favela: Four Decades of Living on the Edge in Rio de Janeiro. New York: Oxford University Press, 2010.
- Nora, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História*. São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993 .
- Pinheiro Machado, D., Silva Pereira, M. e Coutinho M. da Silva, Rachel. *Urbanismo em Questão*. Rio de Janeiro: Editora PROURB, 2003
- Pita, Marina (2011). Elevação de ferrovia integra comunidade. *Infraestrutura Urbana*. Revista Pini.
- Ricoeur, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. SP: Ed. UNICAMP, 2007.
- Robin, R. La memoria saturada, Waldhuter Ed. Buenos Aires, 2012. (Cap I e Cap 4) Rodrigues, P. H. A. Extensão dos serviços públicos às comunidades de baixa renda do município do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: IBAM/CDM, 1988
- Santos, C. N. F. dos. *Movimentos urbanos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Zahar. 1981
- Simmel, Georg. As metrópoles e a Vida Mental. In Fidelidade e Gratidão e Outros Textos. Relógio D'Água: Lisboa, p.75 a 94, 2004.
- Steiner, George. *Linguagem e silêncio: ensaios sobre a crise da palavra*. Trad. Gilda Stuart e Felipe Rajabally. SP: Companhia das Letras ('O poeta e o silêncio', 'Orfeu e seus mitos: Claude Levi-Strauss')
- Valladares, Licia do Prado. A invenção da favela: do mito de origem a favela.com. Rio de Janeiro: FGV, 2005.
- Valladares, Lícia do Prado. A propósito da urbanização de favelas. In: XXXII Reunião Anual da SBPC. Rio de Janeiro, 1980.
- Valladares, Licia. Os dez mandamentos da observação participante. *Rev. bras. Ci. Soc.* vol.22 no.63 São Paulo Feb. 2007.
- Wirth, Louis. *O urbanismo como modo de vida*. In Velho, Octávio Guilherme (org.). *O fenômeno urbano*. Guanabara: Rio de Janeiro, 4ª ed., p. 90 a 113, 1987.
- Zukin, Sharon (2000). Paisagens urbanas pós-modernas: mapeando cultura e poder. In Arantes, Antônio Augusto (org.). *O espaço da diferença*. Campinas, Papirus.







# REPRESENTACIONES SOCIALES EN TORNO A LAS CONMEMORACIONES ANUALES DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS “EMPRENDEDORES DE LA MEMORIA”: EL CASO DE LA CASA EL BICHICUÍ DE LA CIUDAD DE LA PLATA

María Cecilia Luz Domínguez<sup>1</sup>

## Resumen

El objetivo de esta ponencia consiste en reflexionar sobre la diversidad de representaciones sociales movilizadas por los “emprendedores de la memoria” alrededor de las conmemoraciones anuales llevadas a cabo en el sitio de memoria El Bichicuí de la ciudad de La Plata. La casa El Bichicuí funcionó durante la última dictadura cívico-militar argentina como “casa operativa” de la organización político-armada Montoneros. El 22 de noviembre de 1976 fue atacada en el marco de un operativo de la Policía de la provincia de Buenos Aires y el Ejército, lo que trajo como consecuencia el fallecimiento de quienes militaban allí y grandes perjuicios edilicios. A partir del momento en que la casa fue recuperada en el año 2004, se plantea un tipo de apropiación del espacio como “sitio de memoria habitada”. Se desarrolla en dicho espacio un proceso de materialización de las memorias colectivas que combina el “habitar” la casa como vivienda y la apertura al público con la realización de conmemoraciones anuales y visitas.

Desde una aproximación metodológica etnográfica, se analizan las observaciones con distinto grado de participación durante las conmemoraciones y las entrevistas en profundidad realizadas a los “emprendedores de la memoria”. Por “emprendedores de la memoria” se entiende a aquellos colectivos -que de modo visible, activo y creativo- promueven proyectos, expresiones y sentidos en relación a las construcciones públicas de la memoria. Las conmemoraciones son una oportunidad de activación de las memorias y de manifestaciones en el ámbito público de diversas subjetividades.

Se piensa a los sitios de memoria como “materialidades” y sistemas de referencia que promueven, en una experiencia situada, la emergencia de un universo de representaciones sociales. Su análisis permite el acceso al conjunto de los sentidos que vinculan pasado y presente y a las posibles disputas, consensos y/o contradicciones en torno a ellos.

## Palabras clave

Representaciones sociales, “emprendedores de la memoria”, sitios de memoria, conmemoraciones, materializaciones de la memoria

---

1 Facultad de Ciencias Naturales y Museo Universidad Nacional de La Plata. Argentina mariacecillaluzdominguez@gmail.com



## INTRODUCCIÓN

En el marco de las políticas de memoria en la Argentina, la ciudad de La Plata es un territorio en el cual se han realizado diversas acciones tendientes a marcar y señalar sitios de memoria, principalmente a partir del año 1990. Estos procesos de marcación permitieron visibilizar aquellos espacios que han sido escenario de violaciones a los derechos humanos durante la última dictadura cívico-militar argentina. Entre ellos se encuentran sitios que funcionaron como Centros Clandestinos de Detención, Tortura y Exterminio (CCDTyE) y lugares destinados a fines operativos de organizaciones militantes de los 70'. Estas acciones de marcación territorial han llevado también a la creación de baldosas, placas, escraches, murales, entre otros<sup>2</sup>. A partir del año 2000 estas acciones se han caracterizado en gran medida por un trabajo conjunto entre entidades estatales y organizaciones de derechos humanos, que puede ser interpretado, según Alonso (2013), como un proceso de normalización e institucionalización de los reclamos del movimiento argentino por los derechos humanos.

A partir de diversos testimonios de vecinos y familiares, así como de relatos construidos por los diarios locales de la época, se han registrado tres casas, que durante los años 1975 y 1976, funcionaron como espacios operativos<sup>3</sup> de la organización Montoneros en la ciudad de La Plata: la casa “La Columna”, que funcionaba como un centro de reuniones de la organización y un escondite de armamento (Espinosa, 2012); la casa “Mariani-Teruggi”, donde funcionaba la imprenta de la organización; y la casa “El Bichicuí”, en la cual funcionaba un centro de producción de documentación falsa. Entre los días 22 y 24 de noviembre de 1976, estas tres casas fueron atacadas en el marco de un operativo conjunto por parte de las Fuerzas Armadas y la Policía Bonaerense, que tuvo como consecuencia la desaparición/asesinato de la mayoría de los militantes de la organización que las habitaban, así como grandes pérdidas materiales y edilicias.

Las casas Mariani-Teruggi y El Bichicuí actualmente funcionan como sitios de memoria, cada una con su modo de gestión y de apropiación de los espacios. Las políticas de memoria en El Bichicuí están ligadas a una modalidad de gestión alternativa a la institucionalización. Intervienen en el espacio distintas formas de acción y discursos con la participación de diversidad de actores sociales - familiares directos de desaparecidos/asesinados, visitantes, artistas, académicos, entre otros. Ambas casas comparten con los ex CCDTyE recuperados el hecho de ser sitios de memoria “testimoniales” (Messina, 2019, p. 64). Son testimonio y prueba del terrorismo de Estado, del accionar de las fuerzas represivas, lo que queda expresado mediante las marcas y huellas edilicias que se han conservado de los operativos de noviembre de 1976. Por otra parte, dan cuenta de la vida de sus habitantes y de las actividades bajo clandestinidad de quienes militaban en las organizaciones político-armadas. Múltiples memorias pueden ser movilizadas en estos espacios, entre las que destacan aquellas memorias subterráneas y silenciadas que pueden manifestarse para pasar de lo “no-dicho” a la contestación y la reivindicación (Pollak, 2006, p. 24; Da Silva Catela, 2006). Los espacios que dan cuenta de la clandestinidad de las organizaciones político-armadas ponen en crisis “una manera de contar la experiencia dictatorial basada en la oposición entre terror estatal y víctimas de la sociedad civil” (Marchessi, 2019, p. 113).

2 Entre algunos de los ex CCDTyE de la ciudad de La Plata se encuentran la Comisaría 1°, 2°, 5°, 8°, 9°, el Batallón de Infantería de Marina 3 (BIM 3), etc. Para más información sobre las diversas marcaciones de la memoria en la ciudad consultar el proyecto de “Paisajes de la Memoria” llevado adelante por la Comisión Provincial por la Memoria de la provincia de Buenos Aires (<https://www.comisionporlamemoria.org/investigacion/paisajes-de-lamemoria/mapas-de-la-memoria/>).

3 La denominación de “casa operativa” es genérica, se utilizó en las décadas del 60' y el 70' para identificar aquellos inmuebles destinados al apoyo de actividades clandestinas desarrolladas por las organizaciones armadas declaradas “ilegales” y que contaban con un “embute” funcional a dichas actividades, *escondites muy sofisticados y difíciles de abrir* (Iocco, 2012, p. 23).



El Bichicuí es un espacio en el cual se pueden llevar a cabo análisis múltiples sobre qué tipos de memorias pueden ser activadas por diversos actores sociales y qué disputas, contradicciones y/o consensos se establecen alrededor de los relatos contruidos. El objetivo de esta ponencia consiste en reflexionar, mediante una aproximación metodológica etnográfica, sobre la diversidad de representaciones sociales movilizadas por los “emprendedores de memoria” en El Bichicuí alrededor de las conmemoraciones anuales que allí se realizan. Se toman como insumo del análisis las observaciones con distinto grado de participación durante las conmemoraciones y las entrevistas en profundidad realizadas a los “emprendedores de la memoria”.

## CASA EL BICHICUÍ

Durante el año 1976 la casa El Bichicuí fue habitada por el matrimonio de Adolfo José Berardi y María Isabel Gau, embarazada, y su hijo Nicolás, de un año de edad. La pareja formaba parte de la organización Montoneros y desarrollaba actividades vinculadas con la producción de documentación falsa (Espinosa, 2012, p. 18). La “caja” con el “fichero/archivo” utilizada para la producción de documentación estaba escondida en un embute, un agujero en el suelo de una habitación en el fondo de la casa. Mediante un sistema eléctrico-mecánico oculto se activaba el desplazamiento de esta caja hacia la superficie, lo que permitía trabajar a integrantes de la organización de modo “secreto”<sup>4</sup>.

El 22 de noviembre de 1976 el matrimonio muere durante el ataque de las fuerzas conjuntas. Nicolás Berardi sobrevivió gracias a que su padre lo envolvió en un colchón y lo pasó por la medianera a la casa de una vecina, que lo entregó a las fuerzas policiales (Oliva, 2013). Luego de estos hechos, por órdenes de Miguel Osvaldo Etchecolatz<sup>5</sup>, Nicolás fue dado en “adopción” y vivió con sus apropiadores diecisiete días, tras los cuales es recuperado por sus abuelos maternos. Tras el ataque, la casa estuvo deshabitada hasta aproximadamente 1983, cuando fue ocupada por Luis Alberto Bulus, quien hizo una serie de modificaciones en el lugar. Estas consistieron en la reconstrucción de paredes y restauración de la fachada, lo que implicó ocultar algunas huellas del ataque; también rellenó y tapó el hueco donde funcionaba el embute. En 2004 Nicolás Berardi llevó adelante un recorrido legal para desalojar a Bulus y de esta manera recuperar la casa. Esta, aún conserva algunas marcas de lo sucedido el 22 de Noviembre de 1976: orificios de bala en las paredes del patio, abolladuras en el portón blindado del garage. El pozo donde funcionaba el embute, en el patio del domicilio, actualmente se encuentra a la vista. Entre las primeras cosas que hizo al recuperar el espacio, su propietario quitó el cartel del número del domicilio, en la fachada, y lo reemplazó con un cartel tallado en madera donde puede leerse “El Bichicuí”<sup>6</sup>. Poco después Nicolás Berardi se mudó a la provincia de Catamarca, donde reside actualmente. Participa presencialmente en las actividades anuales llevadas a cabo en el espacio así como en alguna situación que lo requiera, como principal referente y propietario.

4 Se utilizan comillas en estas palabras ya que son tomadas de terminologías utilizadas por los medios periodísticos locales de la época, únicas fuentes hasta el momento que describen el mecanismo de funcionamiento de los embutes.

5 Comisario General y Director de Investigaciones de la Policía Bonaerense. Encabezó junto al Ejército y la Armada Argentina los operativos entre el 22 y 24 de noviembre de 1976.

6 A partir del testimonio de Nicolás se sabe que fue mediante su apodo “Bichicuí” que su abuela logró recuperarlo de las manos de Etchecolatz, dado que así lo llamaban sus padres cuando él era muy pequeño. Cuando Berardi recupera la casa en 2004 se entera de ese apodo y decide resignificar el espacio a partir de ese nombre (Oliva, 2013).



## LA “MEMORIA HABITADA”: EMPRENDER LA MEMORIA VIVIENDO EN EL SITIO

A diferencia de otros sitios de memoria, uno de los rasgos más llamativos de la casa El Bichicuí es que funcionó simultáneamente como vivienda entre 2004 y 2019. En un comienzo, las personas que vivieron allí eran amistades de Berardi, de su misma generación, algunos de ellos estudiantes universitarios, que colaboraron en el acondicionamiento del espacio a partir de su recuperación. La iniciativa de Nicolás de invitarlos a habitar el lugar surge, según su testimonio, como un modo de dar respuesta a la necesidad de esas personas de seguir estudiando sus carreras sin la exigencia de pagar un alquiler, en el marco de una situación socioeconómica desfavorable que se planteaba en ese momento en Argentina. Alrededor del año 2006, la invitación de Berardi se extendió a otro grupo generacional, personas nacidas alrededor de 1990, que provenían de distintos lugares del país y que eran cercanos o conocidos de Nicolás. Parte de este grupo fue a vivir a la casa como una oportunidad de estudiar una carrera universitaria sin tener que afrontar un alquiler<sup>7</sup>. Otros llegaron al espacio por razones afectivas y/o económicas, a partir de lazos familiares o de amistad con los habitantes de El Bichicuí. Cabe destacar que a lo largo del periodo mencionado -2004 a 2019- alrededor de diez personas vivieron allí, pero nunca más de cuatro a la vez. A los fines analíticos se estableció la categoría de habitante para denominar a aquellas personas que hayan permanecido entre uno y seis años viviendo en el lugar. Esta delimitación se debe a que en la dinámica de funcionamiento del sitio era habitual brindar hospedaje a personas que se quedaban por períodos más cortos de tiempo, de manera transitoria.

La vinculación que establecieron los habitantes de la casa con el aspecto histórico de lo que allí había sucedido fue diversa. Los relatos de lo ocurrido se construyeron en un complejo proceso que entrecruza las transmisiones intergeneracionales en la convivencia, los sentidos dados a las huellas y marcas y las búsquedas individuales por comprender mejor el lugar en el cual se estaba viviendo. Este rasgo permite reflexionar acerca de cómo es la experiencia de vivir cotidianamente en un espacio en el que sucedieron hechos traumáticos y cómo esto puede plantear nuevos usos en la casa así como disputas y tensiones. Como sostiene Colombo (2017), en el espacio de la casa, a diferencia de otros lugares de secuestro y asesinato, las marcas y huellas del terrorismo de Estado permanecen en el ámbito de lo cotidiano y familiar. Es así que el modo de habitar combinará la concepción del espacio hogareño como refugio, mundo privado y familiar con las continuidades y estelas del mundo desaparecedor (p. 85).

La constitución de El Bichicuí como sitio de memoria se desarrolló a la par de un concepto que los habitantes y Berardi denominaron “memoria habitada”. Esta noción condensa diversos aspectos, por un lado el hecho de ponderar las experiencias de habitar la casa, las cuales comenzaron a formar parte de los relatos y sentidos transmitidos desde el espacio hacia la esfera pública. Por otro, legitima una forma de recuperar y activar un lugar de memoria que involucró la intervención y modificación de la materialidad del inmueble. Además de la reorganización funcional de la casa – derribo de paredes, apertura de ventanas, etc-, sus habitantes han llevado a cabo allí diversas intervenciones artísticas.<sup>8</sup> También son parte de la memoria habitada todas aquellas actividades abiertas al público, algunas de las cuales involucran la vinculación con otros sitios de memoria de la ciudad, entre las que destacan las conmemoraciones anuales<sup>9</sup>. Quienes habitaban la casa comenzaron a

7 Quien esto escribe, nacida en la provincia de Catamarca, fue habitante de la casa El Bichicuí desde el año 2008 al 2014, periodo de tiempo durante el cual cursó la carrera de Antropología en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo (UNLP). Participó en la gestión de las diversas materializaciones de la memoria llevadas a cabo en el sitio junto con algunos de los otros habitantes.

8 En la casa se pueden visualizar obras pictóricas diversas en las paredes del interior, obras de mosaicos en paredes y pisos y murales en la fachada. Dichas intervenciones fueron emplazadas por medio del trabajo de quienes habitaron el espacio, acompañados eventualmente por otros colaboradores que se sumaron en el contexto de conmemoraciones u otras actividades.

9 La casa ha funcionado como vivienda desde el año 2004 hasta el año 2019 y no ha tenido en ese período días y horarios pautados para



tomar un rol de gestión, al involucrarse de modo colectivo en la organización de esas actividades. Esto implicó la realización de reuniones semanales, en las que se planteaban ideas y caminos a seguir. De estos encuentros derivaba un plan de acción que podía incluir el contacto con organizaciones de derechos humanos, colectivos artísticos, periodísticos y/o académicos, la búsqueda de información documental, la producción de material de difusión y recaudación de fondos, entre otros.

Podría decirse que esta conjunción entre habitar y gestionar fue configurando un nuevo rol en los modos de “emprender la memoria” (Jelin, 2002a), el gestor/habitante. El concepto de “empresario de memoria” permite pensar en un proyecto de memoria en el cual los individuos se comprometen personalmente pero, además, involucran a otros/as, impulsando la participación y la organización en un plan colectivo. Se plantea la idea de empresario como “generador de proyectos, de nuevas ideas y expresiones, de creatividad” (Jelin, 2002a, p. 48). Al mismo tiempo dichas actividades se pueden pensar como acciones por parte de los gestores/habitantes en pos de visibilizar y hacer públicas sus maneras de “emprender la memoria”, sus relatos y versiones de los hechos, sus formas de tramitar y transmitir el pasado reciente en el espacio.

