Revista Euroamericana de

Antropología

e-ISSN: 2387-1555
https://doi.org/10.14201/rea202213

N.º 13 / diciembre 2022

Miscelanea
Antropología social

Ediciones Universidad Salamanca

Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León
I I A C Y L

Revista Euroamericana de

Antropología

N.º 13 | diciembre 2022

e-ISSN: 2387-1555 – DOI: https://doi.org/10.14201/rea202213 – CDU: 39 – IBIC: Antropología (JHM); Europa (1D); Latinoamérica (1KL) – BIC: Anthropology (JHM); Europe (1D); Latin America (1KL) – BISAC: Social Science / Anthropology / General (SOC002000)

EDICIONES UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Director: Ángel Baldomero Espina Barrio (Universidad de Salamanca)

Editores: Ángel Baldomero Espina Barrio (Universidad de Salamanca)
Carlos Montes Pérez (Universidad de Salamanca)
Iñigo González de la Fuente (Universidad de Cantabria)

Consejo Científico: Ángel B. Espina Barrio (Universidad de Salamanca); Silvio Ángel Aguirre Baztán (Real Academia Europea de Doctores); Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer (Universidade de São Paulo); Carlos Montes Pérez (USAL); Eloy Gómez Pellón (Universidad de Cantabria); Jaime Roberto Montes Miranda (Universidad de La Serena de Chile) Joanne Rappaport (Georgetown University); José Carlos Gaspar Venâncio (Universidade da Beira Interior); José Antonio González Alcantud (Universidad de Granada); Levi Marques Pereira (Universidade Federal da Grande Dourados); Luis Alberto Vargas (Universidad Nacional Autonoma de Mexico); Luis Álvarez Munarriz (Universidad de Murcia); Mário Moutinho (Universidade Lusófona de Lisboa); Rodrigo Luiz Simas de Aguiar (Universidade Federal da Grande Dourados); Inge Schjellerup (Museo Nacional de Dinamarca)

Secretaría de redacción: IIACYL – Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León
C/ Horno Primera, 15-19, 3.º B 37008 Salamanca (España)

Foto de la portada.
Autor foto: RoboMichalec Free for commercial use. No attribution required

REA – Revista Euroamericana de Antropología es una publicación anual que recoge artículos de antropología social. Pueden participar como autores de artículos de la *Revista Euroamericana de Antropología* profesores, estudiantes y profesionales de la antropología y demás disciplinas o áreas afines, de cualquier nacionalidad. La revisión de los textos enviados es hecha a través del sistema doble-ciego (double-blind).

La revista figura indexada en: Latindex, CIRC, Qualis, Dialnet plus, MIAR
Los trabajos publicados pueden consultarse en:
«eUSAL Revistas» <http://revistas.usal.es/index.php/2387-1555>

Ni la totalidad ni parte de esta revista puede reproducirse con fines comerciales sin permiso escrito de Ediciones Universidad de Salamanca. https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_ES
A tenor de lo dispuesto en las calificaciones Creative Commons CC BY-NC-SA y CC BY, se puede compartir (copiar, distribuir o crear obras derivadas) el contenido de esta revista, según lo que se haya establecido para cada una de sus partes, siempre y cuando se reconozca y cite correctamente la autoría (BY), siempre con fines no comerciales (NC) y si remezcla, transforma o crea a partir del material, deberá difundir sus contribuciones bajo la misma licencia que el original (SA).

CC BY-NC-ND CC BY

Realiza: INTERGRAF

Revista Euroamericana de

Antropología

N.º 13 | diciembre 2022

e-ISSN: 2387-1555 – DOI: https://doi.org/10.14201/rea202213 – CDU: 39 – IBIC: Antropología (JHM); Europa (1D); Latinoamérica (1KL) – BIC: Anthropology (JHM); Europe (1D); Latin America (1KL) – BISAC: Social Science / Anthropology / General (SOC002000)

MISCELANEA

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

CÁCERES DOMÍNGUEZ, Claudia Teresa, *Políticas globales y garantía del derecho de consulta previa en Colombia* 9-36

CAVALCANTE ALENCAR DA SILVA, Ana Paula y LAVOR SOUSA, Maria Veirislene, *El caso de los b'nei anussim en el noroeste brasileño, entre la nacionalidad y la identidad: identidades, diásporas, migración y fronteras culturales* 37-50

TATIANA JIMÉNEZ, Erika, *¿Qué es el perdón?: Una mirada del concepto perdón desde algunas reflexiones filosóficas* 51-76

MARINHO CABRAL, Mara Raquel y PÉREZ ORTEGA, Isabel, *A moda íntima como suporte para reintegração social de mulheres mastectomizadas* 77-93

LOARTE-MAURICIO, Pablo, *Indigenismo fáctico y científico en la consolidación identitaria mestizo-indígena en el Perú* 95-124

YU, Tao, LI, Qingyun, PACHECO, Roberto, XING, Xiaoduo, MAZZUCHETTI, Vinicios, *Comparação morfológica entre o pictograma primário «止» («pé») em inscrições em ossos oraculares e a constelação da ursa maior: uma nova hipótese sobre a lenda de Cangjie* 125-142

VROUTSI, Vasiliki, *Continuidades y transformaciones de la comunidad Ivaviyú en el Paraguay del siglo XXI* 143-158

ÁLVAREZ MÉNDEZ, Sara, *El suicidio en la prensa de nota roja yucateca: medios de comunicación digitales y facebook* 159-183

MENÉNDEZ CÓNDOR, Pamela Fabiola, *Representación de los migrantes venezolanos en los medios de comunicación peruanos y su influencia en la opinión pública peruana en los años 2019-2020* 185-218

OJEDA MARTÍNEZ, Rosa Icela, *Género, violencia símbólica y cognición en niñas y niños preescolares. Una aproximación desde la antropología* 219-245

ORDIANO HERNÁNDEZ, Esteban, *Etnografía forense: símbolos de la violencia en Coahuila, México* 247-264

Revista Euroamericana de

Antropología

N.º 13 | December 2022

e-ISSN: 2387-1555 – DOI: https://doi.org/10.14201/rea202213 – CDU: 39 – IBIC: Antropología (JHM); Europa (1D); Latinoamérica (1KL) – BIC: Anthropology (JHM); Europe (1D); Latin America (1KL) – BISAC: Social Science / Anthropology / General (SOC002000)

TABLE OF CONTENTS

MISCELLANEOUS:
SOCIAL ANTHROPOLOGY

CÁCERES DOMÍNGUEZ, Claudia Teresa, *Global Politics and the Guarantee of the Right to prior consultation in Colombia* 9-36

CAVALCANTE ALENCAR DA SILVA, Ana Paula y LAVOR SOUSA, Maria Veirislene, *The case of the b'nei anussim in the Brazilian Northeast, between nationality and identity Intimate migration and cultural borders* 37-50

TATIANA JIMÉNEZ, Erika, *¿What is forgiveness?: A look at the concept of forgiveness from some Philosophical reflections* 51-76

MARINHO CABRAL, Mara Raquel y PÉREZ ORTEGA, Isabel, *Intimate Fashion as a Support for social reintegration of Mastectomized women* 77-93

LOARTE-MAURICIO, Pablo, *Factual and scientific indigenism in the mestizo-indigenous identity consolidation in Peru* 95-124

YU, Tao, LI, Qingyun, PACHECO, Roberto, XING, Xiaoduo, MAZZUCHETTI, Vinicios, *Comparative morphological analysis between the primary pictogram «足» («foot») in oracular bones scripts and the constellation Ursa Major: a new hypothesis for the legend of Cangjie* 125-142

VROUTSI, Vasiliki, *Continuities and transformations of the Ivaviyú community in Paraguay in the 21st century* 143-158

ÁLVAREZ MÉNDEZ, Sara, *Suicide in the yucatecan red note press: digital media and facebook* 159-183

MENÉNDEZ CÓNDOR, Pamela Fabiola, *Representation of venezuelan migrants in the peruvian media and its influence on peruvian public opinion in the years 2019-2020* 185-218

OJEDA MARTÍNEZ, Rosa Icela, *Gender, symbolic violence and cognition in preschool girls and boys. An approach from anthropology* 219-245

ORDIANO HERNÁNDEZ, Esteban, *Forensic ethnography: symbols of violence in Coahuila, Mexico* 247-264

Revista Euroamericana de

Antropología

N.º 13 | dezembro 2022

e-ISSN: 2387-1555 – DOI: https://doi.org/10.14201/rea202213 – CDU: 39 – IBIC: Antropología (JHM); Europa (1D); Latinoamérica (1KL) – BIC: Anthropology (JHM); Europe (1D); Latin America (1KL) – BISAC: Social Science / Anthropology / General (SOC002000)

ÍNDICE

ANTROPOLOGIA SOCIAL:
MISCELÂNEA

CÁCERES DOMÍNGUEZ, Claudia Teresa, *A política global e a garantia do direito à consulta prévia na Colômbia* 9-36

CAVALCANTE ALENCAR DA SILVA, Ana Paula y LAVOR SOUSA, Maria Veirislene, *O caso dos b'nei anussim no Nordeste brasileiro, entre a nacionalidade e a identidade: identidades, diásporas, migração e fronteiras culturais.* 37-50

TATIANA JIMÉNEZ, Erika, *O que é o perdão?: um olhar sobre o conceito de perdão a partir de algumas reflexões filosóficas*..... 51-76

MARINHO CABRAL, Mara Raquel y PÉREZ ORTEGA, Isabel, *A moda íntima como suporte para reintegração social de mulheres mastectomizadas* 77-93

LOARTE-MAURICIO, Pablo, *Indigenismo factual e científico na consolidação da identidade mestizo-indígena no Peru* 95-124

YU, Tao, LI, Qingyun, PACHECO, Roberto, XING, Xiaoduo, MAZZUCHETTI, Vinicios, *Comparación morfológica entre el pictograma primario «足» («pie») en escrituras en huesos oraculares y la constelación de la Osa Mayor: una nueva hipótesis sobre la leyenda de Cangjie* 125-142

VROUTSI, Vasiliki, *Continuidades e transformações da comunidade Ivaviyú no Paraguai no século XXI* 143-158

ÁLVAREZ MÉNDEZ, Sara, *Suicídio na imprensa vermelha de Yucatecan: mídia digital e facebook*..... 159-183

MENÉNDEZ CÓNDOR, Pamela Fabiola, *Representação dos migrantes venezuelanos na mídia peruana e sua influência na opinião pública peruana nos anos 2019-2020*..... 185-218

OJEDA MARTÍNEZ, Rosa Icela, *Gênero, violencia simbólica e cognição em meninas e meninos em idades pré-escolar. Uma abordagem da antropología*..... 219-245

ORDIANO HERNÁNDEZ, Esteban, *Etnografia forense: símbolos da violencia em Coahuila, México* 247-264

MISCELANEA
Antropología social

e-ISSN: 2387-1555
DOI: https://doi.org/10.14201/rea202213935

POLÍTICAS GLOBALES Y GARANTÍA DEL DERECHO DE CONSULTA PREVIA EN COLOMBIA

Global Politics and the Guarantee of the Right to prior consultation in Colombia

A política global e a garantia do direito à consulta prévia na Colômbia

Claudia Teresa CÁCERES DOMÍNGUEZ
Universidad de Salamanca
claudia.caceres.dominguez@usal.es

Fecha de recepción: 2/03/2022
Fecha de aceptación: 20/04/2022
Fecha de publicación: 30/12/2022

RESUMEN: Este artículo hace una reflexión antropológica de dos ámbitos en los cuales se desarrolla el derecho a la consulta previa en Colombia: el internacional y el nacional. En materia normativa y estructura institucional, estos espacios se perciben como mundos aislados, cada cual con sus propios quehaceres en torno a las normas y a la práctica política. Esta propuesta plantea un escenario de geopolítica de la consulta previa que implica observar los ámbitos de políticas nacionales e internacionales, con el fin de describirlos y dar a conocer mecanismos de sujeción de los pueblos indígenas, negros y Rom a las estructuras económicas globales para proponer posibles rutas en el avance a la garantía de los derechos a la participación política.

Palabras clave: Consulta previa, pueblos étnicos, marcos normativos, geopolítica.

ABSTRACT: This article proposes an anthropological analysis on two spheres that develop the right to prior consultation in Colombia: the international and the

national. These dimensions, perceived as isolated worlds, in terms of norms and political practices. This proposal presents a scenario of the geopolitics of prior consultation. That implies observing and describing the local and the global to shed light on the mechanisms of the subjection of indigenous, black, and Rom people to international economic structures. Furthermore, therefore, to propose possible paths in advance to guarantee the rights to political participation.

Keywords: Prior consultation, ethnic peoples, regulatory frameworks, geopolitics.

RESUMO: Este artigo faz uma reflexão antropológica sobre dois âmbitos em que se desenvolve o direito à consulta prévia na Colômbia: o internacional e o nacional. Em termos de regulamentação e estrutura institucional, esses espaços são percebidos como mundos isolados, cada um com suas próprias atribuições em relação às normas e à prática política. Esta proposta propõe um cenário geopolítico de consulta prévia que envolve observar as esferas de política nacional e internacional, a fim de descrevê-las e dar a conhecer os mecanismos de sujeição dos povos indígenas, negros e ciganos às estruturas econômicas globais para propor possíveis caminhos em andamento para garantir os direitos à participação política.

Palavras-chave: Consulta prévia, povos étnicos, marcos regulatórios, geopolítica.

Introducción

Después de la Segunda Guerra Mundial se creó un nuevo orden de mundo y, por lo tanto, de desarrollo. Tras el tratado de Versalles surge posteriormente la Convención de Filadelfia en 1944, que establece los objetivos y fines de la Organización Internacional del Trabajo y que en su título IV, determina que, para dar cumplimiento a los objetivos de la declaración, los recursos del mundo pueden obtenerse mediante acciones eficaces que aumenten la producción y el consumo, evitando fluctuaciones económicas graves para realizar el progreso económico incluyendo a las regiones menos desarrolladas (0IT, 1944). En ese sentido, esta declaración establece que el progreso está asociado con la capacidad de producción y consumo de los individuos para mejorar su bienestar. Ochenta años después vivimos en una sociedad global de consumo que ha generado una nueva era geológica conocida como el antrópoceno (Arias Maldonado, 2017). Nuestras actividades de consumo han creado una presión sobre las capas tectónicas de la tierra y, actualmente, diversas fuerzas políticas como los organismos multilaterales, los Estados, las Organizaciones no Gubernamentales y diversas iniciativas de la sociedad civil en todo el mundo tratan de desarrollar planes y programas en todos los entornos socio-culturales para impulsar medidas que contengan el cambio climático; como las medidas de adaptación, la reducción de emisiones de

CO2, la eliminación del uso del carbón en la producción, la protección ambiental a través de figuras como las zonas protegidas, los parques naturales, etcétera. Esto nos pone a pensar que tanto el concepto de desarrollo como el de capacidad de consumo están siendo cuestionados por la finalización de los recursos naturales y el impacto que hemos generado como especie sobre la tierra y que, por lo tanto, estamos en la obligación de reformular y pensar qué entendemos por desarrollo. Revisaremos en este artículo el caso de la consulta previa en Colombia como un mecanismo de participación que busca atender de manera directa las políticas públicas que el Estado genera y que afectan a los pueblos originarios, a los pueblos afrodescendientes y al pueblo Rom[1]; políticas que hacen parte de un entramado legal y económico internacional que generan afectaciones concretas en lo local, en la vida de las comunidades y pueblos étnicos; muchas veces disfrazadas de bienestar, pero enmarcadas en las políticas de desarrollo, es decir en políticas de explotación y consumo diseñadas por los organismos internacionales.

En su libro *La invención del tercer mundo*, Arturo Escobar nos llama la atención sobre cómo se ha construido la noción de desarrollo, la cual está asociada con un discurso cimentado en la realidad de la colonización[2], que clasifica y reproduce un orden, generando una representación del Tercer Mundo, que se afianza en la noción de la necesidad de ayuda a un mundo subdesarrollado, el cual está basado en ideas asociadas a lo primitivo de las sociedades y, en este sentido, a estructuras racistas. El desarrollo es un discurso colonial que crea una población sujeto, categorías de reconocimiento y prácticas que se articulan bajo las nociones de conocimiento y poder generando un fenómeno cultural e histórico atado a la modernidad de occidente (Escobar, 2007). Las políticas del desarrollo lograron establecer en los países que el bienestar de las poblaciones está basado en la explotación y en el consumo, con el fin de pertenecer a las dinámicas económicas globales y de esta forma alcanzar el progreso.

Nos encontramos actualmente en una crisis económica y ambiental a nivel global, ocasionada por las dinámicas capitalistas, y su expansión a través de las políticas de desarrollo. Si bien la justicia ambiental tiene un papel relevante en el proceso de transformación de las prioridades de explotación y consumo en el sistema económico, la justicia social, con relación a los grupos, colectivos y comunidades, que ocupan los territorios de frontera ambiental, es un imperativo. De este modo, los derechos económicos para las comunidades situadas en las fronteras ambientales y afectadas por las nociones neocolonialistas ven restringida su participación política. Es necesario desarrollar la aplicabilidad de la herramienta de consulta

1. El pueblo Gitano se denomina a sí mismo en Colombia como pueblo Rom, son hablantes de la lengua Romanés.

2. El discurso cimentado en la colonización hace parte del colonialismo. Santiago Castro en su libro *La Poscolonialidad explicada a los niños*, referencia el colonialismo como un sistema político o una ideología que legitima la dominación y la explotación, en donde la colonialidad se entiende como la dimensión cognitiva y simbólica del colonialismo (Castro, 2005).

previa como elemento de participación en la toma de decisiones que tienen afectaciones globales y locales y que cuentan así mismo con un marco de jurisdicción especial en Colombia y en la mayor parte de los países de América Latina.

Las normas se encuentran en armonía y, otras veces, en choque. Por ello, considero importante revisar algunos elementos de políticas y marcos normativos globales y del Estado colombiano en materia de consulta previa, con el fin de hacer algunas propuestas de nuevos caminos para avanzar en la comprensión de los principios de la consulta previa y la garantía a la participación política.

II. Antecedentes: políticas globales y consulta previa

II.1. Esquema del ordenamiento multilateral sobre derechos de pueblos indígenas

Los derechos de los pueblos indígenas están ligados a los tratados internacionales realizados con ocasión del fin de la primera y segunda guerra mundial, donde el tratado de Versalles y la declaración de Filadelfia son su base fundamental. Estos acuerdos dan origen a la forma de organización del mundo y a Organismos Multilaterales que dictan la política mundial, donde elementos jurídicos, políticos y económicos son la base de actuación de los Estados, de la relación entre ellos y entre las instituciones multilaterales.

Dentro de los Organismos Multialterales, está la Organización de Naciones Unidas, la cual está compuesta por el Consejo de Seguridad, el Consejo Económico y Social (ECOSOC) y la Corte Internacional de Justicia (CIJ).

Dentro del Consejo Económico existen organismos especializados como la Organización de Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), y la Organización Internacional del Trabajo (OIT). La OIT, como órgano Especial de las Naciones Unidas, funciona bajo un esquema tripartito donde Estados, empresas y trabajadores, mediante el mecanismo de diálogos sociales, abordan los derechos del trabajo: libertad de asociación, eliminación del trabajo forzoso, abolición del trabajo infantil, eliminación de la discriminación en materia de empleo y ocupación, etcétera[3].

Otro organismo multilateral es la Organización de Estados Americanos (OEA), que fue creada en 1948 en Bogotá. La Carta de la Organización de Estados Americanos, en su artículo 1 estipula que como parte de su naturaleza y propósitos tiene como objetivo lograr un orden de paz y justicia, fomentar la solidaridad y robustecer la cooperación, defender la soberanía, la integridad territorial y la independencia. La OEA se compone por varias entidades y organismos especializados como la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). La Organización de Estados Americanos gestiona programas para la promoción de los derechos de los

3. https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/lang--es/index.htm

pueblos indígenas, cuentan con una relatoría especial y participación en las cumbres[4]; y, mediante las sentencias de la Corte Interamericana, que son vinculantes para los Estados, hace importantes aportes al desarrollo de los derechos de los pueblos originarios.

En este escenario internacional encontramos entonces varias declaraciones y herramientas que nos hablan de los derechos de los pueblos indígenas. La primera de ellas es el Convenio 107 de la OIT, de 1957, el cual tiene una perspectiva integracionista pues está basado en un modelo de desarrollo lineal[5]. Este convenio aún sigue vigente, pues la mayor parte de los Estados del mundo no han ratificado el convenio 169.

Por su parte, el convenio 169, aprobado en 1989, representa un avance frente al convenio 107, en tanto reconoce que los pueblos indígenas tienen sus propias prioridades de desarrollo, unas propias formas de gobierno y administración de justicia. Adicionalmente, establece la consulta previa como «la piedra angular» en la aplicación del mismo (OIT, 2013).

Para el año 2007 se formuló la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en la Comisión de Derechos Humanos que hace parte de la Asamblea General. Esta avanzaba en elementos trascendentales como, entre otros, las consideraciones sobre lo que es el consentimiento previo, libre e informado, las consultas frente a las acciones que las fuerzas militares realizan en los territorios de los pueblos.

Finalmente, encontramos para el año 2016 la Declaración Americana para los Derechos de los Pueblos Indígenas, de la OEA. Esta declaración parte del reconocimiento del flagelo de la colonia y desarrolla muchos más elementos que los convenios anteriormente mencionados, como por ejemplo, las consideraciones respecto a los pueblos indígenas aislados, elementos sobre la propiedad intelectual y el consentimiento. La Declaración Americana debe tenerse en cuenta en el desarrollo de los procesos normativos en los países y en la producción jurisprudencial de estos mismos.

La Corte Interamericana de Derechos Humanos es un organismo importante para la garantía de los derechos de los pueblos indígenas y, en general, para los ciudadanos de los países miembros, ya que exige a los Estados acciones inmediatas frente a la violación de derechos humanos.

En este entramado de normas y políticas internacionales, existe una gran cantidad de organismos, agencias, tratados, convenios, recomendaciones, sentencias y circulares. Dentro de esta dinámica de instituciones mundiales, los pueblos indígenas cuentan con espacios concretos donde hacer recomendaciones y

4. https://www.oas.org/es/temas/pueblos_indigenas.asp

5. El concepto de desarrollo lineal se refiere al proyecto político que considera que la humanidad debe llegar a un estado de civilización superior, básicamente dictado por un modelo eurocentrista al que toda cultura deberá adscribirse o integrarse.

acordar políticas de carácter global que impulsan algunos temas prioritarios para los pueblos.

Desde el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas han generado tres espacios para articular sus acciones en relación a los derechos de los pueblos indígenas y generar recomendaciones a los Estados: el foro permanente para las cuestiones indígenas que es un órgano asesor del Consejo; el mecanismo de expertos que es un órgano subsidiario del Consejo de Derechos Humanos; y la Relatoría Especial para los Derechos de los Pueblos Indígenas que hace parte de la Oficina del Alto Comisionado en Derechos Humanos. Por su parte, la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos cuenta con un instituto indigenista que es un organismo especializado.

Hemos presentado un breve esquema de la arquitectura institucional que genera la política internacional en torno a los derechos de los pueblos originarios. Veremos entonces el desarrollo de las herramientas normativas más importantes que han impulsado estos organismos, que son la base para el desarrollo del derecho fundamental a la consulta previa y supone el entrecruzamiento con la política económica del orden internacional.

II.2. La OIT: El convenio 169 y la declaración tripartita

En este entramado, una de las herramientas más importante ha sido el convenio 169 de la OIT. Este convenio genera sobre los países que lo han ratificado unas exigencias concretas, y en el caso de Colombia se vuelve parte del marco normativo integrándose a la constitución política. Por tanto, al ser ley, existe una exigibilidad a los Estados, a los ciudadanos, a las empresas sobre el cumplimiento de los derechos que allí se condensan.

El convenio 169 aborda diferentes aspectos de los derechos de los pueblos indígenas, trata los temas de educación, de participación política, los derecho a las tierras y territorios, a la jurisdicción especial, a la autonomía y al trabajo, entre otros. En su conjunto, es una herramienta política de la mayor importancia para los pueblos indígenas del mundo ya que, con ella, se han vinculado al ejercicio de la participación frente a los temas de desarrollo[6], en una dinámica de exigencia a los Estados con herramientas jurídicas que coaccionan las posibles acciones arbitrarias de los gobiernos.

Sin embargo, aunque esta sea una interesante herramienta, también ha sido un «intrincado campo de minado» (Rodríguez Garavito, 2011). Una de las razones es que, al abrir la participación en los temas concernientes al desarrollo, confluyen diferentes intereses opuestos y asuntos filosóficos sin resolver. Por esta razón,

6. El convenio 169 democratiza el concepto de desarrollo, pero no lo reformula. Sin embargo, las dinámicas propias de los pueblos originarios han permitido involucrar nuevos criterios en la definición de este concepto.

existen temas que no fueron desarrollados, debido al conflicto que representaba para algunos países en sus políticas internas, en especial Estados Unidos, Canadá y Australia, quienes presentaron objeciones en las discusiones de redacción del convenio y en su posterior aprobación[7]. Dentro de ello, es importante resaltar que el convenio 169 no propone criterios taxativos ni definiciones que orienten la acción de los Estados. Incluso el convenio debe entenderse como una herramienta flexible ya que depende de la aplicación de los Estados a sus particularidades normativas, históricas, culturales, políticas, etcétera. Es importante anotar este asunto porque el Convenio 169 es parte de un órgano cuyo funcionamiento es tripartito y, por tanto, debe obedecer también a los intereses de los Estados y de las Empresas. Es importante resaltar que la participación de los pueblos indígenas ante la OIT se realiza por medio de las organizaciones sindicales y de trabajadores, pues ellos no hacen parte del diálogo tripartito, dada la forma de organización de esta entidad.

Una forma de asegurar una participación directa sería que las organizaciones indígenas, las comunidades y pueblos asumieran una forma de organización política sindical o de trabajadores para proponer revisión y seguimiento de casos específicos directamente. Lo que conlleva a la adopción de sistemas organizativos foráneos, diferentes a sus propias particularidades culturales y políticas; tal y como ocurrió con la adopción de estructuras organizativas como las fundaciones o las organizaciones no gubernamentales, para poder interlocutar con las instituciones y con los Estados.

En el desarrollo que la OIT ha hecho sobre la protección, garantía y promoción de los derechos humanos, se encuentra la Declaración Tripartita de Principios sobre Empresas Multinacionales y Política Social. Esta declaración tiene el objetivo de fomentar la contribución positiva para el progreso económico y social, el trabajo decente y resolver las dificultades que se presentan entre empresarios y trabajadores. Busca promover leyes, políticas y medidas que aporten en los derechos fundamentales del trabajo. En esta herramienta, la consulta se entiende como diálogos entre trabajadores y empleadores sobre cuestiones de mutuo interés, como por ejemplo los desarrollos normativos. La OIT también recibe denuncias por las represiones de las actividades sindicales y la no observancia de los derechos humanos por parte de las empresas, importantes casos han sido datados frente a estos incumplimientos en Argentina y Chile (Zorzolli, 2017).

En el cuerpo de la declaración no existe ninguna sola referencia sobre las acción, relación o intervención que las empresas multinacionales hacen en los territorios de los pueblos indígenas o el aprovechamiento de su conocimiento y cultura, como tampoco las consideraciones sobre los derechos de los trabajadores indígenas. Y aunque la declaración está redactada en forma de sugerencia a los Estados y a las empresas, el tema de los pueblos indígenas se deja en los anexos

7. Información obtenida en la revisión de las actas del proceso de formulación del convenio núm. 169.

donde al final se cita el convenio 169. Otro elemento importante que hay que tener en cuenta de esta Declaración Tripartita es que es de carácter voluntario. Mientras el convenio 169 logró ser una herramienta de derecho duro o *hard low*, este convenio tripartito es *soft low*, al igual que las directrices de los organismos financieros multilaterales los cuales mencionaremos más adelante (Rodríguez y Ordúz, 2010).

II.3. Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas

El 13 de Septiembre de 2007 se firma la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Esta declaración avanza en asuntos importantes que se han venido trabajando desde las movilizaciones territoriales en todo el mundo; como por ejemplo, las reclamaciones sobre el derecho al territorio por la construcción del mal llamado tren maya o las reiteradas protestas por la construcción de un oleoducto, en la reserva *Standing Rock* y que afecta los estados de Dakota, Iowa, Illinois como también los ríos Mississippi y Missouri, las movilizaciones en Bolivia por la declaratoria del parque natural Tipnis, y las reiteradas reclamaciones de los pueblos indígenas frente a las explotaciones de hidrocarburos en las selvas peruanas y ecuatorianas, la movilizaciones por la construcción de hidroeléctricas en Mato Grosso brasileño, las luchas del pueblo mapuche por su derecho a la tierra, entre muchos otros casos más.

Este convenio parte de la igualdad entre los diferentes grupos humanos, en donde se considera la argumentación de la superioridad como moralmente condenable, jurídicamente invalida y socialmente injusta (Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007). Reconoce que los pueblos tienen sus propias prioridades en la elección de su desarrollo, también el derecho a la autonomía y al autogobierno. A su vez, busca el fortalecimiento de la relación entre pueblos indígenas y Estado. Menciona la obligación del reconocimiento de los acuerdos realizados entre los pueblos indígenas y Estados y la necesidad de que éstos sean retomados por los gobiernos subsiguientes. En materia de consulta previa vale la pena anotar que el convenio desarrolla en el Artículo 32 los elementos sobre las propias prioridades en el desarrollo, la consulta previa, y la necesidad que los Estados generen mecanismos eficaces para las consultas como también para la mitigación de los daños.

La implementación de este convenio, al igual que la Declaración Tripartita de la OIT, está en el marco de la *soft low*, ya que no genera obligación a los Estados, mas allá de promover políticas acordes al desarrollo de los lineamientos que allí se exponen.

Diferentes entidades del sistema de Naciones Unidas toman esta Declaración y el mismo convenio 169 para formular sus políticas. Por ejemplo, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, editor del documento «El PNUD y Los Pueblos Indígenas: una Política de Compromiso», busca desarrollar la garantía de los

derechos y la participación de los pueblos indígenas en sus agendas de trabajo. Igualmente, otras agencias tienen estos documentos de política como la FAO, el programa de medio ambiente de Naciones Unidas PMUNA, la CEPAL, entre otras.

Vale la pena recordar el Artículo 30 del convenio de Naciones Unidas, cuyos dos parágrafos tratan sobre las consultas de actividades militares: «1. No se desarrollaran actividades militares en las tierras y territorios de los pueblos indígenas, a menos que la justifique una razón de interés público pertinente o que se haya acordado libremente con los pueblos indígenas interesados, o que éstos la hayan solicitado. 2. Los Estados celebraran consultas eficaces con los pueblos indígenas interesados, por los procedimientos apropiados, y en particular por medio de sus instituciones representativas, antes de utilizar sus tierras y territorios para actividades militares» (Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007: 23).

Colombia firmó la Declaración, pero en comunicación enviada Navenethem Pillay, Alta Comisionada de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, el gobierno de ese entonces (Uribe. 2006-2010), mostró un desacuerdo frente algunos puntos de este convenio, los cuales cito a continuación:

> *«Al expresar el apoyo de la Declaración de los Derechos de los pueblos Indígenas, el Gobierno de Colombia desea recordar que existen algunos aspectos de la misma que no pueden ser acogidos a la luz de las normas constitucionales y legales internas. Tales son, los artículos que no correspondan con el reconocimiento constitucional de la propiedad del Estado sobre el subsuelo y los recursos naturales renovables, dirigidos a conservar su utilidad pública en beneficio de toda la Nación. En segundo lugar, aquellas provisiones que pueden significar limitación alguna a las obligaciones constitucionales y legales de la Fuerza Pública. Y en tercer lugar, los artículos que se refieren al consentimiento previo obligatorio frente a la adopción de varios tipos de medidas, exigencia que no procede en el país, donde se aplican procesos adecuados de consultas previas, como mecanismos inclusivos de participación y deliberación, enmarcados en las normas constitucionales y legales y en el convenio de la OIT»*[8].

Esta herramienta, aunque se encuentra en la arquitectura jurídica de los derechos de los pueblos indígenas, no es vinculante y, por tanto, existe una ambigüedad que permanece y crece en forma de conflicto, pues allí radica el lugar de no inflexión para quienes en estos momentos dirigen los Estados; en otras palabras, quienes gobiernan, al estar íntimamente relacionados con el sector empresarial y

8. Se obtuvo conocimiento de este documento a través de reuniones realizadas con la cancillería en el marco del bombardeo realizado en un resguardo indígena en el Chocó en el año 2009. La Declaración americana de derechos de los pueblos indígenas menciona igualmente en los puntos aclaratorios la posición de Colombia. Varias organizaciones indígenas se manifestaron sobre estos acontecimientos ocurridos en el Chocó, entre ellas la Organización de Indígenas de Antioquia y el Consejo Regional de Indígenas del Cauca. Se puede consultar en el siguiente enlace: https://www.servindi.org/actualidad/21888

otros sectores de la economía global, no permiten implementar los elementos vanguardistas de la declaración, en tanto ven limitadas sus actividades empresariales a las dinámicas de la democracia participativa, lo que implica que los proyectos deben pasar por las instancias de concertación, dialogo y negociación con las comunidades y sus organizaciones, teniendo por lo tanto que enfrentarse a los requerimientos de la repartición justa y equitativa de las ganancias, los controles sobre los usos de los territorios, entre otros asuntos.

Vale la pena reiterar que dentro de los desacuerdos mencionados frente a la adopción de la Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, está el asunto de no limitar a la Fuerza Pública la realización de su misión constitucional, lo que ha sido interpretado como la no procedencia de consultas para este sector del Estado. Sin embargo, las Fuerzas Militares han realizado consultas previas para llevar a cabo proyectos de bases militares; como por ejemplo, la construcción del batallón de infantería de selva N.º 30 en Mitú, en el año 2009. La construcción de una infraestructura que genera impactos ambientales y sociales debe ser consultada. Incluso el mismo militar a cargo se refirió a este proceso como una experiencia positiva de relacionamiento con las comunidades[9].

Estamos *ad portas* de una revolución energética, presionada por las superviviencia de la vida, y por los avances de otras formas de producción energética, que dada las reglas actuales no se han podido posicionar en el mercado, pero que terminarán por abrirse un espacio gracias a las leyes de la demanda y la oferta. Los cambios que se realizarán en torno a la consecución de la energía están generando un impacto sobre los territorios étnicos, en ese sentido el derecho a la consulta previa deberá desarrollarse mas allá de un mero trámite, por lo que es necesario elaborar el discurso político mucho mas preciso, como también elaborar conceptualmente el derecho al consentimiento en este marco de acción, consentimiento entendido como veto, es decir como el «derecho que tiene una persona o una corporación para vedar o impedir algo»[10].

El convenio 169, la Declaración Tripartita y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas desarrollan elementos para superar las desigualdades a las que se han visto sometidos los pueblos originarios del mundo entero; sin embargo, veremos como los demás organismos multilaterales encargados de las políticas económicas, no logran sintonizarse con estos convenios dado que continúan impulsando un modelo económico basado en la explotación y el consumo.

9. Afirmación basada en el testimonio recogido de una exfuncionaria que asesoró ese proceso de consulta previa. Las consultas del Batallón de Mitú siguieron realizándose, prueba de ello es la expedición de la resolución que muestra el traslape; es decir, la afectación que generan las actividades militares en los territorios y en las comunidades indígenas. El siguiente enlace muestra la expedición de un acto administrativo que conduce a la realización de un consulta previa: https://pruebaw.mininterior.gov.co/sites/default/files/documentos/ConsultaPrevia/CERTIFICACIONES2017/01460-.pdf

10. Vedar: Prohibir por ley, estatuto o mandato.

II.4. Política Económica global y afectaciones a los Derechos de Pueblos Indígenas a la Consulta Previa

Tres organismos son fundamentales para incidir en la política que se genera en los espacios nacionales e internacionales encargados de promover y garantizar el derecho de los pueblos a la consulta previa. Primero se encuentran el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, que son organismos financieros que proporcionan prestamos a los Estados, y que surgen en 1944 con el Acuerdo de Breton Woods, donde se fijaron las reglas financieras y comerciales entre los países desarrollados. En segundo lugar, se encuentra la Organización Mundial del Comercio que se ocupa de las normas del comercio internacional y que busca ayudar a los productores, exportadores e importadores.

Tenemos entonces en el marco de la política para pueblos indígenas el manual de operaciones del Banco Mundial para el desarrollo de los proyectos que financia el Banco. Este manual se aplica para proyectos (Birf y AIF) de créditos y donaciones, como también anticipos, pero no a préstamos de crédito o donaciones para políticas de desarrollo, los cuales están definidos en la política de funcionamiento del Banco (O.P 8.60).

En este manual se define la consulta previa y libre con las comunidades afectadas por los proyectos, obras o actividades, como un proceso colectivo y adecuado desde el punto de vista cultural, de toma de decisiones, subsiguiente a un proceso significativo de consulta de buena fe y participación informada respecto de la preparación y ejecución del proyecto. El manual es claro en explicar que este proceso que promueve el Banco no reconoce el derecho al veto a las persona ni a los grupos; es decir, para el banco los proyectos no están sujetos al rechazo de las comunidades, sino que más bien se abre el camino para que participen en su diseño, implementación y evaluación de impactos, pero no en su aprobación.

Este procedimiento planteado por el Banco Mundial busca generar un amplio reconocimiento de las comunidades, evitar efectos adversos en el desarrollo de los proyecto, obras o actividades que se desarrollen en sus territorios, mitigar y compensar las afectaciones, recibir beneficios sociales y económicos adecuados culturalmente para los pueblos y sus comunidades y debe ser un proceso intergeneracional y acorde con las políticas de igualdad de género[11]. El manual de operaciones del Banco Mundial explica el procedimiento que se debe desarrollar de participación de los pueblos indígenas, para que el Banco proporcione las financiaciones requeridas por los Estados. Finalmente, el Banco se otorga el poder de hacer uso de los sistemas nacionales cuando lo considere pertinente, es decir,

11. La adecuación cultural hace referencia a que las medidas que se tomen deben ir en concordancia con las estructuras, prácticas, actividades, conocimientos propios de los pueblos indígenas y sus comunidades.

de los procesos de consulta sin seguir los pasos planteados en este manual, pero está atento a la legitimidad del proceso[12].

Los procedimientos de consulta previa desarrollados con las directrices del Banco Mundial se entienden como la preparación de los proyectos, obras y actividades desarrollados por las instituciones de los Estados, donde se busca generar un estudio preliminar para establecer la presencia de los pueblos indígenas y su apego colectivo por sus tierras y territorios. Debe realizarse una evaluación social por parte del prestatario, es decir, por parte del Estado que solicita el préstamo, desarrollar un proceso de consulta con el objetivo de determinar el apoyo al proyecto por parte de las comunidades afectadas y la elaboración de un plan y marco de planificación. Los procesos desarrollados bajo este manual por las diferentes instituciones estatales deben realizar un informe que se presenta al Banco Mundial, donde se incluye entre las medidas adicionales, las modificaciones que surgen por los acuerdos obtenidos con las comunidades y organizaciones que representan a los pueblos indígenas.

Como hemos mencionado anteriormente, el procedimiento propuesto por el Banco Mundial sugiere la elaboración de un plan donde se insta a que el prestatario incluya que los pueblos indígenas reciban la participación equitativa en los beneficios que resulten de la explotación comercial, donde los mínimos beneficios deben incluir las indemnizaciones, en caso de generar alguna afectación o daño al territorio o a la cultura de los pueblos y sus comunidades, el derecho al debido proceso, es decir a que se garantice la consulta previa según los marcos normativos y procedimentales de cada uno de los países y garantizar los derechos de estos pueblos en su totalidad.

El Banco Mundial da ayudas financieras para favorecer a los pueblos indígenas. Por ejemplo, para su inclusión en las dinámicas sociales, da recursos para fortalecer las capacidades económicas o de infraestructura de las comunidades y de sus organizaciones, para proteger los conocimientos de los pueblos indígenas y su propiedad intelectual o también para facilitar las alianzas entre el gobierno, los pueblos indígenas y la sociedad civil con el fin de promover programas de desarrollo, o legislaciones.

Vale la pena también anotar que, dentro de la política económica mundial, ejerce una influencia importante el G-20 que surge a partir de la crisis económica del 2008 y que se cimienta en las bases creadas por el G-8, que inició labores en 1999. Este espacio político y económico reúne a los países llamados desarrollados y emergentes, cuya relevancia y formación se argumenta desde la sumatoria PIB de estos países y de la cantidad poblacional que agrupan.

Esta organización creó una agencia financiera adicional de carácter internacional, llamada *Financial Stability Bound*, la cual está encargada de estabilizar las

12. Este es el caso de la variante San Francisco Mocoa, que hace parte del proyecto IRSA, donde el Banco aplicó esta estrategia. Datos recolectado de reuniones entre el Ministerio del Interior y de Justicia y el Ministerio de Transporte en el año 2010.

finanzas internacionales. Se hace necesario mencionar estos organismos porque tienen un efecto sobre las finanzas y economías del mundo y, por tanto, influencian la política en torno a la relación con las empresas multinacionales.

El G 20 no tiene una política definida para los pueblos indígenas, pero su importancia dentro del modelo económico mundial es capital. La agencia financiera del G20 representa al mundo financiero en el ejercicio de lineamiento de políticas globales[13]. Al igual que el Fondo Monetario Internacional este grupo busca la estabilidad financiera, para ello focalizan sus acciones en la lucha contra la corrupción, el comercio, el desarrollo, la energía, entre otros. Tal y como lo hemos mencionado anteriormente, la realización de estas acciones genera afectaciones concretas en los territorios de los pueblos originarios y afrodescendientes; en especial, aquellas que tienen que ver con las políticas de desarrollo, como también la producción energética, bien sea en la explotación de hidrocarburos o la implementación de proyectos de energías alternativas.

Recordemos entonces que las actividades económicas de las empresas están reguladas por el mercado, y a lo que se refiere a ellas mismas por el mercado de valores. Este mercado es donde se venden las acciones, que son los porcentajes de propiedad de una empresa y bonos que son las adquisiciones o compra de la deuda de entidades o empresas. El valor de las acciones y los bonos, los determina la oferta y la demanda, que se basa en dos factores, el de ambición (expectación y especulación sobre el futuro) y el del miedo bursátil (Resultados negativos imprevistos acontecimientos políticos y económicos que requieren corregir los precios en los valores o índices).

Para poder «predecir» el comportamiento en la bolsa del valor de las acciones de las empresas, se pone en análisis relacional las bases de datos de los comportamientos crediticios y el riesgo de los países en su comportamiento político, social, económico, etc. Las agencias que hacen este análisis para los estados son: Fitch Ratings, Moody's Investor Service y Standar and Poors que controlan entre las tres el 95% del mercado. Es importante resaltar que los países están sujetos a certificaciones que dan estas agencias, lo que direcciona la política económica y afecta directamente a las comunidades y sus territorios de donde se extraen las materias primas o se realizan importantes proyectos de infraestructura a través de empresas que cotizan en las bolsas de valores.

La relación de los pueblos indígenas con el entramado financiero aún no se ha explicado a profundidad, aunque existen un gran número de publicaciones que relatan la relación de las empresas multi y transnacionales en los territorios de los pueblos indígenas, como también temas relacionados con los Tratados de Libre Comercio que buscan proteger a las empresas más que a las comunidades (Mondragón,

13. Los países que hacen parte de este grupo son Alemania, Arabia Saudita, Argentina, Australia, Brasil, Canadá, China, Corea del Sur, España, Estados Unidos, Francia, India, Indonesia, Italia, Japón, México, Reino Unido, Rusia, Sudáfrica, Turquía y la Unión Europea.

2008). En la constitución económica de los países se condensa un modelo que entra en diálogo con los otros elementos constitucionales (Tornero Cruzzat, 2014) y es allí donde se estable la relación del entramado económico y financiero con los derechos de los pueblos originarios. La fuerza avasalladora que tiene ese poder también encuentra un límite cuando las personas, comunidades, ciudades y países no tienen deuda. Sin embargo, esto no quiere decir que, al no tener deuda, dejen de existir para el sistema financiero. De hecho, existen diferentes mecanismos para incluirlos dentro del sistema, promocionando, por ejemplo, la bancarización de todos los individuos, creando proyectos de infraestructura innecesarios, estructurando procesos de deuda incluso por las vías de la guerra (Chomsky, 2017).

Por lo pronto se está haciendo la incursión a los territorios de los pueblos indígenas y de las comunidades negras mediante los proyectos de explotación de recursos o infraestructura, entre otros, proyectos a cargo de empresas multi y transnacionales[14].

En el marco de la participación política y del ejercicio del derecho fundamental a la consulta previa, se ha reiterado en un sin número de ocasiones que en Colombia se requiere seguridad jurídica. Se hace creer mediante las frases que ocultan un interés, que las consultas previa son lo opuesto a la seguridad jurídica. Después de mucho darle vueltas a este asunto, y después de múltiples proyectos fallidos de ley sobre el derecho fundamental a la consulta previa en Colombia[15], se hace evidente que la seguridad jurídica que buscan los representantes de los gremios empresariales es una estabilidad que no ponga en el factor de miedo bursátil sus acciones. Esto busca lograrse en una reglamentación que incline la balanza en favor de los empresarios limitando e incluso socavando los derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes.