### MEMORIAS COLECTIVAS: CONMEMORACIONES Y REPRESENTACIONES SOCIALES

Los sitios de memoria y de conmemoración son aquellos lugares de “apoyo de la memoria”, tanto de la memoria individual basada en los recuerdos personales como de la memoria pública y colectiva (Pollak, 2006, p. 35). La dimensión material -las ruinas, los vestigios, los restos- es una “huella de memoria” en la medida que es movilizadora y significadora por grupos e individuos en los procesos de memorialización (Schindel, 2009, p. 67; Jelin, 2017). Para Jelin, las conmemoraciones “son coyunturas en las que las memorias son producidas y activadas. Son ocasiones públicas, espacios abiertos, para expresar y actuar los diversos sentidos que se le otorga al pasado” (Jelin, 2002b, p. 245). Para quienes son los “protagonistas de las luchas del pasado” las fechas de conmemoración, rituales públicos y cíclicos, son vehículos para transmitir, legitimar u oficializar sus sentidos del pasado.

Las conmemoraciones son escenarios de disputas por distintas memoria alrededor de los mismos sucesos históricos por diversos actores sociales. No sólo son momentos de reactualización del pasado sino que también “esos espacios sirven para que se manifiesten nuevos sentidos, nuevos grupos y demandas, nuevas formas de expresión.” (Jelin, 2017, p. 161). Se puede pensar a las conmemoraciones como la combinación entre las dos perspectivas planteadas por Rabotnicof (2009). Por un lado la “imperatividad” del pasado en tanto rituales que producen una presentificación y una reactualización del pasado, la repetición de las fechas y sus “pesos” simbólicos. Por el otro, los usos políticos y culturales de ese pasado, las construcciones de nuevos sentidos alrededor de las mismas fechas “fundacionales” (Rabotnicof, 2009).

El análisis de las representaciones sociales podría acercarnos a revelar los sentidos que los grupos humanos adjudican a los acontecimientos históricos, en este caso focalizados en El Bichicuí. Las representaciones sociales son una construcción histórica, imaginaria y simbólica, una forma de conocimiento social, la manera de interpretar y pensar nuestra realidad cotidiana (Jodelet, 1984). También se refieren al proceso

---

visitas guiadas. A partir del año de su recuperación se llevan a cabo anualmente conmemoraciones los días 22 de noviembre y alrededor del 24 de marzo. También se han desarrollado en la casa prácticas de formación por estudiantes de la carrera de Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) entre los años 2016 y 2018 así como otro tipo de jornadas organizadas con fines de recaudación de fondos para llevar adelante las conmemoraciones anuales. Actualmente la casa El Bichicuí no está siendo utilizada como vivienda permanente, pero es visitada y cuidada periódicamente por amistades cercanas a Berardi. Este año no se han realizado las conmemoraciones anuales debido al ASPO decretado en la Argentina por el Estado Nacional en respuesta a la pandemia de Covid 19



de adjudicación de sentido a un acontecimiento u objeto (Magariños de Morentín, 2008; Reca, 2016). Por su parte, Rousso (2000) propone una reflexión sobre cómo las representaciones del pasado se convierten en un insumo para los modos de acción de los actores sociales en el presente (p. 32). Para analizar representaciones sociales se advierte mayor afinidad con las perspectivas que privilegian las representaciones del presente ancladas en los relatos sobre acontecimientos del pasado. Estas se construyen conjugando tanto el peso de las huellas y marcas de los sucesos traumáticos acaecidos en el espacio como los usos e instrumentalizaciones del pasado por los grupos de actores sociales participantes (Rousso, 1991; Lavabre, 1991).

Los momentos de conmemoración en El Bichicuí se pueden pensar como el cruce de diversas temporalidades, por un lado la que es propia de la vida cotidiana, por otro, la de los hechos traumáticos sucedidos en la casa aquel 22 de noviembre. A estas dos temporalidades se podría agregar la de las conmemoraciones, como “rituales de recordación”, rituales “fuera de lugar” en la medida que acontecen en el espacio y el tiempo de la vida cotidiana. Ese cruce de temporalidades y espacialidades en la casa generan este “trastocamiento” o “hibridación” entre lo público y lo privado, entre la esfera de lo “mundano” y la esfera de lo “sagrado” (Colombo, 2017, p. 100).

### SENTIDOS Y SIGNIFICACIONES EN TORNO A LA CONMEMORACIONES ANUALES DEL 24 DE MARZO Y EL 22 DE NOVIEMBRE POR PARTE DE LOS GESTORES/HABITANTES

En la casa se llevan a cabo dos conmemoraciones anuales, una los días 22 de noviembre, denominada “Casa Abierta”, y otra alrededor del 24 de marzo. En ambas fechas se abren las puertas del lugar para visitarlo y conocer su historia. Se caracterizan, a grandes rasgos, por ser jornadas en las que se desarrollan muestras expositivas temporarias con fuerte producción artística -montaje de fotografías, dibujos, pinturas, escritos, entre otras- y la reproducción de páginas de diarios locales de 1976 que refieren a los operativos entre el 22 y el 24 de noviembre. También se brindan espacios de participación por medio de la modalidad del micrófono abierto, recitales de música y proyecciones de audiovisuales. La fecha que se elige para conmemorar el 24 de marzo<sup>10</sup> varía entre el 23 o 25 de marzo, con la intención de no coincidir con la marcha que se lleva a cabo en Buenos Aires los 24 de marzo. La conmemoración del 22 de noviembre o Casa Abierta es una fecha inamovible. Durante esta conmemoración se suele desarrollar alguna actividad central para la ocasión: un plenario, un taller de debate, intervención artística en las cuales participan otros grupos de actores sociales<sup>11</sup>. También se desarrollan otras actividades que implican el corte de la calle y la ocupación de las veredas: la llamada de candombe, las bandas de música y la imprenta de grabado produciendo estampados con motivos gráficos en

10 El 24 de marzo es la fecha en la cual se instauró el golpe cívico-militar durante el año 1976 en la Argentina y que, a partir del año 2006, fue declarada feriado nacional inamovible, denominado como el “Día Nacional de la Memoria por la Verdad y la Justicia”. Ante el relato que habían construido las Fuerzas Armadas alrededor del 24 de marzo, las organizaciones de derechos humanos elaboraron una “versión antagónica” a lo que había ocurrido aquel 24 de marzo de 1976. A partir de la transición a la democracia en el año 1984, fueron estas organizaciones quienes desarrollaron los diversos actos y marchas conmemorativas con una amplia gama de “formas de expresión ligadas a la memoria de la dictadura y sus consecuencias”. Luego se fueron incorporando a estas conmemoraciones otro tipo de demandas y reclamos por ampliación de derechos ante el Estado por parte de diversos grupos sociales. (Jelin, 2017, p. 159; Lorenz, 2002)

11 Los gestores/habitantes deciden invitar e incorporar otros colectivos o grupos sociales en actividades puntuales que se desarrollan durante las conmemoraciones. Entre algunos de estos grupos se encuentran colectivos artísticos que colaboran en las intervenciones durante las conmemoraciones. Otros grupos sociales que participan provienen de sectores académicos como los estudiantes de las carreras de Trabajo Social y de Arquitectura de la UNLP, quienes desarrollan sus prácticas o tesis en el espacio. También la participación del Equipo de Guías de la casa Mariani-Teruggi y de familiares de desaparecidos/asesinados en las otras dos casas operativas (casas Mariani-Teruggi y La Columna), entre otros.



relación al sitio. Destaca de estas jornadas la gran cantidad de actividades en simultáneo, lo que genera una dispersión de los participantes-visitantes en pequeños grupos.

Entre los años 2017 y 2019 se han llevado a cabo observaciones con distinto grado de participación en las conmemoraciones antes descritas. El análisis del material se ha realizado utilizando como insumo dichas observaciones y el contenido de entrevistas en profundidad. El objetivo de este proceso fue desglosar el entramado de sentidos y representaciones sociales que los gestores/habitantes de la casa les dan a las conmemoraciones.

### CONMEMORACIÓN DEL 22 DE NOVIEMBRE O CASA ABIERTA

Para Berardi, la conmemoración del 22 de noviembre se asocia a un núcleo de sentido que él define como lo biográfico. Es una fecha que retrotrae a aquel suceso traumático en que las fuerzas conjuntas asesinaron a su familia de origen. Al mismo tiempo se plantea como una ocasión para la reconstrucción del contexto histórico: “El 22 de noviembre [es] de carácter biográfico e histórico. Qué pasó en la casa, el barrio y la casa, mis amigos, familia. Me parecía que aparte del hecho histórico, lo significativo era que habían matado una familia y era una prueba del terrorismo de Estado.”

Lo biográfico, para Berardi, se constituye por las trayectorias de vida tanto de él y su familia como de aquellos que han vivido en la casa. Existe un colectivo conformado por lazos sociales y afectivos, un “nosotros”, que lo ha acompañado en la recuperación de la casa, en el proceso de habitarla y al llevar a cabo las conmemoraciones. El 22 de noviembre es una fecha en la cual los habitantes de El Bichicuí y quiénes se vinculan biográficamente con la casa, reviven su propia historia:

“Todo tiene una significación biográfica, no solamente en mi biografía, sino que son diez años en que hay gente que ha tenido familia, construyendo relación con un montón de amigos míos, que vamos creciendo en relación a la casa. Y no solamente eso, sino que la gente que fue pasando y viviendo por la casa más establemente, no por temporadas de dos o tres meses, es también parte [la casa] de la biografía de ellas. [...] Encontrarnos con nuestra propia historia del 22 de noviembre y cómo vamos armando la casa”

Para Paz, la esposa de Berardi, los 22 de noviembre no sólo se conmemoran los hechos pasados.

Es una fecha en la cual se abren distintas aristas a nivel social e identitario, un momento y lugar de encuentro del “nosotros”, que es también político, ya que se busca visibilizar las demandas del presente:

“El Bichicuí al ser una casa abierta, está abierto en varias dimensiones y genera arte, genera el portal y genera la posibilidad de actualidad. También de las luchas, que es lo que somos nosotros hoy, que estamos vivos, no estamos conmemorando el pasado [...] Nosotros estamos acá con ésta lucha contra la megaminería, y en familia, no de manera tan extrema, armada, de una forma pacífica. Pero hay semillas de esa lucha, sin dudas, germinando acá [...] Nosotros también estamos cada uno en su lugar, al nosotros vivir lejos, hay gente que la vemos sólo para esa fecha, en ese día y en ese lugar. [Se trata de un evento que surge del] hecho que sucedió en esa casa, pero que ya tiene que ver con todos nosotros desde otro lugar.”

Para Alejo, uno de los gestores/habitantes, que vivió en el sitio alrededor de cinco años y organizó las conmemoraciones del 22 de noviembre, el concepto de memoria habitada se origina por la necesidad de conjugar la experiencia de vivir en la casa con los sucesos históricos acontecidos allí, de cara a eventos públicos donde había que brindar un relato a los visitantes/participantes:

“Memoria habitada era un concepto que apareció cuando la actividad de la Casa abierta como evento público empezó a hacerse más grande. En un principio era una reunión entre amigos dentro de la casa. Después hubo un interés mayor por



reconstruir la historia a gran escala, se abrió la casa para que la gente entre y la conozca [...] A partir del 2010 se hizo más público el hecho de contar que había pasado en la casa. [...] El concepto, habitar la memoria, era traer al presente las pruebas históricas y reproducirlas, manifestarlas para que las escuchen las personas.”

El hecho de que los habitantes se encargaran de gestionar las conmemoraciones del 22 de noviembre conllevó procesos de reflexividad sobre la experiencia, individual y colectiva, de vivir en El Bichicuí. Se vieron con la responsabilidad de definir la noción de memoria habitada:

“La Casa Abierta tenía que ver con esta identidad de memoria habitada, el concepto se estaba haciendo más fuerte. Nosotros teníamos que tener más responsabilidad y más predisposición, más voluntad para trabajar sobre eso. Esa voluntad también nos ayudó a nosotros como individuos en la casa para que nuestra convivencia mejore muchísimo.”

Parte de las significaciones dadas a las conmemoraciones del 22 de noviembre refieren a la conciencia de los habitantes sobre la función que estas tenían a nivel social. El Bichicuí no es representado como una casa común:

“Todos los 22 [de noviembre] la casa se abría cada vez más para que la gente conociera la historia y para que ayude a reconstruirla. No estoy viviendo en una casa común, no estoy alquilando un departamento, estoy viviendo en una casa en la que pasó algo importante que forma parte de la historia argentina [...] y que es importante preservarla a nivel físico y a nivel histórico individual y colectivo. La Casa Abierta era como abrir un pedazo de tu cuerpo que está lleno de memorias, de información para que los demás entren y conozcan tu historia.”

Para Mailen, otra de las gestoras/habitantes, que vivió alrededor de seis años en la casa, el 22 de noviembre es una conmemoración que representa un compromiso social con la ciudad; por ello requiere de una mayor organización y planificación. Por otro lado, es una conmemoración cargada de sentidos en relación a los lazos socio-afectivos:

“[El 22 de noviembre] hay un compromiso un poco más grande con respecto a lo local, lo situado, es mostrarle al barrio, que el barrio se pueda sentir involucrado. Tiene una organización más planificada, más pensada, generar que todas las personas que vinieron, que vivieron o que tuvieron un vínculo con la casa vengan, participen, estén. Es el momento del año en que nos juntamos todas las personas que estuvimos acá para compartir [...] Está bueno que la gente venga porque les resulta familiar, lo familiar se genera con un espacio ameno para charlar, compartir, discutir e incluir a todos. Lo que tiene la casa es diverso, las personas que vienen no es que vienen con un determinado partido político. [Hay] pluralidad de voces, o sea, el micrófono siempre está abierto y quien tenga ganas de ir y expresarse está abierta la posibilidad.”

A partir del 2010 y con la participación de las generaciones más jóvenes en su organización, estas conmemoraciones comenzaron a tener un sentido público, abierto a la diversidad, más amplio<sup>12</sup>. Esto trajo conflictos, sobre todo para Berardi, en cuanto al grado de exposición de la casa y de su propia historia:

“[En una de las conmemoraciones] Había mucha gente afuera, habían como cien personas fácil caminando, y ahí fue como que se hizo re público y para Nicolás, que tenía una postura más reservada de lo que era la Casa Abierta, fue como un choque [...] Nicolás se tuvo que acostumbrar, porque en ese momento vivíamos nosotros y los que habíamos trabajado en un 80% [en la organización del evento] habíamos sido nosotros.”

La transformación de las conmemoraciones del 22 de noviembre a lo largo de los años implicó, como se puede observar, una serie de negociaciones entre los gestores/habitantes y Berardi en torno al grado de exposición de la casa y a la toma de decisiones respecto de la organización de las conmemoraciones: “Y acá a las decisiones las termina tomando Nicolás, eso pasa [...] empieza septiembre, tengo que pensar qué, cómo,

12 En un comienzo estas conmemoraciones eran momentos de reunión entre Nicolás, sus amigos, familiares y las personas que vivían allí en ese momento. Estas reuniones se hacían a puerta cerrada y consistían principalmente en agruparse en la cocina, el living o el patio a conversar, tomar mate, compartir una comida o hacer música.





de qué manera abordarlo, que concepto va a tener. Por lo general es eso y empezar a transmitírselo a Nicolás de a poco.”

### CONMEMORACIÓN ALREDEDOR DEL 24 DE MARZO

Para Berardi la conmemoración del 24 de marzo está fuertemente asociada al aspecto sociohistórico de la última dictadura cívico-militar argentina. Estas conmemoraciones puntualizan más en situaciones socio-políticas vinculadas a los derechos humanos en sentido amplio. Es principalmente en esta fecha en donde, para Berardi, se ponen en juego distintas problemáticas que visibilizan y nombran no sólo las violaciones a los derechos humanos durante la última dictadura, sino también aquellas que se consideran injusticias del presente. Entre ellas se encuentran el reclamo por los asesinatos de miembros de pueblos originarios, las desapariciones y asesinatos de mujeres, las desigualdades socio-ambientales a causa de proyectos extractivistas en el país como la megaminería y el agronegocio, por nombrar algunas.

“Tengo un mandato de militancia política. A mí siempre me costó encuadrarme y más que me encuadren ideológicamente. Fui encontrando respuestas a necesidades que no tienen que ver con las mías propias, sino con el conjunto de los compañeros de mis viejos. [...] de esa forma yo también encuentro cierta mediación, porque la construcción histórica no me pertenece a mi propiamente, o sea, yo soy parte de una construcción histórica. Entonces el 24 de marzo se fue volcando un poco hacia ahí, y a su vez, que también la construcción del discurso desde ahí no es solamente desde la casa. Si no observemos el 24 de marzo como los derechos humanos no solamente de los familiares, sino de los del presente, etc.”

El sentido alrededor de esta conmemoración incluye a otros actores sociales, responde a intereses de otros grupos generacionales, de quienes militaban en la organización Montoneros y de las nuevas generaciones, donde se busca la “mediación”. El objetivo, para Berardi, es pluralizar determinados sentidos: desprenderse de su propia historia para incluir otras historias, otras versiones de los hechos, otros sentidos:

“Lo que pasa que el 24 de marzo pertenece a todos; el 22 de noviembre no sé si pertenece a todos [...] El 24 de marzo reúne una construcción mucho más diversa [...] Hay gente que viaja, que quiere revivir, comunicar o enseñar experiencias... Viene gente mayor, con niños. Es otra cuestión, sabemos que está transversalizado por lo mismo, ahora desde dónde se construye desde El Bichicuí es distinto.”

“El 24 de marzo es como otra faceta de la memoria habitada, como habitamos socialmente digamos el momento histórico del 24 de marzo [...] Siento cierta conformidad con lo que yo pude ir logrando hacer, de una u otra forma heredé un trabajo para hacer, ahora, lo heredé a partir de mis viejos no de una organización política. [...] El 24 de marzo tiene muchas biografías, entonces a mí me resultaba más importante ir desarrollando eso.”

Para Berardi, estas conmemoraciones habilitan la convivencia de distintas posturas ideológicas, al tiempo que propician la diversidad de discursos en torno a la militancia política:

“Mis condiciones materiales de elección de lucha, de ese impulso que uno tiene que por ahí es filogenético, tiene que ver con lo que pasa en Andalgalá [la lucha contra la megaminería a cielo abierto]. Y eso a su vez generaba todo un ruido cuando yo iba a La Plata, porque durante diez años la realidad andalgalense no fue la misma que la realidad platense en el escenario sociopolítico. Entonces el 24 de marzo ayuda de una u otra forma a pluralizar determinados sentidos y permitir también a los que han vivido en la casa, pero que tienen una elección distinta a la mía, tampoco se sientan resistidos o contrariados, eso fue siempre para mí una premisa.”

Para Paz, la conmemoración del 24 de marzo está ligada a la historia colectiva, El Bichicuí en estos momentos es visto como un espacio de transmisión intergeneracional: “A todas las nuevas generaciones [...], ir explicándoles [la historia evocada] y en ese explicarles se siembra y se resiembra la memoria en cada conme-



moración [...] el 24 de marzo sentí que se acercó un montón de gente nueva, y al no ser una fecha sólo ligada a la historia de la casa, sino a la historia colectiva, vinieron un montón de pibes, gente joven.”

Por último, para Mailen, El Bichicú plantea un modo de conmemoración alternativo sin perder las consignas que representan al movimiento de derechos humanos y las conquistas de la democracia -como el lema Nunca Más-:

“Para mí es re importante no dar vuelta la página y seguir dando espacios donde la gente pueda venir a reflexionar en esos días [...] para que se siga manteniendo vivo ese Nunca Más que todas las personas queremos, o por lo menos una gran parte de la sociedad.”

“No hay un sólo relato de la memoria, hay gente que no se siente identificada con ir a una marcha, prefiere ir a una muestra, ir a un espacio cultural y hacer una actividad, esa es su manera de mantener la memoria. Me parece que está bueno este tipo de eventos, los 24 o la semana del 24, para seguir acompañando a esas personas.”

## REFLEXIONES FINALES

El análisis de los sentidos y representaciones que son movilizados por los gestores/habitantes del Bichicú en relación a las conmemoraciones ha llevado a considerar dos aspectos que constituyen parte de la identidad de la memoria habitada. En primer lugar, la conmemoración del 22 de noviembre está fuertemente asociada a un sentido de lo biográfico. Esta dimensión se constituye a partir de la historia de vida de Nicolás Berardi como sobreviviente y de sus padres como militantes. A un conjunto de biografías atravesadas por sucesos traumáticos se suman las de quienes han vivido en la casa posteriormente. En segundo lugar, la conmemoración alrededor del 24 de marzo tiene un sentido más vinculado a lo histórico, a la pluralidad de voces de distintas generaciones, al encuentro entre diferentes encuadres ideológico-políticos. Las conmemoraciones pueden entenderse como rituales que permiten dar sentido a la re-construcción entre lo biográfico y lo histórico. Para Berardi, son una ocasión de acompañamiento por parte de sus lazos sociales y afectivos. También son un momento para continuar con un mandato de militancia política que heredó de sus padres.

En relación a los gestores/habitantes, no estar en *una casa común* fue un desafío que conllevó responsabilidades, fuerza de voluntad y respeto. Organizar las conmemoraciones significó un modo de asimilar la historia de ese lugar a través de un proyecto colectivo. Fue una instancia de reflexividad sobre la experiencia de vivir en la casa, integrando la cotidianeidad y la biografía personal a la historia evocada. Se podría decir, entonces, que las conmemoraciones en sí mismas fueron soportes “sólidos” que sirvieron para construir y sostener la activación del espacio de memoria.

## REFERENCIAS CITADAS

- Alonso, L. (2013). “Monumentalidad, acción contenciosa y normalización en el movimiento argentino por los derechos humanos. Tendencias generales y casos locales.” En: J. A. Bresciciano (Comp.); *La memoria histórica y sus configuraciones temáticas. Una aproximación interdisciplinaria* (pp. 409-465). Ediciones Cruz del Sur.
- Colombo, P. (2017). *Espacios de desaparición. Vivir e imaginar los lugares de la violencia estatal (Tucumán, 1975-1983)*. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.
- Da Silva Catela, L. (2006). *Memoria entre el recuerdo y la identidad*. (Secretaría de Cultura de la Nación)
- Espinosa, F. (2012). *Eran chicos que estaban armados: Usos y memorias de la Casa de 30* (Tesis de grado) Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,



- La Plata, Argentina. Recuperada en Memoria Académica: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.869/te.869.pdf>.
- Iocco, V. (2012). *Casas operativas de la ciudad de La Plata como Sitios de Memoria del Terrorismo de Estado. Las huellas de la última dictadura (1976/83)* (Informe Final de Tesis de Doctorado inédita). Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Arquitectura y Urbanismo.
- Jelin, E. (2002a). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Jelin, E. (2002b). Los sentidos de la conmemoración. En: E. Jelin (Comp.). *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas "in-felices"* (pp. 245-251). Madrid, España: Siglo XXI.
- Jelin, E. (2017). *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Jodelet, D. (1984). La representación social: fenómenos, conceptos y teoría. En: S. Moscovici (Comp.). *Psicología Social II. Pensamiento y vida social. Psicología Social y pensamientos sociales* (pp. 469-493). Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- Lavabre, M. (1991). Du poids et du choix du passé. Lecture critique du 'Syndrome de Vichy' (Trad. por la Comisión Provincial por la Memoria, Buenos Aires) En: D. Peschansky, M. Pollak y H. Rousso (Eds.). *Histoire politique et sciences sociales*. Paris: Complexe.
- Lorenz, F. (2002). ¿De quién es el 24 de marzo? Las luchas por la memoria del golpe de 1976. En: E. Jelin (Comp.). *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas "in-felices"* (pp. 53-98). Madrid, España: Siglo XXI.
- Magariños de Morentín, J. (2008). *La semiótica de los bordes. Apuntes de metodología semiótica*. Córdoba: Comunic-Arte.
- Marchesi, A. (2019). ¿Qué hacen los derechos humanos con la revolución? Una reflexión sobre un lugar de memoria de la historia reciente uruguaya. *Hispanic Issue*, 22, 113-129.
- Messina, L. (2019). Lugares y políticas de la memoria: notas teórico-metodológicas a partir de la experiencia argentina. *Revista Kamchatka. Topografías de la memoria: de usos y costumbres en los espacios de violencia en el nuevo milenio* 13, 59-77.
- Oliva, J. (14 de abril de 2013). Esta casa es la memoria habitada. *La Pulseada*. Recuperado de: <http://www.lapulseada.com.ar/esta-casa-es-la-memoria-habitada/>.
- Pollak, M. (2006) [1989-1992]. Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite. En: Da Silva Catela, L. (Rev.). *Colección antropología y sociología*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- Rabotnikof, N. (2009). Política y tiempo: pensar la conmemoración. *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, 26, 179-212.
- Reca, M. (2016). *Antropología y Museos. Un "diálogo" contemporáneo con el patrimonio*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos.
- Rousso, H. (1991). "Pour une histoire de la mémoire collective: l'après Vichy". (Trad. por la Comisión Provincial por la Memoria, Buenos Aires) En: D. Peschansky, M. Pollak y H. Rousso (Eds.). *Histoire politique et sciences sociales*. Paris: Complexe.
- Rousso, H. (2000). El duelo es imposible y necesario (Entrev. por C. Feld) *Revista Puentes*, 2. -Schindel, E. (2009). Inscribir el pasado en el presente: memoria y espacio urbano. *Política y Cultura*, 32: 65-87. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26711982005>.





# “TODOS SOMOS LA TABLADA”: CONFLICTIVIDAD, LEGITIMIDAD Y PORVENIR EN TORNO A LA CONFLUENCIA DE MÚLTIPLES MEMORIAS

Martina García Correa<sup>1</sup>  
Antia Arguiñarena Pereira<sup>2</sup>  
Carlos Marín Suárez<sup>3</sup>  
Alberto de Austria Millán<sup>4</sup>  
Gonzalo Correa<sup>5</sup>  
Susana Tomé<sup>6</sup>  
Ignacio Ampudia de Haro<sup>7</sup>  
Jesús Arguiñarena Biurrún<sup>8</sup>

## Resumen

La aprobación de la Ley 19.641 Sitios de memoria histórica del pasado reciente (2018) ha posibilitado que el ex centro clandestino de detención, tortura y desaparición de personas (CCDyT) “Base Roberto”, instalado en La Tablada Nacional durante la última dictadura cívico-militar uruguaya, haya sido catalogado como un sitio de memoria y cedido en comodato por el Estado para ser gestionado por los colectivos implicados. En este proceso se ponen de manifiesto una serie de tensiones sobre los significados, usos y contenidos entre los actores vinculados a este lugar, principalmente el colectivo de ex secuestrados y familiares de detenidos desaparecidos y diferentes colectivos vecinales y barriales, para los que La Tablada también tiene un rol central en su identidad y memoria colectiva, desde tiempos previos a la dictadura y posteriores a ésta. “Todos somos La Tablada” aparece como un grito de consenso radical, como exaltación política de los distintos colectivos para la apropiación de una materialidad con alta potencialidad de ser constituida en proyecto a futuro. Pero esta expresión también pone de relieve una particular coyuntura de conflictos asociada a la disparidad de memorias reivindicantes y sus radicales diferencias en cuanto a su configuración espacial. Más aún si consideramos que un tercer grupo de memorias, aquellas vinculadas a las reutilizaciones represivas de este lugar durante la democracia como cárcel de menores y cárcel de adultos, ni siquiera se están teniendo en consi-

1 FHCE - UdelaR, martinaevagarcia@gmail.com

2 FHCE - UdelaR, antiaap4@gmail.com

3 CURE - UdelaR, carlos.marin@cure.edu.uy

4 FADU - UdelaR, a.deaustria@fadu.edu.uy

5 FPSICO - UdelaR, gonzalocorreamoreira@gmail.com

6 FADU - UdelaR; ignacioampudia@gmail.com

7 FADU - UdelaR; ignacioampudia@gmail.com

8 FADU - UdelaR, jevarg@gmail.com



deración. Su sustentabilidad como proyecto y su porvenir como espacio político está íntimamente ligado al devenir de los procesos de conflicto, apoyo mutuo y coexistencia de las múltiples memorias involucradas. En última instancia, este ejemplo nos permite reflexionar sobre las particularidades de la memoria colectiva vinculada al terrorismo de Estado en el caso uruguayo, y las limitaciones de los últimos desarrollos legislativos y administrativos vinculados a los Sitios de Memoria.

### Palabras clave

Centro clandestino de detención y torturas, memorias barriales, sitio de memoria, extensión universitaria

#### DE MERCADO DE GANADO A ESPACIO REPRESIVO

En el actual límite entre el Montevideo urbano y rural se construyó a fines del s. XIX el edificio para La Tablada Nacional, principal mercado de carne bovina del país, sobre un gran predio de 82 Ha. En las primeras décadas del s. XX se renovaron por completo sus infraestructuras (reforma del edificio principal, apertura de estación de tren, balanzas industriales) y pasó a centralizarse en este lugar el grueso de la compra-venta del ganado bovino de Uruguay. La historia de los barrios circundantes al mercado no puede entenderse sin la centralidad económica, laboral e identitaria que tuvo La Tablada. Toda una red de almacenes, talleres y boliches vivía de la actividad económica generada por el mercado de ganado. Destacaba el colectivo de trabajadores de la tropería, especializados en llevar el ganado a pie desde el mercado hasta los frigoríficos del barrio del Cerro, una vez realizada la compraventa. Con el arranque de la última dictadura cívico-militar (1973-1985) se dio la orden para cerrar La Tablada, generando entre los vecinos una desterritorialización y el comienzo de una transformación profunda en los barrios circundantes, marcada por el desempleo, el empobrecimiento generalizado y la aparición de asentamientos informales, algunos de ellos dentro del propio predio de La Tablada.

En 1976 las Fuerzas Armadas tomaron el edificio y en 1977 se abrió en el lugar la “Base Roberto”, el principal CCDyT del país, que además sirvió como cuartel general del Organismo Coordinador de Operaciones Antisubversivas (OCHOA), brazo ejecutor de la represión clandestina en esos años. Cientos de militantes del Partido Comunista del Uruguay (PCU), Unión de Juventudes Comunistas (UJC), y en menor medida del Partido Para la Victoria del Pueblo (PVP) y Partido Comunista Revolucionario (PCR), estuvieron secuestrados en este lugar entre 1977 y 1984, sufriendo variados tipos de tortura y violencia sexual. Trece detenidos desaparecidos fueron vistos con vida por última vez en este lugar. Pero las reutilizaciones de este edificio por parte del Estado en clave de reclusión y de espacio represivo no terminaron al llegar la democracia. Entre 1988 y el año 2000 funcionó en el edificio un centro para menores infractores, dependiente del Instituto Nacional del Menor (INAME), en donde los malos tratos y las torturas fueron una constante, denunciados en diversas ocasiones por organismos internacionales (Juanche y Palumbo 2012). Las mismas condiciones insalubres, con carencia de alimentos y con profusión de los castigos físicos y del encierro durante 24 horas en las celdas, se mantuvo con la cárcel de adultos, que sustituyó a la de menores, en funcionamiento hasta el año 2012, en la segunda legislatura del gobierno de centro-izquierda del Frente Amplio (Marín y Tomasini 2019; Marín *et al.* 2020).



## HACIA LA TERRITORIALIZACIÓN DE LA MEMORIA

El caso uruguayo difiere notablemente de sus vecinos en la región en cuanto a las investigaciones oficiales, justicia transicional y políticas públicas con las que enfrentarse al terrorismo de Estado de las décadas de los 60, 70 y 80. En Uruguay las investigaciones de los delitos de lesa humanidad impulsadas por el Estado tuvieron que esperar hasta el año 2005, centradas exclusivamente en la desaparición forzada de personas y sin el estatuto de una comisión de la verdad. Además, la impunidad de estos delitos ha sido la pauta generalizada hasta el año 2011, cuando comenzó a cambiar paulatinamente con la sentencia *Gelman vs. Uruguay* de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Por su parte las políticas de reparación simbólica centradas en los nodos represivos de la dictadura son aún mucho más recientes. El caso del ex CCDyT “Base Roberto” ejemplifica perfectamente este proceso. Las investigaciones oficiales allí realizadas estuvieron abocadas exclusivamente a la búsqueda de restos humanos, quedando sin investigar el resto de delitos de lesa humanidad (secuestros generalizados, torturas y violaciones sistemáticas) (Lusiardo *et al.* 2015).

En términos jurídicos, existen alrededor de unas quince causas asociadas a este sitio<sup>9</sup>, algunas de ellas recientemente unificadas. Ninguna tiene sentencia firme. Además, en consonancia con la lógica institucional prevaleciente en la restauración democrática en Uruguay, donde la refuncionalización de muchos espacios represivos de la dictadura en establecimientos penitenciarios ha sido la norma, en el año 2015 se creó el Instituto Nacional de Inclusión Social Adolescente (INISA)<sup>10</sup>, al que se le cedió el predio de La Tablada para la futura creación, nuevamente, de un centro de privación de libertad. Ello requirió de nuevas obras para su acondicionamiento. Paralelamente, ese mismo año significó un cambio radical en los procesos de la memoria pública en el país. Si exceptuamos el reclamo por la cárcel política de mujeres de Punta Rieles, truncado en el 2011 al reutilizarla como centro penitenciario, no fue hasta el 2015 que empezaron a marcarse en el espacio público ciertos lugares de represión y de resistencia, produciéndose una territorialización de la memoria (Marín y Cordo 2015). A partir de ese momento comenzó a instalarse el debate sobre estos espacios en el seno de los organismos de derechos humanos y asociaciones de ex presos y presas políticos, aunque sin apenas participación de las organizaciones vecinales. A partir del 2016 un conjunto de instituciones gubernamentales y no gubernamentales arrancaron a trabajar en la creación de una política pública de sitios de memoria a través la creación de una Red Pro Sitios. En dicho proceso se originó la Asociación de Víctimas de La Tablada, integrada por no más de diez “emprendedores de la memoria” (Jelin 2002).

Durante los primeros momentos de la Asociación de Víctimas las acciones orientadas a la visibilización de La Tablada como CCDyT se caracterizaron por la recopilación e intercambio de información acerca de las personas allí secuestradas, y por cierta desconexión espacial con el edificio. Inclusive los reclamos sobre este lugar estaban dirigidos exclusivamente hacia su señalización mediante una placa, finalmente colocada en 2017 al exterior de la valla perimetral construida para la cárcel, sin visibilizarse la posibilidad de su “recuperación” (Croccia *et al.* 2008). La decisión del Estado de abrir nuevamente un centro penitenciario de alta seguridad del INISA no era prácticamente cuestionada.

A la par que se daba la inauguración del memorial y plantación de árboles en homenaje a los detenidos desaparecidos de La Tablada en el exterior del recinto vallado, las obras de refacción continuaban al interior del mismo. Fue a lo largo de su participación en la Red Pro Sitios y en diálogo con el Servicio de Paz y Justicia

9 Las causas judiciales vinculadas a los crímenes de lesa humanidad cometidos en La Tablada Nacional se pueden consultar en: <https://www.observatorioluzibarburu.org/>.

10 Ley N° 19.367. Instituto Nacional de Inclusión Social Adolescente. Creación como Servicio Descentralizado.



(SERPAJ) y el Instituto Nacional de Derechos Humanos y Defensoría del Pueblo (INDDHH), que esta Asociación fue modificando su parecer, insertando entre sus reivindicaciones la apropiación del lugar. En este proceso fue de gran ayuda la orden de no innovar en el predio, incluyendo el edificio principal, dictada por la justicia en relación la causa del detenido desaparecido Miguel Ángel Mato (Marín 2017). Todo ello llevó a intensificar las acciones y marcas a partir del 2017 (homenaje a Miguel Ángel Mato, visitas guiadas en el Día del Patrimonio o marcación con carteles del área cautelada), con la participación activa de miembros de la Asociación Tradicionalista Troperos de La Tablada y del equipo de extensión universitaria.

Para la Asociación de Víctimas la recuperación del edificio con el fin de convertirlo en un lugar de memoria que albergue diferentes proyectos y servicios “para el barrio” pasó a convertirse en un objetivo central. En este viraje, la Asociación de Víctimas se encontró con un barrio que, a diferencia de otras experiencias uruguayas, estaba organizado en diferentes colectivos sumamente identificados con el lugar y con reivindicaciones de larga data. Destaca el mencionado colectivo de Troperos, con una fuerte identidad construida alrededor de la tropería y la forma de vida gaucha. Esta agrupación no solo tuvo un importante rol colaborando en esas primeras marcaciones, sino que facilitaron su sede en diversas ocasiones para reuniones, preparación de actividades, entrevistas, mapeos colectivos y asados. Poco después de que los Troperos colaborasen en la marcación del área cautelada, se apropiaron de “el triángulo”, un área de 5,5 Ha del predio de La Tablada situada entre el edificio principal y el barrio, que pasaron a limpiar, parquizar y refuncionalizar como ruedo para jineteadas.