Hasta el momento se han descrito algunos elementos del marco normativo sobre los derechos de los pueblos indígenas en el contexto de los organismos multilaterales; como también, algunos elementos de la política económica y financiera que realizan estas mismos organismos multilaterales, donde se mantiene y fortalece el modelo económico propuesto en la declaración de Filadelfia. Dicho modelo económico tiene una forma de entender el progreso y el desarrollo atado a una estructura de consumo y explotación.

14. En Colombia, dentro de los casos mas destacados podemos encontrar la construcción de infraestructura y explotación de petróleos principalmente en los departamentos de la Guajira, el Meta, el Putumayo. La explotación de carbón en el departamento del Cesar y la Guajira, en explotación de oro el departamento del Chocó, la construcción de infraestructura hotelera en todos los departamentos de la costa caribe, al igual que la construcción de carreteras que buscan generar una conectividad a lo largo del país. Es importante mencionar que mas del 32% del territorio colombiano está catalogado como territorios colectivos de comunidades negras y pueblos indígenas, las intervenciones en sus territorios tiene una importante acción pues como se dijo anteriormente son lugares de frontera ambiental.

15. La última versión de este proyecto fue radicada para trámite en el Congreso de la República en el año 2020. En el siguiente enlace se puede consultar el texto de dicha propuesta: https://www.camara.gov.co/consulta-previa

Dado que la frontera de explotación se encuentra ubicada en los territorios de los pueblos indígenas y comunidades negras, la incursión sobre sus territorios es totalmente agresiva. Por lo cual se hace necesario fortalecer los mecanismos que los pueblos tienen en materia de participación política, comprendiendo sus alcances y límites, con el fin de crear otras nuevas alternativas que permitan generar protección al territorio, y por lo tanto a los pueblos y sus culturas.

III. Marco jurídico de la consulta previa en Colombia

Para el caso de Colombia, en el año 1991, antes de ser firmada la Constitución Política, se adoptó el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo con la ley 21 de 1991[16], sancionada por el Presidente de la República Cesar Gavira, siendo Humberto de la Calle ministro de Gobierno y como presidente del Senado Aurelio Iragorri Hormaza. En esta ley se reconoce los derechos de los pueblos originarios, llamados en este documento pueblos indígenas y tribales. La adopción de este convenio venía en concordancia con la búsqueda de que diferentes sectores sociales fueran incluidos dentro del escenario de participación política formal del Estado, como los movimientos de los pueblos indígenas y afrodescendientes.

El convenio 169 desarrolla los derechos a la autonomía, a la educación, al trabajo, a la elección de sus propias formas de desarrollo, entre otros. Su columna vertebral es el derecho a la consulta previa, que resulta ser el derecho a la participación que tienen los pueblos indígenas y tribales cuando se desarrollen medidas administrativas, legislativas, proyectos, obras o actividades que puedan afectarles directamente[17]. La Corte Constitucional amplió la consulta previa a los pueblos afrodescendientes, en la sentencia T 955 de 2003, pues consideró que bajo el principio de igualdad y de protección a la diversidad eran sujeto de derecho a la consulta previa (Grueso, 2015).

Este convenio, que ha sido ratificado en casi todos los países de América Latina debe ser interpretado integralmente[18]. Este ha sido el caso de Colombia que ha sido pionera en su implementación, siendo la sentencia SU-039 de 1997, el primer caso fallado por la Corte Constitucional a favor de la realización de la consulta previa para el pueblo U'wa; como también ha hecho importantes avances en los temas de reconocimiento y participación política de los pueblos originarios en los sistemas democráticos. Si bien la mayor parte de países del mundo se rigen

16. Diario Oficial 39720 de 6 de marzo de 1991.

17. Corte Constitucional. Sentencia T-436 de 2016.

18. Los países que ratificaron el convenio 169 son Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Dominica, Ecuador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Paraguay, Perú, Venezuela, Dinamarca, España, Fiji, Luxemburgo, Nepal, Noruega, Países Bajos, República Centro Africana y Venezuela. https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:11300:0::NO:11300:P11300_INSTRUMENT_ID:312314:NO

aún por el convenio 107, cuya visión integracionista representa la fuerza del colonialismo, la cual no se agota con la formulación del nuevo convenio; Colombia, antes de la firma del acuerdo, ya había mostrado la necesidad de desarrollar una regulación que buscará la superación de estructuras colonialistas a través del reconocimiento de la diversidad.

Para Colombia, la consulta previa es un derecho fundamental que está intrincado, unido o más bien fusionado con otros derechos fundamentales, en especial, con el derecho a la vida. La consulta previa se materializa a través del ejercicio a la participación política y es obligación del Estado garantizar este derecho.

El sujeto colectivo del derecho a la consulta previa son lo pueblos indígenas y sus comunidades, las comunidades negras, afrodescendientes, y palenqueras, el pueblo raizal y el Pueblo Rom[19].

La consulta previa tiene una base normativa bastante amplia. Empezando por el artículo 330 de la Constitución Política de Colombia que dice en su parágrafo: «La explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se hará sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas. En las decisiones que se adopten respecto de dicha explotación, el Gobierno propiciará la participación de los representantes de las respectivas comunidades» (Constitución Política de Colombia, 1991: 83).

Se encuentra también desarrollado el derecho a la consulta previa en la ley ambiental, donde solicita su realización para la expedición de las licencias ambientales (Ley 99, 1993). Y en la Ley 70 de comunidades negras y sus decretos reglamentarios donde se desarrolla este mecanismo de participación política. Se han expedido igualmente decretos como el 1320 de 1998, que en su tiempo fue una propuesta para determinar la identificación de las autoridades y las comunidades sujetos de la consulta.

Igualmente, los gobiernos han promulgado directivas presidenciales que desarrollan la coordinación interinstitucional y elementos de metodologías para orientar el ejercicio de la participación política. La implementación de la consulta previa es un tema de constante diálogo y acuerdo entre los gobiernos y las organizaciones étnicas, sus representantes y las comunidades.

La base de la consulta previa es el convenio 169 de la OIT, en donde los artículos 6 y 7 son de gran relevancia, ya que en ellos se estipula que los gobiernos deben consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas, administrativas susceptibles de afectarles directamente. Adicionalmente se estipula que los pueblos deberán tener el derecho a decidir sus propias prioridades en lo que atañe a su proceso de desarrollo, entre otros asuntos.

19. Existe la discusión si la población campesina debería ser sujeto a la consulta previa. Sin embargo, la herramienta de participación política que en este contexto se ha utilizado son las consulta populares, que no tienen el mismo alcance de la consulta previa.

La consulta previa también ha sido desarrollada por la Declaración de Naciones Unidas para los Derechos de los Pueblos Indígenas, declaración que hace un avance frente al consentimiento; y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, herramienta que ha sido importante para la Corte Interamericana de Derechos Humanos que avanza con su jurisprudencia en seguir aportando desde sus sentencias a la comprensión y garantía del derecho de consulta.

III.1.Movimientos sociales y consulta previa

En Colombia empezó a darse una movilización social frente a la búsqueda de la garantía al derecho de consulta previa hace ya varias décadas. Los primeros casos fueron los del pueblo U'wa con la explotación petrolera en su territorio y la construcción de la represa Urrá con el pueblo Emberá (Rodríguez Garavito y Ordúz Salinas, 2012). A partir de allí, se sucedieron gran cantidad de demandas al Estado por el incumplimiento al derecho de consulta, entre las más destacadas las demandas con ocasión a la erradicación de cultivos ilícitos, la exigencia de consulta en la formulación del Plan Nacional de Desarrollo, el estatuto minero, la construcción del Puerto Brisa en el departamento de la Guajira, la construcción del gasoducto binacional, entre muchos otros.

Las sentencias se produjeron gracias a las movilizaciones de las comunidades en la defensa de su derecho a la consulta previa; esta es la razón por la que Colombia tiene una Jurisprudencia rica sobre el derecho a la consulta previa. La línea Jurisprudencial de la Corte Constitucional ha aclarado muchas ambigüedades y actuaciones que de pronto se volvieron costumbres desacertadas.

En la sentencia unificada, la SU 123 de 2018 la Corte hace una importante revisión de todos aquellos elementos que deben tenerse en cuenta en las consultas previas. Empezando por un reconocimiento histórico sobre la exclusión a la que se han visto sometidos lo pueblos indígenas, donde el Estado debe garantizar la participación de los pueblos y sus comunidades. El Estado colombiano, que se basa en una democracia participativa y pluralista, debe ver la consulta previa como un instrumento para preservar la diversidad cultural.

La Corte aclara que el objetivo de la Consulta Previa es intentar genuinamente lograr un acuerdo con las comunidades sobre las medidas que los afecten, a través de un proceso de diálogo entre iguales. Al no existir una igualdad en el poder de las comunidades con respecto a la contraparte (Dover y otros, 2021), el Estado debe tomar las medidas necesarias para compensar esta situación en los procesos de consulta y que pueda operar el diálogo intercultural. Ha dicho varias veces la Corte Constitucional que la consulta previa no es un mero trámite, sino que requiere un esfuerzo entre las partes (SU. Corte Constitucional, 2018). La interculturalidad podría ser entendida como una idea utópica de dialogo horizontal que puede ser funcional al neoliberalismo (Archila y García, 2015); sin embargo, la Corte al proponerla como un esfuerzo real,

puede ser construida en la acción desde una perspectiva desde la interculturalidad crítica.

Otro de los asuntos de gran importancia que trata esta sentencia, es la aclaración sobre cuándo procede hacer una consulta previa. Para ello, la Corte aclara que la Consulta debe darse cuando existe una afectación directa. La afectación directa es un concepto esencial que activa la consulta previa y ocurre cuando una medida pueda generar un impacto positivo o negativo sobre las condiciones sociales, económicas, ambientales o culturales que constituyen la base de la cohesión social de las comunidades étnicas.

III.2.Aplicabilidad de la consulta

Es obligatorio hacer consultas previas en las siguientes situaciones: cuando haya una perturbación a las estructuras sociales, económicas, espirituales, culturales, cuando exista un impacto sobre su sustento y cuando haya una imposibilidad de hacer los oficios de su sustento. Igualmente por proyectos que involucren el reasentamiento, por proyectos, planes y políticas que recaigan en los derechos de los pueblos y las comunidades. En el caso de que se pretenda desarrollar el Convenio 169, cuando exista una modificación de su situación o posición jurídica y cuando haya interferencia a la identidad o cultura de un pueblo.

También la jurisprudencia de la corte aclara que existe derecho al consentimiento en tres situaciones específicas: cuando se deban realizar reasentamientos de las comunidades; cuando exista un posible alto impacto que ponga en riesgo la subsistencia de la comunidad o pueblo; y cuando se pretenda almacenar material peligroso o residuos tóxicos en sus territorios.

A pesar de ello, aclara la Corte que no existe un derecho al veto por parte de las comunidades, como tampoco el Estado puede implementar las medidas arbitraria, ni autoritariamente, en caso de no haber acuerdo. Se trata entonces de entender que el proceso de la consulta previa busca que las partes lleguen a un entendimiento.

Otro elemento fundamental que activa la consulta previa es cuando existe afectación sobre el territorio. Es importante aclarar que el territorio no solo se entiende como las titulaciones de resguardos o las tierras de las comunidades negras, sino que la Corte ha mencionado que el territorio debe entenderse ampliamente (Sentencia T-436 de 2016), pues es en el territorio que se vinculan los elementos culturales, ancestrales y espirituales. Existe una relación simbiótica entre las comunidades y el territorio en que habitan. El establecimiento de las fronteras simbólicas y geográficas ha sido parte de los procesos identitarios asociados a la etnicidad[20] (Gutiérrez Martínez, 2008). Esto se refiere a que cada pueblo y cada

20. Las formaciones identitarias de los pueblos y sus comunidades se asocian con la importancia de la continuidad histórica, los mitos y símbolos que crean los grupos humanos, que se expresan en el territorio.

cultura crea y recrea en su territorio los aspectos más fundamentales de su identidad, de su conocimiento y por tanto de la pervivencia física y cultural. El espacio amplio no se refiere a la titulación, ni a una medida arbitrariamente construida para determinar el área de influencia de un proyecto; sino que se refiere a la relación única que cada pueblo construye sobre la tierra, y el territorio. Si el territorio se ve afectado, claramente existe una afectación directa a las comunidades, que pone en marcha el proceso de consulta previa.

Entiende la Corte (SU-123 de 2018) que existe una conexión íntima entre la justicia ambiental y la consulta previa. Es un marco de análisis que busca resolver la distribución inequitativa de las cargas ambientales entre los diferentes grupos sociales y defiende la participación de las comunidades afectadas. La justicia ambiental se basa en la justicia distributiva, en una justicia participativa, en el principio de sostenibilidad y el principio de precaución. Bajo estas nociones, la consulta previa puede ser entendida como una garantía procedimental para lograr justicia ambiental para las comunidades étnicas.

III.3.El procedimiento y sus dificultades

Para garantizar los derechos a la consulta previa de los pueblos indígenas, de las comunidades negras, palenqueras y raizales y del pueblo Rom, se ha creado dentro de la estructura del Estado unas instituciones que llevan a cabo esta labor. Para el caso de garantizar el derecho a la consulta previa se instauró la autoridad nacional de consulta previa que coordina la realización del proceso de consulta, determinando en principio su procedencia y desarrollando el proceso que tiene diferentes momentos o fases. Sin embargo; para las consultas de carácter administrativo o la consulta de leyes o normas, se realizan bajo la coordinación del Ministerio del Interior.

La Corte Constitucional ha determinado que, para saber si se realiza una consulta previa, como se ha dicho anteriormente, se debe determinar si existe una afectación directa a las comunidades y pueblos de los grupos étnicos. Igualmente ha recomendado al gobierno nacional que, para determinar la procedencia de la consulta previa, debe realizarse un estudio en cooperación con los pueblos interesados a fin de evaluar la incidencia que las actividades puedan tener para la comunidad y para el pueblo. Este estudio debe además considerar los conceptos de territorio amplio, donde se esclarezca la relación que la comunidad tiene con el territorio, superando una lectura únicamente cartográfica, vinculando diversos elementos culturales, económicos y espirituales.

Cuando la autoridad nacional de consulta previa ha determinado e informado la realización de un proceso de consulta, se procede a citar a la comunidad para dar inicio a un diálogo intercultural donde el dueño del proyecto o de la medida debe proporcionar la información completa, suficiente, amplia para que las comunidades afectadas no solo estén informadas sino que puedan tomar decisiones y hacer

aportes en el desarrollo del proyecto o la medida. De esta forma, aplicando los principios que rigen a los diálogos interculturales, se podrá llegar a acuerdos sinceros que pueden incluir medidas de mitigación, compensación y reformulación, que serán de obligatorio cumplimiento para las partes y dar por concluido este proceso.

En este procedimiento también participa la Procuraduría, la Defensoría del Pueblo, las organizaciones de las comunidades étnicas, como también sus asesores, asesores de las empresas y funcionarios públicos de diferentes instituciones.

Se ha dicho constantemente que el procedimiento de consulta previa es demasiado complicado y engorroso y que, por ello, no permite que se desarrollen las medidas o los proyectos con prontitud. Esta postura es expuesta por el presidente de la Asociación Colombiana de Petróleos, que sugiere que la realización de una ley estatutaria de consulta previa ayudaría delimitar plazos, costos, definir la afectación, entre otros asuntos (Lloreda, 2019)[21].

Muchos sectores están en la búsqueda de agilizar el procedimiento, e incluso en la gran mayoría de experiencias, el procedimiento es empleado, no desde una perspectiva para garantizar los derechos de los grupos étnicos, sino desde una perspectiva para favorecer a las empresas en el cumplimiento de sus deberes contractuales con el Estado.

Muchas veces en diversos escenarios se dice que la consulta previa no genera seguridad jurídica para la inversión, e incluso se tacha a las comunidades como chantajistas (Rueda, 2013).

Este tipo de opiniones son desafortunadas ya que confunden a la sociedad respecto a lo que implica la contratación pública, la democracia participativa y buscan difuminar los propósitos que nos hemos propuesto como sociedad en la protección de la diversidad étnica y cultural de la nación.

III.4.Algunas herramientas para gestionar y garantizar la Consulta Previa

El derecho fundamental a la consulta previa se garantiza mediante un procedimiento que gestiona el gobierno nacional. Este procedimiento cuenta con diferentes etapas o fases, las cuales han sido desarrolladas en la práctica administrativa y valoradas por la Corte Constitucional en múltiples sentencias. Este artículo no busca dar una guía sobre este procedimiento, mas bien proponer algunos aspectos necesarios para desarrollar; entre estos aspectos, se hace necesario diseñar procesos de coordinación entre las diferentes instituciones de gobierno, como también entre los gobiernos nacionales, regionales y locales, en este sentido la participación política que enmarca el ejercicio de la consulta previa, requiere de mecanismos expeditos de coordinación que desarrollen las relaciones

21. https://www.portafolio.co/opinion/otros-columnistas-1/analisis-consulta-previa-un-derecho-que-requiere-orden-530860

gubernamentales, los diálogos sociales e interculturales, la planificación y los procesos educativos en torno al derecho fundamental de consulta previa.

La Corte en sentencia unificada ha llamado la atención sobre la importancia que tienen las autoridades regionales para garantizar el derecho a la consulta previa, específicamente en el momento de hacer la determinación de procedencia de dicho trámite. Esto quiere decir que, para la corte, es necesario que la autoridad de consulta previa se apoye en las autoridades locales y regionales, quienes conocen sus territorios, geográfica y culturalmente hablando. También llama a institutos de investigación y universidades a seguir apoyando en este sentido.

Es una responsabilidad de la sociedad en general y de sus autoridades proteger la diversidad étnica y cultural. Una manera de hacerlo es cumpliendo con el derecho fundamental al debido proceso[22] cuando se debe realizar la consulta previa. Para ello, las diferentes administraciones se tienen que preparar apoyándose en los diálogos sociales, en los ejercicios de participación política, como lo son las mesas regionales y municipales de concertación. Se han desarrollado muchos casos exitosos en el país, aunque no carentes de diferencias, donde los planes de desarrollo han sido concertados y han sido llevados al ejercicio de la consulta previa; como por ejemplo las consultas de planes departamentales como el del departamento del Meta, o los planes nacionales de desarrollo de los gobiernos de Juan Manuel Santos (2010-2014/2014-2018). Como vimos, esto ayuda a diseñar nuevos paradigmas sobre el desarrollo, como también fortalece la gobernanza.

La participación política tiene unos costos, por lo que es necesario en los ejercicios de planificación, dar paso a una formulación seria en la apropiación presupuestal para garantizar el derecho a la consulta previa de las comunidades étnicas. Otro asunto de gran importancia es la necesidad de capacitación de los funcionarios en los asuntos que se relacionan con el derecho a la consulta previa que, se componen de tres grandes elementos: la normatividad y la jurisprudencia, las metodologías de trabajo intercultural y el contexto histórico, social y político del derecho fundamental a la consulta previa. Muchas veces se ha asimilado el diálogo intercultural como la facilitación de un traductor a la lengua originaria de la comunidad para presentar las medidas que se pretenden consultar. Un diálogo intercultural es un ejercicio mucho más complejo que una traducción simultánea, porque requiere de establecer la igualdad entre quienes se encuentran realizando este diálogo, donde los participantes conozcan las razones profundas de los

22. El debido proceso es un derecho integrado a la constitución, el cual hace parte de los derechos de primera generación que son considerados como fundamentales, donde los individuos o las comunidades acceden a mecanismo de protección como la acción de tutela. Se entiende que los procedimientos desarrollados por el ejecutivo también deben gozar de los principios del debido procesos, donde la administración debe vigilar el cumplimiento de la forma, la competencia y la contradicción; es decir, que la actuación administrativa debe informar a los ciudadanos que puedan verse afectados para ejercer su derecho de oponerse a dicha actuación o validarla, con el fin de que pueda generarse una adecuada decisión administrativa (Agudelo Ramírez, 2005).

argumentos de la contraparte y puedan entre todos construir propuestas conjuntas, es decir, acuerdos que reflejen la voluntad de las partes.

Uno de los principales problemas en los diálogos interculturales es la comprensión de los sistemas de pensamiento de los otros pueblos, pues implica hacer por un momento el ejercicio de desapego de lo que tenemos como verdad o cierto para comprender otras verdades y certezas. En otras palabras, el diálogo intercultural es un ejercicio de gestión de protocolos de entendimiento entre culturas diferentes[23].

Es importante recordar que las cosas que no se conocen o se estudian tienden a permanecer en una oscuridad que las llena de misterio o dificultad, y este es el caso del derecho fundamental a la consulta previa. Dar un poco de luz a esta temática es fundamental para poder garantizar desde los gobiernos y desde la sociedad misma el derecho a la participación que les asiste a los pueblos indígenas, a las comunidades negras, y palenqueras, al pueblo raizal y al pueblo Rom, sintiéndonos afortunados de tener esta maravillosa diversidad cultural, que en últimas nos hace ser quienes somos y abandonar esa noción de desarrollo unilineal incompatible con nuestra experiencia de vida.

IV. Conclusión

El desarrollo, entendiéndolo desde las lecturas que hacen los pueblos y sus comunidades es parte de su construcción cultural, es decir, que cada pueblo, cada comunidad y cada nación crean sus proyectos históricos que pasan por el bien ser y el bien estar y eso se entiende como desarrollo. Para los grupos étnicos y sus comunidades, el desarrollo está determinado en sus relaciones con el territorio, en sus relaciones económicas, en su forma de entender y conceptualizar el mundo. Esto hace parte su experiencia de vida, y de la diversidad cultural de las naciones lationamericanas. Otro análisis del concepto de desarrollo es el que nos muestra Escobar, que en su estudio hace un recorrido histórico, presenta elementos del poder y del discurso para demostrar que el desarrollo es una política global que perpetúa un modelo de explotación en los llamados países tercermundistas (Escobar, 2007).

El convenio 169 es una herramienta política ya que en el artículo 7 del convenio 169 dice que: «Los pueblos interesados tendrán derecho a decidir sus propias prioridades en lo que atañe a su proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual, y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de los posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los programas de

23. Conversaciones con la autoridad del pueblo arhuaco Cayetano Torres. 2018.

desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente»(Convenio 169 Organización Internacional del Trabajo, 1989: 28).

Es claro que la consulta previa requiere un esfuerzo importante, porque implementar el diálogo intercultural a nivel institucional requiere no solo del marco normativo y la jurisprudencia, sino del desarrollo de metodologías que puedan guiar a los funcionarios a realizar los procedimientos.

La implementación de los procesos de consulta previa, no solo a nivel de proyectos de explotación de recursos, sino en la formulación de planes y programas institucionales, nos puede ayudar a construir nuevos caminos en lo que implica el desarrollo territorial, y dar luz a la escena global que desde hace décadas no ha podido ponerse de acuerdo para hacer los cambios que el mundo necesita. La perpetuación del sistema económico de explotación y consumo impulsado por los diferentes organismos multilaterales que se encargan del comercio y de las finanzas, debe armonizarse frente a la imperativa demanda de la transformación de estas lógicas económicas. Las afectaciones a los ecosistemas y a los últimos recursos ambientales, principalmente las selvas, los bosques, el agua, el mar, no solo generan afectaciones a las comunidades de los pueblos originarios y afrodescendientes, sino a la humanidad entera. Lo local a su vez avanza con grandes dificultades en la construcción de alternativas económicas, sufriendo los líderes, sus comunidades y pueblos estigmatizaciones, persecuciones, asesinatos y toda clase de violencia que se ampara en modelos económicos neocoloniales. Es claro que lo local tiene importantes aportes que debe compartir con la dimensión de la política económica global.

Las élites políticas y económicas han tenido desde siempre una actitud refractaria frente a la participación política de los grupos étnicos, debido a que cargan aún actitudes de exclusión, discriminación y racismo heredadas por el periodo de la colonización. Las élites adicionalmente monopolizan los espacios políticos internacionales, en especial aquellos que tienen que ver con los organismos multilaterales que trabajan la economía a nivel global. Esto supone no solo un control de las relaciones económicas a nivel global, sino también el ejercicio de implementación de las políticas económicas globales hacia lo local. El modelo propuesto de explotación y consumo se perpetúa de esta forma, en donde los avances sobre la garantía de los derechos a la participación política de los pueblos originarios, afrodescendientes y del pueblo Rom, se queda en las discusiones eminentemente locales, abusando de las necesidades básicas insatisfechas, las relaciones clientelares entre agentes del Estado y agentes de las empresas, el control de las instituciones por parte de las élites, la falta de visión sobre los impactos ambientales y sus efectos; y por supuesto, la desviación del discurso de las desigualdades económicas, a una idea preservación de la cultura desde una mirada folclorista.

Sin embargo, la consulta previa es una oportunidad para intercambiar conocimientos y definir nuevas formas de entendernos en los proyectos históricos de las naciones. En esta materia, las autoridades regionales en especial los alcaldes tienen una función capital, al igual que las demás autoridades territoriales. Es

fundamental que en este diálogo político participe la juventud, quienes requieren no solo comprender los espacios políticos y la responsabilidad que ellos demandan, sino también dar sus observaciones y conceptos para proyectar sus propuesta frente a los retos que a futuro deberán asumir.

El sistema de pensamiento occidental no se ha reformulado en su actuación económica y permanece bajo la noción que el desarrollo es la capacidad de consumo, privilegiando ciertos sectores económicos sacrificando el bienestar general, como lo es el sector petrolero o el sector financiero. Continuamos bajo un sistema colonial de explotación y, en muchos casos, de esclavitud muy a pesar de la declaración de los derechos humanos y el desarrollo de todos sus convenios.

Algunas herramientas normativas dan lineamientos a los países en el desarrollo de políticas que garanticen los derechos de los pueblos étnicos, como también la arquitectura jurídica internacional. La discusión sobre los derechos de los pueblos indígenas se ha venido acelerando, tal y como lo muestra el mismo desarrollo de los convenios y declaraciones internacionales. Las herramientas normativas y políticas se encuentran en constante debate y modificación, por lo que debemos estar atentos en la conexión de las diferentes dimensiones: la global, la nacional y la territorial.

Sabemos con certeza que el sistema económico de explotación va por los últimos recursos naturales que están en sus territorios. Quienes hemos analizado este problema durante años (Cáceres Domínguez, 2017, 2019), hemos visto que la premisa de la diversidad cultural ha funcionado reiterativamente como un salvavidas en el marco de acción legal, como también la noción de lo sagrado. Las configuraciones de la diferencia y la discusión sobre las etnicidades, generaron las herramientas legales para la protección territorial[24], pero hay que ampliar la mirada para imaginar nuevos escenarios de acción.

Cada vez es mas difícil articular los procesos sociales, los procesos académicos y los procesos institucionales. Estamos observando puntos disimiles de un problema común. Las soluciones no son fáciles de encontrar; sin embargo, podemos proponer los siguientes elementos como una posible ruta de acción. En primer lugar, se trabaja en la arquitectura jurídica internacional los castigos a las empresas para establecer responsabilidades penales, que pasan por la discusión del principio de justicia universal, la ampliación del catálogo de delitos, la competencia de la Corte Penal Internacional para actuar frente a las violaciones de derechos humanos por parte de las empresas transnacionales. (Arenal Lora, 2020). Este avance desde la arena jurídica

24. No hay que desconocer en este asunto la importantísima corriente de intelectuales que denuncian los estragos del multiculturalismo neoliberal, como Catherine Walsh, Christian Gros, Peter Wade, entre muchos otros. En principio, estoy de acuerdo con sus argumentos; pero, ¿Que herramienta entonces podríamos utilizar para la protección étnica y territorial de manera urgente? En este mundo de batallas jurídicas en los campos minados hay que analizar concienzudamente los riesgos, lo que no implica mantener un *status quo*. Veo muy apropiada la propuesta del profesor Arturo Escobar, en su libro Autonomía y Diseño, la realización de lo comunal.

internacional permite dar mayores garantía a las comunidades y pueblos étnicos a la hora de reclamar por los actos criminales que ocurren en sus territorios relacionados con los proyectos de empresas multi y transnacionales.

En segundo lugar, avanzar en la garantía del derecho de consulta previa requiere de un ejercicio de comprensión multidimensional, el enfocarnos en uno solo de sus componentes, o en una sola de sus aristas, no permite abordar desde la integralidad la garantía del derecho; por ello se requiere llegar con mayor fuerza a construir nuevas formas de relacionamiento económico en los ámbitos internacionales, donde la participación política sea amplia.

Finalmente, otro asunto importante en el que hay que avanzar es en el estudio de los aspectos económicos que implican el sistema de endeudamiento y sus afectaciones concretas a los pueblos indígenas y a sus comunidades. Hay que estar atentos a los cambios normativos, a las restricciones de accesos territoriales y despojos que se puedan presentar bajo estos mecanismos. A su vez, analizar los elementos de coacción que no solamente se encuentran en el marco de la violación a los derechos humanos, sino también en el marco de los delitos financieros, que han permitido por ejemplo juzgar a empresas como Oderbretch, bajo el principio de extraterritorialidad, y estudiar el miedo bursátil como herramienta, en relación a los movimientos sociales y en específico a la consulta previa[25]. No con la finalidad de estabilizar los mercados, sino con la finalidad de tener herramientas que puedan equilibrar la balanza a favor de la justicia económica.

V. Referencias bibliográficas

Agudelo Ramírez, M.(2005). El debido proceso. En: Opinión Jurídica, 4(7), 89-105. Disponible en: https://revistas.udem.edu.co/index.php/opinion/article/view/1307. Consultado 25/02/2022.

Arenal Lora, L. (2020). La comisión de crímenes contra la humanidad por empresas transnacionales y la ampliación de la competencia ratione personae de la Corte Penal Internacional. En: *Revista Deusto de Derechos Humanos*. 6, 13-41. https://doi.org/10.18543/djhr.1872.

Arias Maldonado, M. (2017). *Antropoceno. La política en la era humana*. Taurus: Madrid. Disponible en:https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=746335

Archila, M y García, M.(2015). Hasta cuando soñemos. Extractivismo e interculturalidad en el sur de la Guajira. *Sobre interculturalidad y nociones de desarrollo*, 2, Cinep. https://www.cinep.org.co/publicaciones/PDFS/20151202.hasta_cuando_sonemos.pdf

25. Algunos cambios se han desarrollado en el mundo financiero; como por ejemplo, la expedición de los bonos para la captación del carbono, como medida que puede generar algún impacto favorable al mantenimiento de los bosques y selvas, los reportes de información integrada por parte de las empresas que empiezan a plantearse nuevas prácticas y modelos de negocio a través de comportamientos sostenibles. La idea de estos informes integrados es que puedan transformar los procesos y la estructura organizativa (Rivera-Arrubla, 2015).

Banco Mundial. (2005). Manual de operaciones del Banco Mundial, 4.10. Pueblos Indígenas. Disponible en: https://www.google.com/search?q=manual+de+operaciones+del+Banco+Mundial+politicas+operacionales+op.+4.10+julio+2005&oq=manual+de+operaciones+del+Banco+Mundial+politicas+operacionales+op.+4.10+julio+2005+&aqs=chrome.69i57.32247j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8. Consultado 10/03/2019.

Cáceres Domínguez, C. (2017). Algunas consideraciones sobre el tema de la consulta previa en Colombia» En F. Silva, (Ed). *Revista Oraloteca*, 8. Universidad del Magdalena. 109-125.

Cáceres Domínguez, C. (2019). El ejercicio de la consulta previa en Colombia. En: F. Correa, y M. Quiroga, (Ed.). *Reconfiguraciones políticas de las etnicidades en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 339-372.

Constitución Política de Colombia. (1991). https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/colombia91.pdf. Consultado 08/05/2019.

Corte Constitucional de Colombia. (2018) Sentencia Unificada 123. Magistrados Ponentes: Alberto Rojas Ríos y Rodrigo Uprimny Yepes.

Dover, R, Hinestrosa, P y Puerta, C. (2021). Inclusiones incompletas. Desarrollo, y participación ciudadana y consulta previa. *Consulta previa, ciudadanías diferenciadas y conflicto sociaoambiental*, 5. Universidad de Antioquia. Disponible en: http://hdl.handle.net/10495/21525

Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Fundación editorial el perro y la rana. Disponible en: https://cronicon.net/paginas/Documentos/No.10.pdf

Grueso Castelblanco, L. (2015). *El derecho de las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras a la consulta y al consentimiento previo, libre e informado*. Naciones Unidas. Derechos Humanos y GIZ. Disponible en: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2011/7653.pdf?view=1

Gutiérrez Martínez, D. (2008). *Revisitando el concepto de etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*. Siglo XXI.

Organización de Estados Americanos. Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas. (2016). Disponible en: https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf. Consultado el 04/06/2019.

Organización Internacional del Trabajo. «Convención de Philadelphia». (1944). Disponible en: https://www.ilo.org/legacy/spanish/inwork/cb-policy-guide/declaraciondefiladelfia1944.pdf. Consultado el 07/05/2019.

Organización Internacional del Trabajo. «Convenio n.º 107. Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales». (1957). Disponible en: https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C107. Consultado el 15 abril de 2019.

Organización Internacional del Trabajo. 1989. «Convenio Núm. 169 sobre pueblos indígenas y tribales». Disponible en: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf. Consultado el 07/05/2019.

Organización Internacional del Trabajo. (2013). Comprender el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989,169. Disponible en: https://www.ilo.org/global/standards/subjects-covered-by-international-labour-standards/indigenous-and-tribal-peoples/WCMS_205230/lang--es/index.htm#:~:text=para%20su%20aplicaci%C3%B3n.-,El%20Convenio%20n%C3%BAm.,gobiernos%20para%20proteger%20dichos%20derechos.

Organización de Naciones Unidas. «Declaracion de Naciones Unidas para los derechos de los pueblos indígenas». (2006). Disponible en: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf. Consultado el 12/05/2017.

Organización de Naciones Unidas. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. El PNUD y Los Pueblos Indígenas: una Política de Compromiso. Disponible en: https://www1.undp.org/content/undp/es/home/ourwork/democratic-governance-and-peacebuilding/empowering_indigenous_peoples.html. Consultado el 13/06/ 2019.

Lloreda Mera, J.F. (2019). Consulta previa un derecho que requiere orden. En: Portafolio. 20 de Junio. Disponible en: https://www.portafolio.co/opinion/otros-columnistas-1/analisis-consulta-previa-un-derecho-que-requiere-orden-530860

Ministerio del Interior. (1991). Ley 21, 6 de marzo. Diario Oficial N.º 39720. Por medio del cual se aprueba el Convenio núm. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76a Conferencia General de la OIT. Ginebra. 1989. Disponible en: https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/5_ley_21_de_1991.pdf. Consultado el 18/06/2019.

Mondragón, H. (2008). Megaproyectos y territorios indígenas. En: J. Houghton, (Ed.). *La tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas de Colombia*. Cecoin. Disponible en: https://searchworks.stanford.edu/view/8336212

Rodríguez Garavito, C. (2011). *Etnicidad*. De Justicia: Bogotá. Disponible en: https://www.dejusticia.org/publication/etnicidad-gov-los-recursos-naturales-los-pueblos-indigenas-y-el-derecho-a-la-consulta-previa-en-los-campos-sociales-minados/

Rodríguez Garavito, C y Ordúz, N. (2012). *Adios Río. La disputa por la tierra, el agua y los derechos indígenas en torno a la represa Urrá*. De Justicia: Bogotá. Disponible en: https://www.dejusticia.org/publication/adios-rio-la-disputa-por-la-tierra-el-agua-y-los-derechos-indigenas-en-torno-a-la-represa-de-urra/

Rodríguez Garavito, C. y Ordúz, N. (2012). *La consulta previa. Dilemas y soluciones*. De Justicia: Bogotá. Disponible en: https://www.dejusticia.org/publication/la-consulta-previa-dilemas-y-soluciones/

Rivera Arrubla, Y, Zorio Grima, A y García Baneau, M. (2016). El concepto de informe integrado como innovación de reporting corporativo. *Journal of innovation & knowledge*. 12 de enero.

Rueda, M. (2013). De la consulta previa al chantaje. *El tiempo*. 16 de febrero. https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12600406. Consultado el 15/11/2021.

Zorzoli, L. (2013). La OIT y las dictaduras latinoamericanas: Una aproximación al caso 842 contra Argentina. *Anuario del Instituto de Historia Argentina*. 17, 1. Junio de 2017. Disponible en: https://www.anuarioiha.fahce.unlp.edu.ar/article/view/IHAe037/8273

e-ISSN: 2387-1555
DOI: https://doi.org/10.14201/rea2022133749

EL CASO DE LOS B'NEI ANUSSIM EN EL NOROESTE BRASILEÑO, ENTRE LA NACIONALIDAD Y LA IDENTIDAD: IDENTIDADES, DIÁSPORAS, MIGRACIÓN Y FRONTERAS CULTURALES

O caso dos b'nei anussim no Nordeste brasileiro, entre a nacionalidade e a identidade: identidades, diásporas, migração e fronteiras culturais.

The case of the b'nei anussim in the Brazilian Northeast, between nationality and identity Intimate migration and cultural borders

Ana Paula CAVALCANTE ALENCAR DA SILVA
Universidad de Salamanca
anap.cavalcante@usal.es

Maria Veirislene LAVOR SOUSA
Universidad de Salamanca
veirislene@gmail.com

Recepción: 28/03/2022
Aceptación: 1/06/2022
Publicación: 30/12/2022

RESUMEN: Este artículo trata de un recorte sobre la antropología y la identidad, conceptos trabajados en la tese doctoral en desarrollo en el Programa de Ciencias Sociales, en la línea de Antropología de la Universidad de Salamanca, referente al trabajo etnográfico realizado en el Noroeste brasileño. Sigue un abordaje

metodológico descriptiva y cualitativa y como resultados sobre la búsqueda por el rescate del reconocimiento del vínculo con la Comunidad Ibérica perseguida por la Inquisición encontramos corrientes dispares de los b'nei anussim[1]. Por medio del trabajo de campo y de las entrevistas se confirmaron nuestras hipótesis con base en los datos extraídos de los censos realizados por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística. Proponemos contextualizar los retos vividos por los b'nei anussim, las trampas de la identidad judía en el noroeste de Brasil con énfasis en la complejidad del estudio de las identidades *diaspóricas* de los antiguos judíos sefaraditas y el aporte en las recientes legislaciones ibéricas de carácter reparador a los daños causados por la Inquisición a aquellas familias, como herramientas de recuperación del vínculo de la identidad con aquella comunidad perseguida entre el segundo cuartel del siglo XV hasta el siglo XIX.

Palabras clave: Antropología; Cultura Sefardí; Noroeste Brasileño.

RESUMO: Este artigo trata de um recorte sobre Antropologia e identidade, conceitos trabalhados na tese doutoral em desenvolvimento no Programa de Ciências Sociais, Linha de Antropologia da Universidade de Salamanca, referente ao trabalho etnográfico realizado no Nordeste brasileiro. Segue uma abordagem metodológica descritiva e qualitativa e como resultados sobre a busca pelo resgate de reconhecimento do vínculo com a Comunidade Ibérica perseguida pela Inquisição encontramos correntes díspares os b'nei anussim. Por meio do trabalho das entrevistas se confirmaram nossas hipóteses com base nos dados extraídos dos censos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Propomos contextualizar os desafios vividos pelos b'nei anussim, as armadilhas da identidade judaica no Nordeste brasileiro com ênfase na complexidade do estudo das identidades diaspóricas dos antigos judeus sefarditas e aporte nas recentes legislações ibéricas de caráter reparador aos danos causados pela Inquisição àquelas famílias como ferramentas de recuperação do vínculo identitário com aquela comunidade perseguida entre o segundo quarto do século XV até o século XIX.

Palavras-chave: Antropologia; cultura Sefardita; Nordeste brasileiro.

ABSTRACT: This article deals with an excerpt on Anthropology and identity, concepts worked on in the doctoral thesis being developed in the Social Sciences Program, Line of Anthropology of the University of Salamanca, referring to the ethnographic work carried out in the Brazilian Northeast. It follows a descriptive and qualitative methodological approach and as results on the search for the rescue of recognition of the bond with the Iberian Community persecuted by the Inquisition we find disparate currents the b'nei anussim. Through interviews, our hypotheses were confirmed based on data extracted from censuses carried out by the Brazilian Institute of Geography and Statistics. We propose to contextualize the challenges experienced by the b'nei anussim, the traps of Jewish identity in the Brazilian North-

1. Descendientes, hijos de los judíos forzados de la Inquisición.

east, with an emphasis on the complexity of te study of the diasporic identities of the ancient Sephardic Jews and contribution to recent Iberian legislation of a reparatory nature to the damages caused by the Inquisition to those families as tools for recovery of the identity bond with that persecuted community between the second quarter of the 15th to the 19th century.

Keywords: Anthropology; Sephardic culture; Northeast Brazil.

I. Introducción

Este artículo constituye parte del proceso investigativo en desarrollo para la obtención del título de doctora por la universidad de Salamanca, curso de ciencias sociales, línea de antropología. Es una investigación descriptiva de abordaje cualitativo y base etnográfico, donde la colecta de los datos ocurrió por medio de trabajo de campo con uso de entrevistas y cuestionarios, además de una vasta recopilación bibliográfica.

El recorte ahora presentado es una profundización de las cuestiones encontradas en la Maestría donde encontramos la presencia de un grupo de personas que se identifican como descendientes de los antiguos colonizadores y exilados sefardís. Personas con vivencias religiosas diferentes, algunos eligen la conversión (giyur) como medio de integración en la comunidad, otros defienden el retorno por la teshuvah, otros utilizan la genealogía como herramienta de busca de sus orígenes con el objetivo de conocer la historia de sus familias. Ese trabajo se justifica cuando observamos que el silencio sobre los judíos y cristianos nuevos que llegaron en Brasil en el periodo colonial viene siendo cuestionado, pero hacen falta investigaciones sobre las cuestiones de las identidades de los descendientes de los forzados y sus tentativas de aproximación con la comunidad judía. Creemos que la antropología tiene papel singular en el sentido de comprender y promocionar diálogo sobre las identidades de los b'nei anussim y el fenómeno de búsqueda de la ancestralidad sefardí en el Noroeste brasileño.

II. Una historia en revisión

En las universidades brasileñas a partir de la segunda mitad del siglo XX hasta los días actuales, creció el interés por los cristianos-nuevos, Geraldo Pieroni[2], inventarió el acervo de la *Torre del Tombo*[3] (Portugal), publicó extensas relaciones de personas procesadas por judaísmo. En «Banidos do reino» (2003) analizó los

2. En el Prefacio del libro «Excluídos do Reino» encontramos 26.034 procesos explorados por el autor con 3.886 condenaciones al exilio.

3. Biblioteca y Archivo Nacional de Portugal. https://antt.dglab.gov.pt/inicio/identificacao-institucional/6-2/

mecanismos doctrinarios, jurídicos e históricos de la pena de destierro aplicada a los judaizantes, herejes y cristianos-nuevos, dando fuerza a la presencia de la gente de la nación en Brasil mucho antes del periodo del dominio holandés.

Partimos de la suposición de que los judíos portugueses, judaizantes o no, llegaron al territorio brasileño en el Período Colonial y trajeron con ellos un rico bagaje sociocultural, así como un sentimiento de pertenencia a la Comunidad Judía Ibérica, como podemos ver en los dichos populares, según explica Melo (2021):

> «*No Nordeste brasileiro, as pessoas costumam aconselhar o interlocutor a «crer em Deus que é santo velho», mas nem imaginam a origem de tal pensamento, repetidos séculos antes por cristãos-novos judaizantes aos seus filhos em contraposição aos ensinamentos dos cristãos-velhos*». (Melo, 2021: 35).

Avanzamos en el campo antropológico buscando las variables culturales de la comunidad ibérica sefardí en el Noroeste brasileño y encontramos un campo de tensiones de identidad. En Hall (2003) los discursos y tensiones de la identidad negra atravesados por otras identidades, explican el juego de la diferencia y de la naturaleza híbrida de toda identidad y en particular de las identidades diaspóricas[4]. En él comprendemos que esas identidades llevan para el exilio el sentimiento de pertenencia, la esperanza de volver a la tierra de origen, ya que la misma se presenta como lugar de memoria.

Las identidades diaspóricas o diasporizadas llevan los conflictos colectivos que también son conflictos individuales. Entonces, los estudios interculturales presentan desafíos tremendos sobre el proceso de individualización del ser, su relación directa o indirecta en la sociedad y el proceso de inmersión de los individuos en sus interiores como momento de confrontación personal. En ellos se presenta la confrontación de los conflictos entre las múltiples identidades que se reflejan en la sociedad.

Jung (2020), en la obra *O si-mesmo oculto,* hace una citación del libro *Psicologia do inconsciente* que transcribimos a seguir:

> «*Esta guerra mundial mostra implacavelmente que o homem civilizado ainda é um bárbaro. […] A psicologia do indivíduo corresponde à psicologia das nações. As nações fazem exatamente o que cada um faz individualmente; e do modo como o indivíduo age, a nação também agirá. Somente com a transformação da atitude do indivíduo é que começará a transformar-se a psicologia da nação*». (Jung, 2020: 9).

Una vez que reconocemos los paralelismos entre lo individual y lo colectivo, es más fácil comprender las construcciones hechas por determinado grupo con respecto al papel del otro y hasta de sí mismo, así como los intereses que los mueven. ¿Qué intereses mueven los b'nei anussim?

4. Ver «Experiências diaspóricas» en Hall (2003) Da Diáspora: Identidade e Mediações, p. 27.

III. Una historia oculta

Rowland (2010), afirma:

> *«Qualquer discussão sobre o papel desempenhado pelos judeus na construção do Novo Mundo passa pelo esclarecimento de uma espinhosa questão prévia: a dos critérios segundo os quais, e em que sentido, determinado indivíduo poderá ser considerado como judeu. Quer no caso dos judeus da Europa central e oriental, quer no daqueles judeus de origem ibérica que, antes de abandonarem a Europa, ou após a sua chegada à América, pertenciam a uma comunidade judaica (fosse ela oficialmente reconhecida ou apenas tacitamente tolerada), a resposta é bastante evidente. Mas o caso dos cristãos-novos espanhóis e portugueses é diferente». (Rowland, 2010: 172)*

El texto presenta uno de los desafíos de los cuales hablamos anteriormente, hablar de los judíos, gente de historia singular, de múltiples identidades, además de ser una tarea sumamente compleja y espinosa, es un gran reto. ¿De qué judío hablamos? ¿Quién es judío? ¿Qué hace del individuo uno judío? Si los buscásemos en España después de 1492 o en Portugal después de la conversión forzada de los bautizados en pie, legalmente no los encontraríamos, pues habían sido eliminados.

Hemos visto que las historias de Brasil, Portugal y España se entrelazan a lo largo de los tiempos modernos y tenemos intenciones de traer para el campo de los debates la continuidad de una cultura judía en varias modalidades. Sin embargo, de qué manera la cultura de un grupo sobrevive cuando él dejó de existir. ¿Sus adversarios asumieron la función de mantener los trazos que les gustaría eliminar?

De toda manera, Caro (1995) hablando sobre las «Vicisitudes del judaísmo en el siglo XVIII» dijo:

> *«Los reinados de sus sucesores, Fernando VI y, sobre todo, Carlos III y Carlos IV, presentan una fisionomía diferente. Durante ellos viene a eliminarse el "problema judío" en términos oficiales. Son oscuras las razones internas por las que el "judaizante", como tal, comienza a no aparecer en los archivos de la Inquisición». (Caro, 1995: 23).*

En la historia de España, es fácil encontrar referencias sobre los judaizantes. Caro (1995) afirma que contra lo que comúnmente se cree, en los reinados de Felipe IV y Carlos II había en España una gran cantidad de «hombres de negocios» hebreos de origen y creencia. Pero, en Brasil, los hombres de negocios responsables por la ocupación y colonización de Brasil son clasificados solamente como blancos, sin que se plantee preguntas sobre el mundo en el que vivieron, sus conflictos y sufrimientos.

En el reino portugués, las persecuciones seguían, los miles de archivos de la Torre del Tombo ahora son investigados en la búsqueda de informaciones genealógicas para fundamentar las centenas de procesos de reconocimiento como descendiente de los sefardíes, o solo para responder la curiosidad de algunos que necesitan responder una de las preguntas filosóficas y existenciales que más

persiguen a la humanidad: ¿quién soy yo? ¿De dónde vengo? Pero un apellido solo no garantiza el origen judío sefardí.

Mas no es esta la cuestión principal que deseamos plantear aquí. Como dijo Caro (1995), el problema judío seguía existiendo en España, en Portugal y fue trasladado para Brasil puesto que hacía parte del Imperio luso. En medio de las muchas maneras como los judíos vinieron a Brasil, una de ellas llama la atención: el degredo. El exilio, una manera de hacer la depuración del cuerpo social.

> «*A história dos cristãos-novos proscritos é uma história incômoda, como, de resto, em muitos aspectos e níveis diferentes, incômoda é toda história. O que fazer, então, com as histórias incômodas que a história conta?, perguntou o historiador português António Manuel Hespanha*». (Pieroni, 2020: 102).

El esclarecimiento de la espinosa cuestión sobre los criterios y los sentidos en que un individuo es considerado judío sigue siendo una cuestión actual de difícil solución y si el caso de los cristianos-nuevos[5] españoles y portugueses es diferente, el caso de sus descendientes también lo es. Veamos como el Estado español y el portugués los define. En la Ley 12/2015, de 24 de junio, del Estado Español, el preámbulo afirma «Se denomina sefardíes a los judíos que vivieron en la Península Ibérica y, en particular, a sus descendientes, aquéllos que tras los Edictos de 1492 que compelían a la conversión forzosa o a la expulsión tomaron esta drástica vía».

Tenemos aquí una denominación jurídica de los judíos en la concepción del Estado español. De la misma manera, el estado portugués en el preámbulo del Decreto- Ley n.º 30-A/2015 de 27 de febrero, afirma que «*Designam-se de judeus sefarditas, os judeus descendentes das antigas e tradicionais comunidades judaicas da Península Ibérica*». En nuestro trabajo seguimos la denominación de judío de acuerdo con el escrito en las legislaciones ya mencionadas.

IV. Las trampas de la identidad judía en el noroeste brasileño

Por diversas veces durante el trabajo de campo, escuchamos relatos sobre un «sentir-se judío» o sentir una «conexión inexplicable con Israel» y buscamos al Censo del *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.- IBGE*, la categoría religión, para ver los resultados mapeados sobre el judaísmo. Encontramos un aumento perceptual considerable de las personas que se autodenominan judías o con alguna relación con el mundo judaico. Utilizamos esa información como punto de partida para comprender lo que está ocurriendo en las ciudades brasileñas, particularmente en la región noroeste, la misma región donde los portugueses empezaron la colonización. En ella vive actualmente un tercio de la población brasileña.

5. Denominación encontrada en Rowland (2010) dada al judío convertido por la fuerza. En la categoría se incluyen a aquellos que se convirtieron voluntariamente para escapar de las persecuciones.

Agregamos una información más, crece también en el nordeste los números de solicitudes a la nacionalidad portuguesa bajo el Decreto-Ley 30-A. ¿Será posible establecer nuevos parámetros de comparación con la finalidad de identificar la relación entre las solicitudes y el aumento porcentual de individuos que se autodenominan judíos?

V. Prejuicios y identidades

Entre los años 2019 y 2020 realizamos un trabajo etnográfico, aplicamos cuestionarios, entrevistamos personas, buscamos datos sobre las tradiciones de la cultura *nordestina*[6] en busca de trazos similares con los trazos de los judíos sefarditas, usamos como referencial las costumbres descritas en el «*Monitório*[7]» para reconocer una práctica judaizante y las formas de buscar reconectarse con el mundo sefardita distante. Espina Barrio (2006) explica la tarea del antropólogo de estudiar en su contexto lo cercano y lo lejano, lo local y lo global, ya que la historia de los pueblos americanos necesita afrontar la tarea de conocer las historias de matrices étnicas de las que proceden, armonizando las distintas identidades en la búsqueda de una sociedad menos aislada en el mundo de los prejuicios.

¿Los datos hasta ahora presentados podrían ser la materialización de esos espacios mencionados por Espina? ¿Tendríamos en Brasil muchas culturas viviendo próximas, no obstante, aisladas? ¿Qué discursos muestran la supremacía de unas culturas sobre las otras?

Veamos el ejemplo que la filología registró en los diccionarios de la lengua portuguesa. *Judiar* - verbo formado de «judío» más el sufijo «iar», algunas veces también encontramos «judío» más «ar». ¿Su significado? Maltratar, hacer bromas, ridiculizar, entre tantas otras acepciones prejuiciosas.

En un trabajo de campo, entrevisté a una persona, ella afirmó que viviendo en Florianópolis[8], cierta noche, hablando con amigos en una plaza, en el calor de la charla les dijo que era judío. Dos mujeres lo escucharon e inmediatamente dijeron: «los judíos son gente mala que arderán en el infierno».

¡Las palabras son claras, y las personas que piensan en Brasil como un país mestizo donde no hay prejuicios están equivocadas!

6. Referentes a personas que viven en la región noroeste de Brasil.
7. Manual de la Inquisición con la descripción pormenorizada con los crímenes bajo jurisdicción del Tribunal que deberían ser denunciados.
8. Capital de Santa Catarina, localizada en la región Sur de Brasil.

VI. Dos rasgos de una gente: nacionalidad y identidad

El Decreto-Ley n.º 30-A/2015 (febrero de 2015) y la Ley 12/2015 de 24 de junio, publicadas por el *Ministério da Justiça* (Portugal) y Jefatura Del Estado (España), posibilitaron las nacionalidades luso-española a los descendientes de los judíos perseguidos por la inquisición. Es un derecho legalmente devuelto y, para algunos, «un camino» de vuelta para la tierra de sus ancestros.

Analizar las cuestiones alrededor de las identidades diasporizadas[9] en la perspectiva intercultural, es proponer construir un camino sedimentado en los rasgos culturales, en la genealogía, pero creemos que no se deben desestimar los avances de la medicina genética. Para Hall (2003) no existe cultura pura y en el caldero étnico brasileño, los múltiples procesos culturales, sus identidades étnicas y culturales necesitan de mejor comprensión.

De esa manera, es muy interesante el trabajo de Farias (2015) sobre la ancestralidad y consanguinidad de las familias del interior del Noroeste que presentan individuos afectados por las enfermedades recesivas y el trabajo de Chaves (2015) sobre la consanguinidad y el efecto fundador en la ciudad de *Tabuleiro do Norte-Ceará*[10]. Además, el INaGeMP – *Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia do CNPq*[11], desde 2009 realiza el *Censo Nacional de Isolados* – CENISO para poder identificar «clusteres» o comunidades con alta prevalencia de enfermedades raras como la enfermedad de *Gaucher* y el síndrome de *Spoam*, tornando más fácil la orientación de las políticas públicas y la orientación de las poblaciones sobre las consecuencias de los matrimonios endogámicos comunes en las ciudades del interior de Brasil. Situaciones como las presentadas, en sus varios aspectos, interesan a la antropología.

Según Allysson de Farias, investigador de la Universidad de São Paulo.

> «*A mutação no gene KLC2 causadora da Spoam, deve ter surgido no país há 485 anos, em filhos de casais aparentados de judeus ou mouros que podem ter migrado da Península Ibérica para fugir da Inquisição […]*». (Fioravanti, 2018).

Entonces, no parece descabellado mirar para los avances de la medicina genética como apoyo para ubicar descendientes de los judíos sefardíes perseguidos por la Inquisición y comprobar en esas comunidades la persistencia de otras costumbres propias de la comunidad judía ibérica distintas al matrimonio consanguíneo de manera a combinar el *Efeito fundador*[12] con los rasgos culturales.

9. Expresión utilizada por Stuart Hall en la obra «Da Diáspora: Identidades e Mediações culturais» (2003).

10. Ciudad localizada en la frontera con el estado de Rio Grande do Norte. Registra alto índice de la enfermedad *Gauche,* resultante de los matrimonios consanguíneos.

11. *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico de Brasil.*

12. Variación genética reducida que ocurre cuando un grupo se aísla y empieza una nueva población. Puede generar enfermedades genéticas raras.

Es importante pensar que en tiempos de creciente violencia y manifestaciones de antisemitismo en Brasil, el proceso de conocerse es el primer paso para la creación del espacio compartido hablado por Espina Barrio (2006) donde encontramos las múltiples culturas imbricadas en el tejido social brasileño, en un movimiento constante de dar y recibir, de conocer y reconocerse, como el *nordestino* que encuentra en la genealogía, en las costumbres de la familia o en las enfermedades genéticas raras, el judío desconocido. La aproximación de las distancias de conocer, reconocer, aceptar, son espacios de construcción de una nueva forma de pensar, de vivir, de relacionarse con el otro en el espacio micro (familia) y en el macro (sociedad). (Valério, 2021).

La demanda de la nacionalidad portuguesa es una de las formas conocer y reconocerse como descendientes de los judíos sefardíes y se extendió por los estados de la región noroeste, considerada por varios historiadores como tierra judía.

De una publicación del periódico globo.com[13], sacamos los siguientes datos sobre solicitudes de nacionalidad en Rio Grande do Norte. En 2019 hubo cinco solicitudes y cero aprobaciones. En 2021, ciento ochenta y cinco solicitudes y solamente cinco aprobaciones. El aumento de 3500% de solicitudes entre los años de 2019 y 2021, confirma las informaciones del genealogista *cearense*[14] Nelson Filho, cuando afirmó en una entrevista que hicimos, haber hecho más de 500 procesos de solicitud de reconocimiento del vínculo con la Comunidad Ibérica Portuguesa. De ellos, 350 ya están certificados por la Comunidad Israelita de Lisboa (CIL), entre 100-150 de ellos ya son ciudadanos.

En ese contexto, vale recordar el pensamiento de Hall sobre las identidades diaspóricas: «*…a identidade é um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto e não uma essência ou substância*». (Hall, 2003: 15-16).

¿Será ese sentido de pertenencia responsable por el aumento de solicitudes de nacionalidad? ¿Se podría transmitir a los hijos el sentimiento de pertenencia guardado en la memoria?

El judío perseguido por la Inquisición necesitaba camuflar los patrones culturales que moderaban su identidad y crear estrategias para garantizar la transmisión de las normas de conducta que poseía el Pueblo de Abraham. Creemos que, en el caso de los judíos perseguidos por la inquisición, se aplica el principio jurídico de la antinomia. La pregunta es, aceptar la muerte como hereje o tratar de sobrevivir e instruir a sus hijos de modo oculto guardando las tradiciones de la gente hasta que pasara la persecución. No tenemos forma de medir el grado de compromiso de los perseguidos por la religión basado en la voluntad de conservar la vida,

13. G1 RN. (2021). Lei de 2015 permite que descendentes de judeus sefardistas consigam cidadania portuguesa. Região Seridó foi grande centro dessas populações em séculos passados. G1. Recuperado de https://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/2021/10/20/cresce-400percent-numero-de-potiguares-em-busca-da-nacionalidade-portuguesa-atraves-da-lei-dos-sefarditas-entenda.ghtml. Consultado: 12/11/2021

14. Gentilicio que nació en el estado de Ceará.

tampoco de los que actualmente caminan en la búsqueda del autoconocimiento y de establecer un diálogo pacífico consigo mismo y con los otros.

El conocimiento de sí representa un camino de auto aceptación, desde su principio hasta la sociedad brasileña marcada por los procesos de intra e interculturalidad, y solo a partir de esa comprensión es posible visualizar las influencias culturales mutuas y sus zonas fronterizas de interacción, mirando más allá de la homogeneizada identidad, el otro se hace visible.

Al analizar los temas de las identidades en construcción en la perspectiva intercultural, entendemos que todo esfuerzo por borrar las raíces judías de esas tierras culminó con el trasplante de esas raíces a Brasil, obligando la construcción de una nueva mentalidad basada en compartir espacios y culturas. De modo que cuando encontramos el aumento abrumador de procesos de solicitudes a la nacionalidad como descendientes de los judíos forzados nos preguntamos: ¿Cuáles son los problemas que afrontan los descendientes de los judíos forzados a la conversión? ¿El reconocimiento es suficiente para la solución del problema de identidad de los judíos conocidos como *b'nei anussim?* Es cierto que hay aún un largo camino por recorrer en la búsqueda por el respeto al derecho de ser parte de un Pueblo, no sólo de un sistema religioso lleno de divisiones internas. ¿Persiste el problema, judío es Pueblo o religión?

Los datos recogidos en las entrevistas revelaron que, aunque las personas que buscan la nacionalidad portuguesa-española tengan interés primordial en tener otro espacio de vida para ellos y su familia, lejos de la violencia y de las dificultades encontradas en Brasil, muchas de ellas con el paso del tiempo, buscan conocer más de las tradiciones que llevaron a sus ancestrales a ser perseguidos, ese conocimiento parece generar un empoderamiento del individuo que se descubre judío.

Para nosotros, el origen de la sociedad brasileña es marcada como multicultural, pero, necesita avanzar en los procesos de intra e interculturalidad. De manera que pensamos que es importante la «deconstrucción» del mito de un pueblo brasileño en la perspectiva homogeneizada, importa considerar las influencias mutuas y sus zonas fronterizas de interacción, cosa imposible en la visión de identidad homogéneo, de cierta manera la fusión de los elementos termina por invisibilizar el otro, o más comúnmente establecer prejuicios que se quedan muy complejos de eliminar.

Sin duda, el sentimiento de pertenencia presentes en los censos de IBGE, se presentó en las entrevistas aquí referidas, siendo interesante considerar el rescate de prácticas culturales encontradas en la mayor parte de los casos de personas que están buscando conocer la historia de su familia, su historia. Es importante recordar que los censos son anteriores a las legislaciones luso-española.

Mas, cuando hicimos la entrevista con el genealogista Nelson Filho y enseguida presentamos los datos de solicitudes a la nacionalidad basada en la descendencia sefardí, encontramos un grupo de personas que no, necesariamente, están buscando rescatar tradiciones de familia, ellas quieren hacer justicia a las personas

cuyas libertades han sido arrebatadas por un sistema intolerante. Además, curiosamente, manifestaron esperanza de una vida mejor en tierras de menor índice de violencia, aquella de la que huyeron los judíos perseguidos por la Inquisición.

En las palabras de Cavalcante (2020):

> *«A beleza da Antropologia está na essência de uma ciência que não só reconhece as múltiplas formas de viver, mas também respeita cada uma sem discriminá-las ou crer na superioridade de uma sobre a outra. Daí o respeito pela diversidade, pelo direito do outro com suas escolhas o que não significa concordância, mas respeito, em seu fazer diário, o antropólogo trabalha em prol da coletividade, deixa sua marca no processo de humanização do humano, no trabalho de construção de um mundo mais preocupado com o outro». (Cavalcante, 2020: 16).*

La diversidad está en el alma y la sangre de los brasileños, por esa razón, es necesario seguir trabajando para que personas como Daniel Paiva puedan conocer las historias de vida de sus antepasados y/o practicar los ritos judíos prohibidos por la Inquisición sin que haya la necesidad de convertirse al judaísmo.

La historiografía brasileña avanzó mucho en las investigaciones sobre los cristianos-nuevos y los judíos convertidos bajo situaciones extremas, entonces, pensamos que hay un vasto espacio por llenar por parte de la antropología. Ninguna otra ciencia es tan generosa como ella en prestar sus oídos para escuchar atentamente y comprender las diferentes formas de vivir, además de promover la reflexión sobre cómo podemos vivir y convivir, sin conformarse con la situación actual, pero trabajando para la construcción de una sociedad más justa.

VII. Consideraciones finales

En la sociedad brasileña, donde conviven múltiples identidades étnicas y culturales, la descubrimiento de un Noroeste judío, sea por medio de los datos estadísticos de los Censos de IBGE muestra el crecimiento del número de individuos que, se autodenominan «judíos» o se identifican con la religión judía, o por las costumbres típicas de familias. Lo cierto es que tenemos la confirmación de la existencia de un fenómeno anterior a las leyes de nacionalidad de Portugal y España.

Hasta el momento, obtuvimos resultados basados en las investigaciones sobre los cristianos-nuevos, las cuales ganaron fuerza a partir de la segunda mitad del siglo XX. Además, el trabajo de campo y las entrevistas confirmaron lo que habíamos pensado inicialmente con los datos extraídos de los censos realizados por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística.

Sobre la búsqueda por el rescate del reconocimiento del vínculo con la comunidad judía ibérica perseguida por la Inquisición, encontramos corrientes dispares, aunque el grupo que busca obtener la nacionalidad no tiene interés primordial en rescatar la identidad religiosa, pero no permanece indiferente al conocimiento

de las tradiciones familiares. Por otro lado, hay otro grupo a quién solo le interesa descubrir de dónde viene, lo que me parece ser el caso presentado en los registros de IBGE, puesto que son anteriores a las leyes ibéricas de reparación.

Algo interesante que notamos en el desarrollo del trabajo, es que la esperanza de una vida mejor, más tranquila y con menor violencia tan deseada por los cristianos-nuevos que vinieron a Brasil, es la misma que escuchamos de sus descendientes cuando se refirieron a los motivos de buscar la nacionalidad. Sin embargo, es conveniente recordar que se trata de una investigación en curso, cuyos resultados son parciales e inevitablemente se cambiarán hasta la conclusión del trabajo.

VIII. Referencias bibliográficas

Cavalcante, A. P. A.S da, González, E. D. (2020). A ancestralidade judaica: Costumes e Tradições no Nordeste Brasileiro. *Revista Ciência da Sabedoria,* 1, 2. Recuperado de: https://revista.faciencia.com.br/index.php/rcs/article/view/26/9. Consultado: 15/02/2022.

Caro, J. B. (1995). *Los Judíos em la España Moderna y Contemporánea*. (Colección Fundamentos 62). Istmo: Madrid.

Chaves, R. G. (2015). *Consanguinidade e efeito fundador da mutação G377S da doença de Gaucher em população de Tabuleiro do Norte – Ceará – Brasil*. Tese de doutorado para o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Saúde da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Recuperado de: https://repositorio.ufrn.br/bitstream/123456789/20548/1/ConsanguinidadeEfeitoFundador_Chaves_2015.pdf. Consultado: 05/08/2021

Decreto-Lei n.º 30-A/2015 de 27 de fevereiro de 2015 do Ministério da Justiça. Diário da República: I série, No 41 (2015). Recuperado de: www.pgdlisboa.pt. Consultado: 22/04/2021.

Espina Barrio, A. B. (2006). *Conocimiento Local, comunicación e Interculturalidad*. Massangana: Recife.

Farias, A. A. de (2018). *A ancestralidade de populações do Nordeste brasileiro com elevadas frequências de casamentos consanguíneos e prevalência de doenças genéticas raras*. Tese de doutorado para o Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo. Recuperado de https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/41/41131/tde-10012019-135312/pt-br.php. Consultado: 07/06/2021.

Fioravanti, C. (2018). Busca por doenças raras: Número de brasileiros diagnosticados com patologias genéticas incomuns aumenta 150% em quatro anos. *Revista Pesquisa Fapesp*. Recuperado de: https://revistapesquisa.fapesp.br/busca-por-doencas-raras/#:~:text=Maioria%20no%20nordeste&text=Existem%20de%205%20mil%20a,da%20infec%C3%A7%C3%A3o%20pelo%20v%C3%ADrus%20zika. Consultado: 05/02/2022.

G1 RN. (2021). Lei de 2015 permite que descendentes de judeus sefardistas consigam cidadania portuguesa. Região Seridó foi grande centro dessas populações em séculos passados. *G1*. Recuperado de https://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/2021/10/20/cresce-400percent-numero-de-potiguares-em-busca-da-nacionalidade-portuguesa-atraves-da-lei-dos-sefarditas-entenda.ghtml. Consultado: 12/11/2021.

Hall, S. (2003). *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG. Recuperado de https://hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/Da_Diaspora_-_Stuart_Hall.pdf. Consultado: 15/10/2020.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. Censo Demográfico 2010, Tabela 137 - População residente, por religião. *IBGE*. Recuperado de https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137. Consultado: 12/03/2021.

Jung, C. G. (2019). *O si-mesmo oculto*. Vozes: Petropolis.

Lei 12/2015 de 24 de junio de 2015 de la Jefatura del Estado, 151, (2015). En materia de concesión de la nacionalidad española a los sefardíes originarios de España. Recuperado de https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2015-7045. Consultado: 14/11/2021.

Melo, N. A. (2021). *Cristãos-novos, seus descendentes e Inquisição no Ceará*. Fortaleza, Expressão Gráfica e Editora: Fortaleza.

Pieroni G. (2003). *Banidos: a Inquisição e a lista dos cristãos-novos condenados a viver no Brasil*. RJ: Bertrand Brasil: Rio de Janeiro.

Pieroni G. (2006). *Os excluídos do Reino: a inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia* (2.ª ed.). Editora Universidade de Brasília: Brasilia.

Ribeiro, D. (2015). *O povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (3.ª ed.). Global: São Paulo.

Rowland, R. L. (2010). Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da inquisição. *TOPOI*, 11 (20), 172-188. Recuperado de https://www.scielo.br/j/topoi/a/tqpzXWLGc7KVCgyFHCw6BCv/?lang=pt. Consultado: 17/02/2022.

Valério, D.M. (2021). *La sobreculturalidad a la luz de lo observado en culturas indígenas*. IIACYL: Salamanca.

Waingort, A. N. (2007). *Gabinete de Investigação: uma «caça aos judeus» sem precedentes*. SP: FAPESP: São Paulo.

Waingort, A. N. (2009). *Inquisição: Prisioneiros do Brasil*. Séculos XVI a XIX (2.ª ed.). SP: Perspectiva: São Paulo.

Waingort, A. N., Levy, D., Ribeiro, E. y Lina, G. (2016). *Os Judeus que construíram o Brasil.*, SP: Editora Planeta do Brasil Ltda: São Paulo.

e-ISSN: 2387-1555
DOI: https://doi.org/10.14201/rea2022135175

¿QUÉ ES EL PERDÓN?: UNA MIRADA DEL CONCEPTO *PERDÓN* DESDE ALGUNAS REFLEXIONES FILOSÓFICAS

¿What is forgiveness?: A look at the concept of forgiveness from some Philosophical reflections

O que é o perdão?: um olhar sobre o conceito de perdão a partir de algumas reflexões filosóficas

Erika TATIANA JIMÉNEZ
Universidad de Salamanca
erikat.jimenez@usal.es

Recepción: 2/03/2022
Aceptación: 20/04/2022
Publicación: 31/12/2022

RESUMEN: El presente artículo parte de las preguntas ¿Qué es el perdón? Y ¿para qué sirve perdonar? En ese sentido, para tratar de dar respuesta a éstas preguntas se emplea el método socrático, el cual permite realizar un análisis filosófico concienzudo esclareciendo, en primera instancia, qué no es el perdón o lo que creemos que es, para luego, desvelar lo qué en realidad es el perdón. Teniendo en cuenta lo anterior, desde la literatura académica se observan diversas concepciones e interpretaciones del concepto *perdón*. Para unos, el perdón se le asocia con la religión, un asunto divino; para otros es cuestión de la ética y la moral. Lo cierto, es que a través de la historia se han generado una serie de confusiones a cerca de lo que en realidad significa dicho concepto. Un ejemplo de ello, es admitir que el perdón es olvido o liberar de una pena o castigo, lo cual resulta todo lo contrario. En el perdón hay memoria, es un acto y emoción gratuita, y nunca renuncia a la justicia. Con todo ello, para el contenido del artículo se tomaron en cuenta algunas apreciaciones filosóficas de investigadores, como Jacques Derrida, Mariano Crespo, Amelia Valcárcel entre otros, que han tratado este tema, como una preocupación

social, y que en cierta medida, nos acercan hacia una idea de concepto de perdón que pueda ser usada para ayudar a transformar los conflictos negativos en positivos, volver a estrechar lazos rotos por la violencia y generar un cambio en las acciones y actitudes de las personas que conlleve a la paz. En consecuencia, el perdón es un asunto privado que tiene consecuencias positivas en lo público.

Palabras clave: Perdón; filosofía; memoria; justicia; paz.

ABSTRACT: This article is based on the questions: What is forgiveness? And what is forgiveness for? In this sense, to try to answer these questions, the Socratic method is used, which allows us to carry out a thorough philosophical analysis, clarifying, in the first instance, what forgiveness is not or what we believe it to be, and then unveiling what forgiveness really is. With this in mind, the academic literature offers different conceptions and interpretations of the concept of forgiveness. For some, forgiveness is associated with religion, a divine matter; for others it is a matter of ethics and morality. The truth is that throughout history there have been a number of confusions about what forgiveness actually means. An example of this is to admit that forgiveness is forgetting or releasing from a penalty or punishment, which turns out to be the opposite. In forgiveness there is memory, it is a gratuitous act and emotion, and it never renounces justice. With all this in mind, the content of the article takes into account some philosophical appreciations of researchers such as Jacques Derrida, Mariano Crespo, Amelia Valcárcel, among others, who have dealt with this subject as a social concern, and which, to a certain extent, bring us closer to an idea of the concept of forgiveness that can be used to help transform negative conflicts into positive ones, re-establish bonds broken by violence and generate a change in people's actions and attitudes that will lead to peace. Consequently, forgiveness is a private matter that has positive public consequences.

Keywords: Forgiveness; philosophy; memory; justice; peace.

RESUMO: Este artigo baseia-se nas seguintes perguntas: O que é o perdão? E para que serve o perdão? Neste sentido, para tentar responder a estas questões, é utilizado o método socrático, que nos permite realizar uma análise filosófica aprofundada, esclarecendo, em primeiro lugar, o que não é o perdão ou o que acreditamos que seja, e depois revelar o que é realmente o perdão. Com isto em mente, a literatura académica oferece diferentes concepções e interpretações do conceito de perdão. Para alguns, o perdão está associado à religião, uma questão divina; para outros, é uma questão de ética e moralidade. A verdade é que ao longo da história tem havido uma série de confusões sobre o que o perdão realmente significa. Um exemplo disto é admitir que o perdão é esquecer ou libertar de uma pena ou castigo, o que acaba por ser o oposto. No perdão há memória, é um acto e uma emoção gratuitos, e nunca renuncia à justiça. Com tudo isto em mente, o conteúdo do artigo tem em conta algumas apreciações filosóficas de investigadores como Jacques Derrida, Mariano Crespo, Amelia Valcárcel, entre outros, que abordaram este tema como uma preocupação social, e que, em certa medida, nos aproximam de uma ideia do conceito de perdão que pode ser utilizada para ajudar a transformar os

conflitos negativos em positivos, restabelecer laços quebrados pela violência e gerar uma mudança nas acções e atitudes das pessoas que conduzirá à paz. Consequentemente, o perdão é um assunto privado que tem consequências públicas positivas.

Palavras-chave: Perdão; filosofia; memória; justiça; paz.

I. Introducción

En la actualidad resulta urgente e importante traer a colación el concepto del perdón, puesto que los sucesos de la historia de nuestros pueblos nos demuestran que somos una sociedad que hereda odios, violencias, guerras y en cierta medida, destinada a los conflictos. El perdón podría establecer un orden nuevo de las cosas y darle la vuelta a ese ciclo violento que han sufrido y experimentado por años los países que han vivido o viven los desmanes de la guerra. Por ende, en una sociedad de permanentes cambios, se debe tener en cuenta el valor del perdón como emoción humana y política, el cual puede interrumpir y transformar los periodos de violencia en periodos de paz y tranquilidad.

En este sentido, se hace indispensable saber qué es o no es el perdón, cuestionar si es una imposición y conocer si hay o no unas condiciones para perdonar y ser perdonado. En este orden de ideas, para tratar de responder a estas preguntas se utilizará el método socrático, el cual consiste en hacer un análisis negativo de lo que no es el fenómeno, en este caso de lo que no es el perdón, para luego determinar críticamente lo que es. Este método empleado por el filósofo griego Sócrates a sus discípulos, constaba de dos partes: la primera destructiva, es decir, toma como punto de partida lo que el discípulo sabe del concepto o cuestión, permitiéndole descubrir por sí mismo las contracciones y las faltas de tal concepto. La segunda, llamada la mayéutica, que significa, ayudar a parir el conocimiento o dar luz, la cual consiste en utilizar el diálogo como herramienta para descubrir o llegar a la verdad (De la Torre, 2003). En su conjunto, la esencia del método socrático es apoyada por la ironía socrática, que se caracteriza por simular la ignorancia sobre un tema en especifico, con el propósito de distinguir lo «inauténtico» de lo «auténtico» para llegar a la verdad a través de un diálogo entre el maestro y el discípulo (Crespo, 2016).

Es por eso que, aplicando el método socrático para el análisis del concepto del perdón, será más sencillo diferenciar los fenómenos que solemos confundir con éste, para descubrir qué es el perdón y qué actos sí se le debe relacionar. Con esto claro, se puede llegar a una idea de construcción de paz factible que en países donde acecha la violencia se pueda aplicar para el fortalecimiento de los vínculos humanos, las buenas relaciones sociales, la sana convivencia, la inclusión del otro y el respeto por la diversidad de pensamientos.

Dicho lo anterior, este artículo consta de un análisis filosófico del perdón. Esto significa, identificar y describir la esencia de este concepto. Según Mariano

Crespo, doctor en filosofía, en su libro *El perdón. Una Investigación filosófica* (Crespo, 2016), el concepto del perdón se estudia teniendo en cuenta dos ejes fundamentales: primero, el fenómeno del perdón debe ser percibido como un fenómeno psíquico, es decir, que cuando perdonamos lo hacemos más allá de lo límites de nuestra conciencia, lo cual permite que podamos ver el objeto del perdón como el mal objetivo que una persona nos inflige. Y segundo, el fenómeno del perdón debe ser visto desde un contexto personal que tiene dos elementos: el primero, una persona que hace daño a otra y segundo, una persona que está dispuesta a perdonar después de haber sufrido un daño (Crespo, 2016). No obstante, estos dos ejes fundamentales nos pueden acercar a una idea del concepto del perdón, aunque para adentrarnos a la esencia de éste, se hace indispensable saber qué no es el perdón para no confundirlo con acciones que lo único que hacen es reducirlo y limitarlo. De manera que, en el siguiente acápite se visibilizará las acciones que solemos confundir con el perdón. Esto servirá para determinar, más adelante, cuál es el concepto apropiado del perdón qué se necesita para que pueda acercarse y contribuir a la construcción de paz en países violentos.

II. Acciones que no son el perdón

De acuerdo con el método socrático, el análisis de un concepto se debe empezar con lo que creemos qué es. En este caso se expondrán las acciones o conceptos que no son el perdón y que solemos confundir a menudo con éste. Según Jacques Derrida, el concepto del perdón se confunde a menudo con temas aledaños: la disculpa, el pesar, la amnistía, la prescripción, etc., una cantidad de significaciones que algunas se les relaciona con el derecho, el cual sugiere que el perdón permanezca heterogéneo e irreductible (Derrida, 2003). De igual forma, para Mariano Crespo existen una serie de fenómenos que fácilmente pueden confundirse con el concepto del perdón, pero que no lo son. «Por ejemplo, del «superar» el enfado o los sentimientos negativos causados por la ofensa. Otro fenómeno semejante, menos radical, pero fácilmente confundible con el perdón, es el dejar de lado el mal sufrido y la, por así decir, vuelta a la rutina cotidiana» (Crespo, 2016: 50). Lo cierto es que el concepto del perdón va más allá de una finalidad moral y requiere de un análisis propio, el cual conlleve a determinar un significado donde sustente su importancia para la construcción de paz en sociedades violentas. Teniendo en cuenta lo anterior, en los siguientes acápites se tratarán de aclarar lo que no es el perdón.

II.1. El perdón no es olvidar

Mucho se ha especulado sobre la relación que existe entre el perdón y el olvido (Nietzsche, 2011; Ricoeur, 1999; Crespo, 2016; Valcárcel, 2010; Bilbao et. al., 1999; Jiménez, 2015). El perdón no significa olvidar el agravio de un suceso violento

porque para perdonar se necesita recordar dicho suceso. De esto se sigue que, si se olvida del todo el daño causado no se daría el perdón. Así mismo, el olvido sería considerado sinónimo de revictimización y con ello, un acto de irrespeto al asumir «borrón y cuenta nueva» después de todo el dolor que ha sufrido la víctima.

En ese contexto, Mario Crespo sustenta que: «Cualquier «olvido» o falta de una toma de postura ante el agravio sufrido es incompatible con un perdón auténtico. Dicho con otras palabras, perdonar no consiste en «cerrar los ojos» ante la ofensa experimentada» (Crespo, 2016: 51). Perdonar consiste en ser consciente de que «algo» que se daño debe ser restaurado, aunque esa «restauración» tenga varios procesos individuales y se tome un tiempo determinado para sanar, para luego experimentar el perdón. Con la acción del perdón se pueden abrir caminos hacia la reconciliación restableciendo los vínculos humanos rotos por la violencia o el daño sufrido. Por eso es tan importante perdonar, ver al «otro» en calidad de ser humano que ha cometido un agravio para ser perdonado por su acción, sin reducirlo o señalarlo a ésta.

Para que el perdón se dé, se debe tener en cuenta la memoria, recordar lo que pasó para que pueda ser perdonado. Una memoria que recuerda la ofensa pero sin los sentimientos de rencor, odio y venganza. Es decir, cuando sucede el perdón, la persona (quien perdona) debe ser capaz de recordar el daño que le fue causado por alguien (quien recibe el perdón), sin seguir sufriendo por ello, aboliendo todo sentimiento negativo que genere venganza. Lo que significa que:

> *«El dolor queda en el pasado, ya no lo traigo al presente, ya no lo actualizo, y la memoria queda sanada. En otras palabras, esa parte emocional negativa del suceso que nos producía sufrimiento cada vez que lo recordábamos es la que se olvida al perdonar, el dolor del pasado deja de formar parte de nuestra realidad en el presente. Seguimos recordando el pasado, pero perdonado»* (Jiménez, 2015: 108, 109).

En este contexto, Mariano Crespo advierte que en el ejercicio del perdón es importante la purificación de la memoria, es decir, se recuerda el agravio desde una perspectiva consiente y liberadora de todo sentimiento negativo. De ahí se infiere que, el ser humano que haya sufrido un agravio, cualquiera que fuese, sea capaz de desprenderse del rencor, el odio y la venganza, para recordar los hechos negativos sin resentimientos. Como lo reafirma Crespo en el siguiente párrafo:

> *«Perdonar alguien significa «purificar la memoria», esto es, decirle: "No te lo tendré más en cuenta". Esta "purificación" es un proceso que apunta a la liberación de toda forma de resentimiento o de sentimientos negativos. El fundamento de este proceso es una nueva toma de postura frente a la persona o las personas que me infligieron un mal. "La memoria de la división y de la contraposición queda purificada y es sustituida por una memoria reconciliada"»* (Crespo, 2016: 105).

Mientras tanto, para Amelia Valcárcel, filósofa española, en su libro *La memoria y el perdón,* admite que el perdón es un tipo de novedad normativa que tiene que ver con la memoria humana (Valcárcel, 2010), refiriéndose a ésta de modo

singular. Entonces ¿qué quiere decir con *memoria humana*? Para ella, la memoria no es la capacidad que tiene cada persona para recordar sus propios asuntos. Amelia entiende por *memoria* como la recopilación de todos los recuerdos que tenemos en común. En sus palabras:

> *«Memoria llamo, y así es propio hacerlo aquí, a los recuerdos que tenemos en común. A lo que nos vemos en el caso de recordar porque pertenece a nuestro acervo; porque nos dice de nosotros y conforma nuestra identidad. Abarca lenguaje y técnicas, saberes y normas, artes y ritos. Es la memoria tenida entre y por todos, la memoria común. Esa memoria es enorme» (Valcárcel, 2010: 9).*

Teniendo en cuenta lo anterior, la memoria juega un papel fundamental para el concepto del perdón, por ende, para la autora,«es hermoso guardar memoria del agravio cuando se hace para que no se repita» (Valcárcel, 2010: 118). En esta medida, indaga sobre el precepto de «no olvidar», haciendo referencia al sentido histórico y a la capacidad que tenemos de recordar el pasado. Sujeta a esto, añade que el deber de la memoria nace después de los crímenes acontecidos en el siglo XX, lo cual, antes de ese tiempo, el perdón estaba unido al precepto del olvido, es decir, olvidar por completo los hechos violentos y los daños producidos (Valcárcel, 2010). De esta manera, se hace evidente la función primordial de la memoria adaptada a nuestra actualidad. Recordar los sucesos violentos que generaron un impacto en nuestra vida, para luego transformar los sentimientos negativos que se produjeron a raíz de esos sucesos, en acciones que evoquen al perdón y la reconciliación. Esto contribuiría a que los hechos no se vuelvan a repetir y también, a sanar la memoria de la víctima para que sane su dolor, tenga una vida plena y no se deje contagiar por el sentimiento de la venganza.

Por otro lado, respeto al tema del olvido dentro del concepto del perdón, Amelia advierte que cuando alguien padece de un gran mal y otra persona ajena a ese sentimiento doloroso, que siente el que padece, le dice: «olvídalo», es decir, «perdónalo». Se toma consciencia de que hay males que no sanan con un simple «olvídalo» (Valcárcel, 2010). Esto quiere decir que el perdón y el olvido no son sinónimos, por tanto, el imperativo normal «olvídalo» no es aplicable a algunos delitos, los cuales pueden ser perdonados pero no tienen derecho a ser olvidados.

Es aquí donde cabe recordar la sentencia «perdono pero no olvido», sentencia que según Amelia sería el imperativo de nuestra actualidad. A su vez, de ésta se infiere que quien la pronuncia esta dispuesto a renunciar a un derecho, pero no a olvidar el motivo de ese derecho (Valcárcel, 2010). Esto significa que, por ejemplo, no tenemos derecho a olvidar todos los crímenes acontecidos durante el siglo XX y los que han sucedido hasta ahora, porque eso sería avergonzar a toda la humanidad, y esos crímenes necesitan ser recordados para que no se vuelvan a repetir (Valcárcel, 2010). Por eso para la filósofa:

> *«Existe de hecho una instrucción explícita, un imperativo, que se enuncia como "olvídalo" o "debes olvidarlo". ¿A qué responde? Todos nos damos unos a otros tal*

> *instrucción en momentos particulares. Cuando estamos preocupados, cuando estamos airados, pesarosos, en definitiva, tristes» (Valcárcel, 2010: 48).*

Por consiguiente, para Amelia Valcárcel cada quien olvida para saber y olvida para actuar. El olvido es menos importante que la capacidad asertiva que se pone en juego. Por ende, sugiere darle más importancia a la memoria, puesto que el hecho de recordar supone disciplina, mientras que el olvido se da por supuesto. No obstante, en su análisis se enfrenta con un olvido aconsejado de la tradición: *el deber de olvidar,* y se pregunta: *¿la instrucción de olvidar, de dónde proviene?* Esto porque el olvido al asociarse como *deber*, adquiere una dimensión ética que hace compleja tal instrucción o imposición, teniendo en cuenta que el concepto del olvido es muy amplio. En el mismo sentido, Amelia apoya esa complejidad con dos criterios fundamentales: el primero, que no es fácil ni sencillo olvidar las cosas que conducen a la tristeza, y segundo, tal instrucción sólo tiene sentido cuando se dicta sobre efectos tristes, puesto que sería incomprensible dictarla sobre los hechos alegres. Es decir, parece que casi siempre se «olvida para mejorar» el estado presente (Valcárcel, 2010: 49). De esta manera lo sustenta:

> *«El deber de olvidar no es fácil y, además, se ejerce siempre sobre contenidos similares: olvida las desdichas, las tristezas, las injurias… Pero también, a tal deber solemos llamarlo con otro nombre que nos ayudará a comprenderlo mejor. Perdón es también el nombre moral que el olvido recibe. Escribiendo Montaigne, en sus Ensayos, acerca de los mentirosos, considera las ventajas de la desmemoria y trae a cuento a Cicerón para afirmar que una floja memoria es buena porque nos hace olvidar las ofensas recibidas» (Valcárcel, 2010, 49).*

De lo anterior se puede decir que, la importancia del *deber de olvidar* recae en, a mi modo de ver, *hacer a un lado* aquellas cosas dolorosas que puedan conllevar a la venganza. Se impone el olvido para alejar los sentimientos negativos que produjeron un agravio u ofensa para no caer en el rencor. En definitiva, «Perdonar supone, por lo tanto, olvidar a todos los efectos prácticos, puesto que la memoria del asunto, si ha existido el perdón, no puede tener ya consecuencias» (Valcárcel, 2010: 54). Además, debe ser de forma individual (no colectivo), sin que suceda de forma mecánica porque depende de una decisión voluntaria y personal del individuo que perdona. En esta instancia se puede decir que, existe una relación entre perdonar y olvidar, puesto que el verdadero perdón implica olvidar el agravio, y el olvido, como forma natural, no significa que el perdón haya ocurrido. Teniendo en cuenta que cuando se olvida, se olvidan sólo los sentimientos tristes y dolorosos del agravio, como si nuestra memoria hiciera un proceso selectivo de todas las imágenes y emociones negativas que guardamos en ella, para que se trasformen y se recuerden sin dolor.