La cautela judicial y orden de no innovar en La Tablada, decretada en octubre de 2017, no sólo habilitó las diferentes apropiaciones, principalmente de la Asociación de Víctimas y de los Troperos, sino que impidió que las obras del centro de alta seguridad para menores del INISA se reiniciaran, paradas temporalmente por conflictos contractuales entre la empresa constructora y el Estado. Al mismo tiempo, en julio de 2018, se sancionó la Ley Nacional N°19.641 de Sitios de Memoria Histórica del Pasado Reciente, que brindó el marco legal para la apropiación del lugar e impulsó la institucionalización de la Asociación de Víctimas, que pasó a denominarse Comisión de Memoria de La Tablada (CO.ME.TA.). A menos de un año de sancionada la ley, en abril de 2019, La Tablada Nacional fue declarada Sitio de Memoria Histórica tras la solicitud de CO.ME.TA., lo cual habilitó, en articulación con nuestro equipo de extensión universitaria, el desarrollo de varias actividades y jornadas de cara a la construcción del sitio. Este trabajo se vio facilitado, en febrero de 2020, cuando el INISA entregó en comodato el predio y el edificio a la INDDHH por 10 años, con posibilidad de renovación por 10 años más. Una vez se consiga la personería jurídica, el comodato pasará de la INDDHH a CO.ME.TA. En los estatutos que se están redactando y en la conformación de la comisión directiva se ha incluido a representantes de diversos colectivos vecinales.

Sin embargo, la concesión de un predio de más de 60 Ha con un gran edificio casi en ruinas implica desafíos considerables, sobre todo teniendo en cuenta que la normativa que regula los sitios de memoria no prevé ningún tipo de financiación, más allá de la colocación y mantenimiento de placas. Actualmente Uruguay se encuentra en plena discusión por el presupuesto del quinquenio 2020-2024, contexto que ha permitido que la Red Nacional de Sitios de Memoria (RDSM) y las comisiones de sitio que la integran soliciten presupuestos para la implementación de la ley.

Al ser la Comisión Nacional Honoraria de Sitios de Memoria (CNHSM), dependiente de la INDDHH, el ente creado para dar cumplimiento a la ley, los presupuestos solicitados para los sitios fueron discutidos en primera instancia en el seno de este organismo, y posteriormente defendidos ante el Consejo Directivo de la INDDHH, que finalmente mantuvo la decisión de limitar el presupuesto exclusivamente para la colocación de placas y el funcionamiento interno de la CNHSM. Esta decisión política de no solicitar al Parlamento un





presupuesto para la “preservación, funcionamiento, gestión y sustentabilidad”<sup>11</sup> de los sitios de memoria fue rechazada por la RDSM considerando que de este modo se omitía el objetivo central por el cual fue concebida la Ley 19.641, a la vez que cerraría toda posibilidad ante ajustes presupuestales futuros. A través de nuevas negociaciones con la INDDHH, y sobre el fundamento del compromiso asumido por el Estado al suscribir el documento sobre Políticas Públicas de Sitios de Memoria del Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos del MERCOSUR (IPPDH 2012), que, además de instar a que se adopte un marco jurídico a nivel nacional, promueve que los estados se comprometan a garantizar la sustentabilidad institucional y presupuestaria de los sitios de memoria, la RNSM logró que se incluyera una partida presupuestaria para los sitios bajo la forma de “fondos concursables” de un millón y medio de pesos anuales.

### EL ABORDAJE DE LA MEMORIA DESDE LA EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

El análisis de las sinergias y conflictos de memoria en el proceso de apropiación y construcción del sitio de memoria La Tablada Nacional que abordamos en este trabajo parte de un proyecto de extensión universitaria<sup>12</sup>, que responde a las demandas de los diversos colectivos que reclaman el lugar y su solicitud de acompañamiento y mediación en este proceso. Este se encuadra en los parámetros de la extensión universitaria crítica de la UdelaR (Viñar 2015), que prescribe la necesidad de priorizar a los sectores más postergados de la sociedad, en nuestro caso las víctimas del terrorismo de Estado implementado en un CCDyT y los vecinos de los estigmatizados y empobrecidos barrios circundantes. Sin embargo, la reciente territorialización de la memoria en Uruguay implica la casi total ausencia de antecedentes para la extensión universitaria en materia de sitios de memoria, con la excepción del mencionado caso de la cárcel política de mujeres de Punta Rieles. Por ello seguimos como directrices la normativa vigente y proyectos similares de países vecinos. El documento de la IPPDH (2012:9) es claro cuando indica “la importancia de crear equipos interdisciplinarios que puedan determinar las medidas necesarias para evitar el deterioro edilicio o resguardar las evidencias que allí se puedan encontrar” y “la necesidad de garantizar la participación más amplia posible de las víctimas, sus familiares, y la comunidad local en las tareas de preservación, a los efectos de acceder a información más certera sobre cómo funcionaban estos sitios y facilitar la búsqueda de material probatorio”. Por su parte la Ley de Sitios de Memoria de Uruguay indica en su artículo 14 que las Comisiones de Sitio encargadas de la gestión y puesta en valor de cada lugar “se conformarán con la participación de sectores y organizaciones sociales vinculados a la defensa de los derechos humanos y la memoria, así como con sobrevivientes, familiares, vecinos, instituciones educativas, culturales y de gobierno municipal, departamental y nacional (...)”. La participación de supervivientes y familiares de detenidos desaparecidos en la recuperación de los CCDyT está amparada por la triada de derechos del *Informe Joinet* (derecho a la justicia, derecho a la verdad y derecho a la reparación)<sup>13</sup> que los estados deben asegurar para poner fin a la impunidad de los delitos de lesa humanidad cometidos contra estas personas.

11 Artículo 10, inciso c, de la Ley Nacional N°19.641 de Sitios de Memoria Histórica del Pasado Reciente.

12 *La.ón* (CSEAM-UdelaR, 2019-2021). Los colectivos sociales avalistas del proyecto de extensión son CO.ME.TA, Asociación Tradicionalista Troperos de La Tablada, Comisión de Vecinos Alerta La Tablada, Asociación La Tablada 2018, Asociación La Tablada, Club Deportivo 4 Esquinas, Centro Don Bosco y Comisión de Fomento La Piedrita.

13 *Informe final revisado acerca de la cuestión de la impunidad de los autores de violaciones de los derechos humanos (derechos civiles y políticos) preparado por el Sr. L. Joinet de conformidad con la resolución 1996/119 de la Subcomisión*. Organización de las Naciones Unidas, Comisión de Derechos Humanos. Doc. ONU E/CN.4/Sub.2/1997/20/Rev.1



Sin embargo, la participación de los vecinos y la comunidad local que indica la normativa referida está sujeta a mayores dosis de ambigüedad. En el documento de la IPPDH (2012) el rol de los vecinos en los sitios de memoria parece responder a su calidad de testigos de los crímenes cometidos y a su capacidad de aportar material probatorio, es decir, como un aporte a los derechos de justicia y de verdad de las víctimas directas, pero excluyendo a los vecinos como sujetos de esos derechos. La normativa uruguaya prescribe la participación de los vecinos, pero sin mayores especificaciones.

En el caso concreto de La Tablada la represión ejercida hacia el interior de sus muros por OCOA tuvo su correlato hacia fuera, en los barrios circundantes y en el que comenzó a construirse dentro de los límites del predio (El Rincón de La Tablada) (Marín *et al.* 2019).

Este edificio usado por las fuerzas represivas para la tortura y eliminación de los enemigos políticos, con el “afán de heteronomía total” hacia el interior de sus muros, tuvo también efectos hacia fuera, buscando la generación de “muertos vivientes” entre los vecinos de los alrededores (Feiersten 2011), entendiendo a la sociedad como una caja de resonancia del campo de concentración (Calveiro 2001), para asegurar la implantación del nuevo orden hegemónico y las políticas neoliberales que lo acompañaban. La vecindad respecto a los lugares del terror introduce inevitablemente la problemática de los testigos y de cómo incorporar sus memorias en las recuperaciones de los sitios. Se han señalado tres modos de ver fundantes del testimonio: víctimas, verdugos y espectadores. No se trata simplemente “de una diversidad en los puntos de vista o en los grados de implicancia e involucramiento emocional, sino en la inconmensurabilidad de posiciones topográficas y cognitivas diferentes que no pueden ser saldadas” (Durán 2012: 299, siguiendo a Felman). De este modo el vecino de un CCDyT puede ser entendido como testimonio espectador, e incluso como un *bystander*, es decir, como aquellos que decidieron no tomar partido. Ello también abre el debate de la responsabilidad y complicidad civil con el terrorismo de Estado (Durán 2012: 299-300, siguiendo a Hilberg). No obstante, no son pocos los casos en los que vecinos de los CCDyT fueron también víctimas directas de las prácticas represivas ejercidas en estos lugares (Crenzel 2012; Jofré *et al.* 2016).

En nuestras etnografías con los vecinos de La Tablada hemos podido documentar un abanico variado de vivencias, discursos y actitudes respecto a la reutilización del lugar como CCDyT y la presencia continua de los militares en el barrio. Han aparecido desde algunas actitudes tipo *bystander*, con colaboraciones directas y elogios al actuar de los militares, hasta víctimas directas, como el caso de vecinos secuestrados varios días en el CCDyT o casas del barrio reutilizadas como lugares de tortura dependientes de la “Base Roberto”, caso de la “Base Lima Zulú”. Además, podría señalarse la estigmatización social y empobrecimiento generalizado de estos barrios fruto del cierre de La Tablada, cuyos efectos siguen estando presentes. Por ello, en este sitio de memoria muchos de los agentes y colectivos sociales vinculados con las “memorias del afuera” (Biasatti 2007), podrían situarse a un nivel de legitimidad similar a la de los vinculados con las “memorias del adentro” (víctimas del terrorismo de Estado). Por tanto, las memorias barriales de algunos de los agentes y colectivos que reclaman La Tablada no serían sólo relevantes en el sentido de la IPPDH (2012), sino también en su vertiente del derecho a la reparación. Para la articulación de esta diversidad de memorias en el Plan Maestro del futuro sitio de La Tablada entendemos que es prioritario analizar sus características y la diversidad de vínculos con estas ruinas y paisajes.



## LA DIVERSIDAD DE MEMORIAS VINCULADAS A LA TABLADA NACIONAL

En el caso de CO.ME.TA. podemos observar que su construcción narrativa en torno al sitio presenta dos etapas, estructuradas en relación a las formas de representación del pasado dictatorial propias de los organismos de derechos humanos y sectores de izquierda de Uruguay, y a su progresiva vinculación espacial con el sitio. En Uruguay la figura del detenido desaparecido ha sido central en la estructuración del campo discursivo en torno al pasado dictatorial, no sólo para las demandas representadas por los organismos de derechos humanos, sino también en la vertebración de las investigaciones oficiales y las políticas de memoria (Larrobla 2013). El caso de La Tablada no es ajeno a esta lógica. Las acciones conmemorativas y de señalización del sitio estuvieron dirigidas al reconocimiento de la “Base Roberto” a partir de la memoria de “sus desaparecidos”, reproduciendo este campo discursivo. Otra de las características de los primeros momentos fue la desterritorialización de sus reclamos. Ello se deriva del hecho de que los integrantes del colectivo no tienen un vínculo con esa zona de la ciudad, exceptuando el corto periodo de tiempo en el que estuvieron secuestrados, caracterizado, además, por la anulación sensorial a la que fueron sometidos. Además, los horrores allí vividos marcaban en su recuerdos un vínculo con el edificio desde una posición que podríamos denominar como de *topophobia* (Tilley 1994). A ello se añade el no cuestionamiento entre algunos de los integrantes del colectivo de la decisión del gobierno de abrir un nuevo centro de reclusión para menores. Partiendo de la idea de que un espacio se transforma en “un lugar” cuando le son asignados significados particulares, cargados de sentidos y sentimientos para los sujetos que los vivieron (Jelin y Langland 2003), en esa primera etapa los recuerdos “del adentro” no lograron resignificarse materialmente en el espacio represivo, manteniéndose al exterior de las vallas y garitas de vigilancia que rodean el edificio. Las vallas de la cárcel terminaron configurándose en una frontera entre el recuerdo de lo vivido y la lugarización del recuerdo.

La segunda etapa da comienzo a partir del proceso de declaración del Sitio de Memoria, apareciendo los desafíos para su construcción y gestión, y en donde las marcas de memoria han comenzado a entrar en el edificio. Durante el 2019 desde el equipo de extensión realizamos una serie de jornadas con todos los colectivos implicados de cara a imaginar el futuro sitio y cómo integrar la variedad de proyectos planteados. En estas identificamos que los integrantes de CO.ME.TA. solo imaginaban marcas de memoria en zonas muy específicas del interior del edificio, por las que pasaron durante su secuestro (espacios concentracionarios, baños y salas de tortura, principalmente), sin integrar los usos del espacio por parte de la OCOA. Pese a la centralidad de la memoria de los detenidos desaparecidos, que aún se mantiene en esta fase, tampoco imaginaban marcas en las amplias zonas del predio donde se han realizado excavaciones arqueológicas para la búsqueda de restos humanos. A este recorte espacial de su memoria se añade un recorte temporal, excluyendo el periodo previo y posterior a los años de funcionamiento como CCDyT (1977-1984).

A partir de estas premisas comenzamos a desarrollar talleres de memoria con los miembros de CO.ME.TA. con el objetivo de debatir y reflexionar sobre la identidad colectiva del grupo, sus objetivos, discursos y acciones a la hora de construir el sitio de memoria. Partíamos de la necesidad de generar un relato que de cuenta del accionar represivo de la dictadura y las diferentes etapas de funcionamiento del CCDyT, y que integre la memoria de los sobrevivientes. En estos encuentros pudimos constatar su autoidentificación como ex presos y no como ex secuestrados, quedando diluida la diferenciación entre el periodo de desaparición y su posterior blanqueamiento en cuarteles militares bajo la órbita de la justicia militar, como paso previo a su ingreso en las cárceles políticas. Además, al ser indagados por sus militancias políticas, se pudieron registrar autoidentificaciones tales como “luchadores por la democracia”, omitiéndose sus filiaciones políticas. El futuro sitio de memoria es entendido desde el lugar común de que sea un espacio para trabajar los “derechos



humanos”, aplicando conceptos y encuadramientos de la memoria que llegaron a Uruguay tras la dictadura y principalmente por parte de aquellos que estuvieron exiliados en Europa (Markarian 2004). Pese a las violaciones a los derechos humanos cometidos en La Tablada hasta el año 2012 en las cárceles que sustituyeron al CCDyT, o la exclusión socioespacial consecuencia de la gestión neoliberal del suelo urbano desde momentos previos a la dictadura que ha dado como resultado la construcción de asentamientos con grandes carencias habitacionales en los márgenes de la ciudad, como por ejemplo el que ha crecido en el propio sitio de memoria, las referencias a los derechos humanos en estos talleres quedaron circunscritas a los crímenes cometidos durante la dictadura.

En octubre del 2020 se han realizado las primeras visitas guiadas abiertas al público dentro del edificio. Las recorridas fueron guiadas por los integrantes de CO.ME.TA. y estuvieron centradas en los espacios de tortura y “los celdarios”. Para muchos de ellos ha sido la primera vez que han transitado estos espacios, reconociendo la dificultad emocional que esto implica. Al no haber logrado aún establecer una narrativa común que transmitir, las formas de narrar lo acontecido estuvieron sujetas a los modos personales de procesar esos recuerdos y a los imaginarios construidos en torno a lo que se debe contar en un sitio de memoria.

Como vimos en los primeros acercamientos de CO.ME.TA. a La Tablada colaboraron de forma activa los Troperos. Esta colaboración y presencia de los Troperos en las primeras marcas de memoria al exterior del edificio no estuvieron exentas de conflictos, especialmente con el homenaje desarrollado por las UJC al detenido desaparecido Miguel Ángel Mato, que provocó controversias en el seno de los Troperos, cuyas ideologías políticas están mayormente alineadas con los partidos tradicionales: Partido Colorado y Partido Nacional (Marín *et al.* 2019). La asociación que los nuclea nació en el año 2015, y tiene su sede en un predio del barrio Lezica, cedido por el Municipio G, en las inmediaciones del predio de La Tablada. Se trata de una agrupación tradicionalista y nativista que reivindica la memoria tropera de estos barrios de la periferia rural de Montevideo, y que tiene gran capacidad de movilización vecinal. Sus integrantes de mayor edad fueron troperos que trabajaron en el lugar antes de 1973, mientras que los más jóvenes se consideran “herederos” de esa forma de vida, pese a no haberla conocido. La conversión de “el triángulo” en un ruedo para jineteadas se relaciona con la centralidad de la cultura vinculada al mundo del caballo y la música folklórica como las principales vías de expresión de este colectivo, que también se identifica en su vestimenta gaucha.

En el año 2018 celebraron en el ruedo un festival folklórico y unas jineteadas para celebrar los 150 años de La Tablada Nacional. Duró varios días y convocó a miles de personas, muchos de ellos miembros de otras agrupaciones tradicionalistas del interior que llegaron a caballo a la capital. Desde ese momento han sido varias las ocasiones en las que La Tablada ha servido como punto de llegada a marchas a caballo desde todo el país. En los diferentes mapeos colectivos y entrevistas que realizamos con este colectivo en un proyecto de extensión previo pudimos documentar un quiebre profundo en la memoria colectiva de los Troperos con el cierre del mercado de ganado, que quedó sintetizado en la frase: “Cuando cerraron La Tablada Nacional nos convirtieron a todos en pichis”. Siguiendo la terminología de Oslender (2008) para definir las prácticas territoriales vinculadas a las geografías del terror, lo que ocurrió en 1973 puede caracterizarse como una desterritorialización y una transformación dramática del sentido de lugar. Al contrario que en el caso de CO.ME.TA. la memoria de los Troperos está estrechamente vinculada al paisaje de La Tablada, que en interrelación con sus formas de vida relacionadas con el movimiento de ganado, con un conocimiento detallado de todo el predio, y de cada una de las estructuras ganaderas hoy en ruinas, así como del interior del edificio, fue, y es aún a día de hoy, el estructurador de su identidad colectiva. Entre sus reclamos se encuentra la limpieza, restauración y refuncionalización de los corrales de ganado, y la apertura de un museo de la tropería en el interior del edificio. La recuperación del triángulo puede entenderse como una práctica de resistencia marcada



por la reterritorialización, de un colectivo humano cuyo vínculo con este paisaje rural está caracterizado por relaciones de topophilia (Tuan 1974).

Otra de las memorias barriales existente es la vinculada al barrio La Tablada, también denominado Rincón de La Tablada, ubicado dentro del área cautelada del sitio de memoria. La Comisión de Fomento La Piedrita y el Club Cuatro Esquinas son las asociaciones del barrio más activas en la construcción del sitio. Los primeros pobladores de este barrio se instalaron en la zona a mitad de los años 70 en paralelo al cierre del mercado de ganado y previo a la conversión de su edificio en CCDyT. A partir del análisis de las fotos aéreas y de las entrevistas realizadas a habitantes del barrio, se pudo identificar que el mayor incremento poblacional se dio entre la década de los 90 y los años 2000. En la última década se viene dando un nuevo proceso de expansión sobre la antigua vía férrea de la Estación de La Tablada, con un repunte ante la situación de crisis sanitaria y social desatada por el COVID19.

El barrio se caracteriza por tener graves carencias infraestructurales e índices socioeconómicos inferiores a la media de la ciudad (MIDES 2013), con la autoconstrucción y la vivienda precaria como características desde sus inicios. En este sentido, la lucha por la defensa y la mejora de las viviendas, así como de las condiciones de habitabilidad, deviene en un eje transversal de la memoria e identidad del barrio. Históricamente sus habitantes han tenido que enfrentar varios intentos de desalojo, los primeros por parte de los militares durante la instalación del CCDyT y luego en la década del noventa por parte del gobierno municipal. También han dado la batalla para acceder a servicios básicos como el tendido eléctrico (instalado entre el 85 y los años 90) y el agua corriente potable (instalada en el año 95), entre otros reclamos aún presentes como la instalación de centros educativos y de salud cercanos. En estos procesos ha sido notablemente significativo el rol de las mujeres, quienes históricamente han llevado adelante estos reclamos, pasando días enteros en la puerta de la Intendencia esperando respuestas, realizando las zanjas para la instalación del agua por parte del Estado, o convocando a los vecinos y vecinas para recolectar firmas a modo de evitar el desalojo. Esta lucha histórica por una vida más digna configura una identidad barrial y una memoria colectiva vinculada fuertemente al territorio y a la resistencia. La centralidad de esta en la configuración identitaria del barrio se ve incluso reflejada en las formas de denominación del mismo. La referencia como Rincón de la Tablada por parte de algunos habitantes evidencia la deslegitimación de su voz, en tanto un *rincón* hace referencia a un espacio pequeño, retirado, casi oculto. En otros casos la reivindicación de su nombre como barrio La Tablada se vincula con una lucha histórica por el reconocimiento de una identidad y legitimidad en el territorio. No obstante hemos podido constatar cómo estos relatos prácticamente no tienen peso en los procesos de marcación territorial vinculada a la memoria del pasado reciente. Esta memoria barrial se puede entender como una “memoria subterránea” (Pollack 2006) pues continúa discriminada y relegada en los relatos memorialísticos predominantes y, sobre todo, por el hecho de que quienes portan la voz de esta memoria no se sienten legitimados en su relato, ni con la potestad de hablar en público de sí mismos y sobre su vínculo con La Tablada en su etapa posterior al cierre del mercado de carnes, principalmente frente a la voz de las víctimas directas.

El Centro Bosco es otro de los colectivos que viene participando del proceso de construcción del sitio de memoria, una institución con histórica inserción territorial y una marcada lógica institucional religiosa. Su sede se encuentra ubicada junto a uno de los laterales del predio y su obra social está orientada principalmente en el Barrio Lezica, limítrofe con el sitio de memoria, y en menor medida en el Rincón de La Tablada. Se ha consolidado como una institución de referencia para la comunidad a través de la implementación de programas socioeducativos para niños, niñas y adolescentes, y tiene una participación activa en la vida social del barrio. Si bien en las entrevistas a vecinos y vecinas se menciona la presencia de la obra salesiana desde los inicios del barrio, en el año 2019 esta institución celebró su 25 aniversario con una intervención en el



predio del sitio de memoria en la que se plantaron 25 árboles, que representaban a los “13 desaparecidos de La Tablada”, “troperos del barrio fallecidos”, y a un joven vecino que falleció en un accidente automovilístico cuyo seguro de vida fue donado por la familia a esta institución. En contraste con el resto de los colectivos, el Centro Bosco no representa estrictamente una memoria vinculada a la historia de La Tablada en ninguna de sus etapas específicas, y por ello busca poner en diálogo sus relatos y acciones con las memorias más “emblemáticas” del lugar (Stern 2000), representadas por la distribución de los árboles plantados.

Una vez inaugurada la democracia, La Tablada Nacional fue refuncionalizada como cárcel de menores primero y como cárcel de adultos después. Las huellas materiales de lo ocurrido durante estas últimas etapas tienen una importante presencia en el edificio. Además, la violación a los derechos humanos allí cometidos y de las resistencias de sus reclusos tuvo amplio eco mediático, y a día de hoy están muy presentes en los relatos de los vecinos, inclusive más que la etapa de represión clandestina. Pese a todo ello las memorias de las cárceles de menores y de adultos no se encuentran representadas por ningún actor ni colectivo en el actual proceso de construcción del sitio de memoria. Incluso en la diversidad de formas en que es denominada La Tablada Nacional, “la cárcel” resulta ser la forma más común entre los y las vecinas, diluyéndose los límites entre el periodo clandestino de los militares y las cárceles de la democracia.

## REFLEXIONES FINALES

Una densidad histórica de más de 150 años, las características de la conformación de la memoria colectiva en estrecha relación al paisaje entre los colectivos humanos cuyas actividades principales están vinculadas al movimiento de ganado y el proceso histórico de marginación y empobrecimiento de los barrios limítrofes tras el cierre del mercado de ganado, han generado una particular convergencia de memorias en el ex CCDyT de La Tablada Nacional. En el momento actual se observa una variedad de memorias colectivas y una multidimensionalidad de temporalidades ancladas y estructuradas por las mismas ruinas. Una variedad de colectivos humanos que reclaman este lugar, bien como sitio de memoria del terrorismo de Estado, como sitio de memoria tropera o como espacio para solventar carencias infraestructurales de los barrios circundantes. Con la aprobación de la Ley de Sitios de Memoria el colectivo de víctimas CO.ME.TA. apareció generando un quiebre en el barrio y en los procesos de reclamación vecinales, que vieron cómo agentes extra-barriales contaban con el respaldo y la legitimidad otorgado por la nueva normativa y las instituciones que la regulan. Sin embargo, el sitio de memoria abre también nuevas posibilidades para llevar adelante los reclamos históricos de estos colectivos vecinales, sistemáticamente negados o imposibilitados por las reutilizaciones del edificio. Por su parte para CO.ME.TA. la participación de los colectivos vecinales también garantiza que el proyecto se convierta en un “lugar de vida”, usado cotidianamente por agentes que viven en el mismo sitio o en sus alrededores. En algunas de las reuniones de los colectivos implicados en el sitio de memoria se gritó “Todos somos La Tablada”, indicando la necesidad de trabajar conjuntamente y de sumar esfuerzos. Pero ¿se puede conjugar esta variedad de proyectos y de memorias que son de naturaleza tan distinta en un proyecto común tal y como reclama la ley? ¿La supuesta unidad en un proyecto político común del grito “Todos somos La Tablada” no está realmente escondiendo una jerarquía de identidades y una relación antagonista entre los colectivos involucrados? El sitio de memoria de La Tablada Nacional quizás implicaría dar el salto desde las actuales posiciones antagonistas a otras agonísticas (Mouffe 2011), entendiendo que no hay soluciones racionales a los conflictos entre los diversos grupos humanos que concurren en este proyecto común, pero teniendo en cuenta que todos ellos comparten una asociación política en un espacio simbólico en el cual se



da el conflicto, y en una materialidad que se constituye como condición de posibilidad para la coexistencia de todos esos anhelos colectivos.

## REFERENCIAS CITADAS

- Biasatti, S. (2007). *Acerca del pasado / Acercar el pasado. Arqueología(s) y Memoria(s). Análisis a partir de un sitio de la historia reciente*. Universidad Nacional de Rosario, Rosario.
- Calveiro, P. (2001). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en la Argentina*. Coihue, Buenos Aires.
- Crenzel, E. (2012). “Memorias y espacios de las violencias de Estado en Argentina: el caso del hospital de Posadas”. En A. Huffschmid y V. Durán, Valeria (Eds.), *Topografías conflictivas. Memorias, espacios y ciudades en disputa*. Nueva Trilce, Buenos Aires: 319-334.
- Croccia, M.; Guglielmucci, A. y Mendizábal, M.E. (2008). “Patrimonio Hostil: Reflexiones sobre los proyectos de recuperación de ex Centros Clandestinos de Detención en la Ciudad de Buenos Aires”. En *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. FHCS-UNAM, Posadas.
- Durán, V. (2012). “La vecindad del horror. Pasado y presente en el entorno de los (ex)centros clandestinos de detención”. En A. Huffschmid y V. Durán, Valeria (Eds.), *Topografías conflictivas. Memorias, espacios y ciudades en disputa*. Nueva Trilce, Buenos Aires: 293-304.
- Feierstein, D. (2011). *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- IPPDH (2012). *Principios fundamentales para las políticas públicas sobre sitios de memoria*. IPPDH-MERCOSUR, Buenos Aires.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo Veintiuno, Madrid.
- Jelin, E. y Langland, V. (2003). *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Siglo Veintiuno, Madrid.
- Jofré, I.C.; Rosignoli, B.; Rodríguez Mamby, L.; Marín Suárez, C. y Biasatti, S. (2016). “Materialidad y Memoria del terrorismo de Estado a partir de investigaciones en el ex CCD “La Marquesita” (Provincia de San Juan, República Argentina)”. *Revista de Arqueología. Sociedade de Arqueologia Brasileira*, 29 (2): 116-129.
- Larrobla, S. (2013). “El campo discursivo del pasado reciente en el Uruguay. Entre la teoría de los dos demonios y la perspectiva del terrorismo de Estado”. *De Prácticas y Discursos. Cuadernos de Ciencias Sociales*, 2 (2) [<http://biblioteca.clacso.edu.ar>].
- Juanche, A. y Palummo, J. (coord) (2012). *Hacia una política de Estado en privación de libertad. Diálogo, recomendaciones y propuestas*. SERPAJ Uruguay. Observatorio del Sistema Judicial, Montevideo.
- Lusiaro, A.; Nadal, O.; Aguirrezábal, D.; Azziz, N.; Batalla, N., Casanova, G.; Gazzán, N.;
- Salvo, X.; Bongiovanni, R.; López, M.; López Mazz, J.M. y Marín Suárez, C. (2015). *Investigaciones antropológicas sobre detenidos desaparecidos en la última dictadura cívicomilitar. Informe de actividades año 2013- 2014*. SDDHH-Udelar, Montevideo.
- Marín Suárez, C. (2017). “Las luchas para convertir el ex Centro Clandestino de Detención y Desaparición de personas de La Tablada Nacional en un lugar de memoria y activación barrial”, en *Derechos humanos en el Uruguay. Informe 2017*. Serpaj, Montevideo: 65-78.
- Marín Suárez, C.; Ampudia, I.; Arguiñarena, J.; Austria, A.; Guillén, A.; Macé, J.F. y Márquez, M. (2019). “Los paisajes represivos de la última dictadura uruguaya: memorias del adentro y memorias del afuera de los centros clandestinos de detención en Montevideo y Canelones”. *Encuentros uruguayos*, 12 (1).
- Marín Suárez, C.; Austria, A.; Ampudia, I.; Márquez, M.; Arguiñarena, J. y Guillén, A. (2020). “Análisis multiescalar del Centro Clandestino de Detención, Tortura y Desaparición de Personas “Base Roberto” (La Tablada Nacional, Montevideo)”. En B. Rosignoli, C. Marín Suárez y C. Tejerizo García (Eds.), *Arqueología de la dictadura en Latinoamérica y Europa*. BAR International Series S2979, Londres: 139-155.
- Marín Suárez, C. y Cordo, A. (2015). “Políticas de memoria en Uruguay: entre el control, la acción y la pasión”. En *Derechos humanos en el Uruguay. Informe 2015*. Serpaj, Montevideo: 39-47.



- Marín Suárez, C. y Tomasini, M. (2019). “La Tablada Nacional. Historia de un edificio de las afueras de Montevideo al servicio del Estado”. En V. Ataliva; A. Gerónimo y R.D. Zurita (Eds.), *Arqueología forense y procesos de memorias. Saberes y reflexiones desde las prácticas*. UNT-CONICET, CAMIT, Tucumán: 187-213.
- Markarian, V. (2004). “De la lógica revolucionaria a las razones humanitarias: la izquierda uruguaya en el exilio y la redes transnacionales de derechos humanos (1972-1976)”. *Cuadernos del CLAEH*, 89: 85-108.
- MIDES (2013). *Informe Cuenca del Pantanoso. Dirección Nacional de Evaluación y Monitoreo*. DINEM, Montevideo [<http://repositorio.mides.gub.uy:8080/xmlui/handle/123456789/1060>].
- Mouffe, C. (2011). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Oslender, U. (2008). “Geografías del terror: un marco de análisis para el estudio del terror”. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 12. [<http://revistes.ub.edu>].
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Editorial Al Margen, La Plata.
- Stern, S. (2000). “De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico. Chile 1973-1998”. En M. Garcés, P. Milos, M. Olguín, J. Pinto y M.Y. Urrutia (Dirs.), *Memorias para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*. LOM ediciones, Santiago: 11-33.
- Tilley, C. (1994). *A Phenomenology of landscape. Places, paths and monuments*. Berg, Oxford.
- Tuan, Y. (1974). *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes and values*. Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Viñar, M.E. (Ed.) (2015). *Formulación de proyectos de extensión universitaria. Cuadernos de Extensión*. CSEAM-UdelaR, Montevideo.





# MEMORIA, CONFLICTO Y EDUCACIÓN EN EL PERÚ: PERCEPCIONES DE LOS NUEVOS ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS

Santiago Alonso<sup>1</sup>  
Santa Cruz Alvarez<sup>2</sup>

## Resumen

El Conflicto Armado Interno (CAI), ha presentado diferentes iniciativas en relación a la necesidad de resarcir, reparar, y generar espacios que permitan a la sociedad peruana en su conjunto reconocerse, responsabilizarse, y obtener justicia frente a los atropellos generados durante esa etapa, que ha generado una mayor fractura social, presente al momento actual.

Pese a que el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del 2003 plantea la importancia del sector educativo como aliado en el establecimiento y difusión de la memoria de este período, no siempre se puede identificar entre los jóvenes estudiantes peruanos un nivel de conocimientos en contenidos del Conflicto Armado Interno, aun cuando estos son parte de la Currícula Nacional.

En este breve avance<sup>3</sup> intentamos evidenciar cómo jóvenes generaciones de estudiantes universitarios llegan a este espacio con un nivel diferenciado de conocimientos sobre este tema, evidenciando carencias formativas previas. La investigación cuestiona la oficialidad de la memoria del CAI, analizando como la temporalidad y la relación centro/periferia configura las “memorias particulares”, apostando así por una memoria construida que refleje las diferentes visiones de la ciudadanía, plural y diversa como el espacio universitario.

## Palabras clave

Conflicto armado interno, memoria, educación superior, ciudadanía

## INTRODUCCIÓN

El conflicto armado interno (CAI), periodo de la historia reciente del Perú, comprendido entre los años 1980 y 2000, en el cual se evidenció una situación de violación constante de los derechos fundamentales mediante el uso de la violencia en sus diferentes formas, violencia ejercida por las fuerzas subversivas, por el propio Estado, e incluso por la propia población civil, ha presentado diferentes iniciativas en relación a la necesidad de resarcir, reparar, y generar espacios que permitan a la sociedad peruana en su conjunto recono-

1 Universidad Pablo de Olavide (España) sasanalv@alu.upo.es

2 Universidad Peruana Cayetano Heredia (Perú) santiago.santa.cruz@upch.pe

3 Este avance de investigación responde a un artículo en proceso de elaboración, correspondiente a mi investigación doctoral. La herramienta específica de la encuesta da un marco de análisis que, aunque limitado, recoge interesantes puntos que quiero desarrollar en la presente propuesta, aun cuando en el espacio de la ponencia pueda desarrollar con mayor detalle alcances posteriores identificados.



cerse, responsabilizarse, y obtener justicia frente a los atropellos generados durante esa etapa, que ha generado una mayor fractura social presente al momento actual.

Iniciativas como la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), que en el año 2003 publicó su Informe Final, ahondaron en la importancia de instaurar los procesos de memoria como estrategias para la búsqueda reconciliación de la sociedad peruana, incidiendo en el espacio educativo como un agente aliado en la difusión de la misma. Sin embargo, son aisladas las experiencias que dan cuenta de un real protagonismo de los espacios de educación formal (en específico, la educación básica regular secundaria, y la educación superior, técnica o universitaria), como entorno en el cual se trasmite efectivamente a las jóvenes generaciones de peruanas y peruanos la importancia de la memoria como estrategia de la ansiada reconciliación, la prevención de la violencia y visión de una ciudadanía inclusiva en la actualidad.

### MEMORIA OFICIAL, MEMORIAS INDIVIDUALES... ¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE MEMORIA?

Para poder entender por qué considerar un tema de memoria del CAI como relevante a efectos de la vida de estudiantes universitarios al momento actual, a casi 20 años del Informe Final de la CVR, debemos de delimitar nuestro concepto de Memoria y los que de ellos se derivan. Entendemos que la Memoria es diferente a la Historia, en la medida que la Historia se construye como una narrativa que nos habla de un discurso fijo, cerrado, en una representación de la realidad (Acosta et al 2005: 14). La Memoria la definimos como la narrativa que recoge las voces habitualmente subalternizados en relación a un discurso hegemónico. Tal como señala Acosta (Acosta et al. 2005), frente a la historia que se presenta como una narrativa cerrada, ya fija, la memoria (y entre ellas las memorias individuales) se presentan como una narrativa del presente que da voz a las voces que se acallaron ante lo pretendidamente conocido como la historia oficial. Ante esto, aparece la memoria, como un ejercicio de equiparación entre grupos cuyas narrativas no habían sido consideradas existentes. A efectos del presente trabajo mencionemos al Informe Final de la CVR como sustento de una suerte de memoria oficial. A pesar de saber que existe un sesgo al considerar que la narrativa de la CVR se constituye en la memoria oficial del CAI, consideramos a efectos del presente trabajo que el Informe Final de la CVR, al responder a un esfuerzo conjunto entre Estado, Sociedad Civil, y organizaciones de derechos humanos, se constituye en una narrativa investida de validez frente a parte de los diferentes actores afectados o cercanos a la temática del Conflicto Armado Interno. En estricto sentido, no podemos hablar de una memoria oficial en la medida que la memoria recoge narrativas del pasado desde una mirada presentista: ya que la memoria recrea mediante una narrativa del pasado hechos o momentos concretos, toda la narrativa así creada se deberá a intereses del presente de los actores involucrados. Si consideramos que la narrativa que compone el Informe Final y el esfuerzo de la CVR responden a la situación específica de cierre del período de violencia, a la necesidad imperativa de todos los actores por tener un inicio de diálogo, entenderemos que lo que se esperaba en dicho contexto difiere de lo que se espera al día de hoy en tanto al abordaje de este tema desde una narrativa de la memoria. En palabras de Valcuende, “todo proceso de recuperación implica acercarnos al pasado, pero desde el presente” (Valcuende 2005: 21).