Por otro lado, para Paul Ricoeur, filósofo y antropólogo francés en su libro *Lectura del tiempo pasado: memoria y olvido (1999),* el problema del olvido es más amplio de lo que podemos pensar. Considerar que el olvido es todo lo

contrario a la memoria, y que estos dos conceptos tienen alguna rivalidad, sería suponer que el deber de la memoria sea siempre el de luchar contra el olvido. No obstante, Ricoeur se centra en estudiar el olvido, la memoria y el perdón para aclarar su importancia en la vida individual, social, colectiva y pública de ser humano. Ahora bien, para ahondar en el concepto del olvido, Ricoeur hace una distinción entre dos niveles. El primero, el *nivel más profundo*, se refiere a la memoria como conservación del recuerdo. Y el segundo, *el nivel manifiesto*, se refiere a la memoria como función de la rememoración. En este sentido, se hará una breve alusión a estos dos niveles. Cuando Ricouer menciona el *nivel profundo*, el olvido adopta dos polos antagónicos. El primero de ellos, es el olvido inexorable o destructor de huellas. Este olvido es un olvido definitivo porque trata de borrar las huellas de todo lo que hemos aprendido o vivido (Ricoeur, 1999). El segundo polo, el olvido inmemorial. «Se trata de aquello que nunca podremos conocer realmente y que, sin embargo, nos hace ser lo que somos: las fuerzas de la vida, las fuerzas creadoras de la historia, el «origen» (Ursperung)» (Ricoeur, 1999: 54). Cuando se aborda estas dos figuras de olvido profundo, nos encontramos con el olvido *Léthe*, el cual atribuye a la memoria la capacidad para combatirlos. A su vez, estas entran en una paradoja donde se dice que el pasado *ya no es* (desaparición, ausencia), pero también se dice que *ha sido* (anterioridad, recordado u olvidado). Ricoeur lo dice de esta manera:

> *«En resumen, el olvido posee un significado positivo en la medida en que el "carácter de sido" prevalece sobre el "ya no" en el significado vinculado a la idea de pasado. El "carácter de sido" convierte el olvido en el recurso inmemorial del trabajo del recuerdo» (Ricoeur, 1999: 56)*

Mientras tanto en el *nivel manifiesto*, la memoria tiene como función rememorar, es decir, de una memoria que «conserva», pasa a una memoria que «evoca» el recuerdo que vuelve a hacerse presente. Este nivel fundamentalmente fenomenológico trata de relacionar tres aspectos: la aparición del recuerdo, su desaparición y posteriormente, su reaparición que se establece en el nivel de la conciencia reflexiva. En esta medida aparecen tres formas o estratos de olvido, que para Ricoeur son importantes distinguir. El primero trata de un *olvido pasivo* o como el psicoanálisis lo denomina un *olvido de represión,* tiene como función ocultar un hecho, remitiéndolo al inconsciente y recubriéndolo con otras imágenes, recuerdos o sensaciones puestas en su lugar (Polivanoff, 2011).

En la segunda forma, nos encontramos con un *olvido evasivo,* este tiene una particularidad, se encuentra ubicado entre la forma *semipasiva* y *semiactiva* del olvido, consiste en una estrategia de evitar informarse para no recordar el mal cometido o el daño causado, tiene una voluntad única de no querer saber nada sobre las cosas que afectan al ser humano y a su colectividad. Es pasivo cuando implica un déficit en el trabajo del recuerdo y es activo cuando existen situaciones en las que no se actúa por el hecho de no querer saber nada. Una negligencia sobre las cosas que podrían haberse evitado por el sólo hecho de haber sabido o

intentado saber (Ricoeur, 1999). Y la tercera forma, un *olvido selectivo*, se ubica en el umbral de lo activo, parte de la premisa «no podemos recordar todo», por ende su función primordial se basa en seleccionar todo aquello que consideramos deba ser recordado. En palabras de Ricoeur:

> *«Dicho olvido es consustancial a la operación de elaborar una trama: para contar algo, hay que omitir numerosos acontecimientos, peripecias y episodios considerados no significativos o no importantes desde el punto de vista de la trama privilegiada. La posibilidad de contar algo de otra manera es fruto de esa actividad selectiva que integra el olvido activo en el trabajo del recuerdo» (Ricoeur, 1999: 59).*

Con todo lo anterior, Ricoeur encuentra en las diferentes formas del nivel manifiesto, un conjunto de componentes comprendidos y recapitulados que dan paso a otra forma, sutil y silenciosa, llamada un olvido archivador. Es decir, un olvido encargado de «archivar» todos los eventos, sensaciones, emociones que merezcan ser recordadas para luego ser traídas a la memoria en algún momento de nuestra vida. Llegando así a la conclusión que, pese a la imposibilidad de recordarlo todo, la «escritura de la historia» debería ser caracterizada por el uso *razonado del olvido* implicado en el trabajo del recuerdo (Ricoeur, 1999).

Comprender los diferentes niveles y formas del olvido en relación con la memoria, nos acerca hacia el concepto de perdón en Ricoeur. Para este filosofo, el perdón es una forma de olvido activo, es decir, se manifiesta cuando traemos a la memoria ciertos acontecimientos (sucesos, eventos, situaciones, imágenes) cuya carga la paraliza y por ende, la capacidad de proyectarse hacia el futuro. Se trae a la memoria este tipo de situaciones porque es necesario que sanen, aumentando así el ejercicio del «trabajo del recuerdo» (Ricoeur, 1999). «No se olvida el acontecimiento pasado, el acto criminal, sino su *sentido* y su lugar en la dialéctica global de la conciencia histórica» (Ricoeur, 1999: 62). Esto quiere decir que, el perdón implica la capacidad de olvidar pero no se olvida la falta sólo su sentido negativo, el cual paraliza la vitalidad del hombre. Acorde a esto, el perdón como olvido activo considera indispensable la mediación de otra conciencia, la de la víctima o la persona afectada por el agravio, la que puede conceder finalmente el perdón. Mientras, el que propició los daños que hieren a la memoria, sólo puede pedir perdón. En consecuencia, para Ricoeur el perdón no necesariamente es olvido, este entendido como un borrón total de los recuerdos, sino es un olvido activo en cuanto que reconoce la importancia de recordar la falta y hacer aún lado su sentido negativo para que pueda sanar la herida causada en la memoria.

De acuerdo con lo anterior, para Mariano Crespo también es importante algo de olvido para el perdón pero un olvido que no se centre en la capacidad de «no recordar» el mal infligido en su totalidad, sino un olvido que ayude a no traer a la memoria sentimientos y pensamientos negativos que puedan bloquear un «verdadero» perdón. Lo que significa, no recordar el mal infligido desde la perspectiva del rencor sino desde todas emociones positivas que engloba el perdón como la esperanza, alegría y orgullo (Bar-tal, Halperin y De Rivera, 2007), En otras palabras:

> *«(…) ¿no habría en el perdón sincero una suerte de «sano olvido» en el sentido de, ciertamente, tener presente el mal que el otro infligió, en no justificarlo, pero no pensar en él continuamente? Con ello me refiero, insisto, en un olvido –quizá esta no sea la palabra adecuada– que no justifica el mal infligido, pero que al mismo tiempo no lo tiene de continuo ante la conciencia. Dicho con otras palabras: perdonar no es justificar, pero el perdón sería difícilmente posible si continuamente tuviera ante mi conciencia el mal que se me infligió. De lo contrario, parecería que el no olvido propuesto supondría una especie de validación del rencor» (Crespo, 2016: 88).*

Teniendo en cuenta el concepto del «olvido» en Mariano Crespo, se podría decir que, el perdón requiere de un «olvido» necesario que permita hacer a un lado el odio, el rencor, la rabia, y cualquier sentimiento negativo que pudo provocar la ofensa sin que esto implique el olvido, como tal, de la agresión. De esta manera, cuando pasen por la memoria los recuerdos de la ofensa, se puedan trasformar los sentimientos dolorosos que invitan a la venganza, en sentimientos que concluyan en un perdón sincero, sin que esto implique la condonación total del agravio u ofensa.

Acorde a esto, Juan Manuel Jiménez, profesor e investigador de la Universidad de Leeds, afirma que: «Ciertamente el perdón ha de ir acompañado de algo de olvido, para despojar al mal sufrido en el pasado, de su poder en el presente» (Jiménez, 2015:110). Es así que, perdonar y olvidar son dos verbos distintos, pero inseparables, que han de conjuntarse adecuadamente. De ahí que se use la memoria para recordar la ofensa como perdonada, para que no se vuelva a repetir, y a la vez, también, se use como una capa protectora para evitar caer en la violencia del pasado.

II.2. El perdón no es disculpar

El perdón y la disculpa son conceptos que suelen confundirse, aunque estén relacionados. Por eso en este acápite se hace indispensable aclarar qué se entiende por disculpar y el porqué lo solemos confundir con el concepto del perdón. En ese sentido, cabe preguntarnos ¿Qué es la disculpa? En nuestra vida cotidiana solemos «disculparnos» en situaciones donde sin intención causamos un agravio a una persona. La disculpa aparece cuando inmediatamente se reconoce una falta, se expresa vergüenza, se admiten los hechos y se quiere recuperar el buen trato con la persona agredida. La disculpa significa darse cuenta que el daño no se podía evitar, que no era su intención y por lo tanto, que no era culpable (Lewis, 1999). Un ejemplo común de disculpa, se evidencia cuando el jefe de una empresa llega tarde a una reunión de trabajo y les pide disculpas a sus empleados por el tiempo que dispusieron para esperarlo. En esta situación no puede darse el perdón, puesto que este requiere de reconocimiento de una acción injusta que se hizo pensando en el daño. Debemos recordar que el perdón tiene un poder restaurativo potencial que representa un método para sanar una relación que ha

sido afectada como consecuencia de una ofensa personal (Dávila, 2005). Por otro lado, cuando se pide disculpas significa que la persona que cometió el agravio no podía hacer nada para evitarlo y no era su intención, por lo tanto, no es culpable. De esto se sigue que, si la persona no ha sido verdaderamente culpable no hay nada que perdonar (Jiménez, 2015).

En esta instancia, conviene traer a colación el concepto de «disculpar», al que hace referencia el investigador José Camilo Dávila:

> *«Por un lado, disculparse es uno de los procedimientos prescritos para la resolución de conflictos sociales. Un conjunto importante de investigaciones sustenta el poder de las disculpas en la reducción de las respuestas negativas de una víctima a una ofensa personal, como pensamientos negativos respecto al agresor y posibles agresiones verbales y físicas» (Dávila, 2005: 13).*

Con todo lo anterior, se puede afirmar que existe una diferencia muy reseñada entre el perdón y la disculpa. El primero es inexcusable, es decir, el perdón es requerido cuando se ha abusado y violado la integridad y dignidad de la persona. La segunda es excusable, lo que quiere decir que, la persona no tiene sentido de culpa alguna sobre el agravio (Dávila, 2005). Del mismo modo, para Mariano Crespo el perdón no es una «disculpa intelectual». Esto lo sustenta citando el libro *Le pardón* de Vladimir Jankélévitch, el cual afirma que ante la ausencia de un adecuado objeto del perdón (Crespo, 2016), es decir, cuando no existe un verdadero mal intencionado por un sujeto, se llega a la conclusión que la persona que cree que ha causado un daño, en realidad no ha inflingido mal alguno. Por lo tanto, lo que se requiere en esa situación es reconocer, por ambas partes (el que da la disculpa y el que la recibe), que no se ha cometido o infligido un mal: «De otra forma, un perdón carecería aquí de objeto. Pero un perdón sin objeto no tiene sentido» (Crespo, 2016: 62).

En definitiva, perdonar no es disculpar, como se apuntaba anteriormente, porque donde existen excusas no hay razones para que el perdón se manifieste. El perdón se hace totalmente innecesario.

III.3.El perdón no es obligatorio

El perdón como acto voluntario, surge como una emoción y decisión personal que no puede ser obligatoria. No se impone ni se manifiesta como ley o norma para regular un Estado o una sociedad, aunque sea visto como algo bueno y necesario para la resolución de los conflictos. Imponerlo, obligarlo y forzarlo, sería decidir sobre la libertad que tiene cada sujeto para conceder el perdón. Como lo sugiere Jacques Derrida: «El perdón no es, *no debería ser*, ni norma, ni normativo, ni normalizante. *Debería* permanecer excepcional y extraordinario, sometido a la prueba de lo imposible: como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica» (Derrida, 2003: 12).

En esta perspectiva, si se considera la posibilidad de que el perdón se convierta en norma para «sanar» las relaciones rotas por los conflictos negativos, no existiría la voluntad de querer conceder el perdón por parte de la víctima. Y con esto, se reforzarían los sentimientos negativos, la impotencia y la frustración, creando un ambiente de tensión entre las partes protagonistas del agravio y la sociedad. Pero contrario a esto, si se considera el perdón como un acto de libertad del ser humano para la construcción y educación para la paz, sería evocado en una toma de conciencia por la sociedad para unir lazos que fueron violentados. No obstante, perdonar requiere un gran esfuerzo y un largo camino de aprendizaje que se puede lograr en el ejercicio de hacer las paces para aislar a la violencia, sin que se recurra a la obligatoriedad.

En este contexto, la investigadora María Mercedes Villamizar, opina que:

> *«El perdón, en su sentido más puro y razonable no se puede imponer, sólo puede ser la posibilidad de un increíble gesto de humanidad ante la inhumanidad que se concede por una inexplicable locura. Sólo quien ha sufrido y vive con el resentimiento puede llegar a suspenderlo» (Villamizar, 2009: 68).*

En ese sentido, el perdón nunca debe ser una norma que se le imponga a la sociedad, puesto que carecería de autenticidad, humanidad, empatía, generosidad y sobre todo, libertad. Se deben respetar las emociones, y los gestos desinteresados que el perdón saca a la luz. En síntesis, si se quiere perdonar al victimario que ha causado un agravio, no es una opción obligar a la víctima que lo perdone para restablecer un orden. El perdón como imposición debilitan la posibilidad de una reconciliación. A lo que conviene decir que, no es fácil perdonar, pero se puede sensibilizar de su importancia y aprender acerca de éste para poder construir una sociedad en paz.

II.4. El perdón no es renunciar a la justicia

Se cree que durante el acto del perdón, éste se aleja de la justicia, pero resulta lo contrario, el perdón vela porque la justicia sea respetada. Es cierto que, en muchas ocasiones solemos confundir el perdón con el hecho de no pedir justicia ante un agravio. Sin embargo, lo que en realidad sucede es que la justicia esta en el acto mismo de perdonar, aunque a simple vista no lo parezca. Es decir, el perdón no es tolerante con las injusticias, va en contra de esta y defiende los derechos que se violan en un agravio. Siguiendo al investigador Juan Manuel Jiménez, también iría en la misma línea:

> *«Resultaría engañoso hablar de perdón y reconciliación sin contemplar la justicia, ya que estaríamos construyendo un proceso de pacificación sobre arenas movedizas. Además, las víctimas podrían pensar que el uso de la violencia y las injusticias provocadas por ella no tienen consecuencias negativas para los victimarios, es decir, ser violento saldría barato, y podría ser hasta beneficioso. De modo que, si la justicia*

> *fuese sacrificada, la paz sostenible a la que estamos apuntando a través de los procesos de perdón y reconciliación sería una utopía» (Jiménez, 2015: 114)*

Con todo ello, se debe recalcar que la importancia del perdón radica en la desestabilización de la venganza para la construcción de una cultura para la paz, el bienestar individual (psicológico, moral y social) y una vida digna de los protagonistas del agravio. No obstante, durante ese proceso la relación víctima y victimario se transforma en, *la persona que perdona y la persona que recibe el perdón*, las cuales están de acuerdo con el mismo propósito, y es, el de reparar el tejido social roto por el conflicto mal gestionado.

En esta medida, aparece el concepto de condonación, el cual, como una especie de complicidad, reconoce el disvalor moral de la acción, pero no lo rechaza. En cambio, el perdón sí rechaza el disvalor moral de la acción del daño causado. Por ejemplo, cuando se habla de una condonación, significa que, el sujeto (A) es consciente del agravio cometido por el sujeto (B), pero el sujeto (A) no la condenaría, ni emitiría ningún juicio en respuesta contra ella (Jiménez, 2015). En cambio, algo muy diferente sucede con el perdón, el sujeto (A) rechaza y condena el agravio causado por el sujeto (B), y además, confía que éste tenga un posible y sincero arrepentimiento por su mala acción. Con lo anterior, decir que se condona una deuda no es lo mismo, que decir se perdona una deuda (Crespo, 2016). Por ende, Crespo agrega lo siguiente: «Dicho en otras palabras, uno de los elementos esenciales del perdón –que tendremos ocasión de estudiar más adelante– está ausente en fenómenos como la condonación o la aprobación. Me refiero al claro rechazo del disvalor del acto de infligir un mal objetivo» (Crespo, 2016: 52).

En consecuencia, el perdón y la justicia son dos conceptos que deben permanecer unidos para que poco a poco se puedan restaurar los vínculos rotos por un mal sufrido. A su vez, trabajan por afianzar una moral correcta y poder generar un entorno social más agradable para la buena convivencia entre los seres humanos. En otras palabras:

> *«Podríamos decir que el perdón tendría que ver con la justicia llevada a su máxima expresión, o como diría Sádaba Garay (1995), el perdón estira la justicia, haciéndola aún si cabe más moral. Y es que el perdón «irá al corazón mismo de la justicia. Que es lo mismo que decir que agarra por todas partes a ésta y la hace avanzar hasta el final. Porque, repitámoslo, el perdón consiste en la justicia llevada al límite» (Jiménez, 2015: 118).*

III. Acciones que son el perdón

> *«Perdonar a alguien es ver "con nuevos ojos" la indestructible plenitud del valor que reside cada persona (Crespo, 2016: 117)».*

Para abordar el concepto del perdón en una sociedad donde persisten los conflictos, se debe tener claro que una de sus funciones radica en reparar el tejido social

roto por las violencias. Esto para lograr, primero el bienestar individual de la víctima y el victimario; y segundo, el bienestar colectivo, puesto que los hechos dolorosos ocurridos, no sanados, pueden prosperar en la venganza afectando a la colectividad. Sin embargo, el concepto del perdón va más allá de los estándares jurídicos y religiosos, por eso, tratar de responder a la pregunta ¿Qué es el perdón? Es tener en cuenta las diferentes connotaciones que maneja según el contexto de referencia. (Jiménez, 2015). De acuerdo con Marta Burguet Arfelis: «Con el perdón se quiere conseguir la reconciliación, el restablecimiento de la amistad, la armonía o la relación perdida» (Burguet, 2004: 932). El perdón implica un compromiso de liberación, de resentimientos causados por el daño para así, recordar el pasado ya sanado, viviendo en el presente, y proyectarse hacia el futuro con la intención de buscar la reconciliación. Como lo dice Burguet: «El perdón apuesta por el presente y se proyecta en el futuro salvando el pasado» (Burguet, 2004: 933). Teniendo en cuenta lo anterior, en los siguientes acápites se tratará de definir qué acciones son el perdón.

III.1.El perdón es un fenómeno moral

Partiendo de la hipótesis, el objeto del perdón es un mal objetivo infligido intencionalmente. Según Mariano Crespo, éste acto va de la mano normalmente de un disvalor moral, pero aquello que perdonamos es, sin lugar a dudas, el mal inflingido. Teniendo en cuenta esto, el perdón se puede dar, si sólo si, el daño que se hizo fue intencional, es decir, una persona que haya sido objeto de un daño, puede conceder el perdón a la persona que haya cometido ese daño de manera intencional. No obstante, Crespo se pregunta ¿podemos hablar de un perdón no moral? A lo que responde tomando como referencia el libro *Felicidad y benevolenci*a de Robert Spaemann, donde hace hincapié sobre perdón ontológico, es decir, conscientes de nuestra naturaleza finita no podemos tomar en serio los sufrimientos y las preocupaciones del otro, puesto que esos sufrimientos y preocupaciones del otro nunca podrán ser tan importantes como los propios. Según Spaemann, «Se denomina «ontológico» porque «su objeto es nuestro ser: el ser como somos»» (Crespo, 2016: 98), y a esto se le añade dos motivos. El primero porque promete tomar en serio los sufrimientos y las preocupaciones del otro. Y el segundo, sabiendo que nuestra naturaleza es finita impide que se cumpla dicha promesa (Crespo, 2016). Por ende, para Spamann el perdón es posible en la medida que se dé el perdón ontológico. Esto quiere decir que, en la media en que perdonamos al otro la finitud de una naturaleza determinada. En contraste con esto, para Crespo la idea de perdón ontológico le resulta problemática por dos razones: la primera, la persona que concede el perdón esta limitada a conocer los sentimientos o emociones de la persona que le ha causado un mal objetivo, lo cual, esto no constituye un objeto de perdón. A esto Crespo añade que: «Ciertamente, por mucho que quiera "solidarizarme" con mi prójimo, por mucho que quiera compartir sus afanes y preocupaciones, mi percepción de éstos no podrá ser nunca como la que

él mismo tiene» (Crespo, 2016: 99) Por eso al filósofo le parece complejo hablar del perdón en un contexto en el que no esté presente la responsabilidad moral. Mientras que, en el perdón moral o genuino, el ser responsable del agravio juega una labor fundamental (Crespo, 2016).

Y la segunda razón, se centra en que si la persona que perdona no tiene ningún conocimiento sobre los sentimientos, emociones, percepciones, y motivaciones de la persona que comete el agravio, se funda en la unicidad o incomunicabilidad de la persona, importante en el fenómeno del perdón. Entendiendo esto se puede decir que, se perdona a la persona que ha cometido un mal objetivo, sin que ésta sea reducida al agravio. El perdón, es precisamente eso, reconocer como persona al ofensor que me haya hecho un daño. En tanto que, ese reconocimiento resalte que esa persona tiene un modo único, una naturaleza personal que lo hace distinto a otros y que los hechos que haya comedido no lo define como persona, y no que exista un simple reconocimiento del victimario como individuo del género «persona» (Crespo,2016).

En esta misma línea, la filósofa Christel Fricke sustenta la importancia de un perdón con contenido moral, por ende, hace una distinción entre dos clases de perdón. Por un lado, existe un *perdón personal*, el cual se logra cuando una víctima perdona a su agresor, siendo este, por ejemplo, su pareja, un amigo, un hermano o alguien conocido o cercano a ella o a él. Evidentemente, esta clase de perdón depende de la relación personal que existe previamente entre víctima y victimario. Lo que es preciso decir que en los casos que se concede esta clase de perdón personal, se reafirma el interés por restaurar la relación que ambas personas tenían antes de que sucediera el agravio. Por otro lado, el *perdón moral* se da cuando la víctima perdona a su victimario sólo en la medida en que es un ser humano (Fricke, 2015). Esto significa que la víctima ve al victimario en calidad de sujeto de derechos que debe ser respetado con dignidad.

A su vez en el perdón moral se puede dar en situaciones donde la víctima y el victimario no han tenido ningún tipo de relación previa, pero también donde sí la han tenido. Es así que una víctima puede no concederle el perdón personal a su agresor y sin embargo, perdonarle moralmente por su condición de ser humano. Es decir, la víctima no desea restaurar la relación que tenía con su agresor antes del agravio pero sí esta dispuesta a perdonar porque reconoce su valor moral. No obstante, para que se dé el perdón debe haber un mutuo respeto del valor moral o de la dignidad entre la persona que concede el perdón como la que lo recibe. Con todo esto cabe preguntarnos ¿cuál es la función del perdón moral? Christel Fricke responde:

> *«El perdón moral restablece el respeto de la víctima por su agresor –no como el compañero de una relación cercana, sino como un ser humano con valor intrínseco–. Al perdonar moralmente a su agresor, la víctima reconoce que este, a pesar de haberle dañado, no ha perdido por eso su valor moral y todavía tiene derecho a ser respetado como un ser humano con dignidad» (Fricke, 2015: 144)*

En definitiva, el perdón es un fenómeno moral, puesto que, en la medida en que la víctima concede el perdón al victimario, hay un reconocimiento de humanidad, de valor moral y de dignidad. Esto hace que se vea al victimario como un ser humano que cometió un error, el cual reconoce la magnitud del agravio, esta dispuesto a pedir perdón, y no se vea como un sujeto sin derechos ni dignidad.

III.2.El perdón es liberarse de la culpa

Para Martha Nussbaum, «La culpa es una emoción negativa que se dirige a uno mismo con base en uno o varios actos injustos que uno cree haber ocasionado o que al menos se deseo ocasionar» (Nussbaum, 2018: 173). Teniendo en cuenta esta concepción, cuando ha sucedido una agresión violenta, se podría decir que la culpa aparece en dos oportunidades: la primera, cuando la víctima señala, culpa y hace responsable al victimario de todo el daño causado. Y la segunda, cuando el victimario es consciente del daño que ocasionó, puede despertar en él ese sentimiento de culpa que le recuerda la magnitud del agravio que realizó de manera intencional. En cualquiera de los dos casos, el perdón pone fin a la culpa para redefinir las relaciones sociales entre la víctima, victimario y los miembros de la comunidad afectados por el agravio (Fricke, 2015). Esto significa que cuando se deja de culpar al victimario, todos los actores afectados por el daño causado pueden restablecer sus relaciones sociales, sanado el dolor y las heridas, sin señalamientos de ninguna índole. En palabras de Fricke:

> *«Cuando una víctima ha dejado de culpar al agresor, cuando ha moderado su resentimiento y ha renunciado a cualquier plan de retaliación o venganza y, por consiguiente, ha animado también al agresor a cesar de culparse a sí mismo; la víctima ha perdonado a su agresor y este puede efectivamente dejar de culparse a sí mismo (self-blame). Entonces, la víctima y su agresor pueden redefinir sus relaciones sociales futuras y las normas sociales que esperan que el otro no viole. El perdón da lugar a la redefinición del ser social de ambos y a la reparación del daño que el agresor produjo tanto a la víctima como a sí mismo. Y en la medida en que ambos son parte de una red social más amplia, esto también redefinirá sus respectivos roles en esta red» (Fricke, 2015: 139).*

Atendiendo a lo anterior, cabe añadir que sin el sentimiento de culpa tampoco hay perdón. Según Fricke el agresor tiene que culpase por el daño causado y además, reconocer el debido respeto a la víctima (Fricke, 2015). Esto hace posible que la víctima y el victimario entren en un proceso comunicativo del perdón, donde el agresor muestra la voluntad por respetar a la víctima y su derecho a no ser lastimada o dañada. No obstante, si el agresor rechaza entrar en tal proceso, muestra una indiferencia ante el dolor y el mal causado a una persona, reafirma que no le importa el bienestar de la víctima, entonces, tampoco tiene sentimiento de culpa por haber causado un daño y no le importa que la víctima le señale y le culpe por el agravio, en este caso no se daría el perdón. De acuerdo con Fricke:

«El perdón se logra cuando ambas partes cesan de hecho de culparse y tienen la voluntad de redefinir los términos de su coexistencia futura o, incluso, su relación futura dentro de su respectiva comunidad» (Fricke, 2015: 142). Por ende, el perdón permite liberarse de la culpa, tanto para la víctima como para el victimario. Esto quiere decir que la víctima no se verá a sí misma como una víctima que tiene el «derecho» de culpar a su agresor. Y el agresor no se verá a sí mismo como un agresor que merece ser señalado y culpado por la víctima, por sí mismo y por la sociedad que se sintió agredida por el daño causado.

Mientras tanto para Mariano Crespo, cuando se inflige un mal objetivo intencional surge una desarmonía entre el ofensor y su víctima que da paso a la culpa, la cual impide que las relaciones humanas se restablezcan. En esta media, si lo que se quiere es liberarse de la culpa, se recurre al perdón porque contiene un elemento de renuncia, de cancelación de la deuda (Crespo, 2016), y esto sucede en un sentido real intersubjetivo. Aún con esto, Crespo se cuestiona si la cancelación de la culpa exige la cooperación del victimario o si el perdón es un acto que la víctima puede realizar por si sola. Para lo cual agrega que, dicha cooperación del victimario consiste en mostrar el arrepentimiento y esto hace que se purifique la memoria, es decir, que se recuerden los hechos negativos, ya sanados (Crespo, 2016).

En definitiva, el perdón ayuda a superar el sentimiento de culpa que surge después de haber ocurrido un suceso violento. Teniendo en cuenta que la culpa se encuentra ligada a la injusticia, y el daño ocasionado fue injusto, el perdón busca restablecer los lazos rotos por el agravio entre las personas protagonistas del suceso. Por ende, se ocupa de liberar a la víctima y al victimario de la culpa, en un acto intimo de arrepentimiento del victimario, y en un acto de solidaridad con el victimario por parte de la víctima. Así, las partes dejan de culparse mutuamente, para ir sanando las heridas que pudo haber dejado el mal objetivo infligido.

III.3.El perdón es un acto gratuito

El perdón no es un fenómeno que tiene un precio estipulado por la víctima, que cualquier ofensor esta dispuesto a pagar. Es más bien, un regalo, un acto de generosidad ofrecido por la víctima a su victimario. En el perdón no se trata de ganar o apostar por él, se trata de aceptar o rechazar esta oferta gratuita por parte de la persona agredida a su ofensor. De igual modo, para Mariano Crespo, «El perdón es un acto de «buena voluntad», una especie de regalo a su destinatario. Perdonar contiene –al igual que el amor– un elemento generoso, de desprendimiento. El perdón genuino sería falseado si el cambio moral de la persona fuera su fin primario» (Crespo, 2016: 127).

Considerando lo anterior, el perdón como acto desinteresado, es utilizado por la víctima para brindarle al victimario una lección de empatía, y amor. Además de sanar su dolor y seguir con su vida, este acto se hace por su propia voluntad e iniciativa, nadie lo obliga a concederlo, ni espera nada de su victimario. En otras palabras:

> *«El perdón es gratuito como el amor, aunque él mismo no sea amor ni se cambie forzosamente en amor. Pero puede suceder que acabemos amando a quienes perdonamos; un hombre defraudado por la malevolencia del compañero halla en su propio infortunio una oportunidad de apasionarse. Y, a la inversa, se perdona más fácilmente a quien se amaba ya. La gracia del perdón, en suma, es más bien la gracia de la caridad en general» (Jankélévitch, 199: 144).*

No obstante, el perdón es el camino para la reconstrucción del tejido social roto, pero también es el comienzo de una nueva vida, después del agravio. Por lo tanto, se perdona lo que nos lastima, lo que nos impide ser felices, lo nos ata a un pasado lleno de rencor y resentimiento. Por eso, el perdón se concede por la misma voluntad de la víctima, porque es ella, al fin de cuentas, la que esta dispuesta a saldar la culpa y la deuda de los daños causados por el victimario. Siguiendo a Vladimir Jankélévitch: «Perdonar es dispensar al culpable de su pena, o de una parte de su pena, o liberarlo antes del cumplimiento de su pena; y por nada y a cambio de nada; gratuitamente; por añadidura» (Jankélévitch, 1999: 18). Con todo esto, el perdón, también es considerado un acto de total libertad de decisión donde no tiene influencia de terceros, donde no hay ningún tipo de intercambios, entre la víctima y el victimario, y donde sólo puede existir la cancelación de la venganza, y el restablecimiento de los vínculos humanos.

III.4.El perdón es la afirmación del ofensor como persona

En el proceso del perdón, la víctima, adopta una actitud positiva respecto al «otro», el ofensor. Es decir, cuando se toma la decisión de conceder el perdón a alguien que nos ha agredido, no sólo purificamos la memoria, recordando los hechos del agravio ya sanados, sino que también adquirimos una actitud que tiene un carácter positivo. En ese mismo sentido, Crespo agrega que: «No se trata, pues, solamente de decir al ofensor «no se te tendrá más en cuenta», sino también de su afirmación como persona. Con ello quiero aludir al reconocimiento de que el ofensor tiene un valor superior que «transciende» el mal objetivo infligido y el disvalor moral de la acción de infligir éste» (Crespo, 2016: 116-117). Por ende, perdonar a alguien que nos ha hecho daño, permite cambiar el concepto negativo que teníamos del agresor, para ver la plenitud del valor que tiene como persona. No obstante, es importante superar las emociones y sentimientos negativos que pueden surgir de la acción injusta del agravio, para así tomar una postura positiva que se funda en la confianza entre la persona que perdona y su ofensor. Además, según Crespo, en un perdón auténtico la actitud positiva y la confianza, supera el mal cometido, y a esto lo llama, asimetría del perdón (Crespo, 2016).

Por ejemplo, si una persona inflige un daño a alguien es responsable de su acción pero no debe ser reducido a éste. Es decir, el ofensor demuestra su arrepentimiento, acepta su culpa pero no debe ser identificado con el daño causado. Cuando éste se arrepiente comunica a su víctima el total rechazo a esa acción

violenta. En esta misma medida, lo que se perdona es la acción negativa que tuvo lugar a un daño, que no se asemeja a la forma de ser como persona del ofensor. Acerca de esto señala Crespo:

> *«Con nuestro perdón le decimos que a pesar de su acción, en tanto que es persona y tiene una dignidad personal, es "capax remissionis". Dicho más claramente, el mensaje del perdón al ofensor es el siguiente: "En cuanto persona estás dotado de un valor y de una cualidad que hacen que puedas ser absuelto. Eres una persona a la cual, en virtud de su valor superior a toda acción, puede perdonarse y absolverse"» (Crespo, 2016: 120-121).*

Perdonar, entonces, significa reconocer el valor como persona del ofensor que siempre conserva a pesar que haya cometido un agravio. A su vez la actitud positiva presente en el perdón permite que el ofensor se sienta valorado y no humillado por los actos malintencionados que cometió.

En el mismo contexto, Jean Monbourquette apunta que: «para lograr perdonar es indispensable seguir creyendo en la dignidad de aquel o aquella que nos ha herido, oprimido o traicionado» (Monbourquette, 1995: 45). Sin embargo, este proceso es complejo, se requiere tiempo para sanar las heridas, puesto que recién se comete el agravio la víctima ve al ofensor como una persona malvada, sin sentimientos, sin compasión. Con el perdón poco a poco se va descubriendo la persona que esta detrás del agravio, quizás algo frágil, débil y lleno de miedos, un ser que ha cometido errores pero que esta dispuesto a cambiar y enmendar ese error. En consecuencia, cuando se perdona se le reconoce al ofensor sus derechos, cualidades, sentimientos y valores, todo aquello que lo hace único y que merece ser tomado en cuenta para no reducirlo por su acción y sí, afirmarlo como persona.

III.5.El perdón es un acto de humanidad

«El perdón es un atributo humano» (Valcárcel, 2010: 105)

Al decir que el perdón es un acto de humanidad, también se dice que el perdón es una facultad y capacidad propia de los seres humanos. Nosotros como personas, de manera innata, somos los que tenemos la posibilidad de restablecer los vínculos humanos rotos por el agravio. En palabras de Marcela Madrid:

> *«Presentar, sin embargo, al perdón como una facultad humana no permite dar cuenta, de manera cabal, de la relevancia que éste tiene en el ámbito de los asuntos humanos. Y es que, el hecho de que los seres humanos estén dotados de la facultad de perdonar, es una condición necesaria del perdón, pero no una condición suficiente. Este significa que, mientras los seres humanos no actualicen la facultad de perdón, mientras no sean capaces de hecho de perdonar, esto es, mientras no transformen esta facultad en una capacidad, el perdón no tendrá ningún efecto ni implicación en la esfera de los asuntos humanos» (Madrid, 2008: 141).*

El perdón representa un acto que emerge de forma natural y necesario en el actuar humano. La víctima al conceder el perdón no se guía por una corazonada, se guía por la misma sensibilidad y empatía con el «otro». Un acto de humanidad que tiene sus bases en la bondad y la solidaridad para con el victimario. No obstante, los seres humanos somos impredecibles, no sabemos como vamos a actuar en determinadas situaciones de nuestra vida cotidiana. Podemos actuar buscando el bien o el mal para nosotros mismos y las personas que nos rodean. Hacemos actos heroicos, y en determinadas circunstancias, actos funestos. Por ende, reconocemos que en nosotros no sólo hay algo de generosidad, sino también de maldad, y ahí es donde somos capaces de solidarizarnos con el agresor (Jiménez, 2015).

De acuerdo con Jiménez: «Precisamente esta solidaridad con la miseria humana, posibilitará en muchas ocasiones el otorgamiento del perdón, al ser conscientes que en otros momentos también nosotros hemos necesitado, o necesitaremos, ser perdonados» (Jiménez, 2015: 123).

Mientras tanto para Hannah Arendt, el concepto del perdón no es de carácter metafísico, sino más bien, es una facultad humana de carácter político, que adquiere legitimidad y validez en la medida en que se dan los vínculos entre los seres humanos. Por ende, el perdón se encuentra en la esfera de los asuntos humanos, capaz de transformar la capacidad humana de actuar, es decir, nosotros como seres humanos tenemos la posibilidad de perdonarnos mutuamente entre sí los agravios cometidos y de manera ilimitada (Madrid, 2008). En palabras de Arendt:

> *«El perdón (ciertamente una de las más grandes capacidades humanas y quizás la más audaz de las acciones en la medida en que intenta lo aparentemente imposible, deshacer lo que ha sido hecho, y logra dar lugar a un nuevo comienzo allí donde todo parecía haber concluido) es una acción única que culmina en un acto único» (Arendt, 1995: 29).*

Con todo lo anterior, el perdón es un acto que esta dentro de las posibilidades propias de cada ser humano, el cual permite un cambio positivo en la vida, tanto de la persona que lo concede como la que lo recibe. También pretende deshacer todas las consecuencias negativas que puedan surgir del actuar humano. Por tanto, mientras los seres humanos seamos capaces de perdonar, el perdón siempre tendrá una implicación en la esfera de los asuntos humanos. Esto con el propósito de sanar la heridas provocadas por un agravio, y explorar la sensibilidad, la empatía y el amor que alberga en el interior cada persona, restableciendo así, el tejido social roto.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

En las anteriores páginas se ha expuesto lo qué no es y qué es *el perdón,* haciendo alusión a su importancia en nuestra sociedad. Para comenzar el análisis del concepto del perdón, se hizo necesario recurrir a la metodología socrática, la

cual alude a una actitud diferente de comprender la realidad. No es un método riguroso, más bien, es un método sencillo que permite descubrir por sí mismo lo que se quiere llegar a conocer o saber. Con la ironía socrática se reconoce la propia ignorancia acerca de lo que se cree qué es el perdón. Por otro lado, con la mayéutica, el arte de dar luz o de parir el conocimiento, se recurre a un análisis negativo del concepto del perdón, puesto que dicho concepto está expuesto a diversas confusiones que tergiversan su significado, como pensar que el perdón es: el olvido, una disculpa, una obligación y la renuncia a la justicia. A su vez, también solemos confundirlo con una serie de fenómenos, tales como: la superación un enfado o el dejar de lado el sentimiento de rabia que ocasiona un daño sufrido. Con todo lo anterior, se hizo indispensable aclarar, en primera instancia, qué no es el perdón, para luego, en segunda instancia, desvelar qué si es.

Es así que en el primer capítulo, *acciones que no son el perdón*, se exponen las acciones que no representan al perdón y que en muchas ocasiones las solemos confundir. Es por eso que en el primer acápite, titulado *el perdón no es olvido,* se deja entrever que no se puede dar por sentado que el acto del perdón implique olvidar el mal sufrido. Por el contrario, el acto del perdón consiste en abrir los ojos ante la ofensa experimentada, siendo conscientes del daño causado por el agresor para ser restaurado y transformado. Esto quiere decir que, el perdón no es olvido, es memoria. Pero una memoria que recuerda el agravio sin dolor, sin resentimientos, sin angustia. Una memoria que recuerda el mal sufrido, ya sanado. Por ende, para Mariano Crespo, dentro del ejercicio del perdón se necesita la purificación de la memoria, donde los sentimientos negativos que produjo el agravio, se transformen y permitan recordar esa experiencia dolorosa, desde la empatía y el amor (Crespo, 2016). En la misma medida para Amelia Valcárcel, la memoria es importante porque en ella se guardan los hechos dolorosos para que no se vuelvan a repetir (Valcárcel, 2010). De ahí que, la sentencia «perdono pero no olvido» tenga que ver con la importancia del recuerdo sanado para poder evocar al perdón. Por otra parte, para Paul Ricoeur, el perdón es una forma de olvido activo, lo que significa que, no se olvida la falta o el agravio sólo su sentido negativo para que pueda sanar las heridas que quedan en la memoria (Ricoeur, 1999). No obstante, según los investigadores Mariano Crespo (2016) y Juan Manuel Jiménez (2015), en la memoria hay algo de olvido, pero entendido, como un olvido que ayuda al ser humano que ha sufrido un agravio, a no traer a la memoria: recuerdos, imágenes y sentimientos negativos que pudo provocar el daño sin que esto implique olvido total de la agresión e interrumpir el acto del perdón.

En el segundo acápite, *el perdón no es disculpar*, se hace una distinción entre lo que se entiende por disculpa y por perdón, los cuales son conceptos diferentes que no se deben confundir. El primer concepto se utiliza cuando se reconoce una falta de forma inmediata que no se podía evitar y que fue hecha sin ninguna intención. Es decir, la disculpa sucede con hechos excusables, donde el agresor no tuvo ninguna intensión de hacer un daño, por lo tanto, se exime de la culpabilidad. Mientras tanto el segundo concepto, se utiliza cuando la falta

que cometió el agresor fue de carácter intencional. Por tanto, los hechos que se produjeron son inexcusables, donde atentan con la integridad y la dignidad de la víctima. Con todo ello, Crespo(2016), Dávila (2005), Jankélévitch (1999) y Jiménez (2015), coinciden en que el perdón no es disculpa porque donde existe un hecho realizado sin ninguna intención de provocar un daño, no puede haber un objeto del perdón, esto significa que, el perdón no se puede conceder y es totalmente innecesario.

En el tercer acápite*, el perdón no es obligatorio,* se defiende la idea de que el perdón es un acto voluntario y por tanto, libre. Este a su vez, no se puede imponer en una sociedad donde persistan los conflictos, para contribuir a un orden social y restablecer los vínculos humanos rotos por los agravios. En ese sentido, si el perdón se convierte en un acto obligatorio, entonces sería acto forzado, que quizás la persona que ha sido víctima de un agravio no desea realizar y se ve en la necesidad de concederlo sin que surja de forma natural. Ningún ser humano puede imponerlo por ley, norma o regla, puesto que carecería de autenticidad. Por eso de acuerdo con Derrida (2003), el perdón debe permanecer excepcional y extraordinario sin que se convierta en norma.

En el último y cuarto acápite del primer capítulo, titulado *el perdón no es renunciar a la justicia*, se da por sentado que cuando se habla de perdón también se menciona a la justicia. Estos dos conceptos diferentes trabajan unidos con el propósito de lograr el bienestar individual y colectivo de las personas protagonistas del agravio. De ahí que, el perdón vela por la justicia. Una justicia que respeta la dignidad y la integridad de cada miembro de la sociedad para mejorar el ambiente y convivencia de la comunidad. El perdón sin justicia caería en declive y no sería importante en la sociedad para la construcción de la paz. Por tanto, el perdón y la justicia tienen una relación de coexistencia, los dos conceptos son indispensables para la vida de un ser humano que haya sufrido un agravio y quiera mejorar su calidad de vida y desprenderse de todo sentimiento negativo que genera inconformismo e impotencia.

Para el segundo capítulo, *acciones que son el perdón*, como su título lo dice, se trajo a colación aquellas acciones que si se deben relacionar con el perdón. A la pregunta ¿qué es el perdón? Se trató de responder según algunas reflexiones filosóficas, que a mi modo de ver, son importantes destacar. Por ende, en el primer acápite de este segundo capítulo, titulado *el perdón es un fenómeno moral*, se tuvo en cuenta las apreciaciones de los investigadores Mariano Crespo (2016) y Christel Fricke (2015). Según Crespo, el objeto del perdón es un mal objetivo infligido realizado de manera intencional, que va de la mano con un disvalor moral de esa acción. Sin embargo, aquello que perdonamos es el mal infligido o el agravio. Esto responde a un fenómeno moral de dicha acción. Es decir, se puede perdonar a alguien porque ha hecho un daño de manera intencional, por lo tanto, la persona competente para conceder el perdón es directamente la persona que se le ha infligido un mal objetivo.

Por otro lado, para Fricke existe un *perdón personal* y *un perdón moral*. El primero responde a una relación personal existente previamente entre la víctima y su agresor. Esto significa que al conceder esta clase de perdón, existe un interés por restaurar la relación que tenían, las personas protagonistas del agravio, antes de que sucediera el mal objetivo. Y el segundo, ocurre cuando el agredido concede el perdón a su agresor, reconociendo su valor moral y dignidad como ser humano.

Con todo esto, se reafirma que el perdón es un fenómeno moral porque tiene que ver con el reconocimiento: primero, del daño hecho de forma intencional a una persona con integridad, y segundo, que el victimario a pesar de haber cometido el agravio, también esta es un sujeto lleno de valores que lo hacen único. Por consiguiente, lo que se perdona del ofensor son los actos negativos cometidos.

Al iniciar el segundo acápite titulado *el perdón es liberarse de la culpa,* se tiene la idea que el sentimiento de culpa nace por parte del agresor cuando éste hace una evaluación negativa de la acción injusta que realizo a una persona. Con ello se despliega un sincero arrepentimiento por haber cometido un daño de manera intencional. Siendo la culpa un sentimiento negativo, no le permite al victimario rehacer su vida, le genera ansiedad, incertidumbre y vergüenza. Pero ¿cómo puede el agresor liberarse de la culpa? Teniendo en cuenta las concepciones filosóficas de Fricke (2015) y Crespo (2016). En esta medida también es necesario mencionar que no sólo el sentimiento de culpa lo siente el victimario, sino también la víctima cuando de manera desmedida señala y culpa al agresor por todo el daño que le propicio. Una alternativa y la más fiable para liberarse de la culpa, es con el perdón. El perdón permite acabar con el señalamiento por parte de la víctima a su agresor, y con la culpa que siente el victimario por haber cometido un daño injusto. Es decir, con el perdón ese sentimiento de culpa se supera, haciendo que la víctima, el victimario y los miembros de la comunidad afectados por el agravio, restablezcan sus relaciones sociales, sanando el dolor. Cuando se deja de culpar entre sí, hay un gesto de empatía con el otro, que le permite enmendar los daños ocasionados y por ende, el perdón hace que tanto la víctima como el opresor se liberen de la culpa.

En el tercer acápite, *el perdón es un acto gratuito,* se da por sentado que el perdón es un acto de voluntad, un regalo ofrecido por la víctima a su victimario. Pero ¿cómo puede ser esto posible? Según Crespo (2016), el perdón contiene un elemento generoso y de desprendimiento que experimenta la víctima, y que a su vez, le brinda a su victimario. Por otro lado, de acuerdo con Jankélévitch (1999), perdonar es liberar al culpable de su pena, por nada, a cambio de nada, y de forma gratuita. Por consiguiente, cuando una persona que ha sido agredida y elige de forma voluntaria perdonar a su ofensor, debe tener en cuenta que el acto de perdonar es gratuito, que no va a recibir nada a cambio, tan sólo que sanara las heridas que ha dejado el agravio. De ahí que, el perdón sea un acto genuino y desinteresado.

Para el cuarto acápite, *el perdón es la afirmación del ofensor como persona*, se tiene en cuenta el pensamiento de Crespo (2016) y Monbourquette (1995), los cuales coinciden en que el victimario no pierde su carácter y valor como persona, independientemente del agravio que haya cometido. No obstante, durante el proceso del perdón, la víctima adopta una actitud positiva que le permite ver al agresor como una persona con valores y derechos. Esto significa, que al victimario no se le reduce por los daños causados, y más bien se le reconoce su integridad que lo hace único como persona. Con todo ello, según Crespo, el ofensor tiene un valor que sobrepasa el mal objetivo inflingido y el disvalor moral de la acción del daño (Crespo, 2016). En la misma medida, para Monbourquette, el perdón se da cuando la víctima cree en la dignidad del victimario. En definitiva, el perdón reafirma los valores morales de los protagonistas del agravio, cambia totalmente la percepción que tenía la víctima del victimario antes de concederle el perdón y hace que al victimario no se le reduzca por su acción.

En el último y quinto acápite, *el perdón es un acto de humanidad*, hace referencia al perdón como una facultad humana de gran relevancia para la sociedad. Esto se debe a que nosotros como seres humanos somos capaces de enmendar los errores que cometemos, reconociéndolos, siendo conscientes del daño que causamos al «otro» y restableciendo las relaciones sociales rotas por los agravios. El ser humano es el único que puede perdonar y ser perdonado. En ese sentido el acto del perdón, es un acto de bondad y solidaridad para con el victimario. Pero también un acto de amor para con la víctima, puesto que contribuye a su bienestar individual, sanando la rabia, el rencor, y todos sentimientos negativos que puedan surgir de un daño intencionado. Con todo ello, el perdón esta dentro de las posibilidades propias de cada ser humano. Todos podemos tomar la opción de perdonar a alguien que nos ha hecho un daño.

En consecuencia, a lo largo de estas páginas se ha evidenciado qué no es y qué es el perdón, gracias al método socrático que esclarece lo que queremos conocer o saber. Sin embargo, cuando se investiga dicho concepto, necesario para el fortalecimiento de las relaciones sociales y humanas, surgen una serie de cuestiones que merecen ser enunciadas para posibles investigaciones, por ejemplo: ¿El perdón es una acción que se pide o se otorga?, ¿cuáles son las condiciones para perdonar por parte de la víctima y el victimario?

Y por último, ¿Se podría hablar del perdón como un fenómeno puro e impuro? Siendo este texto algunas nociones preliminares del concepto del perdón, habría que seguir en el proceso de investigación y resolver estas cuestiones. Lo cierto, es que el perdón genera efectos positivos en la vida de las personas, vela por la reconstrucción del tejido social roto por la violencia. El perdón va más allá del ego, el orgullo y las ideas negativas que solemos confundir con éste. De modo que, con el perdón se pueden afianzar los valores, como la empatía y el amor, que más adelante darán lugar a la paz tan anhelada.

V. Referencias Bibliográficas

Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Ediciones Paidós Ibérica: Barcelona.

Bilbao, G. (1999). Perspectiva filosófica del perdón. En: G. Bilbao y colaboradores. *El perdón en la vida pública*. Universidad de Deusto: Bilbao, 15-52.

Burguet Arfelis, M. (2004). Perdón. En: M. López Martínez. *Enciclopedia de paz y conflictos*. Universidad de Granada: Granada, 933- 935.

Bar-Tal, D., Halperin, E. y De Rivera, J. (2007). Collective emotions in conflict situations: Societal implication. En: *Journal of Social Issues*, 63, 2, 441- 460.

Crespo, M. (2016). *El perdón.Una Investigación filosófica*. Mariano Crespo y Ediciones Encuentro: Madrid.

De la Torre Gómez, A. (2003). El método socrático y el modelo de van Hiele. En: *Lecturas Matemáticas*. Medellín, Universidad de Antioquia: Medellín. 24, 99-121.

Derrida, J. (2003). *El siglo y el perdón. Fe y saber*. Ediciones de la flor: Buenos Aires.

Dávila, J. C. (2005). El perdón en la organización: la importancia de una disculpa sincera. En: *Academia Revista Latinoamericana de administración*. Bogotá, 35, 11-32.

Fricke, Ch. (2015). Lo que no podemos hacernos el uno al otro. Sobre el perdón y la vulnerabilidad moral. En: *Universitas Philosophica*. Bogotá, 64, 125-151.

Jankélévitch, V. (1999). *El perdón*. Editorial Seix Barral: Barcelona.

Jiménez Robles, J. M. (2015). *Los procesos de perdón y reconciliación como una propuesta para una paz más sostenible*. Tesis doctoral no publicada. Universidad Jaume I.

Lewis, Cl. S. (1999). *El perdón y otros ensayos cristianos*. Editorial Andrés Bello: Barcelona.

Monbourquette, J. (1995). *Cómo perdonar. Perdonar para sanar. Sanar para perdonar*. Editorial Sal Terrae: Cantabria.

Madrid, M. (2008). Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt. En: *Praxis Filosófica*, Barcelona, 26, 131-149.

Nietzsche, F. (2011). *Genealogía de la moral*. Ed. Libertador: Buenos Aires.

Nussbaum, M. (2018). *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. Fondo de Cultura Económica: México.

Polivanoff, S. (2011). Historia, olvido y perdón. Nietzsche y Ricoeur: apertura de la memoria y el olvido a la vida. En: *Revista Tábano*, Argentina, 7, 83-100.

Ricoeur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid:Madrid.

Roffé, R. (2021). *Voces Íntimas: entrevistas con autores latinoamericanos del siglo XX*. Editorial Punto de Vista Editores: España.

Villamizar Caycedo, M. M. (2009). *La singular locura del perdón ante lo imperdonable: Una respuesta al Girasol de Simon Wiesenthal*. Tesis doctoral no publicada. Universidad Nacional de Colombia.

Valcárcel, A. (2010). *La memoria y el perdón*. Herder: Barcelona.

e-ISSN: 2387-1555
DOI: https://doi.org/10.14201/rea2022137794

A MODA ÍNTIMA COMO SUPORTE PARA REINTEGRAÇÃO SOCIAL DE MULHERES MASTECTOMIZADAS

La ropa interior como apoyo a la reinserción social de mujeres mastectomizadas

Intimate Fashion as a Support for social reintegration of Mastectomized women

Mara Raquel MARINHO CABRAL
Universidad de Salamanca, Espanha
raquelmarinho@usal.es

Isabel PÉREZ ORTEGA
Universidad de Cantabria, Espanha
portegami@unican.es

Recepción : 3/03/2022
Aceptación. 1/06/2022
Publicación: 31/12/2022

RESUMO: No presente artigo apresentamos os resultados de um estudo de caso, cuja proposta foi desenvolvermos roupas íntimas em parceria e voltadas para mulheres que passaram pela mastectomia (a cirurgia de remoção das mamas). Para a coleta de dados nos baseamos em fontes bibliográficas, em entrevistas com as integrantes da Associação Toque de Vida e com profissionais da área que prestam assistência na organização. O trabalho de campo nos possibilitou o conhecimento das necessidades físicas e sociais das participantes para o desenvolvimento dos produtos, constituindo a moda íntima como suporte para reintegração social das mulheres mastectomizadas.

Palavras-Chave: Moda íntima; Suporte; Reintegração social; Mulheres mastectomizadas.

RESUMEN: En este artículo presentamos los resultados de un estudio de caso, cuya propuesta fue desarrollar ropa interior en asociación y dirigida a mujeres que se sometieron a una mastectomía (cirugía para extirpar los senos). Para la recolección de datos nos basamos en fuentes bibliográficas, entrevistas a miembros de la Asociación Toque de Vida y a profesionales del área que brindan asistencia en la organización. El trabajo de campo permitió conocer las necesidades físicas y sociales de los participantes para la elaboración de los productos, constituyendo la moda íntima como apoyo a la reinserción social de las mujeres mastectomizadas.

Palabras claves: Ropa interior; Apoyo; Reinserción social; Mujeres mastectomizadas.

ABSTRACT: In this article we present the results of a case study, whose proposal was to develop underwear in partnership and aimed at women who underwent mastectomy (the surgery to remove the breasts). For data collection, we based ourselves on bibliographic sources, on interviews with members of the Toque de Vida Association and with professionals in the area who provide assistance in the organization. The field work allowed us to know the physical and social needs of participants for the development of products, constituting intimate fashion as a support for the social reintegration of mastectomized women.

Keywords: Intimate fashion; Support; Social reintegration; Mastectomized Women.

I. Introdução

O câncer de mama é uma das doenças que mais desencadeiam medo e angústia entre as mulheres, por causa da sua alta prevalência e a magnitude de suas repercussões psicossociais (Silva Hoffman, 2006: 239-254). por ser a segunda causa de morte entre mulheres no mundo, é ponderado como um problema de saúde pública de nível mundial (Instituto Nacional de câncer – Inca, Brasil, 2012). na conjuntura da reabilitação psicossocial, o apoio social tem sido mencionado como importante fator de restabelecimento das condições de saúde, contribuindo para que a mulher que recebe o diagnóstico do câncer de mama enfrente as dificuldades do tratamento oncológico com menor exposição aos estressantes psicossociais (Cohen e Willis, 1985: 310-357).

Estudos apontam que o suporte social funciona como intermediário protetor face aos riscos de doenças provocadas por estresse (Simões Matsukura, Marturano, Oishi, 2002; Sarason, Levine, Basham e Sarason, 1983), sendo conhecidos como uma das condições que mais afetam indivíduos que se adéquam a condições adversas (King, Willoughby, Specht, Brown, 2006: 902-925). A limitação ou a inexistência do apoio social pode abater o organismo, tornando o sujeito mais vulnerável ao estresse, sendo que, momentos de intensa necessidade adaptativa, o apoio social pode favorecer a reintegração social das pessoas, contribuindo para o

mantenimento da saúde psicoemocional dos indivíduos (Lisboa Sanchez, Andrade Ferreira, Dupas e Boer Costa, 2010: 290-299).

No decorrer dos últimos anos, têm sido reunidas evidências indicando que o apoio social exerce papel fundamental, quer direta ou indiretamente, na indicação dos níveis de saúde e bem-estar das pessoas, uma vez que ampara no cuidado do equilíbrio e no resguardo de doenças (Domínguez Guedea, Batista de Albuquerque, Tôrres Tróccoli, Vera Noriega, Bezerra Seabra e Domínguez Guedea, 2006: 301-308). Há várias definições para a concepção de suporte social, que salientam inúmeras particularidades das relações interpessoais (Castro, Campero e Hernández, 1997:425-435; Ribeiro Gonçalves, Pawlowski, Ruschel Bandeira e Picininni, 2011: 1755-1769), de modo que essa contribuição se imputa a um intrincado fenômeno formado por diversos fatores conectados, correlacionando-se à saúde das pessoas. Nessa perspectiva, o suporte social tem sido apontado como um contributo multidimensional de complexa avaliação, conceituação e aferição que, não obstante seja largamente aplicado, manifesta relativa congruência entre pesquisadores e teóricos (Hupcey, 1998: 1231-1241; Hutchison, 1999: 1520-1526). Relacionada a esse impasse conceitual, estudos sobre o suporte social vem avançando largamente, em que objetivam viabilizar manifestações socioafetivas de profissionais da saúde associadas a outras áreas de modo a promover o cuidado e a reintegração social de pacientes acometidas com o câncer de mama.

Atualmente, o suporte social vem sendo refletido como cuidado na lógica de assistir pessoas acometidas por doenças, assim como seus familiares, a identificar as redes de apoio que se apresentam e de consolidar para usufruir destas, visando minimizar situações de estresse, nos períodos de enfrentamento durante e posterior ao enfrentamento da doença (Biffi, 2004: 262-269). O suporte social se destaca pela presença e disponibilidade de indivíduos com quem se pode valer – em que se transmite confiança –, e que demonstrem interesses, cuidados, princípios e receptividade, o que soma para o ajustamento benéfico e o progresso da personalidade.

O suporte social qualifica-se por vínculos de afeto, atenção, confiança, entre outros que aproximam indivíduos que comungam do convívio social e que são capazes de exercer relativa influência nas ações, comportamentos e no entendimento de quem constitui a rede de suporte social. O apoio social é viabilizado pelas redes sociais disponíveis, por exemplo: familiares, amigos e profissionais, que podem contribuir de diversas maneiras: produzindo apoio material ou financeiro, executando tarefas domésticas, cuidando dos filhos e ofertando suporte socioemocional. O suporte social tem efeito imediato sobre o bem-estar das pessoas, além de promover a reabilitação da saúde, agindo, especialmente, na melhoria dos aspectos socioemocionais abalados pelo adoecimento. Nessa perspectiva, acreditamos que os suportes promovem a adaptação e reintegração social dos indivíduos no enfrentamento a situações adversas, como as impostas por doenças graves, como o câncer de mama.

De acordo com a Teoria do Suporte Social de Vaux (Gaspar dos Santos e Szylit Bousso, 2006:344-348), o suporte social é estabelecido como a maneira em que os indivíduos manipulam seus recursos para atender necessidades sociais, salientado as redes de apoio, os alicerces comportamentais – ao mesmo tempo que ocorrem ações específicas que auxiliam durante uma interação –, e a compreensão de suporte, propostas como uma aproximação pessoal e abstrata dos próprios recursos e do que foi ofertado pela rede de suporte à disposição.

As proporções que abraçam o suporte social se subdividem em: emocional, instrumental, informacional e cognitivo (Hinson Langford, Bowsher, Maloney e Lillis, 1997:95-100), relatadas, na devida ordem à: compreensão de ser cuidado por pessoas afetivamente à disposição, auxílio experiente e franco na execução de tarefas concretas ou na solução de infortúnios, aquisição de informações e conselhos essenciais para lidar com as ocorrências, e comportamento ativo de encorajamento, oitiva e contribuição positiva do suporte ofertado por outras pessoas.

O suporte compreendido é sugestionado pelo sentido concedido pelo indivíduo que se encontra colocada em uma dada circunstância, em termos do seu contentamento ou não com o suporte recebido e da espécie e qualidade da ligação que ela mantém com o provisor. O auxílio recebido é de essencial importância à restauração da saúde física e mental da pessoa doente, na extensão que simplifica o enfrentamento de situações estressantes e resulta em efeitos positivos para quem está experimentando a situação de estresse.

Para respaldar as ações de cuidado integralizado em saúde para mulher é necessário entender de que modo o suporte social pode contribuir para reduzir as ressonâncias do diagnóstico e do tratamento da neoplasia mamária. Contudo, ainda é insuficiente a entendimento produzido sobre o suporte social no encadeamento do câncer de mama no ponto de vista da mulher acometida, o que justifica a apresentação de estudos nesse campo da saúde, de modo a sensibilizar profissionais, gestores e formuladores de políticas públicas para as inevitabilidades das mulheres mastectomizadas.

O objetivo do presente estudo, é apresentarmos a moda íntima como suporte para reintegração social de mulheres mastectomizadas, seja no contexto social íntimo, como ferramenta de recuperação da autoestima e reconhecimento do próprio corpo após a remoção parcial ou total das mamas, bem como, nos ambientes sociais externos, com a recolocação profissional e a socialização com outras mulheres mastectomizadas.

II. Método

Trata-se de um estudo de caso, a partir da perspectiva qualitativa, em que adotamos as técnicas do trabalho de campo, nos quais implementamos as observações participantes, tendo ainda entrevistas informais concedidas i*n loco* nos períodos entre os meses de março/agosto de 2011, março/agosto de 2012, março/

agosto de 2013 e julho de 2014 em visitas realizadas frequentemente nas primeiras quinta-feira dos meses citados. Foram entrevistadas oito (8) mulheres mastectomizadas com idade entre trinta e cinco (35) e sessenta e dois (62) anos. Todas as entrevistadas são mulheres assistidas e integrantes da Associação Toque de Vida[1], uma organização não governamental e sem fins lucrativos, que visa dar apoio às mulheres mastectomizadas ou que se encontram em tratamento de câncer de mama, o apoio social ocorre por meio de atividades e capacitações profissionais, grupos de terapia, atendimento psicológico, palestras informativas em empresas, escolas, igrejas e etc.

Como instrumentos foram utilizados, diário de campo, equipamentos fotográfico, audiovisuais e áudio, apontamos a aplicação de entrevistas semiestruturadas com perguntas subjetivas, informais e abertas, nos quais optamos por modificar os nomes dos informantes, de modo a preservamos as identidades das entrevistadas.

Para entendermos como o suporte social é percebido pelas mulheres submetidas ao tratamento do câncer de mama, foi fundamental a aproximação para acompanhar o modo como essas mulheres e seus familiares vivenciam o diagnóstico e os tratamentos. Estudo brasileiro (Cangiani Fabbro, Garcia Montrone e Santos, 2008: 32-537) aponta que o diagnóstico do câncer provoca, para a mulher afetada, preocupações e incrementos de ansiedade, com resultados trágicos e devastadores que se ampliam para toda a família. O anúncio do câncer é experienciado com algo extremamente pungente e impactante, onde a mastectomia assume basicamente o significado de ausência e mutilação física. Tais informações se somam a estudos que afirmam, que nas famílias da mulher afetada pelo câncer de mama, o adoecimento é associado aos relatos dos estados emocionais, tais como: «desanimo», «preocupação», «peso», «medo», «angústia», expressões que as pessoas frequentemente usam quando expressam o sofrimento que sentem ao receber o diagnóstico (Campos Tavares e Bomfim Trad, 2005:426-435).

Nesta perspectiva, compreendemos a importância da pesquisa etnográfica com lastro alargado de tempo, de modo a acompanhar todo o ciclo que envolve o câncer de mama, desde o diagnóstico – tratamento – acompanhamento de suporte terapêutico – acompanhamento de suporte psicossocioemocional, em que visamos observar as vivências das diferentes fases que compõe a trajetória do câncer de mama, emergindo de relatos que buscamos dar voz às mulheres que enfrentam a doença, de maneira que buscamos aferir os possíveis resultados benéficos da moda íntima como suporte de reintegração social das mulheres mastectomizadas, especialmente das pertencentes a Associação Toque de Vida, com análise as repercussões nos ambientes íntimos, laborais e sociais.

1. Associação Toque de Vida. Disponível em: https://www.facebook.com/toquedevidace/ Acesso: 31/12/2021.

III. Mulheres mastectomizadas e a moda íntima como suporte de reintegração social

O estudo elaborado por Campos Tavares e Bomfim Trad (Idem.) revelou que as mulheres ao se defrontarem com o diagnóstico do câncer de mama expõem sentir impedimentos em desenvolver suas tarefas domésticas e sociais, não obstante, relatam vivenciar desafios nas relações conjugais. Tal afirmativa concilia-se com pesquisa que investiga o desempenho dos papéis e a rede social de suporte às mulheres mastectomizadas (Moura Barbosa, Barbosa Ximenes e Bezerra Pinheiro, 2004:18-24). A começar do diagnóstico, desenrola-se diversas alterações no desempenho de comportamentos assumidos pelas mulheres, especialmente aqueles que são relacionados às funções de mantenimento do lar. O tratamento estabelece restrições às tarefas domésticas em virtude dos entraves de movimentos provocados pela cirurgia e da fragilidade física fomentada pelos tratamentos agressivos. Para diversas mulheres, essas alterações são recebidas com compreensibilidade, à medida que, para muitas outras, ressoa de maneira intensa e repulsiva, intrincando a recomposição, tendo em vista que, diversas vezes, estas são elementarmente responsáveis pelas atividades do lar. Tais informações salientam os reveses da mulher com câncer de mama em anuir de identificar como ponto central da estruturação familiar.

Segundo estudos (Cangiani Fabbro, Garcia Montrone e Santos, 2008:532-537), as mulheres com câncer de mama, ao perceberem que perderam uma representação essencial de sua feminilidade e sensualidade, pois a remoção dos seios interfere diretamente na forma como a mulher enxerga o próprio corpo, bem como, seu parceiro também. Neste sentido, as mulheres experimentam melancolia e prostração, originando um doloroso esforço de luto pela perda. Neste texto, entendemos que, por sua complexa significação e implicações para a vida sexual e socioafetiva das mulheres, as questões relacionadas à sexualidade e à reprodução não devem ser tratadas apenas no âmbito jurídico ou sociopolítico, mas como questões de direitos socioemocionais. Segundo o trabalho: «Estudos de gênero, feminismo e sexualidade» de Mejia Reyes, Cabral Veloz e Pizarro Hernández (coordenadores) 2014, e, especificamente seguindo os autores do mesmo estudo Grölss, Cabrales e Leañez que estabelecem que a diferença sexual é evidência do corpo humano e fundamental porque: «(…) funda e acompanha ao longo da vida, o corpo que cada um é. Uma nasce um menino, outra uma menina: este é o primeiro anúncio que ele faz – para sua mãe, pai, amigos – de uma nova vida, é a primeira característica que é relatada». (Rivera Garreta, 2005:14; Grölss, Cabrales e Leañez, 2014).

Assim, compreendemos que a sexualização é uma forma de escrever (a história) da vida de grupos sociais e Estados. Para Alice Jardine (1985) em seu livro «Gynesis: Configurations of Woman and Modernity» o feminismo é necessariamente sobre as mulheres: uma representação grupal da sexualidade naquela história. (Rivera Garreta, 2005:14; Grölss, Cabrales e Leañez, 2014). Em outras palavras, entendemos que o conceito de gênero como variável relacional é (por um lado) em termos de sua dimensão de análise crítica das relações sociais desiguais entre

os sexos. Por outro lado, inclui o futuro sociocultural como homens e mulheres, num contexto histórico de relações de dominação/subordinação, interpretamos, representamos, simbolizamos, vivemos e damos sentido à existência sob o signo das diferenças convertidas, distorcidas e desfeitas em assimetrias., hierarquias, inferioridades, opressão e injustiças sociais, (Grölss, Cabrales e Leañez, 2014). Em suma, compreendemos que as pessoas foram socializadas diferencialmente e aprenderam a viver sob a ordem de um modelo de dominação masculina, em um mundo dividido em duas metades, povoado por homens e mulheres sob uma lógica de relações de poder.

A resposta emocional frente as circunstâncias acarretam mudanças de propósitos e concepções de vida, por vezes, promovendo o isolamento social e a ostracismo (Assunção Caetano, Côrtes Gradim e Silva dos Santos, 2009:257-261). Mulheres acometidas pelo câncer de mama, podem ter a remoção parcial ou total dos seios, seja unilateral ou bilateral. «Um dos tratamentos mais comuns para tal doença é a mastectomia – a remoção completa do tecido mamário e, em alguns casos, de amostras de nódulos linfáticos localizados nas axilas» (*OXFORD Radcliffe Hospitals*, 2011 apud Joia e Mello Souza, 2017:2)[2]. As autoras nos esclarecem ainda que:

> *«Esta pode vir ou não acompanhada da oncoplastia mamária, isto é, da reconstrução do seio após o primeiro procedimento. Depois dessas intervenções, os médicos normalmente requisitam o uso de sutiãs cirúrgicos, que auxiliam na recuperação da paciente que, ao termino do tempo de uso recomendado, pode voltar a vestir as peças de roupa íntima tradicionais». (Joia e Mello Souza, 2017:2)*

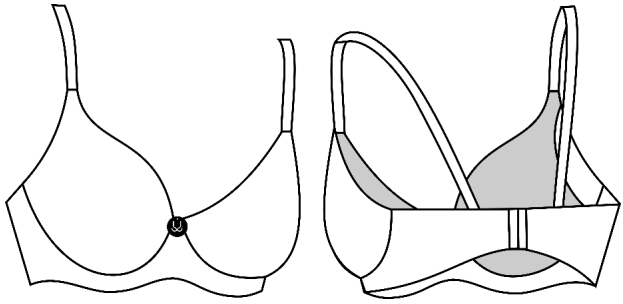
Com a remoção das mamas, surge a necessidade de sutiãs com funções e aspectos ergonômicos especiais, para o consumo das mulheres que passaram pela mastectomia. Embora as autoras Joia e Mello Souza (2017), mencionem que suas entrevistadas declaram tem «dificuldades para encontrar produtos confortáveis e esteticamente agráveis». Na América Latina existem diferentes (e ainda escassos) trabalhos sobre a finalidade da criação de lingeries para mulheres que foram mastectomizadas[3]. Ainda assim, encontramos na Associação Toque de Vida[4] em Fortaleza no Nordeste Brasileiro, a comercialização de sutiãs funcionais para esse público,

2. Disponível em: http://www.coloquiomoda.com.br/anais/Coloquio%20de%20Moda%20%202017/COM_ORAL/co_6/co_6_UMA_PROPOSTA_DE_ROUPAS%20_INTIMAS.pdf Acesso: 31/12/2021.

3. Sugerimos consultar, por exemplo:
   - BACCARO, A. (2016). Lencería para mujeres mastectomizadas. Tesis de grado, Univerisidad de la República (Uruguay). Escuela Universitaria Centro de Diseño.
   - SOLIS, A.L. (2015). «Lencería fina para mujeres en tratamiento de cáncer de mama» Disertación de grado previo a la obtención del título de Ingeniera en Diseño Industrial Línea de Investigación. Ecuador.
   - MONZAVO, V. (2009). Magnolia. Diseño de brassieres post- mastectomia. Pontificia Universidad Javeriana Facultad de Arquitectura y Diseño carrera de Diseño Industrial. Bogotá D.C.

4. Associação Toque de Vida. Disponível em: https://www.facebook.com/toquedevidace/ Acesso: 31/12/2021.

principalmente para mulheres que não optaram pela oncoplastia mamária, sendo peças produzidas pelas próprias mastectomizadas em uma reintegração emocional, psicossocial e profissional promovida pela Associação Toque de Vida. A organização reúne uma extensa rede de apoio, de modo a promover o suporte para mulheres carentes acometidas pelo câncer de mama, dentre as ações de suporte psicossocioemocional promovidas pela associação destacam-se o acompanhamento terapêutico, encontro de casais, encontro entre mulheres mastectomizadas, treinamento e qualificação profissional para mulheres mastectomizadas carentes que tem dificuldade de recolocação profissional, onde são ensinadas a costurar sutiãs para mastectomizadas, uma produção realizada e comercializada pelas associadas, que utilizam a promoção dos recursos para manter o suporte e funcionamento da associação. Dentre as peças produzidas pelas mulheres mastectomizadas da Associação Toque de Vida, destacamos dois modelos, nos quais ilustramos a seguir:



FRENTE COSTAS

Figura 1. Ilustração de sutiã para mastectomizadas.
Fonte: Elaborado pelas autoras

Os sutiãs para mastectomizadas trazem internamente na copa um suporte com abertura lateral semelhante a um bolso conforme figura 1, um recurso de modelagem que visa receber uma espécie de prótese removível (figura 2), que tem a finalidade de propiciar relativa simetria para o volume dos seios e compensar o peso da mama removida; o modelo traz duas (2) versões para colocar a prótese, sutiã com suporte para mama esquerda e sutiã com suporte para mama direita; as laterais são largas; os tecidos necessitam ter recursos tecnológicos para maior conforto e bem-estar; os acabamentos também precisam ser mais suaves, visto que que a remoção das mamas torna a área da remoção mais sensível, conforme esclarecido por Nilda Mendes - Presidente da Associação Toque de Vida[5], em entrevistas concedidas entre 2011 e 2014.

5. Disponível em: https://www.facebook.com/toquedevidace/photos/pcb.724702494261978/724699650928929 Acesso: 31/12/2021.

Pesquisas etnográficas e trabalho de campo realizado junto a Associação Toque de Vida, com entrevistas concedidas durante os meses de março/agosto de 2011, março/agosto de 2012, março/agosto de 2013 e julho de 2014 que culminaram na criação de uma coleção de lingeries para o desfile «De bem com a Vida» promovido pelas Associadas e realizado no Shopping Benfica de Fortaleza em 09 de agosto de 2014.

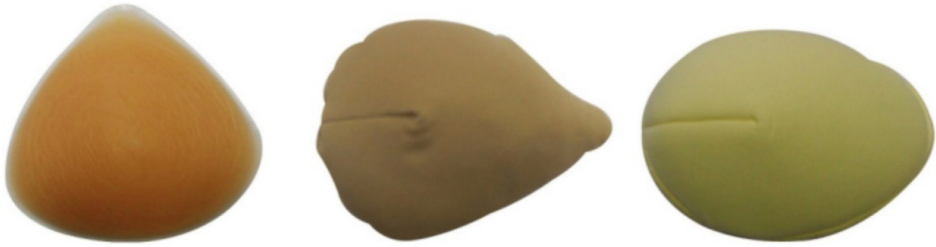


Figura 2. Modelos de próteses para sutiãs.
Fonte: Associação Toque de Vida (2011)

Para as mulheres em que a mastectomia vieram acompanhadas da oncoplastia mamária, os cuidados na escolha dos sutiãs devem ser os mesmos, conforme já expomos, as matérias-primas precisam ter maiores recursos em benefício do conforto e do bem-estar, além da área removida ser mais sensível, algumas mulheres podem ficar com algumas limitações nos movimentos dos braços, exigindo maiores recursos para o fechamento do sutiã, com modelos de abertura no centro dos seios conforme ilustrado na figura 3 a seguir.

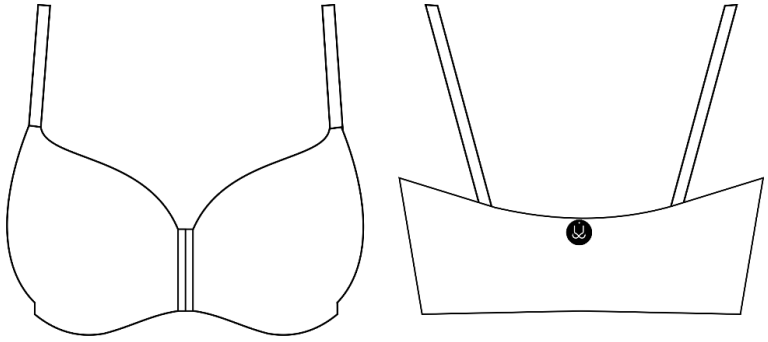


Figura 3. Ilustração de sutiã para mastectomizadas.
Fonte: Elaborado pelas autoras

Segundo Nilda Mendes (2014), presidente da Associação Toque de Vida, a atividade de produzir as lingeries, de comercializar e de socializar com outras mulheres mastectomizadas, bem como, a integração com a própria família das mastectomizadas tem produzido suporte para a reintegração social dessas mulheres, o ganho com autoestima e qualidade de vida também foi mencionada pelas associadas, bem como, a promoção do bem-estar. A presidente declarou ainda:

> *«É muito gostoso sentir que estamos vivas, que podemos trabalhar, socializar e que podemos produzir peças íntimas que permitam um novo reconhecimento do nosso corpo, muitas mulheres foram abandonadas por seus maridos depois da mastectomia, é um trauma, mas se olhar no espelho e se sentir bonita novamente, é algo muito maior. É aceitação e é acolhimento. Estamos nos empoderando de nós mesmas novamente. De um jeito novo. Produzir e vestir essas lingeries tem feito isso com muitas mulheres, eu faço parte dessas mulheres». (Nilda Mendes, 2014)*

Sobre a atuação da lingerie como suporte para reintegração social, outra participante afirma:

> *«Quando passei pela mastectomia, eu não conseguia me olhar no espelho, não reconhecia o meu corpo, a ausência dos seios era tão dolorosa para mim que eu não conseguia me olhar diante do espelho. Esse movimento do grupo faz a gente ter uma sensação de pertencimento, porque minhas colegas são semelhantes, se eu não tenho o peito esquerdo, a Maria não tem o peito direito e a Teresa não tem os dois seios. Esse apoio em grupo faz toda a diferença, tanto do apoio da equipe, quanto de estarmos em grupo. Aqui somos diferentes, mas somos iguais, e a lingerie assumiu um papel importante, ter os estilistas desenhando peças sob medida para nossos corpos foi uma sensação incrível, logo no começo eu fiquei com vergonha para tirar as medidas, mas depois quando eu vesti a lingerie, eu me vi de novo, consegui me olhar no espelho, me achei bonita novamente, de um jeito novo, diferente, é um novo eu, uma nova Helena. Me senti até sexy, a lingerie fez uma reintegração social intima, porque me reconectei comigo, eu consegui me olhar e me aceitar». (Helena Nunes, 2014)*

Reconhece-se que a atuação em grupos de suporte promove bem-estar e atenção particularizada, visto que é apontada como um meio de informar-se, aceitar e entender a doença, os infortúnios do tratamento e as direções de cura, o que auxilia a socialização dos sentimentos, abstrações e vivências experimentadas ao longo da fatigante trajetória do câncer de mama (Oliveira Pinheiro, Magalhães da Silva, Villela Mamede e Carvalho Fernandes, 2008:733-738). Nessa perspectiva, os grupos de apoio têm surgido como mecanismo para o enfrentamento do cenário e superação proveniente do diagnóstico e tratamento do câncer de mama, sendo evidenciado que a socialização das experiências desembaraça a procura por ajuda e se estabelece em uma maneira de preservar a autoestima elevada, ter confiança e crer na incontestabilidade do tratamento, de acreditar em si mesma, na equipe de saúde, no grupo de apoio e transcender algumas adversidades inerentes a esse processo.

IV. A MODA ÍNTIMA COMO SUPORTE DE AUTOESTIMA E REINTEGRAÇÃO SOCIAL

Para Rio, Cano, Villafaña e Valdivia (2010), a inserção laboral representa o último passo na superação da doença para um grande número de mulheres diagnosticadas com câncer de mama. Se aderida à complexidade sociocultural (assim como psicológica e física), é fundamental abordar o processo de reconhecimento de um corpo transformado e o uso da lingerie como um instrumento muito útil. Para Fialka-Moser, Crevenna, Korpan e Quittan (2003), bem como para Rio, Cano, Villafaña e Valdivia (2010), os autores estabelecem que a reabilitação do paciente com câncer deve incluir não apenas a abordagem médica, mas também uma abordagem abrangente que fornece suporte para o paciente e sua família para lidar com a doença, os tratamentos e as sequelas, permitindo-lhes recuperar seu estado funcional e melhorar sua qualidade de vida. Os autores consideram que neste trabalho, uma ferramenta fundamental é a concepção e comercialização de lingerie para cobrir necessidades específicas.

Nessa perspectiva, a participante do grupo Luiza Costa expõe:

> *«Depois de passar pela dor da mastectomia (porque a gente se sente mutilada), sofri outras dores, porque não pude trabalhar (…) eu sou costureira, e a dificuldade de movimentar o braço atrapalhava meu trabalho, me senti mutilada e também inútil, pedi demissão. Nada eu conseguia fazer como antes, nem tinha emprego e nem cuidava da casa. Aqui na associação, com as atividades em grupo e o apoio que recebemos, fiz amigas e aqui voltei a ser costureira de novo, eu faço sutiãs para mulheres mastectomizadas como eu, e agora eu me sinto mais útil que antes, a importância de ser útil para mim e para outras pessoas que como eu precisam readquirir a confiança em si mesma». (Luiza Costa, 2014)*

Conforme estudos realizados em 2004 (Macleod, Ross, Fallowfield e Watt, 2004:879-883) e outro em 2008 (Klassen e Washington, 2008:25)[6], a inclusão social é uma interferência positiva no controle do câncer de mama e de ser promovida sempre que possível e englobada em um cronograma de atividades, com destaque para a reconhecimento de instrumentos de recolocação de suporte – concepção moderadamente vaga nos estudos mencionados – para subgrupos destituídos de recursos sociais. Isso nos leva a compreender que a atenção integral à mulher com câncer de mama deve se preocupar em responder as suas necessidades sociais, especialmente, quando o círculo familiar não apresenta recursos para inteirar as vulnerabilidades emocionais.

Nesse sentido, a partir da produção e comercialização de roupas íntimas na Associação Toque de Vida, a organização pensou o uso da lingerie em um evento como ferramenta para a promoção da autoestima e o empoderamento das mulheres mastectomizadas, tendo como modelos as mulheres mastectomizadas da própria associação, uma celebração idealizada pela presidente da organização Nilda

6. Disponível em: http://www.biomedcentral.com/1472-6874/8/4. Acesso: 31/12/2021.

Mendes, tendo a colaboração dos estilistas Raquel Marinho, Felipe Vieira e das empresas Delfa bojos e Extasis lingerie. A proposta do desfile denominado «De Bem com a Vida»[7] foi realizado na galeria de arte do Shopping Benfica, na cidade de Fortaleza, onde as mulheres mastectomizadas desfilariam diversos modelos de roupas íntimas, pensadas em valorizar seus corpos e sentirem bonitas diante de si mesmas e de seu círculo social, evento incorporado no cronograma programado de atividades da associação.

Em relação ao desfile de lingeries a participante Francisca Costa manifestou:

> *«Vi desfiles algumas vezes pela televisão, vi também fotos das modelos de lingerie, antes da mastectomia, nunca imaginei que poderia participar de algo assim, e agora participei de um desfile vestindo lingeries, é incrível, quando fiz a mastectomia me achava feia, meu marido dizia: - Você é linda! Mas eu não acreditava, hoje mastectomizada eu desfilei, e tirei fotos, e foi de lingerie, e me senti muito linda, não sei descrever a emoção que sinto, só sei que é muito bom». (Francisca Costa, 2014)*

Figura 4. Camisola para mastectomizada apresentada no desfile «De bem com a Vida». Fonte: https://www.facebook.com/toquedevidace/photos/pcb.724702494261978/724699650928929 Acesso: 31/12/2021.

7. Fonte: Disponível em: https://www.facebook.com/toquedevidace/photos/pcb.724702494261978/724699650928929 Acesso: 31/12/2021.

Nas coleções foram contempladas peças desenvolvidas com recursos para cobrir áreas gravemente afetadas, bem como, trajes que propiciassem liberdade para a socialização junto ao público.

Figura 5. Pijama para mastectomizada apresentada no desfile «De bem com a Vida.
Fonte: Disponível em: https://www.facebook.com/toquedevidace/photos/pcb.724702494261978/724699650928929 Acesso: 31/12/2021.

A presidente da associação afirmou em entrevista nos bastidores do desfile 'De Bem com a Vida' realizado no dia 09 de agosto de 2014, que «a produção e comercialização de lingeries para mulheres mastectomizadas, além de promover a inclusão dessas mulheres após um tratamento delicado e por vezes traumático, também envolve inúmeros benefícios psicossociais», acrescentando ainda que «o câncer de mama não tira o prazer pela vida». (Nilda Mendes, 2014)

Figura 6. Momento do desfile «De bem com a Vida.
Fonte: Disponível em: https://www.facebook.com/toquedevidace/photos/pcb.724702494261978/724699650928929 Acesso: 31/12/2021.

V. Conclusão

Para o delineamento do projeto, foram desenvolvidas pesquisas relacionadas as exigências físicas das mulheres mastectomizadas, possibilitando-nos uma aprimorada definição das inserções nos produtos, seja para a comercialização dos mesmos, de modo a promover a reunião dos recursos financeiros que contribuem para o mantenimento da associação, bem como, critérios técnicos e estéticos direcionados as peças criadas para o desfile «De Bem com a Vida». O trabalho de campo, fundamentalmente, as entrevistas foram fundamentais para compreendermos a moda íntima como suporte para reintegração social, visto que nos evidenciou diferentes pontos de vista em relação ao desenvolvido das peças íntimas, a percepção que as mulheres mastectomizadas tem do próprio corpo, antes e depois da mastectomia. A concentração nas necessidades físicas das mulheres mastectomizadas, concebeu que fosse buscado pelos estilistas, recursos tridimensionais, bem como, mecanismos que colaborassem para uma construção estética de produto agradável, confortável, e, sobretudo, funcional, que fizesse com que o público sentisse seus corpos valorizados. Ao nos aproximarmos de dilemas tão delicados, como o processo da remoção das mamas, se fez essencial considerar tanto as questões físicas quanto as psicológicas. Por esse motivo, simultaneamente aos recursos construtivos empregados, os estilistas buscaram apresentar formas, cores, estampas que promovessem maior ênfase a feminilidade, sutiãs cirúrgicos frequentemente se apresentem em cores neutras de modo a conceder invisibilidade, neste caso, camisolas, pijamas, *bodys* entre outras peças ganharam cor e vida.

As peças íntimas cumpriram um importante papel de suporte para reintegração social, especialmente no contexto íntimo e emocional, visto que, todas as entrevistadas do grupo mencionaram sobre as dificuldades de reconhecer o próprio corpo após a mastectomia, muito mais que um complemento para uma parte do corpo que foi removida, a lingerie exerce a função de reconquista de si mesma. Nesse contexto, no livro «Adeus ao corpo: Antropologia e sociedade» Le Breton (2003) pondera que o corpo ao mesmo tempo em que representa um incômodo, torna-se uma tela para o mundo, o indivíduo que passa a ser pelo que é corporalmente (cuja identidade confunde-se com seu corpo), ao mesmo tempo em que essa configuração corporal é algo transitório, que deve estar constantemente sendo modificada; o autor discorre sobre o paradoxo nesse argumento, visto que, o corpo assume o papel de elemento que define a identidade e representante do eu, do indivíduo, dado que sua intimidade toma-se agregada a ele. Ainda assim, não devem mais ser vistos como elementos fixos e pré-determinados, dado que ao se associarem ao corpo, a ponto de se confundirem com este, assumem também o caráter transitório que ele apresenta. A exposição de Le Breton sobre a transitoriedade do corpo, nos conduz a refletir sobre os reflexos positivos neste estudo de caso, especialmente os mencionados pelas mulheres mastectomizadas da associação, ao sentirem reconectadas com um corpo que se tornou diferente, e ainda assim é o mesmo ser, associada a alegria em se sentirem confortáveis em se olhar novamente diante do espelho, se reconhecerem intimamente e suas imagens diante de seus companheiros e companheiras (para as mulheres casadas).

Sobre o corpo contemporâneo Pierre Bourdieu (2007) vai além, pois o autor argumenta o conceito do corpo socializado não como um objeto, mas como um reservatório munido da capacidade de gerar e criar por meio de arranjos incorporados e transformados em posturas corporais que nos leva a entender de que maneira o sujeito se socializa. Para Bourdieu, o corpo não é um objeto, contudo, é servido por este.

Nessa perspectiva perguntamos: A moda íntima atua como um suporte de reintegração social para mulheres mastectomizadas? Para as participantes a resposta é sim.

Em geral, a reintegração social é uma influência benéfica no controle do câncer de mama e deve ser empregada sempre que possível em ações inclusivas, englobando o reconhecimento de instrumentos substitutos como suporte social, neste estudo de caso indicamos a lingerie como meio para propiciar respostas aos subgrupos, especialmente, os sem recursos sociais existentes. Nesse contexto, a moda íntima se apresenta como importante suporte para a reintegração social das mulheres mastectomizadas, sendo perceptível o caráter sistêmico da moda, e o quanto a união desta com outras áreas de atuação podem promover contribuições benéficas para a sociedade, especialmente, como suporte para reintegração social de pessoas dissidentes.

VI. Referências bibliográficas

Assunção Caetano, E., Côrtes Gradim, C.V., Silva dos Santos, L.E. (2009). Câncer de mama: reações e enfrentamento ao receber o diagnóstico. *Revista Enfermagem* UERJ, 17(2), 257-261. Disponível em: https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/int-1351. Acesso em: 31/12/2021.

Baccaro, A. (2016). *Lencería para mujeres mastectomizadas*. Tesis de grado, Universidad de la República. Escuela Universitaria Centro de Diseño: Montevideo.

Biffi, R.G., Villela Mamede, M. (2004). Suporte social na reabilitação da mulher mastectomizada: o papel do parceiro sexual. *Revista Escola Enfermagem* USP, 38(3), 262-269. Disponível em: http://old.scielo.br/scielo.php?pid=S0080-62342004000300004&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 31/12/2021.

Bourdieu, P. (2007). *A distinção: crítica social do julgamento*. 1.ª ed. São Paulo, Edusp; Zouk: Porto Alegre.

Campos Tavares, J.S., Bomfim Trad, L.A. (2005). Metáforas e significados do câncer de mama na perspectiva de cinco famílias afetadas. *Caderno Saúde Pública*, 21(2), 426-435. Disponível em: https://www.scielo.br/j/csp/a/g9Ymb6rVkvN9Gt3jykvCCgB/?format=pdf&lang=pt. Acesso: 31/12/2021.