## LA UNIVERSIDAD COMO ESPACIO DE CONVIVENCIA Y MEMORIAS DIVERSAS: DIFERENCIAS EN LA CONSTRUCCIÓN Y CONOCIMIENTO DE LA MEMORIA DEL CAI

Durante el desarrollo de las clases de la asignatura de Realidad Peruana, Ciudadanía y Globalización de la Unidad de Formación Básica Integral de la UPCH<sup>4</sup>, se ha podido identificar diferencias en el nivel de conocimiento referente a los temas de memoria histórica relativa al Conflicto Armado Interno, evidenciando carencias formativas previas, y acceso diferenciado a información obtenida por espacios alternativos a la enseñanza oficial (Currícula Nacional de educación básica regular). Desde un significativo porcentaje de estudiantes que no pudo conocer el tema en la etapa formativa anterior (20%) aun cuando es de obligatoriedad el desarrollo de estos contenidos como parte de la Currícula Nacional, pasando por la mayoritaria falta de diálogo sobre estos temas en los ámbitos familiares (40.67%), vemos como existe una tendencia a no desarrollar mayor discusión sobre la memoria del CAI entre los estudiantes universitarios en sus experiencias previas formativas o en otros espacios de socialización, como la casa, o la relación con los pares.

### ¿QUÉ TANTO SABEN LOS ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS DEL CAI?

En relación con el grupo de estudiantes de la UPCH, podemos decir que existe un nivel de conocimiento superficial de los hechos constitutivos del período de violencia del CAI. En diversos momentos, se ha podido identificar conocimientos inexactos de ciertos hechos históricos que son presentados como verdaderos, aun cuando no corresponde ni con la realidad de lo ocurrido, ni con una secuencia cronológica de los hechos. Se identifica al Conflicto Armado Interno como un hecho relevante en la historia nacional, que genera un antes y un después en la realidad del país (más del 60% de estudiantes encuestados presenta al CAI como el principal problema de nuestro país entre el período 1980-2000), seguido de un 16% que señala que fue la crisis económica. Esto tiene un correlato en la relevancia del CAI como condicionante de la realidad contemporánea: en efecto, el 85% de los estudiantes encuestados identifica, en el momento actual, secuelas producto de la violencia producida durante el CAI. Dentro de esta cifra, se identifica la existencia de secuelas psicológicas (17,33%), una desconfianza frente a las instituciones del Estado (16,67%), atraso económico y social (13,33%), la afectación que los desaparecidos plantea al día de hoy a sus deudos (10%), la migración (presentada por los estudiantes como un aspecto negativo, con un 9,33%), entre algunas de las principales consecuencias negativas del CAI en la actualidad. Esto nos permite identificar que, pese al conocimiento

<sup>4</sup> Este trabajo se realizó mediante el uso de encuestas (con una muestra del 50% del total del universo), y observación en aula. El universo son estudiantes del semestre académico 2019-2 (243 estudiantes), de las carreras de Administración en Salud Pública, Enfermería, Gestión en Salud y Psicología. Los estudiantes, en su mayoría de segundo semestre, se encuentran en un rango de edad que va de los 17 a los 20 años). Las situaciones de conflictividad y discrepancia entre las diferentes visiones del país, entre estudiantes pertenecientes a primeros ciclos universitarios de la Unidad Básica de Formación (UFBI), de la Universidad Peruana Cayetano Heredia, me llevó como docente, a repensar las visiones de ciudadanía que se construyen desde un conocimiento desigual de un tema tan significativo como el CAI para la historia de nuestro país. Debido a la incorporación de estudiantes del programa BECA18 desde el año 2015, la Universidad presenta una composición novedosa de su alumnado, presenciando al momento actual una multiplicidad de perfiles de estudiantes, por variables diversas como etnicidad, ubicación geográfica, condicionantes económicos, sociales, entre otras. Esta nueva pluralidad de perfiles, enriquecedora en la medida que todo conocimiento se genera también desde los pares y no únicamente mediante la transmisión formal de contenidos, sino mediante la formación como estrategia cooperativa, mediante dinámicas de autorregulación, que generan acciones que permiten a los estudiantes generar una postura crítica frente al conocimiento, refundando sus preconceptos e ideas previas, generando puntos de encuentro y metas comunes, y adoptando estrategias adaptadas a cada uno de los contextos y necesidades formativas, según la experiencia de sus pares y la suya propia, nociones que podemos encontrar en teóricos como Zimmerman (1989). Es decir, refundando los procesos cognitivos clásicos de una educación tradicional, vertical, en la cual el alumno tiene una actitud pasiva/ de escucha, y el docente activa/ de trasmisor de contenidos.



superficial del tema por parte de los alumnos, identifican al mismo como relevante como hecho constitutivo de la historia nacional.

En relación al conocimiento de los actores, sus características principales, y el conocimiento de sus acciones y responsabilidades, constatamos, según lo percibido entre los estudiantes universitarios de la UPCH, que no existe una rigurosidad en el conocimiento de las mismas, según cada uno de los actores. Entre los estudiantes podemos ver como ciertos actores del CAI tienen una mayor presencia que otros. Tenemos, por ejemplo, un conocimiento mayor de Sendero Luminoso como agrupación terrorista, como actor principal durante el CAI (86% habla de su existencia como organización terrorista durante este período), mientras que solo un 65% de los estudiantes reconoce la existencia de la otra organización terrorista, el MRTA. Este hecho influye en una mayor identificación de este grupo como perpetrador de la violencia en la construcción de la memoria del conflicto de los estudiantes, frente al MRTA, responsable de un número menor de muertes.

En referencia a la base ideológica de los grupos subversivos, solo la mitad de los alumnos los vincula al marxismo/comunismo (49,33%). En referencia entre el elevado desconocimiento del componente ideológico de base de los grupos subversivos y su simple identificación con posturas radicales, podemos permitirnos hablar de cómo los estudiantes, al momento de construir la memoria del CAI, dimensionan de forma más evidente la propia constatación de violencia, con un 14% que no conoce información sobre los referentes ideológicos de las agrupaciones terroristas, es decir, el conocimiento real del componente ideológico no compone un criterio relevante al momento de construir la memoria del conflicto, sino los propios hechos de violencia ocurridos. Esto complejiza el análisis de la construcción de la memoria, la cual se limita a un análisis de los hechos de violencia, pero no necesariamente de las causas que facilitaron la aparición de estos discursos radicalizados. A su vez, la identificación de los grupos subversivos a un componente ideológico propio de la socialdemocracia (18%), justificaría que, en la actualidad, exista una tendencia a identificar a los grupos de izquierda en Perú con discursos radicalizados. Si observamos las propias dinámicas presentes en las clases, donde no pocos estudiantes hablar de las actuales formaciones políticas de izquierda como espacios que perpetúan componentes ideológicos vinculados a la subversión, entenderemos que la memoria puede convertirse en una suerte de condicionante en el ejercicio político futuro de los jóvenes estudiantes, en tanto que normalizan, mediante esta memoria, un discurso que deslegitima a las agrupaciones de izquierda en el momento actual.

En relación a la atribución de responsabilidades propias de los actores institucionales (gobierno), podemos ver que un porcentaje mayoritario de los estudiantes (77%) considera al gobierno de Alberto Fujimori como la etapa del CAI con mayor número de violaciones a los DDHH. Significativo también resulta identificar al gobierno de García en la segunda posición (11%), hecho que identificamos como parte de la estrategia, limitada en alcances, del gobierno de Alberto Fujimori de establecer, durante su mandato, una memoria de salvación <sup>3</sup>(Barrantes y Peña, 2006), que plantee culpables y responsabilidades, e incluso actores que asumen como logro propio el fin del terrorismo, aun cuando esto no se ajuste a los hechos, para librarse de su propia responsabilidad, política y legal, en torno a los hechos de violencia desatados.

En referencia a la información sobre las acciones de los grupos subversivos, podemos, a manera de ejemplo, observar que un 34,67% de los encuestados señala el atentado de Chuschi como el primero realizado por SL. Esta cifra se repite entre aquellos que consideran que Tarata fue el primer atentado perpetrado por esta agrupación terrorista (34,67%) hecho que nos puede dar ideas sobre la forma mediante la cual se selecciona los elementos que componen la memoria en base a criterios vinculados a la experiencia de los estudiantes y sus entornos cercanos, una suerte de una memoria mixta, formada por aportes tanto de la memoria “oficial” como de terceros actores (pares, familia, escuela, etc).



## CÓMO CAMBIA LA NARRATIVA PRESENTADA COMO MEMORIA OFICIAL, Y NUEVAS PERCEPCIONES DE LA NARRATIVA DEL CONFLICTO ARMADO INTERNO

Desde lo identificado, podemos señalar que, pese al conocimiento superficial en el tema, si existe una identificación del período del Conflicto Armado Interno como un hecho constitutivo de la historia nacional. Pese también a este conocimiento dispar en torno a lo que identificamos como memoria oficial, los estudiantes si identifican que este tema compromete la situación actual de la sociedad peruana, pero no tienen conocimientos que les permitan conocer cuáles son los aspectos específicos que afectan incluso hasta el día de hoy a la sociedad peruana en su conjunto.

Un hallazgo interesante es también la inexactitud en la señalización de las responsabilidades de los actores (institucionales, armados, y la propia sociedad civil), producto en parte por el grado dispar de conocimiento en sus etapas formativas previas, pero también por la plasticidad de la memoria: los estudiantes toman elementos de lo presentado como memoria oficial desde sus experiencias formativas previas, pero también complementan esta memoria con fuentes alternativas, como casa, grupos de pares, vecinos, entre otros, siendo priorizado el componente de la memoria cuyo interlocutor sea más cercano (familiares, amigos, etc.) La memoria así re-construida, es plástica de manera individual, porque selecciona los elementos que la componen en base a criterios vinculados a lo local/periférico, siendo lo local más análogo desde la experiencia de cada estudiante a lo entendido como “memoria oficial”, y lo periférico, a elementos considerados como secundarios en la construcción de su propia narrativa del CAI. De esta manera, los estudiantes “reciclan” la memoria de reconciliación en base a sus propias fuentes y/o acercamientos, dan peso a determinados actores como más responsables que otros frente al ejercicio de la violencia, y en algunos casos, pareciera eximen de culpa y/o contradicen la versión que se les intentó instaurar desde aquella “memoria oficial”, o narrativa construida desde la CV y transmitida en el espacio educativo como memoria de reconciliación.

Pero también la plasticidad de la memoria es colectiva, en tanto las narrativas que los estudiantes observan y conocen desde sus pares generan aportes y memorias comunes entre ellos, como individuos que comparten un mismo entorno (la clase). Esta narrativa, que en contextos de clase evidenciaba asombro e interés por parte de los propios estudiantes frente a los testimonios de compañeros que tenían familiares o conocidos que pasaron por experiencias de violencia, y que incorporaba de manera progresiva los hechos por ellos narrados como parte de la narrativa que fueron re-construyendo, generan una suerte de memoria compartida, que responde, como señalaba Valcuende (2005) a ese carácter presentista de la misma, en tanto discurso articulador y amalgama entre sectores diferenciados al interior de la propia clase.

Existe por otra parte, un aspecto interesante que identifica cómo los estudiantes no señalan como relevante el componente ideológico de los grupos subversivos como un elemento relevante al construir la memoria del conflicto. Este punto nos hace pensar en qué tanto lo que se entiende y llega a ellos como la memoria oficial, o como las memorias individuales que alimentan y contribuyen a la conformación de una propia memoria sobre el conflicto (de sus entornos más cercanos), hacen hincapié en la violencia: en las situaciones de violaciones de derechos constituidas en hechos. Pero queda aquí, no existe un nivel de análisis entre los estudiantes que permita conocer los posicionamientos ideológicos y con ello, los orígenes o causas de por qué existieron grupos que, durante este período, consideraron que ese despliegue de violencia y vulneración de derechos era (considerado por ellos), justificable, una herramienta de cambio social.<sup>5</sup>

5 Bajo la propuesta de Barrantes y Peña, precisamente, identificábamos los conceptos de memoria de salvación (o salvadora) y memoria de



Dicho de otra manera: más allá de conocer hechos puntuales de violencia (desde uno u otro actor), no existe una causalidad que justifique el contexto previo o el origen del período del Conflicto, lo que imposibilita considerar como eficaz el proceso de trasladar la memoria oficial entre ellos, en la medida que no se genera una reflexión de las disparidades o condicionantes sociales, políticos y económicos como un hecho constitutivo en la construcción de la narrativa de la memoria del CAI. ¿Falla la memoria en su cometido?

Sumado a este último punto, y como condicionante a su futuro ejercicio político, vemos como otro de los hallazgos a presentar en este breve avance, cómo la falta de conocimiento y especificidad sobre los orígenes ideológicos de los grupos subversivos y los condicionantes contextuales que en dicho período la sociedad peruana atravesaba, se convierte en una suerte de condicionante en el ejercicio político futuro de los jóvenes estudiantes, en tanto que normalizan, mediante la transmisión de una memoria oficial que no ha desarrollado de forma clara causas y responsabilidades, un discurso que deslegitima a las agrupaciones de izquierda en el momento actual.

Tal y como señala Del Pino, hablar de los temas de memoria y violencia” nos confronta a hablar experiencias de muerte, destrucción y sufrimiento humano, donde la víctima es la figura y el lenguaje en el centro de nuestra atención” (Freeman 2006, en Del Pino 2017: 19), pero también entendemos que la memoria se constituye en una narrativa que nos permite entender no solo el pasado, sino el futuro como sociedad, tal como señala Lerner, quien nos presenta la necesidad de la memoria como elemento que nos permite a regeneración política del país (Lerner, 2004) pero no entendiéndola solo como limitada al momento inmediatamente posterior al cierre del CAI, cuando se presentó el Informe Final, sino incluso al momento actual, en el que las jóvenes generaciones pueden disponer de elementos de la memoria de este período para tener insumos necesarios para la comprensión de las dinámicas sociales en el presente.

## REFERENCIAS CITADAS

- Acosta, Gonzalo, Del Río, Ángel, Valcuende, José María. *Memoria y Ciencias Sociales. En La recuperación de la memoria histórica. Una perspectiva transversal desde las Ciencias Sociales*. Centro de Estudios Andaluces. Consejería de Presidencia. Sevilla, 2005
- Agüero; José Carlos (2015) *Los rendidos*. Lima, IEP.
- Aguirre, Carlos (2009) ¿De quién son estas memorias? El archivo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, N°. 46, 2009, págs. 135-165. Hamburgo, Universidad de Hamburgo.
- Barrantes, Rafael, y Peña, Jesús (2006) Narrativas sobre el conflicto armado interno en el Perú: la memoria en el proceso político después de la CVR. En *Transformaciones democráticas y memorias de la violencia en el Perú*. Lima, Instituto de Democracia y Derechos Humanos - Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Del Pino, Ponciano. En nombre del Gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo en la política peruana. La Siniestra Ensayos, Universidad Nacional de Juliaca, 2017
- Espinosa, Agustín; Cueto, Rosa y Rottenbacher, Jan. (2017) Violencia Política y Reconstrucción de la Memoria Colectiva en el Perú. En <https://imaginaipusp.wordpress.com/el-papel-de-las-comisiones-de-la-verdad-frente-a-la-violencia-politica-y-la-cvr-en-el-peru/>
- Guba, E. G. (Ed.). (1990). *The paradigm dialog*. Thousand Oaks, California: Sage Publications, Inc.
- Igue, José. (2005) Los silencios del gran relato. En *Histórica*, Vol. 29, Núm. 1. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

---

reconciliación, siendo la primera una memoria desde agentes hegemónicos que buscaban (y buscan) instaurar su propia visión de los hechos referentes al CAI, y la memoria de la reconciliación, que busca dialogar entre los diferentes actores del CAI una narrativa representativa a todos. (Barrantes y Peña, 2006)



- Jansen, H. (2012). La lógica de la investigación por encuesta cualitativa y su posición en el campo de los métodos de investigación social. *Paradigmas*, 4, 39-72.
- Jave, Iris y Henry Ayala (2017) La Beca REPAED. *Oportunidad y derecho en el programa de reparaciones en educación*. Lima: IDEHPUCP / Fundación Konra Adenauer.
- Jave, I., Cépeda, M. & Uchuypoma, D. (2014). *Entre el estigma y el silencio: memoria de la violencia entre estudiantes de la UNMSM y la UNSCH*. En: <https://bit.ly/2R0qMIv>. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP) y Fundación Konrad Adenauer.
- Lerner, Salomón La Rebelión de la Memoria. Selección de discursos 2001- 2003. IDEHPUCP, Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, CEP. Lima, 2004.
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos del Perú. Código Penal. Décimo segunda edición. Lima, 2013
- Uccelli, Francesca, Agüero, José Carlos, Pease, María Angélica, Portugal, Tamia y Del
- Pino, Ponciano. Secretos a voces: Memoria y educación en colegios públicos de Lima y Ayacucho IEP- 2013. (Documento de Trabajo, 203. Serie Educación, ISSN 2222-4971)
- Sandoval, Pablo *Educación, ciudadanía y violencia en el Perú: una lectura del Informe de la CVR*. Instituto de Estudios Peruanos/ Tarea. Lima, 2004
- Valcuende, José María. Memoria e Historia. Individuos y Sociedad. En *La recuperación de la memoria histórica. Una perspectiva transversal desde las Ciencias Sociales*. Centro de Estudios Andaluces. Consejería de Presidencia. Sevilla, 2005







# “PASSADOS PRESENTES”: CONTRAMONUMENTOS/ANTIMONUMENTOS NO NORDESTE DO BRASIL - MEMÓRIA DA VIOLÊNCIA DA DITADURA NA ARTE

Davi Kiermes Tavares<sup>1</sup>

## Resumo

O artigo discorre sobre trabalhos de memória e reparação simbólica no Brasil conexos aos efeitos traumáticos da violência da ditadura militar no Brasil (1964-1985). Enfoca três memoriais do tipo monumento - contra-monumentos ou antimonumentos - edificados na região Nordeste do Brasil: *Tortura Nunca Mais*, cidade de Recife, PE; *Aos Mortos e Desaparecidos da Bahia*, cidade de Vitória da Conquista, BA; *Tortura*, cidade de Salvador, BA. Objetiva demonstrar, por eles, que a arte pode (ou pelo menos tenta) atender ao “dever de memória” de sociedades que atravessaram períodos catastróficos, dar conta da presentificação de eventos-limite, contribuir para a formação de uma “cultura da memória” no Brasil.