Cangiani Fabbro, M.R., Garcia Montrone, A.V., Santos, S. (2008). Percepções, conhecimento e vivências de mulheres com câncer de mama. *Revista Enfermagem* UERJ, 16(4), 532-537. Disponível em: http://files.bvs.br/upload/S/0104-3552/2008/v16n4/a532-537.pdf. Acesso em: 31/12/2021.

Castro, R., Campero, L., Hernández, B. (1997). La investigación sobre apoyo social em salud: situación actual y nuevos desafíos. *Revista Saúde Publica*, 31(4), 425-435. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rsp/a/cczt3tf93gQLMgWr8mYkqnh/?format=pdf&lang=es. Acesso em: 31/12/2021.

Cohen, S., Wills, T.A. (1985). Stress, social support and the buffering hypothesis. *Psychological Bulletin*, 98(2), 310-357. Disponível em: http://lchc.ucsd.edu/MCA/Mail/xmcamail.2012_11.dir/pdfYukILvXsL0.pdf. Acesso em: 31/12/2021.

Domínguez Guedea, M.T., Batista de Albuquerque, F.J., Tôrres Tróccoli, B., Vera Noriega, J.A., Bezerra Seabra, M.A., Domínguez Guedea, R.L. (2006). Relação do bem-estar subjetivo, estratégias de enfrentamento e apoio social em idosos. *Psicologia: Reflexão Crítica*, 19(2), 301-308. Disponível em: https://www.scielo.br/j/prc/a/BFCmjgfMxVcYrGDcGh4rbHH/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 31/12/2021.

Fialka-Moser, V., Crevenna, R., Korpan, M., Quittan, M. (2003). Cancer rehabilitation. Particularly with aspects on phisical impairments. *Journal Rehabil Medical*, 35: 153-162 Taylor & Francis. ISSN 1650-1977. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Michael-Quittan/publication/10635206_Cancer_Rehabilitation_Particularly_with_aspects_on_physical_impairments/links/555c5aa208ae91e75e76da28/Cancer-Rehabilitation-Particularly-with-aspects-on-physical-impairments.pdf. Acesso em: 31/12/2021.

Gaspar dos Santos, F.M., Szylit Bousso, R. (2006). O suporte social identificado pelo pai que vivencia a internação do recém-nascido e da mulher na unidade de terapia intensiva. *Revista Mineira Enfermagem*, 10(4), 344-348. Disponível em: https://cdn.publisher.gn1.link/reme.org.br/pdf/v10n4a04.pdf. Acesso: 31/12/2021.

Grölss, H., Cabrales, B.E., Leañez, J. (2014). La matriz de la historia soy yo, para que no lo olvides. *Estudios de gênero, feminismo y sensualidade*. Universidad Autónoma del

Estado de Hidalgo y Universidad de los Andes, 149-160. Disponível em: https://www.aacademica.org/carlos.mejia.reyes/3.pdf. Acesso: 31/12/2021.

Hinson Langford, C.P., Bowsher, J., Maloney, J.P., Lillis, P.P. (1997). Social support: a conceptual analysis. *Journal of Advanced Nursing*. 25(1), 95-100. Disponível em: https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.1997.1997025095.x. Acesso em: 31/12/2021.

Hupcey, J.E. (1998). Clarifying the social support theory-research linkage. *Journal of Advanced Nursing*, 27(6), 1231-1241. Disponível em: https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.1998.01231.x. Acesso em: 31/12/2021.

Hutchison, C. (1999). Social support: factors to consider when designing studies that measure social support. *Journal of Advanced Nursing,* 29(6), 1520-1526. Disponível em: https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.1999.01041.x. Acesso em: 31/12/2021.

Instituto Nacional do Câncer – INCA (2010). *Estimativa: Incidência de câncer no Brasil*. Inca: Rio de Janeiro

Jardine, A. (1995). *Gynesis*: Configurations of Woman and Modernity. Cornell University Press: Ithaca.

Joia, L. B., Mello Souza, P. (2017). *Uma proposta de roupas íntimas para mulheres mastectomizadas*. 13° Colóquio de moda – UNESP, Bauru – SP. Disponível em http://www.coloquiomoda.com.br/anais/Coloquio%20de%20Moda%20-%202017/COM_ORAL/co_6/co_6_UMA_PROPOSTA_DE_ROUPAS%20_INTIMAS.pdf. Acesso: 31/12/2021.

King, G., Willoughby, C., Specht, J.A., Brown, E. (2006). Social support processes and the adaptation of individuals with chronic disease. *Qual Health Res*, 16(7), 902-925. Disponível em: Acesso em: https://doi.org/10.1177/1049732306289920. Acesso: 31/12/2021.

Klassen, A.C., Washington, C. (2008). How does social integration influence breast cancer control among urban African-American women? Results from a cross-sectional survey. *BMC Women's Health*, 8(4), [cerca de 25p.]. Disponível em: http://www.biomedcentral.com/1472-6874/8/4. Acesso: 31/12/2021.

Le Breton, D. (2003). *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Papirus: Campinas.

Lisboa Sanchez, K.O., Andrade Ferreira, N.M.L., Dupas, G., Boer Costa, D. (2010). Apoio social à família do paciente com câncer: identificando caminhos e direções. *Revista Brasileira Enfermagem*, 63(2), 290-299. Disponível em: https://www.scielo.br/j/reben/a/JZYcXJmR8qLB3tvX5bGMLvv/abstract/?lang=pt. Acesso em: 31/12/2021.

Macleod, U., Ross, S., Fallowfield, L., Watt, G.C.M. (2004). Anxiety and support in breast cancer: is different for affluent and deprived women? A questionnaire study. *British Journal of Cancer*, 91(5), 879-883. Disponível em: https://doi.org/10.1038/sj.bjc.6602072. Acesso: 31/12/2021.

Mejía ReyeS, C., Cabral Veloz, B.E., Pizarro Hernández, K. (2014). *Estudios de gênero, feminismo y sensualidade*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo y Universidad de los Andes. ISBN: 978-607-482-390-5 y 978-980-11-1641-7. Disponível em: https://www.aacademica.org/carlos.mejia.reyes/3.pdf. Acesso: 31/12/2021.

Monzaro, V. (2009). *Magnolia. Diseño de brassieres post- mastectomia*. Pontificia Universidad Javeriana Facultad de Arquitectura y Diseño carrera de Diseño Industrial: Bogotá D.C.

Moura Barbosa, R.C., Barbosa Ximenes, L., Bezerra Pinheiro, A.K. (2004). Mulher mastectomizada: desempenho de papéis e rede social de apoio. *Revista Acta Paul - Enfermagem*.17, 1, 18-24. Disponível em: https://acta-ape.org/article/mulher-mastectomizada--desempenho-de-papeis-e-redes-sociais-de-apoio/. Acesso em: 31/12/2021.

Mucinhato Ambrósio, D. C., Dos Santos, M. A. (2015). Apoio social a mulher mastectomizada: um estudo de revisão. *Ciência saúde coletiva*. Disponível em: https://www.scielo.br/j/csc/a/PLfpp5LhQwcd9McNKLcrmqb/?lang=pt. Acesso: 31/12/2021.

Oliveira Pinheiro, C.P., Magalhães Da Silva, R., Villela Mamede, M., Carvalho Fernandes, A.F. (2008). Participando de um grupo de apoio: experiência vivida por mulheres com câncer de mama. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 16 (4), 733-738. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rlae/a/kLMt7dmtz3SdF8S8BGPqqRk/?format=pdf&lang=e. Acesso: 31/12/2021.

Queiroz, J. C., Vasconcelos Rocha, M. A. (2009). *Reflexões sobre roupas íntimas femininas: ergonomia e consumo*. Disponível em: http://www.xxcbed.ufc.br/arqs/gt10/gt10_19.pdf. Acesso em: 31/12/2021.

Ribeiro Gonçalves, T., Pawlowski, J., Ruschel Bandeira, D., Picininni, C.A. (2011). Avaliação de apoio social em estudos brasileiros: aspectos conceituais e instrumentos. *Ciência e Saúde Coletiva*, 16(3), 1755-1769. Disponível em: https://www.scielo.br/j/csc/a/cHhgT5Hz5ssyR9cP99wmhxS/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 31/12/2021.

Rio, Cano, Villafaña y Valdivia. (2010). *Laboral insertion in women after breast câncer: a help to social integration*. Asociación Española Contra el Cáncer. Junta Provincial de Almería.

Rivera Garreta, M-M. (2005). *La diferencia sexual em la historia*. Publicaciones de la Universitat de Valencia: España.

Rivera Garreta, M-M. (1995). *Textos y Espacios de Mujeres*. Icaria Editorial: Barcelona.

Saltzman, A. (2004). *El cuerpo diseñado: sobre la forma em el proyecto de la vestimenta*. Paidós: Buenos Aires

Sarason, I.G., Levine, H.M., Basham, R.B., Sarason, B.R. (1983). Assessing social support: the social support questionnaire. *Journal of Personality Social Psychology*, 44(1), 127-139. Disponível em: https://wikieducator.org/images/1/14/Sarason-83-SSQ1.pdf. Acesso: 31/12/2021.

Silva Hoffman, F., Campio Muller, M., Frasson, A.L. (2006). Repercussões psicossociais, apoio familiar e bem-estar espiritual em mulheres com câncer de mama. *Psicologia, Saúde e Doenças*, 7(2), 239-254. Disponível em: https://www.redalyc.org/pdf/362/36270207.pdf. Acesso em: 31/12/2021.

Simões Matsukura, T., Marturano, E. M., Oishi, J. (2002). O Questionário de Suporte Social (SSQ): estudos da adaptação para o português. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 10(5), 675-681. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-11692002000500008. Acesso em: 31/12/2021.

Solis, A.L. (2015). *Lencería fina para mujeres en tratamiento de cáncer de mama*. Disertación de grado previo a la obtención del título de Ingeniera en Diseño Industrial Línea de Investigación. Ecuador. Sites: Facebook da Associação Toque de Vida. Disponível em: https://www.facebook.com/toquedevidace/photos/pcb.724702494261978/724699650928929 Acesso: 31/12/2021. http://www.biomedcentral.com/1472-6874/8/4. Acesso: 31/12/2021.

Instituto Nacional do Câncer. Tipos de câncer: mama. 2014. Disponível em: https://www.inca.gov.br/tipos-de-cancer/cancer-de-mama. Acesso em: 31/12/2021.

Mama Amiga: Industria e comercio LTDA. Produtos. 2014. Disponível em: https://www.mamaamiga.com.br/produtos. Acesso em: 31/12/2021.

e-ISSN: 2387-1555
DOI: https://doi.org/10.14201/rea20221395123

INDIGENISMO FÁCTICO Y CIENTÍFICO EN LA CONSOLIDACIÓN IDENTITARIA MESTIZO-INDÍGENA EN EL PERÚ

Factual and scientific indigenism in the mestizo-indigenous identity consolidation in Peru

Indigenismo factual e científico na consolidação da identidade mestizo-indigena no Peru

Pablo LOARTE-MAURICIO
Universidad de Salamanca
anp_loartem@usal.es

Recepción: 15/03/2022
Aceptación: 7/07/2022
Publicación: 31/12/2022

RESUMEN: El componente social mestizo-indígena que se incorporó a la vida nacional peruana en 1969, después de 148 años de exclusión y servidumbre casi esclava, configura una identidad hegemónica y propia. Los factores que contribuyeron para que el peruano llamado «indio» lograse su emancipación fueron el indigenismo fáctico y el científico. El primero se refiere a la toma de conciencia indígena que, impulsada por los veteranos de la guerra contra Chile, reivindicó mediante vías legales la devolución de las tierras comunales y la incorporación ciudadana; pero al ser desatendidos se levantaron en armas. El segundo corresponde al esfuerzo del movimiento indigenista que trató de sensibilizar a los oligarcas y a la sociedad letrada sobre la necesidad de incorporar al indio a la vida nacional. Ambas corrientes confluyeron en la Reforma Agraria que restituyó la plena ciudadanía a los indígenas, quienes, desde aquel entonces, constituyen un importante sector social con acceso a la educación, al estado de bienestar, a la actividad económica y política.

En consecuencia, los cambios sociodemográficos de las últimas décadas indican que el Perú sintetiza una identidad nacional marcadamente mestizo-indígena con importantes repercusiones sociales.

Palabras Clave: indigenismo, militarismo, campesinado, identidad nacional, mestizaje.

ABSTRACT: The mestizo-indigenous social component that was incorporated into Peruvian national life in 1969, after 148 years of exclusion and almost slave servitude, configures a hegemonic self-identity. The factors that contributed to the Peruvian called «Indian» achieving his emancipation were factual and scientific indigenisms. The first one refers to the indigenous awareness that, driven by the veterans of the war against Chile, claimed through legal means the return of communal lands and citizen incorporation; but as they were disregarded, they took up arms the fight. The second one corresponds to the efforts of the indigenist movement which tried to make the oligarchs and the literate society aware of the need to incorporate the Indians into national life. Both currents converged in the Agrarian Reform that restored full citizenship to the indigenous people, who, since then, have constituted an important social sector with access to education, the welfare state, economic and political activity. As a result, the socio-demographic changes of recent decades indicate that Peru synthesizes a markedly mestizo-indigenous national identity with important social repercussions.

Keywords: indigenism, militarism, peasantry, national identity, miscegenation.

RESUMO: O componente social mestiço-indígena que foi incorporado à vida nacional peruana em 1969, após 148 anos de exclusão e servidão quase escrava, configura sua própria identidade hegemônica. Os fatores que contribuíram para que o peruano chamado «índio» conseguisse sua emancipação foram o indigenismo factual e científico. A primeira refere-se à conscientização indígena que, promovida pelos veteranos da guerra contra o Chile, reclamava por via judicial a devolução das terras comunais e a incorporação dos cidadãos; mas quando foram negligenciados, levantaram-se em armas. A segunda corresponde ao esforço do movimento indígena que tentou sensibilizar as oligarquias e a sociedade letrada sobre a necessidade de incorporar o índio à vida nacional. Ambas as correntes convergiram na Reforma Agrária que devolveu a cidadania plena aos indígenas, que, desde então, constituem um importante setor social com acesso à educação, ao estado de bem-estar e à atividade econômica e política. Consequentemente, as mudanças sociodemográficas das últimas décadas indicam que o Peru sintetiza uma identidade nacional marcadamente mestiça e indígena com importantes repercussões sociais.

Palavras-chave: indigenismo, militarismo, campesinato, identidade nacional, miscigenação.

I. INTRODUCCIÓN

La necesidad de los peruanos por situarse con solidez en la sociedad global implica reconocer y asumir su condición de nación pluricultural, que José María Arguedas sintetizó como el país de *todas las sangres*. No obstante, este proceso de integración de las distintas etnias bajo el concepto ciudadano de *peruanidad,* que respeta las identidades culturales para propiciar la formación de una nacionalidad inclusiva, afronta múltiples obstáculos como la mentalidad colonial y las desacertadas políticas sociales y económicas.

Este complejo itinerario que tiene sumido al país desde 1821 es responsabilidad, en gran parte, de los aristócratas criollos que se convirtieron en *los nuevos dueños* una vez consumada la independencia. Esta sociedad, que al principio tuvo nobles ideales, fracasó cuando se instaló cómodamente sobre la estructura colonial abandonándose al goce y al derroche con el que confirmaba su opción de asumir la feudalidad medieval como estilo de vida en lugar de refundar y modernizar la nación.

Esta situación favoreció a los terratenientes criollos y a los gamonales[1] que tomaron posesión de las haciendas coloniales con servidumbre indígena incluida. Puesto que el sistema heredado les resultaba cómodo, y les permitía disponer de grandes riquezas con poco esfuerzo, gracias a la mano de obra indígena, restaron importancia a las constantes reivindicaciones indígenas que exigían: la plena restitución de la ciudadanía, la devolución de sus tierras comunales y la inclusión efectiva a la vida nacional; pero los latifundistas optaron por invisibilizarlos reduciéndolos a la servidumbre y al embrutecimiento.

Además, los indígenas fueron descartados de formar parte de la nueva sociedad peruana por considerarlos seres del pasado sin importancia para los nuevos tiempos; argumento contradictorio, cuando se alegó que sin la servidumbre del indígena la estabilidad económica colapsaría. Esta decisión fue un completo desacierto, diametralmente opuesto incluso con la decadente política colonial que concedió al indio[2] la categoría de súbdito mediante leyes y ordenanzas que le permitía ejercer libremente actividades comerciales; pero en la república de los terratenientes, los indígenas fueron deshumanizados y despojados de sus privilegios.

De ese modo, para finales del siglo XIX, los aristócratas fortalecieron su posesión centralizando todo el poder económico, administrativo y político en Lima. Además, en lugar de propiciar la consolidación de una nacionalidad original con

1. El gamonalismo es un término que se empleó en el Perú para designar a los hacendados que accedieron a la posesión de latifundios, no por herencia de linaje colonial, sino mediante usurpación de las tierras del *ayllu*. Este sistema favorecido por la burocracia gubernamental, desde su aparición en la segunda mitad del siglo XIX, fue abolido con la Ley de la Reforma Agraria de 1969.

2. En esta investigación se prefirió emplear la palabra indígena en lugar de indio para referirse a los hombres y mujeres originarios del Perú. No obstante, se empleará la palabra indio, contextualmente, cuando sea imprescindible su empleo.

identidad plural, continuaron ligados afectivamente con España, y con el pasar de los años adoptaron una identidad desgajada: la pretensión de pertenecer a una élite cultural y étnica que los hacía superiores a los indígenas. En otras palabras, la sociedad aristocrática del primer siglo republicano vivió desarraigada de la realidad peruana; con la mente y los afectos comulgaban con la sociedad occidental, aunque la fuente de su riqueza estaba en los Andes dependiente de la mano de obra indígena.

En la actualidad, el peruano blanqueado o limeño acaudalado, parece no haber superado el imaginario de los limeños de la época colonial; es decir, el espíritu de los colonos europeos que añoraban Europa a pesar de haber nacido en el Perú. Esta actitud refleja una identidad desgajada, no tanto entre los indígenas, sino en los descendientes blancos, quienes a pesar de tener en sus genes mucho de Perú no se sienten vinculados afectivamente con la tierra donde nacieron. A pesar de su inapelable constitución genotípica, andina y mestiza, no aceptan su identidad y apelan a una supuesta conexión genética con Europa solamente avalado por su pertenencia a la alta sociedad. Desde su estatus de opulencia, por tanto, parecieran consolidar un modo de identidad ficticia que reclama un linaje hispano-europeo, al margen de la necesaria conexión genética, solamente para marcar distancia con los indígenas a quienes agreden al clasificarlos como *indios* y *chunchos*[3]; de manera que la tradicional confrontación racial «indio» y «blanco» continúa marcando las pautas del comportamiento social peruano. Por el contrario, el componente social mestizo-indígena, no pierde tiempo en lamentos ni reivindicaciones genéticas «estériles», y favorecido por una demografía hegemónica se consolida como el componente social más dinámico que favorece el despegue económico y el desarrollo nacional.

Este fenómeno cuestiona a los investigadores que se preguntan sobre cómo los indígenas lograron emanciparse en el siglo XX de la sumisión a la que sometieron los gamonales. Aunque pueda parecer imposible, fueron los mismos indios quienes conquistaron su inclusión ciudadana, favorecidos puntualmente por el movimiento indigenista, y se sobrepusieron a las esquivas e indiferentes políticas del Estado. En ese sentido, el propósito de esta investigación es comprender el proceso de la inserción de los mestizos-indígenas en la transformación social, económica y política del Perú.

La hipótesis que se plantea es que, tras el fracaso de la administración gubernamental para revisar la cuestión indígena, los propios indios lideraron su emancipación recurriendo a las armas guiados por los exsoldados indígenas del ejército peruano, muchos de ellos veteranos de la guerra contra Chile, que instruyeron a sus comunidades sobre conceptos fundamentales como la nación, la

3. *Indio*, persona de raza inferior, y durante la colonia fue considerado menores de edad, por eso le fue asignado un protector. *Chuncho,* palabra frecuentemente empleada para referirse al habitante de las comunidades amazónicas en el Perú, y es lo mismo que decir salvaje.

patria y la aplicación del concepto *ayllu*[4] a la nación peruana. Por tanto, el objetivo es demostrar la decisiva participación de los indígenas en el proceso de su emancipación, contrariamente a ciertos informes que presentan a los indios como seres sumisos y conformistas que no lucharon por liberarse. Los resultados de esta investigación, de carácter etnohistórico, demuestran que los propios indígenas fueron los gestores de su emancipación y de la actual consolidación cultural peruana eminentemente andina.

Además, se constató que los mestizos-indígenas no son etnocéntricos, por el contrario, saben valorar y se aprovechan de todo lo valioso de las demás culturas, son hospitalarios con los extranjeros y les gusta tener buen trato con todos. Y, desde su conciencia andina, asumen como suyo la importante herencia cultural hispana de la que han asimilado, la lengua, la crianza de los animales europeos, el uso y aprecio de los instrumentos musicales, etc. En comparación con los criollos-blancos no discuten sobre la pureza de la sangre o la importancia de los linajes, sino que se dedican a trabajar por posicionarse como el componente social más dinámico del país.

II. Identidad y nacionalidades

A los habitantes de los reinos sometidos en América, los hispanos denominaron «indios», y los pueblos indígenas respectivamente, aceptaron su otredad como «indios» (Fontenoy, 2013). De tal manera que la diferencia de lo español con lo indio posibilitó también la distinción étnica, geográfica y social. En otras palabras, el descubrimiento de América ayudó a redefinir el discurso de las identidades, no solo por el ordenamiento geográfico, sino con el nacimiento de un nuevo concepto: la identidad racial establecida como instrumento de clasificación social (Quijano, 2000: 202). No obstante, a pesar de todo lo perjudicial que representó la dominación española para los naturales, la Corona protegió a los indígenas como súbditos suyos mediante leyes y ordenanzas. (Ruigómez Gómez, 1988).

Bajo este ordenamiento social se produjeron las guerras de independencia en las Américas y, con España fuera del contexto americano, los criollos reclamaron para sí el estatus de sociedad dominante en comunión con Europa, y se posicionaron como «los otros» frente a los «indios». Desde aquella época han transcurrido dos siglos de vida republicana, pero todavía no se ha logrado consolidar una sociedad que dé cuenta de una identidad plural; por el contrario, todavía impera el «racismo» sin raza virtualmente invulnerable (Hünefeldt, Méndez y Cadena, 2014: 92). En ese contexto, ¿cómo se ha de plantear el discurso identitario en un país tan complejo como el Perú? Los indigenistas de la primera hora asumieron la palabra

4. En el mundo andino es una organización social completa. Podría equipararse a tribu o clan, pero en el caso andino significa una organización sofisticada porque tiene su propio sistema político, económico, y leyes de parentesco. En la actualidad los *ayllus* son las comunidades indígenas o campesinas.

«indio» dando por sentado que aquello era un concepto valido que definía étnica y culturalmente a los indígenas de toda América. Sin embargo, es importante aclarar que la asimilación del concepto indio no fue homogénea en todos los países de América; por ejemplo, en Bolivia y en Ecuador lo étnico y lo cultural cuajaron bajo el concepto de pueblo o sociedad indígena entendida como «indio»; pero en el caso peruano, la reivindicación trató de erradicar el concepto «indio» por considerar que no definía esencialmente lo indígena ni en lo étnico ni en lo cultural. Esa fue, también, la concepción que tuvieron los padres fundadores de la República en un primer momento, cuando en 1821 el Perú se independizó de la Corona española, pero en 1826 los nuevos dueños del Perú restituyeron el concepto indio para clasificar a los indígenas y a los provincianos, praxis que se mantuvo hasta 1969 cuando fue reemplazado por «campesino».

Es importante considerar, también, el rol determinante del catolicismo en el proceso de formación de la identidad nacional. En efecto, con la introducción de la doctrina del pecado y de la salvación, la Iglesia católica influyó en la configuración de una nueva conciencia identitaria en las comunidades indígenas. Aunque muchos aplauden la intervención eclesiástica al valorar que la introducción de nuevos códigos morales ayudó a mantener una convivencia armoniosa; otros, consideran que la influencia psicológica del cristianismo fue negativa, porque contribuyó a doblegar y someter voluntades indígenas a la autoridad con la promesa del paraíso como fruto de una vida obediente.

En este plano, el resultado de la confrontación espiritual fue catastrófica para los andinos, sobre todo, cuando sus divinidades fueron demonizadas durante la extirpación de idolatrías. Estos hechos provocaron fisuras psicológicas en la formación de la conciencia indígena, y se daba comienzo a la degeneración de la personalidad en generaciones de seres humanos que, con voluntades amorfas, fueron fácilmente manipulables. Parafraseando una máxima de Nietzsche, «el cristianismo dio de beber un veneno mortal al eros» (Nietzsche, 1986), se puede decir que la cultura occidental dio de beber un veneno mortal a la cultura andina dejándola gravemente enferma.

No obstante, al conocer las malas intenciones de los colonizadores los indígenas se resistieron, y respondieron al adoctrinamiento con una inteligencia sutil, sincrética, ya que al aceptar los preceptos con unción y devoción; lo hicieron para satisfacer a sus doctrineros, pero en lo recóndito de sus conciencias continuaron implorando a sus dioses. De este modo lograron conservar intactos muchos elementos de su identidad cultural impresos en la música, y preservaron estas expresiones «artísticas» por siglos bajo el cobijo de la religión oficial impuesta. De manera que se asistió a una religiosidad donde lo fenoménico era pulcramente católico, pero la esencia era andina y cósmica. En consecuencia, desde mediados del siglo XX se asiste al resurgimiento de la religión andina que se impone sobre la católica favorecida por la transformación demográfica mestizo-indígena, y configura una nueva identidad (Ossio, 1994: 271-73). En este caso, como en otros, el factor demográfico facilitó la imposición de patrones culturales andinos en la

nueva realidad; así, por ejemplo, los idiomas quechua y aymara, la espiritualidad andina y la música; son explotadas como la expresión más genuina de la identidad cultural andina.

Finalmente, cabe subrayar la existencia cada vez más creciente de una tendencia que postula el factor lingüístico para clasificar a las etnias peruanas. Esta perspectiva sostiene, por ejemplo, que al igual que en la antigua Galia donde se habla la lengua francesa es Francia y la península itálica donde predomina el idioma italiano es Italia; analógicamente en el Perú: Lima, Ancash, Huánuco, Pasco, Junín, Ayacucho, Apurímac, Huancavelica y Arequipa y Cusco; serían la nación quechua, mientras que Puno, Arequipa, Moquegua, Tacna, Bolivia y norte de Chile; serían la nación aymara.

III. La exclusión de los indígenas en la nueva república

Como ya se ha subrayado, los criollos y los mestizos-blancos que asumieron el control político y económico del país, no tuvieron capacidad para refundar la nación al instalarse cómodamente sobre la estructura social y económica eminentemente colonial. La herencia colonial parece que fue una especie de maldición para la nueva aristocracia que, ávida de riqueza y fastuosidad, adoptó el estilo de vida feudal y no le importó saber que la fuente de sus riquezas constituía las tierras del *ayllu* y la mano de obra indígena. Ante esta situación, los indígenas se amotinaron, pero los latifundistas empeñados en incrementar sus ganancias y carecer de capacidad para sofocar las rebeliones; entregaron el privilegio de ejercer el poder a los caudillos militares que sí podían garantizar la estabilidad social y sofocar las insurrecciones. Los datos históricos dan cuenta de tres militarismos; el de la victoria, que da comienzo al caudillismo (1827 a 1872); la etapa después de la guerra con Chile (1883 a 1895) y el período que comprende los años de 1930-1939 del siglo XX (Basadre, 2005:14s). Durante los períodos señalados la idea dominante era que solamente los militares podían gobernar un país tan diverso y complejo.

No obstante, el caudillismo como sistema político feneció en el contexto electoral de 1872 cuando un candidato civil, Manuel Pardo la Valle, venció a los militares en las elecciones generales de aquel año. Este hecho provocó la sublevación de los hermanos Gutiérrez que fusilaron al todavía presidente de la república el coronel José Balta por suponer que había apoyado al gobierno civilista. Este hecho fue rechazado por la ciudadanía que expresó su absoluta condena al golpe, capturaron y ejecutaron a los hermanos Tomás, Silvestre y Marceliano Gutiérrez, cuyos cadáveres fueron expuestos y quemados en la plaza de armas de Lima. Después de tales sucesos, con el presidente Pardo, se inauguró un breve período de administración civil que duró hasta el año de 1879, vísperas de la Guerra con Chile (Mc Evoy, 2012).

Por mantener el *statu quo* colonial en la república, tanto militares como civiles, no propiciaron la consolidación y la integración nacional; por el contrario,

sometieron a los indígenas a la servidumbre y al desamparo (Fernández, 1993), tampoco escucharon sus reclamo porque eran conscientes de que redimir al indio afectaría los intereses de la alta sociedad que, desde el presidente de la república, ministros y altos funcionarios del Estado, requerían de la mano de obra nativa para explotar sus haciendas bajo el régimen de la *mita*[5]. Así también, la redención indígena afectaría también a la administración estatal que dejaría de recaudar el tributo que los indios pagaban «por ser indios», un triste continuismo del sistema de recaudación colonial que durante la república se denominó «contribución personal» (García, 2010:14).

Por tanto, una estructura oficial: social, política y cultural enajenada de la realidad no pudo consolidar una nación sólida a pesar de tener los presupuestos y de haber sido la sede virreinal más importante de Sudamérica. En un escenario hipotético, si el componente social indígena hubiese sido absorbido por la sociedad criolla, quizás exterminada o recluida en reservas como en Norteamérica, posiblemente la sociedad hispano-criolla hubiese tenido otro escenario. Pero en el caso peruano, las comunidades andinas demográficamente superiores y que conservaron sus ancestrales códigos culturales con las que continuaron rigiéndose; representó un verdadero obstáculo para la occidentalización del país.

En los años treinta del siglo pasado, el diplomático mexicano Moisés Sáenz viajó por el interior del Perú para conocer a las comunidades indígenas. En su libro, *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional (1933),* dice que si los aztecas progresaron hasta conocer la escritura, se diluyeron bajo el coloniaje, y aunque todavía conservan sus rasgos étnicos, culturalmente han quedado reducidos a la mínima expresión; por el contrario, los indígenas peruanos han conservado casi todos los elementos de su antigua civilización como la lengua, el modo de vestir como expresión de identidad definida, el conocimiento y manejo de las leyes de la naturaleza, etc. (Sáenz, 1933: 59-61). La tesis de Sáenz hubiese bastado para que el Estado y la sociedad letrada valorasen la riqueza cultural de las comunidades indígenas que, a pesar de tres siglos de presión colonial, permaneció casi intacta. Se tuvo una extraordinaria oportunidad para reafirmar una identidad andina e inclusiva desde la diversidad étnica impulsada por el aparato estatal; sin embargo, el peso de la desidia y del conformismo se impusieron sobre las voluntades de quienes podían tomar las decisiones. No obstante, los indígenas que no se dejaron intimidar asumieron su propio destino y se fortalecieron para construir su propia historia fundamentada en categorías espirituales e ideológicas propias como los idiomas quechua y aimara.

El informe del diplomático mexicano que cotejó *in situ* los usos y las costumbres indígenas, testificaba acerca del fortalecimiento de la conciencia indígena impulsada por las fuerzas espirituales conservadas en las entrañas de los *ayllus* y

5. Trabajo gratuito que los indígenas realizaron: en la época precolombina, para el inca; durante la colonia, para los españoles; y en la república, para el Estado, las autoridades, los gamonales y los religiosos.

que se fortalecía cuantos mayores eran los obstáculos; de modo que, desde aquella época en adelante el despertar de la conciencia indígena no conoció imposibles. La determinación de la fuerza indígena se volvió insumisa cuando recuperó los elementos gnoseológicos y espirituales que fortalecían su conexión telúrica, y la naturaleza como divinidad fue el sustento constituyente de los principios *teleológicos* del alma andina. Posiblemente para los peruanos occidentalizados la reivindicación indígena de la tierra, por ejemplo, puede parecer irrisoria, anecdótica, desfasada o anacrónica, porque en el mundo occidental la tierra es un bien necesario por su rentabilidad; por el contrario, en el mundo andino la tierra es una divinidad vinculada a valores culturales de carácter ontológico que definen, crean y modelan el alma. Por esta conciencia cósmica y telúrica la vida del indígena es inseparable de la naturaleza, de las estaciones, de la vestimenta y de la toma de decisiones que desafían todo concepto de lo imposible.

En consecuencia, por simpatía o mimetismo, el alma indígena es también como la naturaleza: real y dúctil con siglos de paz y tolerancia, pero también con instantes de tormenta y tempestad. Por eso, a pesar de su pacifico temperamento algunas veces optó por la violencia como último recurso, como demuestran los hechos acaecidos en 1923, por ejemplo, cuando un grupo de comuneros liderados por el indígena Juan Nieto asaltaron una oficina de recaudación de impuestos en la ciudad de La Concepción, donde capturaron y ejecutaron al funcionario que al parecer había sido cruel y abusivo con los indios (Heilman, 2010: 502).

Sorprende también, que ni la aplastante maquinaria de la extirpación de idolatrías durante la época colonial haya exterminado los elementos esenciales de la cultura andina. El occidente hispano católico, que se insertó en los Andes hace cinco siglos, no logró transformar la cultura autóctona para incorporarla plenamente a la estructura cultural europea como sí sucedió en las colonias anglosajonas. Al respecto, se pueden ensayar muchos factores, pero después de recorrer la compleja geografía de los Andes peruanos desde el altiplano puneño hasta la frontera ecuatoriana poblada por millones de seres humanos que viven en comunidades enclavadas en las gélidas montañas o en grandes ciudades como Puno, Cerro de Pasco y Huaraz, se comprende que la naturaleza ha plasmado en sus habitantes un carácter y una personalidad singular, de cuyos principios telúricos se condensaron patrones genéticos que constituyen la esencia misma del ser humano que puebla los Andes desde siglos inmemoriales. Por esta razón se entiende que los indígenas, como si respondiesen al llamado de la naturaleza que los constituyó, eligieran preservar su identidad constitutiva en vez de abrazarse a identidades importadas.

Sorprende que el indígena jamás haya considerado necesario abrazarse a la modernidad, y que de ella haya tomado solamente lo estrictamente necesario, útil y funcional como los animales y herramientas de labranza que facilitaron una actividad laboral más eficiente. Por el contrario, aunque sea repetitivo, cabe subrayar que el indígena prefirió la redención de su tierra por considerarla divina, fuente de vida y sustento cotidiano; tierra recíproca que devuelve con abundancia

el cuidado y el cariño entregado. En ese sentido, en el prólogo al libro *Tempestad en los Andes* de Valcárcel, Mariátegui auguraba que la redención del indio brotaría de las entrañas del *ayllu* por voluntad y entrega del indio, que «la fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de «occidentalización» material de la tierra *keswa* (quechua). No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria» (Valcárcel, 1975).

Queda esclarecido, pues, que el indígena de los Andes peruanos no necesitó importar ni impostar patrones culturales porque le bastaba lo suyo como principio y fundamento de su estructura o ecosistema existencial. Si por ahora se ve desdibujado su plena identidad, se puede entrever que muy pronto se desplegará en su esplendor y será como China o la India, cercanos e involucrados con occidente, pero que interactúan desde su propia identidad cultural y nacional. No obstante, provoca justo pesar el recordar que los aristócratas y mestizos-blancos no hayan intentado acceder a la lógica y al conocimiento del hombre andino. Sin embargo, muchos creen que todavía es posible acceder al conocimiento y a los saberes del pueblo andino porque se conservaron en las entrañas del *ayllu,* y que el indio vivo que se mantuvo alejado de la civilización occidental es el mejor depositario e intérprete de los saberes arcanos (Valcárcel, 1975: 38).

Con el paso de los años, la actitud del Estado hacia los campesinos parece ser favorable; no tanto porque los aristócratas criollos o las élites blancas se haya sensibilizado, sino porque los mestizos-indígenas han logrado acceder a la estructura burocrática: el Estado, y desempeñan puestos de administración pública e impulsan proyectos de integración social. El hecho de que se imponen social, política y económicamente, es evidente porque son demográficamente hegemónicos, y tienen capacidad de elegir en las urnas al candidato de su preferencia, por ejemplo: eligieron al expresidente Alejandro Toledo, primer presidente indígena; a Ollanta Humala, y a Pedro Castillo, el actual presidente del Perú.

Por tanto, el panorama sociopolítico actual del Perú refleja que se producido un giro por la hegemónica participación de los mestizos indígenas en la actividad política: porque el presidente de la república, la mayoría del ejecutivo, los congresistas de la república, jueces, fiscales de la nación y muchos altos mandos del ejército; provienen del componente social mestizo-indígena. Esta integración y participación de los mestizos-indígenas es importante porque equilibra la tradicional hegemonía social, política y económica de las élites limeñas.

Así mismo, cabe subrayar que los mestizos-indígenas de los sectores más populares y desfavorecidos, son conscientes de que no gozan de la simpatía de la opulenta sociedad limeña (Surco, Miraflores, Barranco, San Isidro), y parecen haber adoptado como mecanismo de defensa actitudes y habilidades con las que sacan provecho de la ingenuidad de los mestizos-blancos. Los limeños aristócratas por haber nacido en ambientes sofisticados de occidentalización unilineal ignoran las diferentes facetas del comportamiento de los hombres y mujeres del Ande, de la Amazonía, y de los mismos limeños hijos de migrantes provincianos.

En ese sentido, el mestizo-indígena, tiene suficiente talento para sobreponerse a las dificultades y a la discriminación, pero también entraña riesgo porque puede conducir a establecer una subcultura del engaño y falsedad; muy similar o más perjudicial incluso que la viveza criolla, un concepto generalizado en Sudamérica.

IV. Consolidación del estado nación mestizo-indígena

La sociedad criolla aristocrática que asumió el control del país en 1821, enfervorizados con los altos ideales de la Ilustración, excluyó al indio del proceso de la construcción nacional; lo cual fue craso error. En ese contexto, desde una condición subyugada, la contribución indígena a la configuración de la nación peruana fue decisiva porque no renunciaron a sus responsabilidades cívicas ni económicas.

IV.1.Detractores del indígena

No está claro si es por mezquindad o falta de honestidad histórica que muchos investigadores juzgaron a los indígenas como seres sin iniciativa ni voluntad de lucha. Esa idea, equivocada, pareciera insinuar Charles Walker en *Smoldering Ashes: Cuzco and the creation of republican of Perú* (1999), cuando afirma que los indígenas del sur peruano se negaron a participar en las guerras que libraban los caudillos (Walker, 1999: 212-13); lo mismo parece sugerir cuando intenta reducir el espíritu indígena a estereotipos al calificarlos de apáticos e indiferentes por naturaleza que no contribuyeron a la lucha de su propia emancipación (Walker, 1999: 213).

Así también Paul Gootember, en *Population And Ethnicity In Early Republican Perú* (1991), señala que los indígenas se refugiaron en las montañas donde permanecieron indiferentes al problema nacional y, cuando los terratenientes usurpaban sus tierras en las primeras décadas de la república, no se defendieron ni se esforzaron por emanciparse para dejar de ser indios; por el contrario, aceptaron sumisos la voluntad de los patrones (Gootenberg, 1991: 144-46).

En parte, los autores tendrían razón si tomasen en cuenta que a los indígenas les costó adaptarse al nuevo orden sociopolítico, a las exigencias de un país que no los consideraba como ciudadanos, sino como siervos; razón por la cual se replegaron a las montañas. En consecuencia, el autoaislamiento indígena no se puede interpretar como apatía o desinterés con causas nobles, sino como un mecanismo para reconectar con su conciencia histórica, como una etapa de reflexión o como la calma que antecede a la tempestad. Aquel alejamiento, como estrategia o mecanismo de supervivencia, aquilató el alma indígena para resistir los agónicos años de confrontación con los criollos blancos; por lo que no es correcto atribuirles como inherente a su temperamento: ni la desidia ni el desinterés. (Morote, 2003: 52-90).

No obstante, a pesar de su escondimiento, los indígenas continuaron siendo reclutados para ser obreros en las haciendas, pero sobre todo, para ser soldados bajo el liderazgo de los caudillos. Este hecho justificaría en gran medida porqué los indígenas quedaron sólidamente vinculados con el ejército (Méndez, 2006: 18). En consecuencia, aunque todavía son escasos los estudios que abordan la participación indígena en la vida militar, desde finales del siglo XX han aparecido valiosas publicaciones historiográficas y etnohistóricas que dan cuenta de la contribución indígena a la formación de la nación peruana desde el ejército (Méndez, 2004).

IV.2.El contexto de la guerra contra Chile

La participación indígena en el ejército fue decisiva durante la guerra contra Chile entre 1878-1884. Cuando Chile declaró la guerra, Bolivia y Perú presumían de su hegemónico pasado militar ampliamente demostrada durante las guerras de la independencia sudamericana[6]. Como ya se viene recalcando, los gobernantes no se esforzaron por dotar a la joven república de sólidos fundamentos ideológicos, sociales y políticos, ni tampoco se preocuparon por modernizar las instituciones fundamentales como el ejército; razón por la cual se encontraron en clara desventaja respecto a Chile que ya había logrado consolidarse como nación con un ejército moderno e institucionalizado.

En consecuencia, la victoria chilena sobre Bolivia y Perú significó la perdida de territorios: de Bolivia, Antofagasta; del Perú, Arica y Tacna[7]. Los factores que contribuyeron al fracaso peruano fueron tres; primero, la preeminencia de la mentalidad colonial en la sociedad criolla que no favoreció la integración nacional de los diferentes componentes sociales; segundo, como dijo González Prada, el servilismo de los encastados y la ignorancia de los indios y, en tercer lugar; la confrontación de caudillos y aristócratas que se disputaban el poder político y económico. Chile, por el contrario, aunque apadrinado por Inglaterra, supo capitalizar el sentimiento nacionalista de sus ciudadanos y consolidó tempranamente una nación «criolla-mestiza» y no tuvo que afrontar problemas de caudillaje ni reivindicaciones étnicas como en el Perú.

El ejército peruanos estuvo constituido por tres frentes: el ejército del centro, que contaba con indígenas libres que se habían unido a la campaña de Andrés Avelino Cáceres[8]; el frente sur, que no entró a la confrontación directa por estar inexplicablemente atrincherado en Arequipa obedeciendo órdenes del presidente Nicolás de Piérola, empero Cáceres y Bolognesi pedían refuerzo de tropas y de

6. En la actualidad, la supremacía de la economía chilena se basa en la explotación del cobre en los antiguos territorios de Bolivia y Perú. Sin estos recursos el país austral tendría una economía precaria.

7. Tacna se reincorporó al Perú en 1929, 46 años después.

8. Andrés Avelino Cáceres, nació en Ayacucho el 4 de febrero de 1922. Héroe de la guerra con Chile, gobernó al Perú en tres ocasiones: desde 1881-1882, 1886-1890, y entre 1894-1895.

material bélico desde Arica; y el frente norte, bajo el mando del general Miguel de Iglesias[9] (Manrique, 1988).

Sin lugar a duda, el personaje más entregado a la causa peruana durante la guerra fue Andrés Avelino Cáceres que logró contagiar su patriotismo a los indígenas. La armonía que mantuvo con los ellos fue, en gran medida, gracias a su origen provinciano. En efecto, nacido en Ayacucho, vivió rodeado de indígenas de quienes conoció y asimiló la cultura andina, aprendió la lengua quechua y las usanzas del pueblo indio. Por eso, guardó profundo respeto a los indígenas y siempre mantuvo con ellos una sólida comunión espiritual, y ello por su parte, le concedieron el noble título de *Tayta* (el padre) Cáceres. A pesar de ello, su relación con los indígenas no tuvo un final feliz; porque como presidente de la república mandó ajusticiar a muchos veteranos indígenas, sus antiguos camaradas, que habían desobedecido la Ley al no entregar las armas una vez finalizada la guerra. También tuvo oportunidad para resolver el problema indígena desde el gobierno, pero, empeñado con la reconstrucción del país de la postguerra, optó por pactar con los aristócratas (Manrique, 1988).

IV.3.Despertar de la conciencia indígena durante la guerra

La guerra con Chile que de por sí fue un episodio doloroso; para los reclutas indígenas fue una escuela de vida. Durante los cuatro años que duró la beligerancia fueron testigos de cómo la sociedad oficial criolla naufragaba en la mezquindad, ya que muchos de ellos traicionaron a la patria por priorizar la defensa de sus propios intereses. Esa mezquindad fue, en gran medida, la que motivó a muchos indígenas a no entregar las armas terminada la guerra, porque deseaban pertrecharse para luchar contra los gamonales. En otras palabras, la guerra empujó a los indígenas a conquistar su libertad e incorporarse a la vida nacional mediante la insurrección armada (Bonilla, 1980).

De esa manera, en el primer tercio del siglo XX tras muchos siglos de reclamos infructuosos por vías legales, los indígenas decidieron materializar su lucha mediante el recurso a la violencia. Como dijo Luis E. Valcárcel, los indígenas anudaban «el hilo roto de su historia» para reclamar sus derechos. Valcárcel, en sus ensayos pareciera interpretar los anhelos del alma indígena al sentirse «privilegiado por asistir al acto cosmogónico del nacimiento de un mundo» y vislumbró «como el viajero que contempla el sublime espectáculo de la tempestad en medio de la llanura azotada por el rayo» (Valcárcel, 1975:129-30).

9. Miguel Iglesias nació en Cajamarca en 1830. Fue un importante terrateniente peruano que luchó con el ejército del norte durante la guerra contra Chile. Al ver que el gobierno peruano se mostraba débil decidió colaborar con Chile. Bajo el protectorado chileno luchó contra el ejército de resistencia de Cáceres. Fue presidente del Perú desde 1883 a 1884, período en el que se firmó el tratado de paz con Chile tras ceder los territorios de Tacna, Arica y Tarapacá. Murió en el año de 1909.

Entre 1920-30, José Carlos Mariátegui condensó el pensamiento indigenista de las primeras décadas del siglo XX en sus disertaciones y ensayos e insistió en que el Perú tenía que resolver dos problemas fundamentales: el problema del indio y de la tierra, dos categorías de las que dependía el fracaso o el éxito del Perú republicano (Mariátegui, 2007: 26-81); pero la administración estatal, respondió con diplomacia ambigua e indiferente. No obstante, con la Ley de la reforma agraria emprendida por Juan Velasco Alvarado en 1969 se dio inicio al arduo proceso de inclusión de los indígenas a la vida nacional. Sin embargo, la humillada aristocracia terrateniente no viabilizó la reforma, por el contrario, se esforzó por centralizar el poder político y económico en Lima. Así mismo, la administración estatal posterior a la era Velasco, abandonó a los indígenas sumidos en la pobreza, factor que constituyó un perfecto caldo de cultivo para la sublevación popular que, en su forma más radical, se expresó entre los años 1980-90 con el surgimiento del *Sendero Luminoso* y *el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru* donde militaron también centenares de jóvenes mestizos-indígenas (Jordán, 2009).

Al retomar el escenario de la participación indígena en la vida militar peruana, se puede ver que la participación indígena fue invisibilizada para inmortalizar a los altos mandos que siempre fueron blancos, criollos o mestizos-blancos. Del mismo modo, el papel que desempeñaron los veteranos indígenas como promotores de la insurrección en sus comunidades, tampoco fue adecuadamente recogida por las ciencias históricas, ni por la antropología. No obstante, para suplir ese vacío tan importante, la narrativa literaria como el de Enrique López Albújar, representa un intento de reconstruir los relatos históricos recurriendo a la memoria colectiva.

Si bien la narrativa no es una fuente científica, se ha de reconocer que se sustenta en hechos reales como los relatos de Albújar que intentó registrar el despertar de la conciencia indígena, las tentativas del indio por conquistar su emancipación como sujeto activo de la verdadera nacionalidad como se puede apreciar en el relato: «el hombre de la bandera», ambientado en Chupán de Huánuco y que narra las hazañas del veterano de guerra Aparicio Pomares. El relato evidencia que para muchos jóvenes indígenas la guerra fue un contexto de aprendizaje que les permitió conocer el Perú, su gran *ayllu*, al que se ha de defender incluso con el sacrificio de la vida, como dice Aparicio a sus compañeros al explicarles lo que significa ser peruano:

> *«Y en el sur, una vez que supe por el sargento de mi batallón por qué peleábamos, y vi que otros compañeros, que no eran indios como yo, pero seguramente de mi misma condición, cantaban, bailaban y reían en el mismo cuartel, y en el combate se batían como leones, gritando ¡Viva el Perú! y retando al enemigo, tuve vergüenza de mi pena y me resolví a pelear como ellos. ¿Acaso ellos no tendrían también mujer y guaguas*[10] *como yo? Y como oí que todos se llamaban peruanos, yo también me*

10. Criaturas: es decir, hijos.

> *llamé peruano. Unos, peruanos de Lima; otros, peruanos de Trujillo; otros, peruanos de Arequipa; otros, peruanos de Tacna. Yo era peruano de Chupán… de Huánuco. Entonces perdoné a los mistis*[11] *peruanos que me hubieran metido al ejército, en donde aprendí muchas cosas. Aprendí que Perú es una nación y Chile otra nación; que el Perú es la patria de los mistis y de los indios; que los indios vivimos ignorando muchas cosas porque vivimos pegados a nuestras tierras y despreciando el saber de los mistis siendo así que los mistis saben más que nosotros. Y aprendí que cuando la patria está en peligro, es decir, cuando los hombres de otra nación la atacan, todos sus hijos deben defenderla» (López Albújar, 2010:71).*

Pero finalizada la guerra contra Chile: indios, los *mistis* gamonales y los aristócratas libraron su propia guerra en las inhóspitas punas. Al respecto, Jesús Manya[12] señala que, «paradójicamente: los que durante la guerra fueron hermanos en la trinchara, en la nueva realidad se enfrentaban por defender cada cual sus intereses; los *mistis*, luchaban para defender sus haciendas; los indígenas, para recuperar las tierras del *ayllu* y la redención de su raza». En efecto, en la lucha *por dejar de ser indios,* los exsoldados o veteranos de guerra fueron los verdaderos artífices de la revolución «cultural» y «política» en sus respectivas comunidades que provocó una auténtica e inaudita *tempestad en los Andes* (Valcárcel, 1975).

V. El indigenismo fáctico

A comienzos del siglo XX el país se recomponía de la Guerra sin políticas claras respecto a las comunidades indígenas. Así mismo, las empobrecidas arcas del Estado exigieron a la maquinaria latifundista su máximo rendimiento, pero sin tomar en cuenta que el indio era el engranaje del sistema de producción. En consecuencia, se impuso al indio el servicio de la *mita* colonial, además de someterlo a trabajos forzados en las haciendas, y de exigirles el pago del impuesto indígena[13]. Pero, lentamente, en el interior de los *ayllus* se consolidó el espíritu de insumisión y rebeldía; de modo que los indígenas obedeciendo una dialéctica idiosincrática propia y desconocida para la sociedad letrada y emprendieron su lucha. Además, conocedores de que los criollos y los mestizos blancos superaban en crueldad a los españoles, se convencieron de que no podían esperar de ellos compasión ni misericordia; razón por la cual se alzaron en armas para librar su propia guerra, como dice el viejo Cusasquiche de Albújar: «el indio es muy

11. *Misti,* significa mestizo; y se refiere al mestizo blanco que guarda semejanza fenotípica con el blanco español, razón por la cual los indígenas trataron con sumo respeto. Conocedores de ello, muchos *mistis* abusaron de la bondad y sencillez de los indígenas.

12. Jesús Manya Salas, es un destacado intelectual cusqueño, escritor, politólogo y periodista independiente, y colaboró activamente en esta investigación.

13. En la época colonial, los indígenas pagaban a los españoles por recibir de ellos protección, tutela y la instrucción en la doctrina. En la época republicana, los aristócratas y el aparato estatal rescataron este impuesto y lo llamaron: «contribución indígena».

prudente y muy sufrido, y cuando se le acaba la paciencia embiste, muerde y despedaza» (López Albújar, 2010:71).

Este proceso de insumisión indígena condujo a la conquista de la igualdad, que todavía está en proceso, a la que confluyeron dos proyectos reivindicativos: el indigenismo fáctico, gestado en el seno de los *ayllus* por los mismos indígenas, y el indigenismo científico nacido en el entorno de la intelectualidad social mestiza de finales del siglo XIX e inicios del XX. No obstante, en esta investigación se subraya la gesta de los propios indígenas como autores de su propia redención que, tras agotar los reclamos por canales de la legalidad, se sublevaron fusil en mano.

Por tanto, no se ha de reducir el indigenismo solamente al entorno del movimiento intelectual, literario, político y utópico del siglo XX; sino también tomar en consideración al indigenismo fáctico o al indigenismo de los propios indios, siendo este indigenismo un movimiento identitario y espiritual que involucró a comunidades enteras que actuaron como si obedeciesen las proféticas palabras de González Prada: «el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche» (Gonzáles, 1976: 343).

V.1. La exportación de la lana peruana a Europa

Terminada la guerra, el Perú cedió la fuente de su sustento económico a Chile al perder las provincias salitreras de Arica y Tarapacá. No obstante, la diversificación del mercado internacional favoreció una vez más al Perú con la explotación y exportación de la lana de alpaca y de la vicuña al mercado europeo.

Este nuevo escenario favoreció a los indígenas, que todavía disponían de extensos campos comunales, a dedicarse a explotación pecuaria. En un primer momento, los gamonales fueron los principales acopiadores de la lana indígena a la que compraban a precios ínfimos (Vargas, 2019:64). No obstante, la situación se complicó cuando los hacendados crearon su propia explotación para satisfacer la creciente demanda del mercado, pero al no disponer de suficiente campo para la explotación, resolvieron expropiar las tierras del *ayllu* empleando innumerables artimañas; actitud que los indígenas consideraron como evidente declaración de guerra.

Para entonces, oportunamente, los veteranos indígenas ya habían instruido casi a todas las comunidades del sur y centro del Perú sobre la necesidad de rebelarse contra el abuso de los gamonales. El primer paso de la lucha consistió en la desacralización de la *sagrada imagen del patrón* que gobernaba la hacienda en nombre de Dios. Esta toma de conciencia permitió que los indígenas tomasen cuenta que los gamonales eran personas comunes y corrientes que, revestidos de crueldad y ambición, se aprovechaban del buen corazón y la ignorancia de los indios. En consecuencia, si ni el Estado ni la ley protegían al indio, el mismo indio tuvo que protegerse recurriendo a la única vía posible: la sublevación o el levantamiento en armas.

El despertar de la conciencia, como dijo Valcárcel, se condensaba y los ciclos de explotación contra el indígena llegaban a su fin (Valcárcel, 1975, p. 19). Los veteranos, que no sólo conocían las estrategias del combate, sino que ya sabían leer, escribir y comunicarse en español: armas poderosas que, junto al fusil proporcionarían la chispa necesaria para encender el enardecido espíritu de indígena. Valcárcel parecía preconizar esta insumisión que amenazaba estallar como un volcán y cuya lava descendería de los Andes para purificar las grandes ciudades de la costa que se habían mantenido indiferentes con el indio:

> *«Con indios hostiles que vuelvan el arma contra blancos y mestizos; con indios indiferentes que se alcen de hombros ante la cosecha próxima, ¿qué podrá hacer el Estado?, ¿Cómo se defenderá la orgullosa minoría de momentáneos vencedores? Es de los aborígenes el noventinueve por ciento del ejército, la gendarmería y la policía. Son indios, indios de pura sangre, los que forman el íntegro de la fuerza armada. Elude el blanco la obligación del servicio militar; la elude también el mestizo que no pasa de movilizable. El único que ingresa a los cuarteles, se disciplina militarme, se adiestra a conciencia en el manejo de las armas, es el habitante de las serranías, el sobrio, resistente, valeroso indio peruano, soldado por excelencia, soldado vocacional, capaz de todos los sacrificios, modelo de las virtudes, el único que hizo todas las campañas, desde las conquistadoras de medio mundo bajo sus propios jefes, los Inkas invencibles, hasta las de emancipación al mando de los grandes capitales «realistas» y «patriotas». El indio hizo todas las guerras…» (Valcárcel, 1975:93-94).*

Valcárcel comprendía que todos los indios, quizás sin saberlo, sostienen la estructura estatal, pero que se unirán al llamado de sus hermanos desprotegidos que desde las gélidas montañas iniciaban la conquista de su verdadera libertad y que rompían las cadenas del latifundismo. Conscientes de que el gamonal vive y se aprovecha de la bondad y la ignorancia indígena, el paso siguiente fue la consolidación económica de las comunidades indígenas que se materializó mediante la intensificación de la exportación de la lana al mercado europeo sin la mediación de los hacendados o acopiadores mestizos que descaradamente estafaban a los indígenas. Providencialmente fueron favorecidos por la conexión ferroviaria que unió Cusco con el puerto de Mollendo a orillas del Pacífico, factor que fue propicio para que en el período de 1914 a 1917, el incremento de las exportaciones creciera en un 40 por ciento. Así mismo, desde 1923, con el ferrocarril transcontinental que unía Cusco y Buenos Aires los productos indígenas se exportaron directamente a Europa. Este factor favoreció a las comunidades indígenas a incrementar sus ingresos de las que aprovecharon para la adquisición de armamentos.

Cuando los indígenas comenzaron a gestionar sus propios recursos, conocieron el poder del dinero, supieron que el hacendado vale lo que su dinero, que el patrón con el dinero podía comprar armamentos y soldados. El indio, al involucrarse con el mercado y conocer el valor del dinero: razonaba y hablaba en el lenguaje de los *mistis*; razón por la cual se volvió insumiso, despertó su ira por siglos dormido. Pero los gamonales buscaron su propia venganza y boicotearon el

comercio indígena por temor a que al disponer de dinero en abundancia adquiriesen armas para sublevarse. Por esta razón intervinieron el mercado mediante el control aduanero para ejercer monopolio, y amparándose al aparato gubernamental adoptaron políticas y mecanismos para absorber en su totalidad las tierras del *ayllu* (Aguilar, 1922), política de expanción latifudista que se aplicó en Cusco, Puno, Arequipa y Apurímac (Rénique 2004:26). Estas medidas soliviantaron aún más al enardecido espíritu de los indígenas que por todas partes se sublevaban a pesar de crueles sofocaciones:

> *«Se había sublevado la indiada. Su rebelión se reducía a negarse a trabajar para el terrateniente. Llegaron abultadísimas las noticias al Cuzco y el prefecto, alarmado mandó cincuenta gendarmes a dominar la sublevación. Los indios se hallaban reunidos un domingo, en la plazoleta del pueblo. Comían y bebían en común, recordando los pasados tiempos de sus banquetes al aire libre, presidido por el Inka o por el Kuraka. ¡Estaban reunidos! ¡Conspiraban! Y sin más, el jefe de la soldadesca ordenó fuego. Los indios no huyeron. Tampoco se defendían, puesto que estaban inermes. Llovían las balas, y comenzaron a caer pesadamente las primeras víctimas. Entonces, algo inesperado se produjo. La banda de músicos indios inició una k'aswa*[14]*, y hombres y mujeres, agarrados de la mano comenzaron a danzar frenéticamente por sobre los heridos, por encima de los cadáveres y bajo las descargas de la fusilería. Danzó alocada la muchedumbre y el clamoreo ascendía cada vez más alto como la admonición de la tierra a todos los poderes cósmicos» (Valcárcel, 1975:58).*

El relato de Valcárcel es solo un ejemplo de cuantiosos maltratos cometidos contra los indígenas que se registraron en su época en los diarios locales y que se conservan en los archivos oficiales de las prefecturas y gobernaciones de Cuzco y de Puno. Las represiones empujaron a los indígenas a la sublevación que fue una estrategia poderosa que provocó el desmoronamiento de la estructura económica estatal y privada dependiente de la servidumbre indígena (Bonilla, 1980: 13-46). Ante el desmoronamiento del *statu quo*, el Estado, el juez y el cura como miembro de la iglesia, en lugar de propiciar una solución adecuada, de sensibilizarse con los indígenas e implementar mecanismos de diálogo; se posicionaron a favor del continuismo y no impidieron que los latifundistas tomasen crueles represalias contra los indígenas «pasando por actos de tortura como la extirpación de los ojos, castración, mutilación de labios, lengua, manos, llegando inclusive a enterrar vivos a muchos de ellos» (Kapsoli y Reategui, 1987:103)

V.2. El legado del Enrique López Albújar (1872-1966)

Como ya se ha indicado, el temor de los hacendados se materializó cuando los indígenas, instruidos por los licenciados del ejército, decidieron no servir más

14. Baile o danza festiva.

al patrón. Albújar supo que los veteranos fueron los verdaderos gestores de la transformación social y de la consolidación identitaria de los *ayllus;* por eso, da buena cuenta de ello en sus relatos y exalta el entusiasmo emancipador que se extendía por todo el horizonte andino. En los cuarteles, los indígenas procedentes de diferentes provincias se enriquecían mutuamente, como ilustra el relato el *Licenciado Aponte*. Maille, el protagonista, acaba de volver a su comunidad después de cumplir su servicio militar obligatorio. El joven militar, tiene otra perspectiva y empieza a poner en tela de juicio, por ejemplo, porqué los ricos no enviaban sus hijos al servicio militar, y se sorprende al saber que ellos todo lo resolvían con el favor del dinero. Así mismo, se compara con otros jóvenes y se regocija al saber que puede leer, escribir y hablar español. Así mismo, tras analizar el comportamiento de los hacendados se ve arrastrado a emprender su propia cruzada; razón por la cual incita frenar los atropellos contra los indígenas constantemente perpetrados por los ricos, por el cura y el patrón (López Albújar, 2010: 126-38).

En el relato, *El Brindis de los Yayas*, resalta la supremacía del licenciado Ponciano Culqui, también veterano de guerra que sabe leer y escribir; que gracias a la instrucción recibida en el cuartel tiene destreza para organizar y administrar, que está mucho mejor preparado que sus paisanos. *Culqui*, había retornado a su pueblo con ideas revolucionarias y con deseos de transformar la mentalidad de su pueblo. Él, joven y exuberante, para poner en marcha su plan desea acceder a la alcaldía de su pueblo, pero tiene que convencer a sus paisanos a romper los tradicionales protocolos de las que se aprovechan los mestizos-blancos[15]. No descalifica la sabiduría y la autoridad de los comuneros, tampoco intenta erradicar las antiguas tradiciones que constituyen los cimientos de su identidad cultural; lo que intenta es provocar reflexión y la necesidad de evolucionar sin perder la esencia de los valores culturales, ser capaces de adaptarse a las épocas para no convertirse en víctimas de una equivocada fidelidad a la tradición que beneficia a los mestizos-blancos, en gran medida, propiciada por la cerrazón de los *Yayas*[16]:

> *«¿Qué sabían, por ejemplo, los Yayas de tomar la línea de mira frente a un blanco, de educar, de rasquetear y manejar un caballo, de ejercicios ecuestres, de obligaciones para con la patria y la bandera, de la importancia de saber leer y escribir y de la satisfacción de verse con un libro o un periódico en la mano? Nada de esto podían saber los infelices. Así venían pasándose las centurias sin que nada hicieran ellos por salir de los viejos y trillados caminos. No, él no había regresado a su pueblo para esto. Un sargento como él no iba a resignarse a que la madurez le sorprendiera antes de haber alcanzado el honor de sentarse en el Consejo de los Yayas» (López Albújar, 2010:19).*

15. Por ejemplo, para ser alcalde se tiene que hacer méritos en oficios de menor rango. Además, el licenciado es muy joven, y para ser alcalde era necesario ser adulto o anciano.

16. Los padres del pueblo o autoridades, es lo mismo que decir personas importantes o notables, ancianos con mucha experiencia y sabiduría.

Aparicio Pomares, Maille y Ponciano Culqui, personifican a muchos soldados indígenas que desempeñaron un rol fundamental durante el proceso de la emancipación indígena. Albújar recurre al relato para interpretar y explicar los hechos de los que él mismo fue testigo durante en su juventud durante el proceso de reconstrucción nacional, porque ya tenía siete años cuando estalló guerra Perú-Chile y once cuando culminó. Así mismo, fue testigo de la decadencia de los aristócratas criollos que por su incapacidad de gestión no favorecieron la inclusión del indio a la vida nacional. Recoge el ideario indígena de la consolidación nacional y el gran proyecto de tomar el país y liberar de la tiranía de los gamonales. Sus relatos se nutren, por tanto, de su experiencia personal, y del contacto profundo que tuvo con los indígenas de Huánuco, la antigua capital del Chinchaysuyo con abundante población indígena, donde sirvió como juez durante los años 1917 a 1923.

V.3. Las revueltas campesinas en el sur peruano

En el plano histórico, las revueltas campesinas fueron estudiadas por autores como Wilfredo Kapsoli, que en *Los movimientos campesinos en el Perú: 1879-1965 (1977)* abarca un siglo de lucha indígena; y en *El campesinado peruano: 1919-1939 (1977),* en coautoría con Wilson Reátegui, explica un importante período sobre la actuación de los indígenas en su determinación por incorporarse a la sociedad global. Lo mismo, autores como Alberto Flores-Galindo, *Arequipa y el sur andino: ensayo de historia regional (siglos XVIII-XX) y* Wilson Reátegui Chávez, *Explotación agropecuaria y las movilizaciones campesinas en Lauramarca-Cusco (1977),* intentan revelar que en el interior de las comunidades los indígenas se organizaban decididamente para emprender la lucha emancipadora.

Por su parte, Manuel Andrés García en *Indigenismo, izquierda, indio. Perú,1900-1930 (2010),* expone la situación social de los indígenas en tres períodos claves; la república aristocrática, conformada por un puñado de criollos y millones de indios excluidos del proceso de configuración nacional; la situación del indio durante el Oncenio de Leguía, período donde el Estado tuvo un papel ambiguo con el indio; y el Perú visto desde Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui. Pone también especial énfasis sobre la impostación de la aristocracia peruana de alardear un origen europeo como muestra de superioridad étnico-cultural, una actitud enajenada que sentó las bases del actual imaginario social de las élites peruanas (García, 2010:25).

En *El campesinado peruano: 1919-1939 (1987),* Kapsoli y Reátegui, trataron de reconstruir la historia de las comunidades indígenas durante el Oncenio de Leguía (1919-1930), e intentaron rescatar con datos históricos el proceso de organización indígena como promotora de su propia emancipación; una perspectiva distinta con la historiografía oficial, como indica el autor, intencionadamente amañada por las clases dominantes del país (Kapsoli y Reátegui, 1987: 9-10).

Otro texto, *Yawar Mayu*, *sociedades terratenientes serranas 1879-1910 (1988)* de Nelson Manrique, ofrece un informe sobre la confrontación acaecida en la sierra central[17] a consecuencia de la guerra contra Chile, y desde una perspectiva de país plural, construye el contexto y los crueles enfrentamientos indígenas con los terratenientes después de la guerra (Manrique, 1988: 23-50); enfatiza la represalia que tomaron los indígenas contra los terratenientes colaboracionistas de quienes tomaron sus haciendas aludiendo que habían sido usurpadas a los *ayllus* (Manrique, 1988: 51-70).

Los mismos sucesos reportó también Hugo Neira en *Los Andes, tierra o muerte (1968)*, donde realiza un recorrido por las invasiones indígenas a las haciendas del Cusco, y considera que aquellos sucesos constituyen la *erupción social más importante del siglo XX*. En efecto, después de infructuosos litigios contra los terratenientes, y desprotegidos por la estructura estatal, los indígenas se apoderaron violentamente de las tierras alegando que eran dueños legítimos desde tiempos inmemoriales. Sorprende tal determinación porque sin asesoramiento ni padrinazgo de partidos políticos o movimientos filantrópicos sentaban las bases de la reforma nacional, liberaban su fuerza de trabajo e instauraban la propiedad privada como base del capitalismo agrario (Neira, 1968: 1-9). Así mismo, los indígenas del sur que durante la guerra con Chile no habían entrado en confrontación directa, y que habían resistido a la occidentalización aferrados a su idioma, a los mitos y a su profunda espiritualidad telúrica; desde comienzos del siglo XX consolidaron un bloque cultural y económico predominante mestizo-indígena entre Cuzco, Puno y Arequipa (Neira, 1968: 11-17).

José Luis Rénique, en su libro *Batalla por Puno (2004),* aborda la decidida confrontación de los indígenas del altiplano contra los terratenientes desde 1866 a 1995. Expone el proceso de la evolución de la conciencia indígena y sus consecuencias en la actual configuración de la identidad nacional peruana. Explora también el fracaso del liberalismo económico que favoreció a las regiones industrializadas de la costa peruana y que provocó el aislamiento del sector rural (Rénique, 2004). Así mismo en su libro, *Imaginar la nación, viajes en busca del verdadero Perú, 1881-1932 (2015),* realiza un recorrido histórico por la vida y la obra de diferentes autores que vivieron en el intersticio del siglo XIX y XX e intenta encontrar la evolución del concepto de identidad nacional para intentar responder si la erudición o la exploración literaria peruana son el mejor método para conocer la esencia espiritual del Perú. No obstante, el proceso de integración iniciada en el interior de los *ayllus* durante la segunda mitad del siglo XX y que

17. Los indígenas Huancas y Chancas recibieron un trato especial por haber colaborado con los conquistadores en la derrota de los incas, y conservaron sus privilegios como la administración gremial del *ayllu*. En esos territorios, fueron pocas las haciendas feudales que se establecieron. Por el contrario, en las regiones del sur, debido a que la resistencia ofrecida contra los colonizadores fue hostil, una vez aplacada la resistencia, se establecieron numerosas haciendas y los indígenas fueron reducidos a la servidumbre.

fue institucionalizada por Velasco (Cañedo-Argüelles Fábrega, 1991), consolidó la dinámica de lucha social que obedece una lógica indígena que se puede clasificar como: indigenismo fáctico, cuya característica fundamental fue la insubordinación contra el sistema estatal de haciendas y el gamonalismo para integrarse a la nación como ciudadanos libres.

Desde esta perspectiva, el indigenismo teórico o científico es posterior al indigenismo fáctico como evidencian los datos históricos. En efecto, la reagrupación de las comunidades indígenas y las sublevaciones fueron constantes desde la época colonial, pero se acentuaron durante la república. Por tanto, la lucha agónica de los indios estimuló la consolidación del indigenismo teórico o científico que denunció desde diferentes perspectivas –literatura, música, arte y fotografía– los atropellos cometidos por los gamonales. Sin embargo, el noble propósito del indigenismo científico no logró sensibilizar ni al Estado, ni a los oligarcas, porque temían que la redención del indio sería un factor desequilibrante de la economía nacional muy dependiente del latifundismo.

Es importante subrayar que los indígenas buscaron resolver los conflictos atreves del diálogo y el recurso a las leyes; de manera que la violencia armada fue el último recurso. Por esta razón es injusto calificar a los indígenas de no haber luchado desde un comienzo por su emancipación y que «conscientes de su minoridad e ignorancia» se mantuvieron pasivos (Méndez, 2006:18). Posiblemente, fiel a la tradición criolla de exaltar a caudillos blancos, la historia oficial invisibilizó la participación indígena en las acciones bélicas, lo cual propicia a que investigadores extranjeros puedan juzgar al indio de no haber luchado por su propia emancipación y de haber aceptado su condición servil (König, 1998, pp. 13-27).

VI. El indigenismo científico del siglo XX

El indigenismo teórico de comienzos del siglo XX tuvo sus principales exponentes en Luis E. Valcárcel y Uriel García en el Cusco, quienes consagraron sus plumas para defender y proteger al indio vivo de carne y hueso. En el contexto limeño fueron, principalmente, Raúl Porras Barrenechea y José de la Riva Agüero que exaltaron las glorias del pasado incaico, aunque tocaron la cuestión indígena no tomaron iniciativas concretas para redimir al indio vivo que poblaba las montañas en completo desamparo. Posteriormente, con Mariátegui y el neoindigenismo de José María Arguedas se consolidó el tema indígena como problema nacional (Chang-Rodríguez, 2009). No obstante, ya sea de uno y otro lado, los intelectuales se esforzaron por sensibilizar a la sociedad letrada del Perú de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX sobre la importancia de incluir a los indígenas a la vida nacional.

Aunque el indigenismo ideológico se consolidó en la primera década del siglo XX, el proto-indigenismo se manifestó a mediados del siglo XIX cuando muchos intelectuales denunciaron a la católica sociedad peruana por su desprecio al indio. Es decir, el indio que fue acogido en el seno de la iglesia como hijo de Dios,

en la vida cotidiana era maltratado como esclavo. Narciso Aréstegui, fue el primero en denunciar la orfandad del indio con su novela *El padre Horán, escenas de la vida del Cuzco* (1848). Aréstegui fue militar, y esto le permitió realizar constantes viajes al interior del territorio nacional donde fue testigo de la deplorable situación en que vivía el ser humano llamado «indio». En su novela denunció la hipocresía de un país que reconocía la igualdad ciudadana del indio ante la ley pero que le negaba en la vida real. En 1867, coherente con su nueva perspectiva y opción por los indios, participó en fundación de la sociedad *Amigos de los Indios*.

En la misma época apareció el *Centro Científico del Cusco* (1897-1907) fundado por Pedro José Carrión con la intención de conectar los conocimientos tradicionales con la modernidad agraria (Rénique, 1980). Este movimiento impulsó la modernización de la agricultura y favoreció la introducción de maquinaria agrícola. Así mismo se cuestionaba «si a pesar de la tecnificación era todavía necesario explotar al indio». Sin embargo, este proyecto no tuvo resultados esperados: por una parte, debido a la incapacidad de los hacendados; y por otra, condicionada por la estructura misma de la economía nacional de carácter feudal que continuó empleando al indio como fuerza de producción más barata (Deustua y Rénique, 1984:70).

Desde otra perspectiva, Manuel Gonzales Prada (1844-1918) analizó el problema nacional y cuestionó: por un lado; la deficiente actuación de la clase política en la guerra contra Chile al considerar que la derrota explicitaba la desidia y falta de patriotismo de los gobernantes aristócratas; por otro lado, lamentaba el servilismo de la sociedad indígena (Gonzáles, 1976: 44). Las acusaciones de González Prada quedaron plasmadas en su célebre discurso leído por un niño en el teatro Politeama de Lima, donde exigió implementar programas de alfabetización para favorecer al indio. Porque sabía que la estructura gubernamental no favorecería tales proyectos, ni mucho menos integrar al indio a la vida nacional, puso sus esperanzas en las nuevas generaciones cuando dijo: «vengan árboles nuevos a dar flores y frutas nuevas! ¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra!» (Gonzáles, 1976: 44-46).

Otro aspecto importante es el análisis del problema nacional desde una perspectiva económica y política. Así, distingue que en la génesis de la nueva sociedad se consolidaba una estructura que distinguía dos grupos en conflicto. Para 1904, dice González Prada, existían en el Perú trecientos mil encastados –entre mestizos blancos de la sierra, los mulatos y los zambos de la costa– que eran los dominadores, y tres millones de indios dispersos por los Andes que constituían la raza dominada (Gonzáles, 1976: 332-43). Al respecto planteó dos vías de solución: o los encastados ayudan al indio en el colmo de la compasión, o el indio fusil en mano logra su propia redención (cf. Gonzáles, 1976: 343). De ese modo González Prada se convertía en el precursor e iniciador del indigenismo político peruano, tópico en el que coinciden muchos especialistas (Jancsó, 2009).

Así también, en la misma línea que Aréstegui y González Prada, Clorinda Matto de Turner con su novela *Aves sin nido (1889),* denunció las atrocidades cometidas contra los indígenas, por el Estado, por los hacendados y por el clero. Uno de los pasajes que merece subrayar en la obra es el dialogo de los esposos

Fernando y Lucía Marín, protagonistas de la novela, que anhelan libertar al indio; sin embargo, se ven impotentes al constatar que la misma estructura estatal no tenía capacidad para defender al indio de las crueldades del gamonal, del juez y del cura. Saben que el indio tiene dignidad, porque es un ser humano, pero impotentes se preguntan, ¿quién podrá liberar al indio sometido a tanta extenuación? Ante esta disyuntiva la autora pone en labios de Fernando Marín: «que esa pregunta habría que hacérselos a todos los hombres del Perú» (Turner, 1973).

En ese escenario llegó el siglo XX y sorprendió al Perú todavía envuelto en grandes confrontaciones y demandas, como por ejemplo, la reforma universitaria del año 1909 en Cusco donde los jóvenes estudiantes lograron sus reclamos de modernizar la educación con la implementación de asignaturas adecuadas para la época y el contexto, más científicas y menos dogmáticas. Más adelante, los lideres de aquella gesta, fueron quienes reflexionaron sobre el problema indígena desde una perspectiva científica.

También por la misma época la *Asociación Pro-indígena* (1909-1916) fundada en Lima por Pedro Zulen y Dora Mayer, se propuso «defender los intereses indígenas». Lamentablemente esta asociación se disolvió en 1916 bajo presión gubernamental, pero los activistas propiciaron la fundación del *Comité Central Pro-Indígena Tahuantinsuyo* en 1920, institución que fue administrada exclusivamente por indígenas para promover congresos y actividades culturales.

Luis E. Valcárcel (1891-1987), uno de los líderes de la reforma universitaria, constató desde su juventud que el problema del indio estaba intrínsecamente ligado a la producción agraria y presagió el hundimiento de la sociedad feudal a medida que los indígenas se fortaleciesen para hacer frente a la opresión de los hacendados y accedían a la educación. Es decir, la economía peruana dependiente de la mano de obra indígena sucumbiría irremediablemente en el momento en que el indio refutase a servir al patrón. Denunció así mismo que la población indígena había sido intencionadamente empobrecida, embrutecida con la alcoholización y el sometimiento a la explotación (Valcárcel 1914).

VII. Conclusiones

Se constata que en 1821 el Perú quedó libre de la corona española y la nueva aristocrática criolla intentó refundar la nación con nobles ideales y en cuya estructura neurálgica confluirían la herencia incaica e hispana. Pero la joven aristocracia republicana, condicionada por la estructura socioeconómica heredada que favorecía la preservación de intereses familiares, abandonó toda iniciativa de reforma al creer que el país no necesitaba de ello. Esta decisión no favoreció el proceso de integración social y constituyó una traición a los principios fundacionales de la república signadas en la declaración de la independencia.

Así mismo, la aceptación de la estructura colonial como sistema administrativo en la nueva república; favoreció el fortalecimiento de la ideología que consagra

la supremacía racial blanca como alternativa a todas las confrontaciones sociales. De esa manera, ya en los orígenes de la joven república, la nociva «mentalidad colonial» se constituyó en el pilar de la idiosincrasia criolla occidentalizada que clasifica a los peruanos entre blancos civilizados e indios[18].

Los indios, por su parte, comprendieron que las estructuras del poder: ejecutivo, legislativo y de la iglesia, habían traicionado el principio supremo de proteger e integrar al ciudadano indio al abandonarlo a la crueldad de los gamonales. En consecuencia, las constantes reivindicaciones indígenas que desembocaron en la revolución manifiestan que, el indígena había despertado a una nueva conciencia, que planteaba la refundación del país sobre la base social ideológica de la nueva realidad nacional de identidades múltiples, y acaso de rostro hegemónicamente andino.

Por tanto, como respuesta al planteamiento de la hipótesis se constata que el paso previo de la reivindicación indígena fue el recurso a las leyes y al sentido común de los gobernantes. En primer lugar, exigieron la erradicación del conceptualizado gentilicio «indio» que los reducía a condición de «seres inferiores»[19]. En segundo lugar; reclamaron la devolución de sus tierras para cultivarlas de acuerdo con sus conocimientos y técnicas ancestrales. Pero ante el fracaso de la vía legal, la insurrección armada *descendió de los Andes como lava volcánica* y exigió la toma de conciencia gubernamental que, en efecto, midió la magnitud del problema que desequilibraba el sistema de producción nacional. Empero el estado, por la insania de los gamonales no buscó soluciones adecuadas, sino que reprimió a los indígenas recurriendo a las fuerzas armadas que en muchas ocasiones diezmó poblaciones enteras.

Otro aspecto para tener en cuenta es el factor religioso, muy importante en el proceso de la emancipación indígena, porque en ella se refugió el indio, y de ella sacó consuelo su desgarrada alma. Oficialmente el indio es católico, pero su alma es completamente telúrica y cósmica. En ese sentido se pone especial énfasis en el hecho de que los indígenas no renunciaron a sus divinidades como el Sol, la Luna y la Tierra, aunque muchas divinidades ardieron en la hoguera durante el proceso de la extirpación de idolatrías. En consecuencia, el poderoso Sol o *Tayta Inti,* inalcanzable incluso para los más crueles extirpadores, continuó nutriendo con sus rayos el alma indígena. Lo mismo, la apacible Madre Luna o *Mama Quilla*, compañera del indio en las gélidas noches continuó marcando las pautas del siclo vital. Y la Tierra o la *Mama Pacha*, continuó influyendo sobre la esencia misma

18. El maltrato contra los indígenas fue extremo durante la era republicana, donde niños, jóvenes y adultos servían al gamonal como criados a cambio de comida y lecho. Las mujeres servían como domésticas sin retribución alguna, ya que eran reclutadas con promesa de recibir educación y una vida mejor, pero en realidad eran sometidas a la servidumbre doméstica, además de sufrir humillaciones y vejaciones morales, incluyendo agresiones sexuales frecuentes.

19. En efecto, la sociedad oficial aferrada a la mentalidad colonial sostenía que la inteligencia del indio era equiparable a la de un niño, y que era incapaz de tomar decisiones por sí mismo, pero que era dotado de fuerza bruta y descomunal para realizar trabajos manuales.

del ser humano andino como la divinidad más entrañable y su culto se tornó constitutivo a la identidad cultural y personal del indio. Si bien es sometida a la explotación agrícola, dicha actividad adquiere carácter de liturgia viva, razón por la cual los sembríos y las cosechas se realiza en un ambiente festivo entre cantos y tañer de instrumentos. Por tanto, para defender su tierra el indio es capaz de ofrendar su vida, como manifestó un dirigente campesino de Huari en Ancash que, al no poder explicar el vínculo espiritual del alma andina con la tierra, empleó una comparación casi banal al decir que: «expropiarle su tierra al campesino es lo mismo que arrebatarle su mujer y poseerla[20]».

Este modo de pensar expresa la profunda sintonía del hombre con la naturaleza, y en el sentido más amplio, con el cosmos. El hombre de los Andes se acerca a la naturaleza con actitud devocional, su alma se expande sobre la faz de la tierra porque entiende que es la divinidad que engendra y da vida, que es morada de los dioses y cobijo de espíritus ancestrales. Solo desde esta perspectiva se puede comprender la denodada lucha del indio por recuperar el control de la tierra, porque si con los hispanos se alteró el orden cósmico de la economía y de la espiritualidad andina; durante la república, *Pacha mama* fue profanada por los gamonales y era menester redimirla.

Asimismo, se demuestra como verdadero el objetivo de esta investigación sobre la participación de los indígenas veteranos de guerra contra Chile como agentes revolucionarios en la lucha por la emancipación de la tierra y de la raza. Los veteranos, por tanto, ayudaron a comprender a los indígenas que no podían esperar otro redentor que no fuesen ellos mismos, y conminaron a romper la pesada cadena del prejuicio y de la exclusión que soportaron por siglos. En consecuencia, la lucha reivindicativa que comenzó por el desmantelamiento del sistema económico latifundista fue signo de la inexorable insumisión. El indio había levantado la testuz y ya no estaba dispuesto a ofrecer su vida y su trabajo a los crueles *mistis*. Este fenómeno, que desde la perspectiva de la etnohistoria se trata de interpretar como el indigenismo fáctico, se circunscribe como un proceso genuinamente indígena.

Queda claro, pues, que los propios indígenas fueron los artífices de su redención cuando comunidades enteras antaño sujetas a la tutela del gamonal, se rebelaron y condujeron al país al extremo de la ingobernabilidad y desequilibrio socioeconómico. Este fenómeno, nunca visto, forzó al Estado a realizar nuevos planteamientos sobre la realidad nacional desde una perspectiva pluriétnica y

20. El hombre de la sierra peruana no puede vivir desligado de la *marca* entendida como espacio y recinto de vida. *Marca* significa terruño o patria revestida de valores, en otras palabras, es la cultura que imprime un carácter indeleble en el alma del hombre andino. Por otra parte, el espacio de tierra consagrado al cultivo se denomina *chacra,* que significa huerto, un espacio sagrado donde cada jornada sobre ella es como una liturgia religiosa. De acuerdo con esta lógica: con el aliento, con las fatigas y con el sudor, el hombre entrega su vida a la madre tierra que la absorbe, y ella, como recompensa, le ofrece sus frutos abundantes que son vida.

pluricultural, y favoreció a la sociedad criolla que pudo experimentar una lenta metamorfosis desde una pretendida superioridad racial hacia la verdadera peruanidad. En ese contexto se sitúan los indigenistas mestizos y criollos que, inspirados por el indio, problematizaron el Perú con el objetivo de sensibilizar a la sociedad letrada sobre la importancia de rescatar los principios gnoseológicos y culturales del Perú antiguo. De modo que, cuando se ensalzó el pasado incaico, la mirada hacia el indio vivo del siglo XX cobró cierta simpatía, sobre todo, cuando se demostró que eran los herederos genéticos de los antiguos indios que construyeron el Tahuantinsuyo.

Se subraya también, que el indigenismo científico condujo a la formación de perspectivas contradictorias, como admirar al indio histórico y ser esquivo con el indio vivo. Esto se dio en gran medida a razón de que el indigenismo científico tuvo dos vertientes: la perspectiva conservadora desde la fidelidad a la tradición católica, como el de Riva Agüero y Víctor Andrés Belaunde; y el indigenismo provinciano de inspiración socialista de Valcárcel y Mariátegui, etc., por ejemplo. El debate indigenista llegó a su máximo esplendor en la década de los años 60 del siglo XX y cuyo exponente más destacado fue José María Arguedas.

En conclusión, se destaca la participación de los veteranos de guerra contra Chile que concientizaron a sus hermanos indígenas sobre la importancia de incorporarse a la vida nacional. Aquellos jóvenes formados en sus comunidades con profundo amor a la tierra e imbuidos de principios éticos andinos, al asimilar el conocimiento impartido durante el servicio militar se constituyeron en personas cualificadas para liderar la revolución campesina; eran, pues, los *espartacos* que Valcárcel había vislumbrado, y que contribuyeron al despertar de la conciencia colectiva. Por tanto, de ellos es el mérito de la puesta en marcha de la conquista de igualdades y de inclusión social en el Perú que en la actualidad favorece la consolidación de una nueva identidad peruana predominantemente mestizo-indígena.

Referencias bibliográficas

Aguilar, L. F. (1922). Carta de Luis Felipe Aguilar al Patronato de la Raza Indígena. El Comercio del Cusco, 21 de diciembre.

König, H.-J. (eds.) (1998). *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana: pasado y presente: actas del Simposio ADLAF del 25 al 28 de octubre de 1995*. Vervuert: Frankfurt am Main.

Basadre, J. (2005). *Historia de la República del Perú (1822-1933)*. 10. (9.ª edición). Empresa Editora El Comercio S. A: Lima.

Bonilla, H. (1980). *Un siglo a la deriva. Ensayos sobre el Perú, Bolivia y la Guerra*. (1.º). Instituto de Estudios Peruanos: Lima.

Cañedo-Argüelles Fábrega, T. (1991). Integración de las comunidades campesinas en el Perú contemporáneo: ¿supervivencia o fin?. *Anuario De Estudios Americanos*, *48(1),* 633-652. https://doi.org/10.3989/aeamer.1991.v48.i1.567

Chang-Rodríguez, E. (2009). José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo. *América sin nombre: boletín de la Unidad de Investigación de la Universidad de Alicante «Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano»* (13-14), 105-114.

Deustua, J, & Rénique, J. L. (1984). *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú: 1897-1931*. 4. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas: Cusco.

Fernández Alonso, S. (1993). Las montoneras como expresión política armada en el camino hacia la constitucionalidad del Perú republicano. Siglo XIX. *Anuario De Estudios Americanos*, *50(1),* 163-180. https://doi.org/10.3989/aeamer.1993.v50.i1.525

Fernández, C. (2013). Lo indio, indigenismo y movimiento campesino en el Perú. *Panorama* (VII) 12, 189-208.

García, M. A. (2010). *Indigenismo, izquierda, indios: Perú, 1900-1930*. 1a ed., Universidad Internacional de Andalucía: Sevilla.

Gonzáles Prada, M. (1976). *Páginas libres: Horas de lucha*. Biblioteca Ayacucho: Caracas.

Gootenberg, P. (1991). Population and Ethnicity in Early Republican Peru: Some Revisions. *Latin American Research Review* 26(3):109-57.

Heilman, J. P. (2010). Under civilian colonels: Indigenous Political Mobilization in 1920s Ayacucho, Peru. *The Americas*, 66(4):501-526. Disponible en: https://www.proquest.com/docview/89246784/abstract/BBCCC00558C74DA7PQ/1

Hünefeldt, C., Méndez, C. & Cadena, M. (2014). *Racismo y etnicidad*. Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco: Cusco.

Jancsó, K. (2009). *Indigenismo político temprano en el Perú y la Asociación Pro-indígena: tesis doctoral*. Szeged (Hungría): Programa de Historia del Mundo Hispánico de la Universidad de Szeged.

Jordán García, P. (2009). En: La mirada esquiva. Reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú), siglo XIX. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005». *Boletín americanista* (59): 295-98.

Kapsoli Escudero, W. & Reátegui Chávez, W. (1987). *El campesinado peruano: 1919-1930*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Lima.

López Albújar, E. (2010). *Cuentos Andinos*. Impacto cultural editores. SAC: Lima.

Manrique, N. (1988). *Yawar Mayu: sociedades terratenientes serranas: 1879-1910*. Instituto Francés de Estudios Andinos: DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo: Lima.

Mariátegui, J. C. (2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 3r. Ed. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho: Caracas.

Mc Evoy, C. (2012). La República en armas: política, «ciudadanía armada» y elecciones en el Perú, 1871-1872. *Elecciones; Lima* 11(12): 265-98.