## Palavras-chave

Dictadura, memória, violência, arte visual, monumento

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

“Passados presentes” é a expressão que Andreas Huyssen utiliza recorrentemente, em alguns de seus livros,<sup>2</sup> para designar a atitude que se instaurou no Ocidente desde as últimas décadas do século XX: de preocupação, estudos e ações relativos à memória. A expressão denota a atenção dada ao passado para compreender o presente e modificar o futuro. Isso, conforme o autor, contrasta com a cultura modernista das primeiras décadas do referido século que, motivada pelo que poderia ser chamado “futuros presentes”, desloca a sua atenção, na década de 1980, para os “passados presentes”. Com isso, “novo tipo de estudos emergiu na Europa, que logo se estabeleceu como um grande foco de pesquisas e estudos políticos e culturais transnacionais: o discurso da memória, especialmente, mas não apenas, da memória traumática” (Huyssen, 2014, p. 12).

Acontecimentos como o fim das ditaduras latino-americanas (Brasil, Argentina, Uruguai, Paraguai, Bolívia, na década de 1980; Chile, em 1990), a queda do Muro de Berlim (1989), o fim do *apartheid* na África do Sul (1994), são indicativos, para Huyssen, que as memórias traumáticas e o imaginário urbano exerceram fundamental importância na transformação da experiência de espaço e tempo e sinalizam para o nascimento

1 Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia, IFBA, Câmpus da cidade de Eunápolis Brasil - dakita@uol.com.br

2 Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia (2002), Present pasts: urban palimpsests and the politics of memory (2003), Culturas do passado-presente: modernismos, artes visuais, políticas da memória (2014), Políticas de memória em nosso tempo (2014), En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización (2001).



de uma cultura e de uma política da memória e sua expansão global. Assim, uma “cultura da memória”<sup>3</sup>, bem como políticas de memória e os direitos humanos (enquanto movimento social transnacional) “emergiram pela primeira vez na década de 1970, ganharam corpo na década de 1980, e juntos alcançaram proporções inflacionadas na década de 1990 numa espécie de *boom* da memória” (Huyssen, 2014a, pp. 15, 16, 19, 45; Winter, 2006, pp. 67-90).

A memória decorrente de traumas históricos públicos durante o século XX, sobretudo após a II Guerra Mundial, impôs uma reconfiguração ao status memorativo e rememorativo dos marcos simbólicos, considerando o papel da vítima fundamental na atribuição do que seja relevante recordar e representar, como resposta ao sofrido. Essa maneira de compreender e responder a essas demandas influenciou diretamente a produção de representações simbólicas e locais de recordação, os quais aspiram legitimar instituições e valores de grupos atingidos pelo arbítrio.

A história ainda recente da ditadura militar brasileira (1964-1985) revela aspecto catastrófico, uma vez que produziu um trauma coletivo configurado na perda da democracia e em graves violações de direitos humanos e garantias individuais dos opositores do governo. A ressaltar, dentre as violações, o emprego da tortura como “política de Estado”, especialmente entre os anos 1969 e 1974, como meio de controle social e político e consolidação do governo ditatorial.

Como forma de lidar com o legado do período ressaltado acima, foram empreendidas, e são ainda hoje, alternativas diversas. Entre as quais as promovidas pelas artes de modo geral e, em particular, as artes visuais (mais especificamente na manifestação de tipo escultura, que este artigo destaca). Os “memórias de tipo monumento”<sup>4</sup> exemplificam isso. Erigidos em favor das vítimas, por diversas localidades públicas do país, revelam uma espécie de “estética da catástrofe” (Oliveira, 2008), e coadunam-se à advertência: “A memória da barbárie instalada em nosso solo durante o período da ditadura militar precisa ser frequentemente reativada e, para tal, a arte é potente e reveladora testemunha.” (Bregatini, 2014, p. 5).

No que segue, repercutindo as considerações acima delineadas, este artigo - originado de um projeto de extensão sobre memoriais contra a ditadura - avalia, através dos monumentos focalizados, que a arte pode, ou pelo menos tenta, atender ao “dever de memória” (Levi, 2010) de sociedades que atravessaram períodos catastróficos e traumáticos especialmente por atos de violência contra direitos humanos; dar conta de presentificar<sup>5</sup> eventos-limite; contribuir para a formação de uma “cultura da memória” no Brasil.

## HISTÓRIA, TRAUMA, MEMÓRIA

Na trajetória política do Brasil, várias catástrofes e os decorrentes traumas das experiências respectivas tiveram ocasião. O período da ditadura militar brasileira (1964-1985), por exemplo, pode ser qualificado de catástrofe ou catastrófico, consoante a elaboração de Nestrovski e Seligmann-Silva (2000, p. 8), os quais,

3 A “cultura da memória”, na concepção de Huyssen, se constitui na obsessão com a memória e com o passado que se desenvolveu em torno do Holocausto e de diversos procedimentos (restaus de centros urbanos abandonados, ênfase em musealização, comercialização em massa da nostalgia, incentivo à moda retrô, etc.) -, difundida nas sociedades do Atlântico norte desde o fim dos anos 1970 como marketing da memória pela indústria.

4 Essa noção tem amparo no verbete *Memorial*, de Rozas-Krause (2018, pp. 305-307).

5 O conceito de presentificação remonta à atribuição da memória ao tempo presente, e não ao passado, conforme é aceita a pelo senso comum. Vai além de representar. Ver Huyssen (2014, p. 15-16). cultural. Posteriormente, expandiu-se para muitos outros lugares como a América Latina, inclusive ao Brasil, nos anos 1980, com o fim das ditaduras e a ascensão das memórias traumáticas no transcurso daquele período, e aos países pós-comunistas do leste europeu e da antiga União Soviética.



partindo das origens etimológicas do termo (do grego *kata* + *strophé* = “virada para baixo”; ou outra tradução possível: “desabamento”, ou “desastre”, ou mesmo o hebraico *Shoah*), definiram-na como “evento que provoca *trauma*, outra palavra grega, que quer dizer ‘ferimento’”. (Essa definição valoriza a percepção dos sujeitos, não o acontecimento em si; o decisivo não será a dimensão do evento, mas a sua repercussão pelos sujeitos.) A perda do governo democrático somada às graves violações de direitos e garantias humanos através de violência inimaginável legou um trauma coletivo a diversos segmentos da sociedade brasileira. Dentre as violações, a tortura avulta. É o que revela Elio Gaspari, em livros bem fundamentados sobre o período em geral e, em particular, sobre o tipo de violência ressaltado.<sup>6</sup> Assim considerou:

Escancarada, a ditadura firmou-se. A tortura foi o seu instrumento extremo de coerção e o extermínio, o último recurso da repressão política que o Ato Institucional nº 5 libertou das amarras da legalidade. .... A tortura envenenou a conduta dos encarregados da segurança pública, desvirtuou a atividade dos militares da época e impôs constrangimentos, limites e fantasias aos próprios governos ditatoriais. .... A tortura tornou-se matéria de ensino e prática rotineira dentro da máquina militar de repressão política da ditadura por conta de uma antiga associação de dois conceitos. O primeiro, genérico, relaciona-se com a concepção absolutista da segurança da sociedade. Vindo da Roma antiga (“A segurança pública é a lei suprema”), ele desemboca nos porões: “Contra a Pátria não há direitos”, informava uma placa pendurada no saguão dos elevadores da polícia paulista.<sup>6</sup> Sua lógica é elementar: o país está acima de tudo, portanto tudo vale contra aqueles que o ameaçam. O segundo conceito associa-se à funcionalidade do suplício. A retórica dos vencedores sugere uma equação simples: havendo terroristas, os militares entram em cena, o pau canta, os presos falam, e o terrorismo acaba. (Gaspari, 2014, pp. 13, 14, 19, nota de referência no original)

Conexa à exposição de Gaspari, outro estudioso do assunto em comento, Luciano Oliveira,<sup>7</sup> é elucidativo ao ponderar que as torturas do período militar podem ser vistas como uma extensão de uma prática ancestral:

O regime inaugurado em 31 de março (1964) começou a torturar desde o dia seguinte à sua vitória. Sobretudo no Rio de Janeiro e em Pernambuco, o espancamento de prisioneiros – para só falar da tortura mais “benigna” – tornou-se uma prática corrente. Desde o início o regime apresentou um aspecto novo e inquietante: enquanto que sob a ditadura de Vargas, os torturadores eram agentes da polícia comum, dessa vez eram as próprias forças armadas que estavam diretamente engajadas nessas práticas.

A nova repressão, como era de se esperar, valeu-se de novos métodos ao lado dos antigos. Assim a eletricidade, aparentemente inexistente no tempo de Filinto Muller [chefe de polícia no governo Vargas], foi largamente empregada a partir de 1964. Frequentemente [*sic*], as descargas constituem um sofrimento suplementar aplicado às vítimas já instaladas no pau-de-arara, instrumento de tortura que, numa versão rudimentar, já fazia parte do arsenal de castigos de senhores de escravos, e que, de forma aperfeiçoada, já era utilizada pela polícia bem antes de 1964. (Oliveira, 1995, p. 40)

6 Autor de cinco volumes: *A ditadura envergonhada* (v. 1), *A ditadura escancarada* (v. 2), *A ditadura derrotada* (v. 3), *A ditadura encurrulada* (v. 4) e, finalmente, *A ditadura acabada* (v. 5). O volume 2 é o que trata com minúcia da tortura, embora o tema perpassasse toda a obra. <sup>6</sup> Percival de Souza, *Autópsia do medo*, p. 183.

7 *Do Nunca Mais ao Eterno Retorno: uma reflexão sobre a tortura e Imagens da Democracia: os Direitos Humanos e o Pensamento Político de Esquerda no Brasil* são duas obras do autor que abordam a tortura. “São dois cavaletes de madeira, com cerca de 1,5 metro de altura e uma ranhura na parte superior, onde se encaixa um cano de ferro. A vítima, geralmente nua, tem os pulsos e tornozelos envoltos em tiras de cobertores ou pano grosso e amarrados com cordas. Em seguida, o interrogado é obrigado a sentar-se no chão, de tal forma que os joelhos dobrados sejam abraçados. No espaço sob os joelhos – e entre os cotovelos – introduz-se a barra de ferro, por onde se levanta o prisioneiro para pendurá-lo entre os dois cavaletes.” (Fon, 1979, p. 78) (Figura 1)



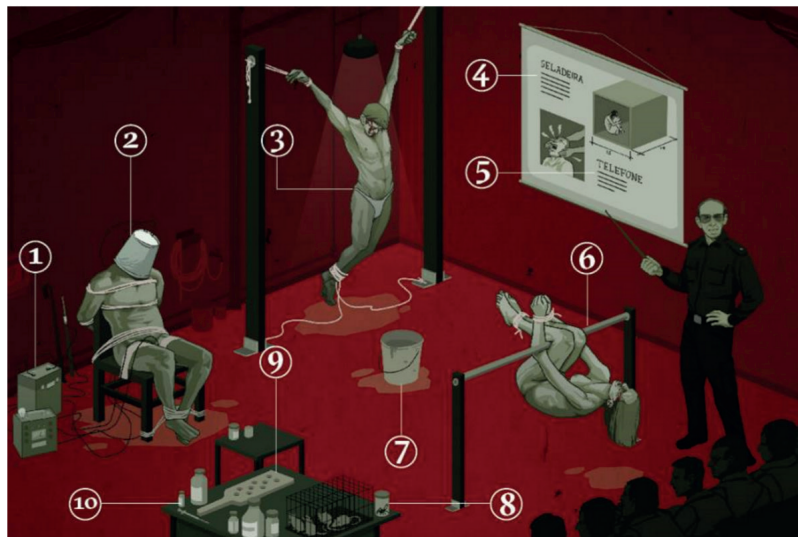


Figura 1 – Infográfico Tipos de Tortura: o pau-de-arara (n. 6)  
Fonte: Horta (2016, pp. 36-37)

As inserções textuais e visual anteriores desvelam um aspecto bastante peculiar da violência empregada pela ditadura militar brasileira - a tortura, contra os considerados inimigos do governo.<sup>8</sup> Certamente, para também ratificar a denúncia de tal vilania, dois dos três monumentos que serão objeto de exposição na seção seguinte têm, em suas designações, a palavra tortura.

### MONUMENTO/CONTRAMONUMENTO/ANTIMONUMENTO NO NORDESTE DO BRASIL

O processo pós-ditatorial nos países da América Latina vitimados pelas ditaduras militares, que envolveu “reabertura política”, volta à democracia, anistias, instalação de comissões da verdade, abertura de arquivos da ditadura, enfim, o chamado período de “justiça de transição”, aconteceu na esteira dos discurso sobre a memória e a análise das histórias traumáticas decorrentes da violência do Estado ditatorial, que se tornaram além de debates nacionais, transnacionais, desde o final da década de 1990. Nas palavras de Huyssen (2014c):

Os tropos discursivos e as iconografias do Holocausto emergiram ... na América Latina com referência aos desaparecidos, especialmente na Argentina, Chile e, mais tarde, noutros países latino-americanos, depois das ditaduras militares.” [Ademais], os debates públicos sobre a memória no Brasil, no Chile, na Guatemala, Brasil ou México, seguiram o exemplo dos havidos na Argentina, e o modelo sul-africano de Comissões da Verdade multiplicou-se pelo mundo afora. A guinada transnacional dos estudos sobre a memória influenciou claramente a política nacional, os processos judiciais, as Comissões da Verdade e os de bates populares de muitos países, e se articulou de maneira vigorosa na literatura, nas artes plásticas, em filmes e documentários, e até na arquitetura de museus e memoriais. (pp. 14-15)

8 Em trabalho pioneiro sobre um dos monumentos que será focalizado, Brito (2003, p. 115) chama a atenção para o fato de que o emprego da tortura é aspecto distintivo entre a ditadura brasileira e outras ditaduras sul-americanas do período. Posto que o número de mortos e desaparecidos no Brasil é muito inferior aos que, por exemplo, a Argentina e o Chile apresentam (pelo menos, segundo dados oficiais).



No Brasil, os processos políticos denominados de “distensão política”,<sup>9</sup> iniciado em 1974, e o da Anistia<sup>10</sup> (resultou na Lei da Anistia, aprovada em 1979), que ocorreram sob o até então governo ditatorial, iniciam a reação, por parte da sociedade, ao silêncio e à reparação da memória dos atingidos pela violência. Em seguida, uma série de documentos testemunhais<sup>11</sup> (que vieram a lume em vários formatos) resultantes de projetos originários de organizações diversas da sociedade civil - constituídas por familiares das vítimas, sobreviventes, ativistas dos direitos humanos - continuaram o processo de “aproximação” do país à “cultura da memória”. E, de igual modo, pela “literatura de testemunho” ou ficcional, filmes e documentários, programa televisivo (minissérie e telenovela), músicas, peças de teatro, pinturas, esculturas, monumentos, e outras manifestações materiais e simbólicas no mesmo âmbito. O que resulta na possibilidade de relação entre política de memória e o que foi chamado de memória cultural por Jan Assmann (1995, pp. 125-134, citado por Huyssen, 2014): “a memória encarnada em artefatos como a ficção, o teatro, o cinema, porém também em monumentos, na escultura, na pintura e na arquitetura” (p. 159).

No entanto, somente entre o final do século XX e primeiras duas décadas do século XXI que as memórias da ditadura passaram a ser mais exploradas pela arte visual no país. Dentre as manifestações artísticas desse tipo, a edificação de memoriais de tipo monumento (esculturas) no sentido de suporte à política de memória, de reparação simbólica na pós-ditadura tomaram vulto. Do primeiro monumento, inaugurado em 1993, até os dias presentes, quase duas dezenas foram construídos em diversos locais públicos do país.

A escolha dos monumentos na região Nordeste se deve primeiramente por ter, entre eles, os dois primeiros a serem erigidos no país. Depois, eles resultaram de iniciativa e obstinação de alguns grupos sociais que não esmoreceram diante das dificuldades que se impuseram à concretização do intento em construí-los. Uma terceira razão é a localização dos mesmos: não só o fato de estarem em região onde o autor deste texto reside (ainda que em cidade diferentes onde eles estão edificadas), o que facilitou o acesso aos mesmos, mas também pela região ter historicamente forte sentido simbólico de conotação libertária e de lutas; e contra a ditadura não foi diferente. Além disso, os Estados de Pernambuco e Bahia – dois dos Estados componentes da região onde, mais especificamente, os monumentos se localizam – foram locais onde a violência ditatorial foi desencadeada com grande incremento.<sup>12</sup> Por fim, pela estética que os conformam: em alguns aspectos, semelhante ao contramonumento (o termo e seu respectivo elaborar uma crítica à abordagem da memória do pós-Segunda Guerra por meio de monumentos celebrativo), por explorarem a tensão entre a necessidade de recordar e a incapacidade de recordar fatos dolorosos, traumáticos, elaborar uma crítica à abordagem da memória do pós-Segunda Guerra por meio de monumentos celebrativo), por explorarem a tensão entre a necessidade de recordar e a entre outros atributos. De outro modo, assemelham-se também aos antimonumentos: “obras que trazem um misto de memória e de esquecimento, de trabalho de recordação e resistência. ... obras esburacadas, mas sem vergonha de revelar seus limites que implicam uma nova arte da memória, um novo entrelaçamento entre palavras e imagens” (Seligmann-Silva, 2013, p. 163).

9 Ver Mathias (1995) e Gaspari (2014, v. 4).

10 Ver Gaspari (2016, vol. 5).

11 São exemplos: a) o documento (“abaixo-assinado”) denominado “Bagulhão”, -elaborado por 35 presos políticos em São Paulo, em 1975 - “primeira denúncia pública contra os agentes da ditadura militar”; b) o projeto Brasil: Nunca Mais desenvolvido clandestinamente por Dom Paulo Evaristo Arns, Rabino Henry Sobel, Pastor presbiteriano Jaime Wright e equipe, entre 1979 e 1985; c) o Dossiê Ditadura: mortos e desaparecidos políticos no Brasil (1964-1985), de 1994, organizado por grupo da sociedade civil; d) o livro Direito à Memória e à Verdade: Comissão Especial Sobre Mortos e Desaparecidos Políticos, de 2007, organizado pelo Estado brasileiro; e) o relatório da Comissão Nacional da Verdade, produzido entre os anos de 2012-2014, com o objetivo de “esclarecer casos de violação de direitos humanos ocorridos entre 1946 e 1988 – inclusive a autoria de tortura, morte, desaparecimentos forçados e ocultação de cadáveres”.

12 Ver Andrade (1989), Zachariadhes (Org.) (2009), Araújo (1995), Oliveira (2014).



## TORTURA NUNCA MAIS

O memorial público *Tortura Nunca Mais* é uma construção material e simbólica, edificada na praça Padre Henrique,<sup>13</sup> às margens do rio Capibaribe, situada na Rua da Aurora, nº 35, bairro Boa Vista, centro da cidade do Recife, capital do Estado de Pernambuco. Primeiro monumento erigido no país e na América Latina<sup>14</sup> em memória dos mortos, desaparecidos, torturados, pela ditadura militar, “es un monumento diseñado específicamente para interpelar simultaneamente al pasado, al presente y al futuro” (Brito, 2003, p. 113).

A instalação se constitui de moldura de concreto (7,0 m x 7,0 m), apoiada sobre uma base. Duas placas retangulares de aço inoxidável estão fixadas na metade superior, superpostas. No centro da quadratura está a escultura de um homem, feita em concreto (1,80 m x 1,60 m x 0,80 cm), em posição fetal (reproduzindo a posição dos presos no pau-de-arara), sustentado por uma haste de aço, que desce da parte superior, a qual ele segura com a mão esquerda, com o rosto voltado para o lado do rio. (Figura 2)



Figura 2 – Fotografia do memorial Tortura Nunca Mais  
Fonte: Tavares (2019a)

13 O Padre Antônio Henrique Pereira Neto era auxiliar de D. Hélder Câmara (então Arcebispo das cidades de Recife e Olinda, que denunciava, principalmente no exterior, o emprego de violência pela ditadura brasileira contra os opositores). Foi sequestrado, torturado e assassinado na madrugada do dia 27 de maio de 1969, no Recife, por um grupo do Comando de Caça aos Comunistas (CCC) e por agentes da polícia civil de Pernambuco, sendo seu corpo encontrado em lugar ermo da cidade universitária da UFPE com marcas de sevícias. Cf. <http://memoriasdaditadura.org.br/memorial/antonio-henrique-pereira-neto-padre-henrique/>.

14 A afirmativa está na reportagem “O pau-de-arara na praça” (Pimenta, 1993, p. 111)



A sua edificação resultou da conjugação de esforços do Movimento Tortura Nunca Mais de Pernambuco e da Prefeitura da Cidade do Recife, cujo prefeito recém-eleito (Jarbas de Vasconcelos, ano de 1986) o fora com o apoio de “forças políticas de esquerda”. O momento era propício, no sentido político, para a concretizar o intento. Após um ano e quatro meses (em 5 de fevereiro de 1988), designada pela prefeitura, a Empresa de Urbanização do Recife-URB lançou o edital de concurso público para construção do memorial. Inscritos 20 projetos, logra êxito o apresentado por uma equipe de quatro arquitetos recém-formados, residentes no Recife, composta por Eric Perman, Albérico Barreto, Luiz Rangel e Demétrio Albuquerque (este último o responsável específico pela criação e execução da escultura disposta no centro da moldura de concreto).

O sentido do memorial, em conexão às lutas pelas memórias e os processos sociais do passado recente de repressão política e terrorismo de Estado no Cone Sul da América Latina, é aventado por Valdênia Brito (2003) nos termos seguintes:

Para los arquitectos, el objetivo del monumento era causar impacto. El monumento es de estilo neoclásico, pero escapa a lo común, al “evitar la utilización del viejo concepto de una estatua sobre un pedestal, que todo el mundo conoce. Es preciso, por lo tanto, que cada brasileño cuelgue este cuadro en la pared de su memoria y que, a partir de ahora, sigamos un camino de más justicia y libertad en nuestro país”.<sup>15</sup> Según el grupo impulsor del monumento, se trataba de retratar la tortura, pero sin revanchismo: “de ahí la idea del marco, dando la impresión de un cuadro que pertenece al pasado”. El arquitecto explica que las dos láminas representan el corte, la tortura, en tanto el cable de acero que sostiene al torturado simboliza la fuerza mayor, el dominio y el poder que dejan impotente a la víctima. Observa que el marco también significa el límite, la falta de libertad y de democracia, la restricción del espacio. “La figura está en el espacio con liviandad, a pesar del peso del tema. Da la impresión que el hombre torturado vuela. En verdad, renace en el dolor de la posición uterina”.<sup>17</sup> La vuelta a la posición fetal simboliza, asimismo, el inicio de la vida. Nuevamente, pasado y futuro se conectan. (Brito, 2003, p. 120, aspas e notas de referência, no rodapé, estão no original)

No dia 27 de agosto de 1993, em meio às comemorações do décimo quarto aniversário do estabelecimento da Lei da Anistia no Brasil, o memorial foi entregue ao público. “Desde entonces, el lugar há sido utilizado como lugar de conmemoración de diversos sectores sociales y como espacio de lucha por los derechos humanos y en contra de la impunidad.” (Brito, 2003, p. 122-123)

### AOS MORTOS E DESAPARECIDOS POLÍTICOS DA BAHIA

O memorial público Aos Mortos e Desaparecidos Políticos da Bahia (Figura 3) está edificado na praça Tancredo Neves, centro da cidade de Vitória da Conquista, que fica no sudoeste do Estado da Bahia. Inaugurado em 9 de julho de 1998, sob a gestão do prefeito Guilherme Menezes, a sua confecção foi iniciativa do Grupo Labor – Assessoria, Documentação e Pesquisa, “entidade informal que realizava cursos de formação política, passando depois a ser ‘Oposição Operária’” (Oliveira, 2014, p. 308), e que tinha como um dos seus integrantes o prof. e advogado Ruy Hermann Araújo Medeiros – ele mesmo ex-presos político, torturado, no período ditatorial militar.

A escultura (duas placas metálicas unidas), teve sua concepção artístico/ideológica idealizada pelos artistas plásticos conquistense Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro e Romeu Ferreira Filho, conjuntamente com o prof. Ruy Medeiros. Sua construção contou com recursos públicos através de subscrições populares. O memorial presta homenagem aos baianos vitimados pela ditadura.

15 Declaraciones de Eric Perman, arquitecto del monumento, Jornal do Comércio, 28 de abril de 1988. <sup>17</sup> Paulo Fernando Craveiro, Caderno de Política, 26 de agosto de 1993.





Figura 3 – Fotografia do memorial Aos Mortos e Desaparecidos da Bahia  
Fonte: Tavares (2019b)

Em uma das placas, está inscrito os nomes dos baianos mortos e desaparecidos, de diversas localidades do Estado; na outra, em sua estrutura, além de uma imagem vazada no formato de um ser humano a cair, ou já caído (denunciando simbolicamente a dualidade presença/ausência dos vários mortos e desaparecidos pela violência da ditadura), no centro, é possível perceber também nos contornos a representação de uma foice e de um martelo (símbolos da revolução russa). Rui Medeiros afirma que a ideia do memorial é “mais lembrar os que resistiram, e menos a ditadura propriamente; é preservar a memória, conscientizando as pessoas; o monumento é muito aceito pela população”.<sup>16</sup>

## TORTURA

Um memorial com os dizeres “Homenagem aos baianos mortos e desaparecidos e a outros brasileiros que aqui tombaram na luta pela liberdade e contra a ditadura”, é obra assinada pelo artista plástico baiano Ray Vianna e realização do Comitê Baiano Pela Verdade, do Grupo Tortura Nunca Mais da Bahia, sob o patrocínio do governo estadual baiano daquele momento. (Figura 4).

<sup>16</sup> Entrevista concedida ao canal História Recente (vídeo YouTube). Recuperado em <https://www.youtube.com/watch?v=Htbv5wCNpUc&t=67s>







Figura 4 – Fotografia do memorial Tortura  
Fonte: Tavares (2019c)

Em dupla face, com quatro metros de altura, construído em fibra de vidro e aço cortem, pesando aproximadamente 250 kg, além da placa contendo os 35 nomes dos homenageados (bairianos mortos e desaparecidos pela ditadura), o memorial traz uma silhueta humana trespassada por vergalhões de ferro, simbolizando elementos torturantes. Nele há, ainda, de acordo com o artista, “o vazio que atravessa a silhueta, a sinalizar a ausência deixada por eles e a cabeça aberta a indicar que, apesar de tudo, a luta deles valeu a pena, a vida e o sonho permaneceram livres”.

Instalado no Praça do Campo da Pólvora, bairro de Nazaré, cidade de Salvador, Estado da Bahia, foi inaugurado em 28 de agosto de 2015, em solenidade que fazia parte da comemoração da Semana da Anistia (36 anos da Lei da Anistia a vigorar no país). E tem sido local amigável de encontro como os que acontecem na última semana do mês de agosto (mundialmente dedicada às vítimas de desaparecimento forçado e que, no Brasil, é dedicada às pessoas que resistiram ou foram perseguidas e depois anistiadas pelo governo ditatorial, em 1979).<sup>17</sup>

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Almeja-se que os memoriais se tornem verdadeiros “lugares de memória”, “espaços da recordação” (Assmann, 2011) que acolham manifestações nesse sentido, e que, de fato, colaborem para informar a sociedade do presente e do futuro sobre catástrofes acontecidas. Isto é, devem ser identitários, relacionais e

17 Cf. a reportagem “Flores pelas vítimas de Estado: Salvador, presente!” Recuperado de <https://jornalggn.com.br/direitos-humanos/flores-pelas-vitimas-de-estado-salvador-presente/>.



histórico; desejados pela comunidade de seus contextos; e terem contínua ressignificação segundo as demandas do presente e do futuro.

A existência dos memoriais de tipo monumento é de grande importância como reparação simbólica, como meio de “suavizar” a memória do trauma, posto que valoriza o “vencido”, não o “herói”, o que é contrário à tradição monumental. Além disso, demonstra como a arte vem dando atenção ao discurso ético da “cultura da memória”, à sua potência em presentificar (ou pelo menos tentar presentificar) eventos-limite - como a questão da violência desencadeada durante a ditadura militar no Brasil -, ao tempo que busca atender a uma demanda pelo dever de memória das sociedades atuais ao presentificar eventos desde quando se localiza nos limites entre arte e vida ou arte e política.

Os três memoriais descritos, as suas existências no contexto de suas localizações, pontificam as aspirações expostas, valorizam a necessidade de suas existências. Isso foi compreendido na investigação exploratória que se fez. Quanto à intensidade de seus reconhecimentos e mesmo a continuidade de suas ressignificações são aspectos a serem pesquisados futuramente.

## REFERÊNCIAS

- Andrade, M. C. de. (1989). *1964 e o Nordeste: Golpe, Revolução ou Contra-Revolução?* São Paulo, SP: Contexto.
- Araújo, M. do A. A. et al (Resp.) (1995). *Dossiê dos Mortos e Desaparecidos políticos a partir de 1964*. Recife, PE: Companhia Editora de Pernambuco. Recuperado de <http://dhnet.org.br/dados/dossiers/dh/br/dossie64/br/dossmdp.pdf>
- Arns, D. P. E. (Org.). (2014). *Brasil: Nunca Mais*. (41a ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Assmann, A. (2011). *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. (P. Soethe, trad.). Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- Brasil. Comissão Nacional da Verdade. (2014). *Relatório* (3 Vols.). (Relatório da Comissão Nacional da Verdade). Brasília, DF: CNV. Recuperado de <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/textos-do-colegiado/586-epub.html>.
- Brasil. Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República. (2007). *Direito à Verdade e à Memória: Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos*. Brasília, DF: Secretaria Especial dos Direitos Humanos.
- Bregatini, D. (2014). O tempo conserva os rastros [Editorial]. *Cult*, 17(197), 5.
- Brito, V. (2003). El monumento para no olvidar: Tortura Nunca Mais En Recife. In Jelin, E., & Langland, V. (Comps.). *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. (pp. 113-125). Madri, Espanha: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Comissão de Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos & IEVE – Instituto de Estudos sobre a Violência do Estado (2009). *Dossiê Ditadura: mortos e desaparecidos políticos no Brasil (1964-1985)*. (2ª ed. rev. ampl.). São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.
- Comissão da Verdade do Estado de São Paulo “Rubens Paiva” (2014). “Bagulhão”: A voz dos presos políticos contra os torturadores. O documento de 1975 que foi a primeira denúncia pública contra os agentes da ditadura militar. São Paulo, SP: [s.n.].
- Fon, A. C. (1979). *Tortura: a história da repressão política no Brasil*. (3a ed.). São Paulo, SP: Global Editora.
- Gagnebin, J. M. (2009). *Lembrar escrever esquecer*. (2ª ed.). São Paulo, SP: Editora 34.
- Gagnebin, J. M. (2010). O preço de uma reconciliação extorquida. In Teles, E., & Safatle, V. (Orgs.). *O Que Resta da Ditadura*. (pp. 177-186). São Paulo, SP: Boitempo.
- Gaspari, E. (2014a). *A Ditadura Escancarada*. (2a ed., Vol. 2). Rio de Janeiro, RJ: Intrínseca.
- Gaspari, E. (2014b). *A Ditadura Encurralada*. (2a ed., Vol. 4). Rio de Janeiro, RJ: Intrínseca.
- Gaspari, E. (2016). *A Ditadura Encurralada*. (2a ed., Vol. 5). Rio de Janeiro, RJ: Intrínseca.
- Horta, M. (2016). Mito # 11: “A tortura foi excesso de uns poucos radicais”. *Dossiê Superinteressante: 21 Mitos Sobre a Ditadura Militar: As verdades e mentiras sobre o período mais obscuro da história do Brasil*, 365, 34-37.



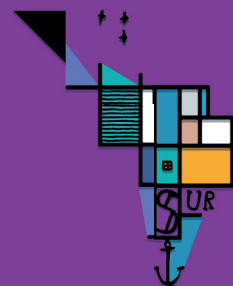
- Huysen, A. (2003). *Present pasts: urban palimpsests and the politics of memory*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Huysen, A. (2014a). *Políticas de memória no nosso tempo*. (A. F. Maurício, trad.). Lisboa, Portugal: Universidade Católica Editora.
- Huysen, A. (2014b). *Memorias crepusculares: la marcación del tiempo en una cultura de amnesia*. (P. Díaz, trad.) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Huysen, A. (2014c). *Cultura do passado-presente: modernismos, artes visuais, políticas da memória*. (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Contraponto/Museu de Arte do Rio.
- Levi, P. (2010). *O dever de memória*. Lisboa, Portugal: Edições Cotovia.
- Mathias, S. K. (1995). *Distensão no Brasil: o projeto militar (1973-1979)*. Campinas, SP: Papirus.
- Nestrovski, A., & Seligmann-Silva, M. (2000). Apresentação. In A. Nestrovski & M. Seligmann-Silva. (Orgs.). *Catástrofe e Representação*. (pp. 7-12). São Paulo, SP: Escuta.
- Oliveira, L. (1995). *Imagens da Democracia: os Direitos Humanos e o Pensamento Político de Esquerda no Brasil*. Recife, PE: Editora Pindorama.
- Oliveira, E. C. de (2008). *Estética da catástrofe: cultura e sensibilidades*. Goiânia, GO: Editora da Universidade Católica de Goiás.
- Oliveira, L. (2009). *Do Nunca Mais ao Eterno Retorno: uma reflexão sobre a tortura*. (2a ed. rev. att. Coleção Tudo é História, 149). São Paulo, SP: Editora Brasiliense.
- Oliveira, J. M. de. (2014). *Uma Conquista Cassada: cerco e fuzil na cidade do frio*. Salvador, BA: Assembleia Legislativa, 2014.
- Pimenta, A. (1993, setembro). O Pau-de-arara na praça. *Veja*, 24(37), 111.
- Rozas-Krause, V. (2018). Memorial. In R. Vinyes (Dir.), *Diccionario de la memoria colectiva* (pp. 305-307), Barcelona, Espanha: Editorial Gedisa.
- Seligmann-Silva, M. (2013). Antimonumentos: a memória possível após as catástrofes. In Graebin, C. M. G., & Santos, N. M. W. (Orgs.). *Memória social: questões teóricas e metodológicas*. Canoas, RS: UnilaSalle Editora.
- Tavares, D. K. (2019a). *Fotografia do monumento Tortura Nunca Mais*. Recife, PE.
- Tavares, D. K. (2019b). *Fotografia do monumento Aos Mortos e Desaparecidos da Bahia*. Vitória da Conquista, BA.
- Tavares, D. K. (2019c). *Fotografia do monumento Tortura*. Salvador, BA.
- Winter, J. (2006). A geração da memória: reflexões sobre o “boom da memória” nos estudos contemporâneos de história. In M. Seligmann-Silva (Org.), *Palavra e imagem: memória e escritura* (pp. 67-90). Chapecó, SC: Argos.
- Young, J. E. (1992). The countermonument: memory against itself in germany. In J. E. Young, *The texture of memory: holocaust memorials and meaning* (pp. 27-48). New Haven, CT, London, Inglaterra: Yale University Press.
- Zachariadhes, G. C. (Org.). (2009). *Ditadura Militar na Bahia: novos olhares, novos objetos, novos horizontes*. Salvador, BA: EDUFBA.







El VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología *Desafíos emergentes: antropologías desde América Latina y el Caribe* se realizó en modalidad virtual en noviembre de 2020. A partir de 23 ejes temáticos, se adelantaron 171 simposios con un total de 2081 ponencias. Este volumen hace parte de una serie en los que, ordenados por ejes y simposios, se publican aquellas ponencias de quienes así lo indicaron. En su conjunto, estos volúmenes constituyen parte importante del archivo de las sensibilidades, estilos y problemáticas que constituyen nuestras antropologías.



Volumen 63



Asociación Latinoamericana de Antropología  
Associação Latino Americana de Antropologia



ISBN: 978-9915-9333-5-1



9 789915 933351