Méndez, C. (2004). Tradiciones liberales en los Andes: militares y campesinos en la formación del Estado peruano. *Estudios Interdisciplinarios De América Latina Y El Caribe*, *15*(1). Disponible en: http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/826

Méndez, C. (2006). Las paradojas del autoritarismo: ejército, campesinado y etnicidad en el Perú, siglos XIX al XX. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales,* (26). Quito: FLACSO -Ecuador. Disponible en: http://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/185

Morote, H. (2003). *El militarismo en el Perú*. Jaime Campodónico: Lima.

Neira, H. (1968). *Los Andes, tierra o muerte*. Editorial SYX, Madrid.

Nietzsche, F. (1986). *Más allá del bien y del mal. Planetalibro.net*. Disponible en: http://planetalibro.net/leerlibro/nietzsche-friedrich-wilhelm-mas-alla-del-bien-y-del-mal/

Ossio, J. M. (1994). *Las paradojas del Perú oficial: indigenismo, democracia y crisis estructural*. 1a ed. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. CLACSO-Argentina: Buenos Aires.

Rénique, J. L. (1980). El centro científico del Cusco (1897-1907). *Histórica 4(1): 41-52*.

Rénique, J. L. (2004). *La batalla por Puno: conflicto agrario y nación en los Andes peruanos 1866-1995*. 1. ed. IEP, SUR, CEPES: Lima.

Ruigómez Gómez, C. (1988). *Una política indigenista de los Habsburgo: el protector de indios en el Perú*. Instituto de Cooperación Iberoamericana, Ediciones de Cultura Hispánica: Madrid.

Sáenz, M. (1933). *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional*. Secretaría de Educación Pública: México.

Matto de Turner, C. (1973). *Aves Sin Nido*. Ediciones PEISA: Lima.

Valcárcel, L. E. (1914). *La cuestión Agraria en el Cuzco. Tesis para Bachiller en la Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas*. Imprenta el Trabajo: Cusco.

Valcárcel, L. E. (1975). *Tempestad en los Andes*. 2da. Edición. Editorial Universo: Lima.

Vargas Ruelas, D. (2019). Los movimientos indígenas y la educación del siglo XX en el sur andino puneño peruano. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana* 21(33): 61-85.

Walker, C. F. (1999). *Smoldering ashes: Cuzco and the creation of Republican Peru: 1780-1840*. Duke University Press: Durham.

e-ISSN: 2387-1555
DOI: https://doi.org/10.14201/rea202213125141

COMPARAÇÃO MORFOLÓGICA ENTRE O PICTOGRAMA PRIMÁRIO «止» («PÉ») EM INSCRIÇÕES EM OSSOS ORACULARES E A CONSTELAÇÃO DA URSA MAIOR: UMA NOVA HIPÓTESE SOBRE A LENDA DE CANGJIE

Comparative morphological analysis between the primary pictogram «止» («foot») in oracular bones scripts and the constellation Ursa Major: a new hypothesis for the legend of Cangjie

Comparación morfológica entre el pictograma primario «止» («pie») en escrituras en huesos oraculares y la constelación de la Osa Mayor: una nueva hipótesis sobre la leyenda de Cangjie

Tao YU
Universidade Regional de Blumenau, Brasil
yu@taoprofessor.com

Qingyun LI
Universidade da Medicina Chinesa de Hebei, China
liqingyun26@163.com

Roberto PACHECO
Instituto de Audição, Terapias Integrativas e da Linguagem, Brasil
pachecoiatel@hotmail.com

Xiaoduo XING
Pesquisador Independente
18761681106@163.com

Vinicios MAZZUCHETTI
Instituto Federal do Paraná, Brasil
mazzuchetti@gmail.com

Recepción: 28/10/2022
Aceptación: 10/07/2022
Publicación. 31/12/2022

RESUMO: A língua escrita chinesa é um dos mais antigos sistemas de escrita, e o único dos sistemas primários que ainda se mantém vivo. Isso faz com que, a despeito das inúmeras modificações que passou ao longo de sua evolução, a escrita chinesa preserva traços de iconicidade que eram característicos de seus pictogramas primários, que comumente eram interpretados por sua semelhança com seu referente no mundo. O presente artigo apresenta uma nova interpretação para a filogênese do pictograma chinês antigo «止» («Pé»), encontrado em inscrições em ossos oraculares que remontam a 1400 a. C., catalogados no repositório *Xiaoxuetang*. Os 18 glifos para «Pé» contidos no banco de dados foram digitalizados e tiveram sua forma estrutural comparada ao desenho formado pelas 8 estrelas principais da constelação Ursa Maior (como era vista na idade antiga em Anyang, na China), retirado do software de astronomia *Stellarium*. O método de análise de similitude gráfica foi baseado no algoritmo de Contexto de Forma (*Shape Context*), e demonstrou que o pictograma primário «止» possui, em relação ao mapa estelar da Ursa Maior, Semelhança Máxima de 93% e Semelhança Mínima de 75%. O método foi aplicado, também, para pictogramas derivados de «止» (como «岁» («Ano»), «历» («Calendário») e «时» («Estação»)), para demonstrar, também, a relação destes com a posição das estrelas. O Resultado desta pesquisa fornece evidência visual para a hipótese de os caracteres antigos terem sido baseados no Céu, cosmovisão característica do pensamento chinês antigo, conforme descrito na obra clássica «Interpretação de Caracteres» («说文解字»).

Palavras-chave: Ossos oraculares; escrita chinesa; astronomia; constelação da Ursa Maior; Algoritmo de contexto de forma.

ABSTRACT The Chinese writing system is one of the oldest known in history, and the only of the primary writing systems to still be alive. Throughout its evolution, despite the many changes it has gone through, the Chinese writing has preserved some traces of iconicity from its primary pictograms, which have been usually associated to the morphology of the object they represented. This article, however, presents a new interpretation on the phylogenesis of the ancient Chinese pictogram «止» («Foot»), found on oracle bones scripts dated back to 1400 BC. 18 glyphs that translate into the word «Foot» were collected from the *Xiaoxuetang* database, and compared to the shape of the Ursa Major constellation, as seen from Anyang, China, in 1600 BC, simulated by the *Stellarium* Astronomy Software. The morphology analysis method was based on the Shape Context Algorithm, and has

demonstrated that the primary pictogram «止» has a Maximal Matching of 93% and Minimum Matching of 75% in comparison to the Ursa Major star map. The method was also used on derived pictograms (such as «岁» («Year»), «历» («Calendar») and « 时» («Season»)), to demonstrate that their shapes are also related to sky observation. The results discussed in this research provide visual evidence for the hypothesis that ancient Chinese characters were based on their astronomical knowledge and cosmological philosophy, as it is described in the ancient dictionary «*Shuowen Jiezi*» («说文解字»).

Keywords: Oracle bones script; Chinese writing; astronomy; Ursa Major constellation, Shape context algorithm.

RESUMEN: El chino escrito es uno de los sistemas de escritura más antiguos y el único de los sistemas primarios que aún está vivo. A lo largo de su evolución, a pesar de los muchos cambios por los que ha pasado, la escritura china conserva rastros de iconicidad propios de sus pictogramas primarios, que han asociado habitualmente a la morfología del objeto que representaban. Este artículo, sin embargo, presenta una nueva interpretación de la filogenia del antiguo pictograma chino «止» («Pie»), encontrado en escrituras en huesos oraculares que se remontan al 1400 a. C., catalogadas en la base de datos *Xiaoxuetang*. Los 18 glifos de «Pie» contenidos en el repositorio fueron digitalizados y comparados estructuralmente con el diseño formado por las 8 estrellas principales de la constelación de la Osa Mayor, vista desde Anyang, China, en 1600 a. C., simulada por el *Stellarium Astronomy Software*. El método de análisis de similitud gráfica se basó en el algoritmo de contexto de forma (*Shape Context*), y demostró que el pictograma primario «止» tiene una similitud máxima del 93% y una similitud mínima del 75% en relación con el mapa estelar de la Osa Mayor. El método también se aplicó a pictogramas derivados de «止» (como «岁» («Año»), «历» («Calendario») y «时» («Estación»)), para demostrar que sus formas también están relacionadas con la posición de las estrellas. Los resultados de esta investigación proporcionan evidencia visual para la hipótesis de que los caracteres antiguos se basaban en el cielo, una cosmovisión característica del pensamiento chino antiguo, como se describe en la obra clásica «Interpretación de caracteres» (« 说文解字»).

Palabras clave: Escrituras en huesos oraculares; Escritura china; astronomía; constelación de la Osa Mayor; S*hape Context Algorithm*.

I. Introdução

O presente artigo fundamenta-se no livro «Mandarim Celestial – origem da Linguagem, da Filosofia e da Medicina Chinesa» (Yu & Li, 2019), resultante de um longo trabalho de consultoria acadêmica multiprofissional e revisão bibliográfica em fontes primárias e secundárias, como a «Coleção Oracle» (Guo & Hu, 1978-1982). A relevância desta pesquisa está na busca em desvendar o entrelaçamento histórico entre os conhecimentos astronômico e linguístico na cultura chinesa.

O surgimento da palavra escrita influenciou diretamente a forma do ser humano interagir com seus pares e com o mundo, impactando sua evolução onto e filogenética. Em outras palavras, historicamente, a escrita é uma forma de linguagem que permitiu à humanidade expressar-se e comunicar-se, constituindo um dos principais saltos qualitativos na evolução biopsicossocial de nossa espécie. Nesse contexto, a palavra está para a consciência como a célula viva está para o organismo, ou como o átomo está para o cosmo, ou seja, a palavra é o microcosmo da consciência humana (Vigotski, 2000). Sendo assim, a linguagem é tanto efeito quanto causa do pensamento humano e o entendimento crítico sobre qualquer sociedade envolve, necessariamente, o conhecimento acerca da origem de suas formas de linguagem. Isso posto, no âmbito desse artigo, indaga-se: como surgiu a linguagem escrita chinesa?

Das civilizações humanas antigas que possuíam linguagem escrita, como a Mesopotâmia, o antigo Egito e os Maias, apenas a escrita ideográfica chinesa primária possui uma linhagem que segue sendo uma língua viva, que se constitui como uma escrita extremamente elaborada e organizada, e não meros desenhos rudimentares, conforme a visão do senso comum. Desses protossistemas escritos mencionados, muitas línguas desenvolveram, posteriormente, sistemas escritos fonéticos. Assim, a maioridade dos sistemas escritos modernos é baseada na fonologia da língua falada, isto é, a escrita é uma representação não direta do referente no mundo, mas, sim, do som da palavra usada para representar algo no mundo.

O sistema escrito da língua chinesa (e de algumas outras línguas, principalmente orientais), por outro lado, diverge, por ter preservado, parcialmente, alguns elementos de seu protossistema pictográfico, apresentando um maior nível de iconicidade em sua constituição, isto é, alguns elementos da escrita parecem ter uma relação imagética maior com seu referente no mundo do que com sua contraparte oral. Assim, pode ser classificada, atualmente, como uma língua logo-silábica (Robinson, 2007).

Certamente, o sistema de escrita chinês passou por diversas modificações desde seu surgimento, e talvez a mais contundente, na era moderna, tenha sido a criação do sistema simplificado, amplamente empregado no país a partir da década de 1950, com o objetivo de facilitar o aprendizado desse sistema por chineses e estrangeiros (Tso, 2020). Alguns autores, como DeFranco (1984, 1989), apontam que a despeito da escrita chinesa moderna ainda tenha certo caráter ideográfico, seus caracteres representam palavras ou morfemas, não diretamente ideias, em sua maioria, sendo que apenas cerca de 1% de seus elementos conteriam, ainda, relação imagética relevante. Outros autores sugerem que seriam cerca de 8% dos caracteres (Shu *et. al.*, 2003).

O senso comum sugere que muitos dos símbolos escritos antigos têm sua gênese na relação imagética com o objeto a que se referem no mundo físico, ideia que é majoritariamente aceita pelo consenso acadêmico. Assim, é possível encontrar estudos que buscam evidenciar o grau de similitude estrutural entre determinados caracteres e seus respectivos referentes no mundo (por exemplo, Luk

& Bialystok, 2005). O presente estudo sugere, por sua vez, que a relação imagética no surgimento de alguns protossímbolos de escrita não recai, necessariamente, sobre o objeto no mundo. Esses símbolos teriam uma ontogênese mais complexa, pautada na visão integrativa entre a natureza do Céu e da Terra que permeia o desenvolvimento da cultura chinesa.

Antes das luzes da cidade, os povos antigos observavam o céu tão ativamente que não diferenciavam o que viam no alto do que viam na Terra. Tinham, portanto, um modo de pensar que não diferenciava a vida na Terra e a das estrelas no Céu. A essa característica de muitas civilizações antigas, chama-se cosmovisão ou cosmologia. Assim, na busca por explorar o modo de vida das civilizações do passado, é imprescindível entender como cada povo enxergava o céu e o interpretava. Tais investigações encontram-se no escopo de dois campos científicos relativamente novos: a arqueoastronomia e a etnoastronomia. Este artigo não pretende adentrar, especificamente, tais áreas, apesar de lhes prestar contribuição.

Dos povos andinos e indígenas da América aos nativos do Leste do mundo, a organização social na antiguidade era baseada no movimento do Céu. Da escolha da época para a plantação aos rituais religiosos, diversos elementos da vida cotidiana eram regidos pelo movimento do cosmos. E muito embora esses povos estivessem separados por milhares de quilômetros e centenas de anos, estavam sob o mesmo firmamento, de modo que os achados indicam muitas similitudes no modo de organização dos calendários.

Afonso (2006) aponta, a partir de seus estudos de etnoastronomia dos indígenas nativos da América do Sul, que o sistema dos tupinambás do Maranhão no séc. XVII era muito semelhante do que é utilizado (até hoje) por guaranis do sul do Brasil, ainda que tenham se desenvolvido em tempos e lugares bastante distantes. Da mesma forma, Ôhashi e Orchiston (2021), que apresentam o estado da arte dos estudos etnoastronômicos e arqueoastronômicos, demonstram que em diferentes partes da Ásia desenvolveram-se sistemas astronômicos bastante complexos, mas com expressivas semelhanças entre si e com os sistemas ocidentais (p. 673). Veremos, à frente, que, no caso da antiga civilização chinesa, a observação das estrelas refletiu, também, no desenvolvimento de seu sistema escrito.

O livro «Interpretação de Caracteres» (XU, 100-121 d. C.) conta que o Imperador Fuxi se deu conta, por vez, como na tudo na natureza integrava-se, pesquisando a relação entre o Céu, a Terra e o comportamento dos animais. Posteriormente, o Imperador Amarelo, lendário rei sábio que teria governado a China durante um período antes da Dinastia Xia, solicitou a Cangjie que traduzisse essa sabedoria de Fuxi em palavras, tornando-se, portanto, o criador da escrita chinesa. Com base nessa lenda, lançamos a hipótese de que o conhecimento sobre o céu, resultante da extensiva observação astronômica da civilização da época, possui uma estreita relação com o desenvolvimento linguístico na cultura chinesa. Dito de outra forma, buscamos evidenciar como a integralidade Céu – Terra – Homem, que está na base do pensamento chinês, tem seu reflexo na língua chinesa. Em última instância, os dados discutidos nesse artigo fundamentam a lenda de Cangjie.

II. A ORIGEM CELESTIAL DAS PALAVRAS

Esta seção apresenta uma revisão sobre o que se conhece da origem da linguagem escrita chinesa e dos registros mais antigos dessa técnica, sobre as inscrições em ossos oraculares, bem como a visão do pensamento filosófico da China antiga com a organização do Universo. Para Pires (2020), o significado do conceito de comunicação na cultura chinesa está intimamente ligado a uma cosmovisão baseada em cinco proposições: interdependência e inter-relação entre todas as coisas do universo e da vida social, auto disciplina, altruísmo, reciprocidade e uso da comunicação como meio de promover a harmonia - valor primordial e transversal na cultura chinesa.

Para entendermos essa cosmovisão, é interessante apontarmos a forma como os antigos chineses observavam o Céu e se guiavam pelas estrelas que nunca se põem. São as estrelas circumpolares, que, vistas de determinada latitude da Terra, nunca desaparecem abaixo do horizonte, devido à sua proximidade a um dos polos celestes. Todas as estrelas circumpolares se situam dentro de um círculo circumpolar. No hemisfério norte, esse foi, de fato, o significado original do nome do Círculo Polar Ártico, antes deste ter o significado geográfico atual. O nome quer dizer «Círculo dos Ursos», por conta das constelações «Ursa Maior» e «Ursa Menor», advindo do grego «ρκτικός» –«*Arktika*», ou «perto da Ursa Maior»–, derivado de «Ἄρκτος» («*Arktos*», que significa «urso») (Peter, 2007)[1].

O livro «Registros do Historiador», cuja escrita é atribuída a Qian Shima, datado entre 109 e 91 a. C., descreve e nomeia a constelação Ursa Maior como as sete «estrelas da colher», e associa sua posição no céu ao movimento das quatro estações. No equinócio da primavera, ao anoitecer, o cabo da colher aponta para oeste. No solstício do verão, aponta para norte. No equinócio do outono, aponta para o leste. E, por fim, no solstício do inverno, aponta para sul. Nesse sentido, nossa dúvida é como a observação da constelação da Ursa Maior influencia na cultura através das inscrições nos ossos oraculares.

A compreensão científica sobre essa relação passa a ganhar força em 1899, quando, nas ruínas de Yinxu, na cidade Anyang, Província de Henan, foram encontrados fragmentos de ossos e de carapaças de tartarugas com inscrições que são consideradas, até hoje, como sendo as mais antigas da história chinesa. Denominadas «inscrições em ossos oraculares», estima-se que tais inscrições tenham sido feitas entre 1400 e 1100 a. C., na dinastia Shang. Atualmente, existem 4700 pictogramas e ideogramas escritos em ossos oraculares, sendo que cerca de 2400 já foram analisados, interpretados e reconhecidos pela UNESCO como a linguagem escrita primária da China (UNESCO, 2017).

1. Para estudos mais aprofundados em sinologia e cosmovisão chinesa, sugerimos a tese de Macedo (2021).

A partir disso, analisamos cientificamente, neste artigo, os pictogramas primários «pé» e «Ursa Maior» nos ossos oraculares, buscando indícios que evidenciem a interface entre o conhecimento astronômico e a origem da linguagem escrita chinesa, descrita na lenda de Cangjie.

Existem 279 escritas oraculares derivadas do caractere «止» –que pode ser traduzido, diretamente, como «Pé»–, dos quais 139 já foram interpretadas. A análise do símbolo e seus componentes apontam que este pode assumir, semanticamente, o valor de representação tanto de pés de humanos ou de animais, quanto referir-se às funções de movimento que o membro executa, como «ir», «seguir», «sair», «cruzar», «circundar» ou «entrar» em algum lugar (He, 2015). Existem 20 radicais relacionados à forma e ao significado de «Pé», além de outros 409 tipos de caracteres, descritos entre os anos 100 d. C. e 121 d. C. na obra «Interpretação e Análise de Caracteres» (LI, 2015). Entretanto, partes desse pictograma parecem estar relacionadas, também, com o conceito de tempo, derivando, então, outros caracteres escritos, como «estação», «ano» e «calendário», os quais não estão, necessariamente, relacionadas à conotação física de «pé» e seus movimentos, como mencionado. É nesse sentido, justamente, que se direcionam as discussões que faremos na seção 4, realizando uma análise morfológica do pictograma primário «pé» e suas semelhanças com os pictogramas relacionados com o tempo e comparando-o à imagem da constelação Ursa Maior.

III. Metodologia

Este artigo caracteriza-se como um estudo exploratório inicial, de caráter quali-quantitativo, que apresenta parte dos esforços investigativos sobre a relação entre a língua chinesa e as estrelas, compilados no livro «Mandarim Celestial: origem da Linguagem, da Filosofia e da Medicina Chinesa» (Yu & Li, 2019).

A coleta de dados linguísticos foi feita por meio de consulta ao Banco de Dados *Xiaoxuetang*[2], que reúne mais de 220.000 glifos retirados de inscrições em ossos e bronze das eras antiga e medieval (além dos caracteres modernos, totalizando mais de 1,3 milhões de itens linguísticos). O banco abrange a grafia, a fonética e a semântica dos elementos da escrita chinesa e permite ao usuário analisar a forma do caractere e relacioná-los a outros de mesmo radical, além de consultar seus usos em cinco dicionários externos. Assim, extraímos a formação dos pictogramas referentes a «Pé» e «Ursa Maior» no *Xiaoxuetang*.

Depois, alguns dados foram trabalhados utilizando o *Stellarium*, um software livre de astronomia para visualização do céu nos moldes de um planetário, que conta com excelente qualidade técnica e gráfica. O programa é capaz de simular o

2. Banco de Dados Filológicos desenvolvido em conjunto pelo Departamento de Literatura Chinesa da Universidade de Taiwan, pelo Instituto de História e Linguagem da Academia Central de Pesquisa (Sinica), pelo Instituto de Ciência da Informação e pelo Centro de Cultura Digital.

céu diurno, noturno e os crepúsculos de forma realista, além de localizar planetas, luas, estrelas e eclipses em pontos temporais e geográficos específicos, fornecendo informações detalhadas de milhares de corpos celestes. Assim, configuramos o *Stellarium* para mostrar o céu a partir da cidade de Anyang (Capital do Império da China durante a dinastia Shang), de modo a verificar a posição da constelação circumpolar Ursa Maior com suas 8 estrelas principais (α, β, γ, δ, ε, ζ, η, e, ψ), visível na linha horizontal após o anoitecer durante todo o ano. Na sequência, o software de edição de imagem *Adobe Photoshop* foi empregado para unir as 8 estrelas mais brilhantes da Ursa Maior em linhas, obtendo-se a Figura 1.

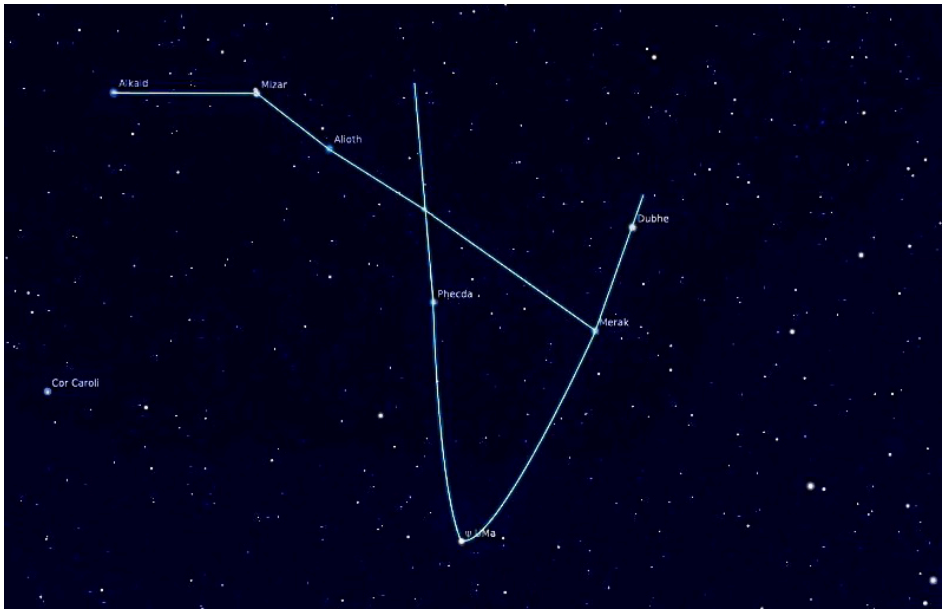


Figura 1. As oito estrelas mais brilhantes da Ursa Maior, como visíveis em 1600 a. C., em Anyang, China. Fonte: *Stellarium*. Compilação: YU, 2019.

Posteriormente, realizou-se a análise do grau de aproximação gráfica, com base no algoritmo de contexto de forma (*Shape Context*), obedecendo às etapas de processamento a seguir:

Processamento da imagem original: considerando a forma dos caracteres do osso do oráculo a serem comparados, inserimos o diagrama da constelação no programa *Matlab*, que converte as estrelas na forma de pontos brancos discretos, e, na sequência, conecta os pontos úteis da constelação, desenhando linha grossas de cor preta em um fundo branco. Esta etapa gera uma imagem em tons de cinza;

Detecção de bordas de imagem: A borda da imagem contém informações valiosas sobre o formato da imagem. Depois que a imagem é processada, o software *Matlab* faz sua leitura e forma uma tabela numérica multidimensional. Cada elemento (ou seja, pixel) da matriz assume um valor entre [0, 1], onde o valor 0 significa preto, 1 significa branco e os valores entre 0 e 1 indicam diferentes graus de cinza. Então, a borda da imagem que queremos detectar é equivalente a procurar a linha limítrofe que faz a transição de preto para o branco, ou de branco para preto, pois que delineia imagem. No entanto, não basta apenas obter o contorno, de modo que introduzimos o conceito de gradiente para encontrar a direção da mudança de cor nos pixels ao redor da linha de contorno;

Amostragem da borda da imagem: idealmente, a linha de contorno obtida pela detecção de bordas da imagem é formada pela conexão de um número infinito de pontos. Para tornar os cálculos subsequentes mais rápidos e convenientes, é necessário amostrar as bordas da imagem. Para permitir que os pontos de amostragem revelem as características da imagem ao máximo, é necessário que fiquem na borda da imagem, e os dois pontos de amostragem mais próximos sejam dispersos o máximo possível;

Cálculo das informações de contexto do gráfico: no algoritmo tradicional de contexto de forma, cada ponto de amostragem de borda é colocado em um sistema de coordenadas polares em forma de logaritmo para análise. O sistema é dividido em 5 intervalos diferentes na direção radial e 12 divisões iguais na direção angular, de modo que o espaço em torno de cada ponto de amostragem distribui-se em 60 grades. A partir disso, calcula-se o número de outros pontos de amostragem que caem em grades diferentes;

Cálculo de semelhança: esta etapa avalia o grau de similaridade entre as duas imagens. A distribuição usada para comparar o grau de similaridade entre elas foi:

$$C_{ij} = \frac{1}{2}\sum_{l=1}^{L}\frac{[hi(l)-hj(l)]^2}{hi(l)+hj(l)}$$

Na fórmula acima, estão representados os pontos de amostra e o contexto de forma, calculados nas etapas anteriores. O valor de correspondência que resulta da fórmula representa a diferença entre os pontos da amostra. Quanto maior o valor, menor o grau de semelhança entre eles e vice-versa.

IV. Resultados Morfológicos

Inicialmente, constatamos que existem 18 representações gráficas semelhantes para representar graficamente os pés, cujas características comuns são três linhas verticais projetadas para cima.

Figura 2. 18 Ideogramas para «Pé». Fonte: *Xiaoxuetang*.

Quando comparadas as imagens de «pé» com as da constelação «Ursa Maior», utilizando-se os recursos citados na metodologia, obteve-se um índice de Semelhança Máxima de 93 pontos e Semelhança Mínima de 75 pontos.

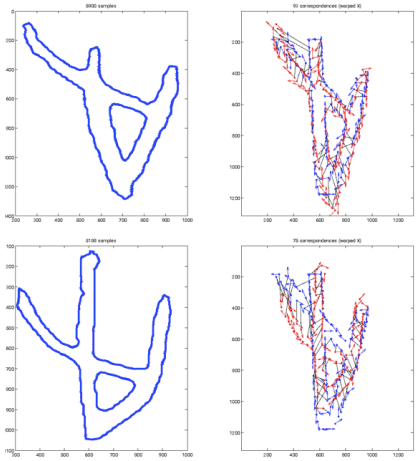


Figura 3. Semelhança Máxima e Mínima entre o ideograma «Pé» e a figura das 8 estrelas mais brilhantes da constelação «Ursa Maior».

Aplicou-se a análise do grau de aprovação gráfica com base no algoritmo de contexto de forma nos 18 ideogramas de «Pé». Identificamos, assim, que a Semelhança Máxima foi de 93%, a Mínima de 75%, sendo: 1 item com 93% de semelhança; 1 item com 89%; 2 itens com 88%; 1 item com 81%; 1 item com 76%; e 12 itens com 75% de semelhança.

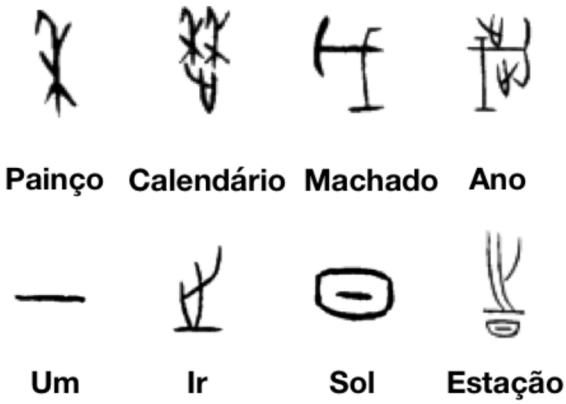


Figura 4. Ideogramas representando, respectivamente: «painço», «calendário», «machado», «ano», «um», «ir», «estação» e «Sol».

V. Análise dos dados

A seguir, serão apresentados os resultados das análises de forma dos pictogramas em relação à formação estrutural da constelação «Ursa Maior», bem como interpretações das relações de derivação dos caracteres.

5.1. Ideograma «Sol»

Nos registros de escritas oraculares, existem 41 representações gráficas do Sol, das quais 39 apresentam traçados bem semelhantes: uma forma quadrada ou retangular com um ponto central. Para analisar o ideograma do Sol, é interessante adentrarmos uma área relativamente nova da ciência, a Arqueoastronomia, que estuda a astronomia praticada por povos pré-históricos, por meio dos seus monumentos construídos para a observação dos astros, os quais dão início à organização dos ciclos e contagem do tempo.

Esse campo de pesquisa, reconhecido pela UNESCO, é objeto de estudo do Observatório Solar de Taosi, Local de Escavação IIFJT1, na Província de Shanxi, conhecida por haver sido uma grande cidade, de aproximadamente três quilômetros quadrados, cercada por um longo muro, datada do período entre 2300 e 1900 a. C. O espaço consiste em um terraço com três níveis semicirculares concêntricos construídos sobre uma base de terra batida que formava a parte principal da área sacrificial, usada como um altar. Nas bordas dos dois terraços mais profundos, estão 13 pequenos blocos de terra batida (um retangular e doze quadrados), que os arqueólogos acreditam ser as fundações dos 13 pilares. Quando vistas de um ponto de observação próximo ao centro do altar, os 12 espaços entre os pilares

criam um conjunto de alinhamentos especiais com o horizonte, que é formado por uma cadeia de montanhas distantes.

Cálculos e observações experimentais indicam que, há 4.000 anos, o Sol alinhava-se à fenda mais ao norte no solstício de junho, e à fenda próxima ao extremo sul no solstício de dezembro. Isso significa que o altar também poderia ter funcionado como um observatório astronômico (UNESCO, 2010).

Durante a segunda dinastia chinesa – a dinastia Shang, que durou de 1600 a 1046 a. C. –, a estabilidade do país levou a inúmeros avanços culturais, como a fundição do bronze e a organização do calendário e da linguagem escrita. Nessa época, também, os rituais astronômicos tornaram-se mais sofisticados, e a observação do nascer do Sol no solstício e equinócio era o principal método de cálculo do tempo.

Mesmo anteriormente ao desenvolvimento da Arqueoastronomia, já era possível utilizar o Observatório Solar de Taosi para analisar o ideograma «Sol». O traçado ao centro do ideograma assemelha-se à imagem formada na observação do Sol nascente nos monumentos megalíticos pré-históricos. Tais monumentos estão alinhados com o Sol nascente dos solstícios de inverno e verão e nos equinócios da primavera e outono.

5.2. Ideograma «Pé»

A maioria dos pesquisadores concorda que o ideograma referente a «Pé» tem sua gênese no desenho do referido membro do corpo humano. Nossas pesquisas apresentam, no entanto, uma nova interpretação para o pictograma, associando-o à constelação Ursa Maior. Retomando a metodologia sobre a marcação das quatro estações pela constelação circumpolar da Ursa Maior, veremos que, ao configurar o *Stellarium* para mostrar o céu da cidade de Anyang, suas 8 estrelas são visíveis na linha do horizonte após o anoitecer durante todo o ano. Assim, se unirmos tais astros com linhas, teremos uma figura semelhante ao ideograma «pé». Fato que, naquela época, levou a Ursa Maior a ser denominada «Constelação do Pé».

Quando comparadas as imagens do ideograma «pé» à formação constelar da Ursa Maior, utilizando-se os recursos citados na metodologia, obtém-se índice de Semelhança Máxima de 93 pontos e Semelhança mínima de 75 pontos.

5.3. Ideograma «Um»

Existem três representações gráficas para indicar o número «um», que consistem, majoritariamente, em uma linha horizontal. Quando o sol e a constelação dos Dedos do Pé nascem na linha do horizonte, no mar ou montanha, marcam o início do dia e da noite, donde surge, então, o conceito de início, ou seja, «um» é pictograma que encontra sua gênese na linha do horizonte no início do dia ou da noite, como mostra a Figura 5.

Figura 5. Método de observação astronômica na linha horizontal. Fonte: YU, 2019.

5.4. Ideograma «Ir»

Depois de analisarmos os ideogramas correspondentes a «pé» e «um», abordaremos, a seguir, a relação do ideograma referente ao verbo «ir», que tem aqueles como raiz. Existem 33 representações relacionadas ao verbo «ir», sendo 32 dessas bem semelhantes: uma linha horizontal combinada ao ideograma de «pé». Quando anoitece, a constelação do Pé nasce na linha do horizonte, donde surge a representação do conceito de «ir», «deslocar-se».

5.5. Ideograma «Estação»

Para estabelecermos a relação entre os pictogramas «pé» e «estação», é preciso destacar, primeiramente, que não há, na escrita oracular, uma palavra para designar, especificamente, a ideia de estações do ano.

Entre 476 a. C. e 221 a. C., época de muitas guerras, surgiu a escrita sobre o bronze, momento em que aparece o conhecimento das estações, representado pelo conjunto dos símbolos «ir» e «Sol». Dito de outra maneira, quando o Sol desce na linha do horizonte em determinada época do ano e as 8 estrelas da constelação do Pé aparecem no céu, definem-se os desenhos que simbolizam as quatro estações.

Assim, o posicionamento da constelação do Pé indica qual é a estação, junto com a linha horizontal, que está representando o grau de inclinação obtido na observação astronômica ao crepúsculo (conforme se observa na Figura 5).

5.6. Ideograma «Calendário»

Encontra-se, no acervo da escrita oracular, 16 representações gráficas para calendário, todas semelhantes, cujo ideograma é formado pela junção do ideograma da constelação Dedos do Pé, na sua parte inferior, com o de «painço», na sua parte superior.

O painço é uma planta que constituía um dos alimentos principais na dinastia Shang (WANG, 2011), e o mesmo ideograma era usado, também, para representar outras plantas e cereais. Por ser tão central no funcionamento da dinastia, usava-se o ideograma «painço» para representar a plantação. O povo chinês da dinastia Shang observava a constelação dos Dedos do Pé para definir as quatro estações e, consequentemente, orientar a plantação e a colheita.

5.7. Ideograma «Ano»

Para designar o período de um ano, existem 55 ideogramas, sendo 53 deles similares, caracterizados, principalmente, pela semelhança com um machado de guerra de bronze. Na dinastia Xia, a China evoluiu das técnicas ceramistas para a manufatura de objetos em bronze. A produção e utilização do bronze era controlada pelo rei, fazendo evoluir os conceitos de «pé» e «ano». Na época, o machado de guerra de bronze era conhecido como uma ferramenta para cortar a cabeça dos prisioneiros. Os generais conduziam esse machado como símbolo de força para vencer guerras. Em 1976, em Yinxu, arqueólogos chineses descobriram o túmulo de Fuhao, Rainha do rei Wuding, da dinastia Shang, e a identificaram como sendo a principal general da época, de acordo com documentos achados. Nas escavações do túmulo, encontraram dois machados de batalha de bronze (Chen & Yang, 1984). Por isso, há dominância de presença dessa configuração nos ideogramas para «ano».

Os dois ideogramas que fogem a essa similitude têm sua iconicidade relacionada à constelação do Pé (Figura 3), novamente, pela relação da observação astronômica com a plantação e a colheita, pois que o conceito de «ano» surge para orientar esses processos. A isso se deve a relação imagética estreita entre os pictogramas primários «pé», «estação», «calendário» e «ano».

Além disso, outro calendário era utilizado na época antiga, na China: o de Júpiter. Os antigos chineses associavam Júpiter a um planeta de guerra, e perceberam que o astro realizava um círculo a cada 12 anos, em média, o que os levou a criar o calendário jupteriano, muito utilizado durante a primavera e o outono,

assim como em períodos de guerra (Chen, 2015). A Figura 6 mostra a visão que o antigo povo da China tinha do planeta, na época.

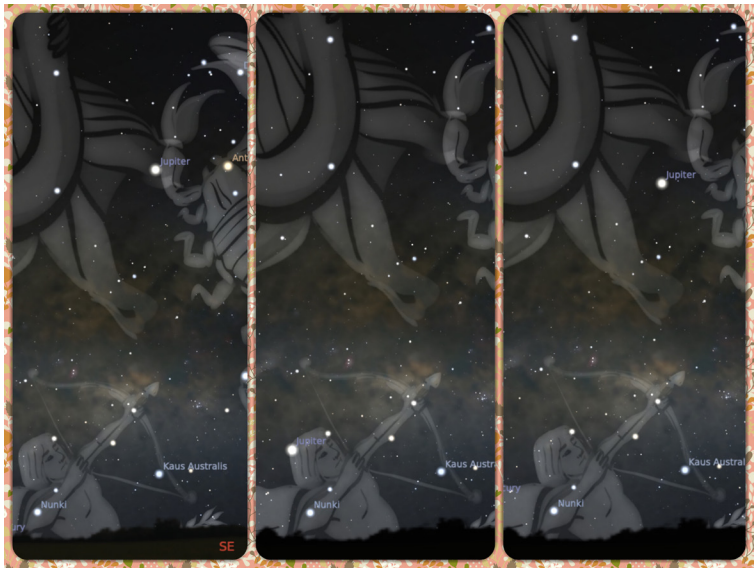


Figura 6. Posições de Júpiter em 21 de dezembro de 1600 a. C., 1599 a. C. e 1588 a. C., visto da Cidade deAnyang, China. Fonte: *Stellarium*. Compilação: YU, 2019.

Assim, quando Júpiter passa uma constelação ou a constelação do Pé conclui um círculo, completa-se um ano.

VI. Conclusão

Fundamentando-se no estudo morfológico do pictograma primário «止» («Pé») e das suas semelhanças com os pictogramas «Ano», «Estação» e «Calendário» encontrados nos ossos oraculares, e comparando-os com a imagem astronômica da constelação circumpolar Ursa Maior, que envolveu o grau de aproximação de gráficos com base no algoritmo de contexto de forma para análise grafológica, identificamos que o pictograma «Pé» também é o ideograma da constelação circumpolar Ursa Maior na dinastia Shang. O caractere representa as oito estrelas da constelação Ursa Maior e esse dado seria uma comprovação da programação linguística da escrita chinesa contada na lenda Cangjie e, por consequência, da estreita relação que existe entre o conhecimento do Céu, da Terra e do Homem no pensamento chinês (comumente traduzido como uma «racionalidade integrativa»). Assim, com base nesta pesquisa, identificamos, a partir da cosmovisão e da

racionalidade linguística chinesa, evidenciada na relação iconográfica entre caracteres e as estrelas, que existe não apenas relação entre a palavra e o pé na terra, mas, também, com seu reflexo na constelação circumpolar do céu do hemisfério norte, que sintetiza a relação Homem – Terra – Céu na escrita.

Referências bibliográficas

Afonso, G.B. (2006). Mitos e Estações no Céu Tupi-Guarani. *Scientific American* Brasil (Edição Especial: Etnoastronomia), 14, 46-55.

Blomberg, P. E. (2007). How did the constellation of the bear receive its name? Em: *Archaeoastronomy in Archaeology and Ethnography:* Anais do Simpósio Anual da Sociedade Europeia de Astronomia e Cultura (SEAC - European Society for Astronomy in Culture). Kecskemet: Hungria, 129-131.

Chen, J. (2015). *Discussão sobre calendário de Júpiter*. Pesquisa acadêmica, 6, 82-83.

Chen, X; Yang, X. (1984). Machado de bronze na dinastia Shang e Zhou. *Relíquias Culturais da China*, 4, 71-75.

DeFrancis, J. (1989). *Visible speech: The diverse oneness of writing systems*. Universidade do Hawaii: Honolulu.

Guo, M.; Hu, H. (1978-1982). *A Coleção Oracle*. China Bookstore: Pechim.

He, W. (2015). *Estudo morfológico sobre os caracteres «止» nas inscrições em Ossos Oraculares*. Dissertação de mestrado em caracteres e língua chinesa. Universidade Normal de Zhejiang.

Li, L. (2015). *Estudo sobre «止» na Interpretação de Caracteres*. Dissertação de Mestrado em Lingüística e Linguística Aplicada. Universidade Normal de Liaoning.

Luk, G.; Bialystok, E. (2005). How iconic are Chinese characters?. *Bilingualism: Language and Cognition*, 8, 79-83. Disponível em: https://doi.org/10.1017/S1366728904002081. Acesso em: 19/07/2021.

Macedo, R.F de. (2021). *Sinologia Comparada: as bases da sinologia ocidental e a construção da sinologia chinesa com Wang Li*. Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campina – UNICAMP.

Ôhashi, Y.; Orchinston, W. The Evolution of Local Southeast Asian Astronomy and the Infuence of China, India, the Islamic World and the West. In: W. Orchiston, M. N. Vahia. (eds.). *Exploring the History of Southeast Asian Astronomy, Historical & Cultural Astronomy*. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-3-030-62777-5_24.

Pires, M. D. J. (2020). A cultura chinesa: das dimensões culturais de Hofstede às perspectivas asiacêntricas de comunicação. *Anuário Latino Americano de Ciências Políticas y Relaciones Internacionales*, 10. DOI 10.17951/al 2020.10.147-166. Acesso em: 01/10/2021.

Robinson, A. (2007). *The Story of Writing: Alphabets, Hieroglyphs & Pictograms*. Thames & Hudson: Londres.

Shima, Q. (2018). *Registros do Historiador*. Livros Antigos de Zhongzhou: Pequim.

Shu, H.; Chen, X.; Anderson, R. C.; Wu, N.; Xuan, Y. (2003). Properties of school Chinese: Implications for learning to read. Em: *Child Development*, 74, 27-47. Disponível em: https://doi.org/10.1111/1467-8624.00519. Acesso em: 19/07/2021.

Tso, F. W. C. (2020). Ensino dos caracteres chineses aos aprendizes brasileiros. *Revista Porto das Letras*, 6, n.º especial.

UNESCO (2010). *Heritage Sites of Astronomy and Archaeoastronomy in the context of the UNESCO World Heritage Convention*. Disponível em: http://whc.unesco.org/uploads/activities/documents/activity-631-1.pdf. Acesso em: 04/06/2021.

UNESCO (2017). *Memory of the World – Chinese Oracle-Bone*. Disponível em: http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-6/oracle-bone-inscriptions/. Acesso em: 04/06/2021.

Vigotsky, L. S. (2000). *A construção do pensamento e da linguagem*. Martins Fontes: Sao Paulo.

Wang, Y. (2011). *Research on the oracle grains and farming king words*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Hebei.

Xu, S. (1978). *Interpretação de Caracteres (*说文解字). China Bookstore: Pequim.

Yu, T.; Li, Q. (2019). *Mandarim Celestial: a origem da Linguagem, da Filosofia e da Medicina Chinesa*. Unisul: Palhoça.

e-ISSN: 2387-1555
DOI: https://doi.org/10.14201/rea202213143157

CONTINUIDADES Y TRANSFORMACIONES DE LA COMUNIDAD IVAVIYÚ EN EL PARAGUAY DEL SIGLO XXI

Continuities and transformations of the Ivaviyú community in Paraguay in the 21st century

Continuidades e transformações da comunidade Ivaviyú no Paraguai no século XXI

Vasiliki VROUTSI
Universidad de Salamanca (España)
id00770897@usal.es

Recepción: 2/03/2022
Aceptación: 10/05/2022
Publicación: 31/12/2022

RESUMEN: Paraguay tiene varias etnias, entre ellas, los Avá Guaraní. En este trabajo realizamos un estudio etnográfico de la comunidad más tradicional de los Avá Guaraní, según los testimonios contemporáneos, la comunidad Ivaviyú (que significa fruta madura), situada en la ciudad Canindeyú, en el distrito Yasy Cañy (Luna escondida). El método que se utiliza es la observación participante, realizando entrevistas personales y grupales, rastreo bibliográfico, y biografías de las personas. El objetivo general es investigar las transformaciones y las continuidades de la comunidad Ivaviyú, estudiar cómo las presiones sociales, económicas y políticas han impactado y siguen impactando en la vida de la comunidad indígena Ivaviyú. Como hipótesis de partida, se plantea que las presiones estatales y económicas por parte de empresas extranjeras, especialmente las brasileñas, han supuesto un auténtico reto para la sobrevivencia como comunidad. Es más, a pesar de los problemas que tienen con el acaparamiento de tierras, la desforestación, la indiferencia de los

diferentes gobiernos y la violación de sus derechos, intentan mantener su cultura y sus costumbres y, en definitiva, seguir siendo Avá Guaraníes.

Palabras clave: Paraguay, Ava Guaraní, comunidad indígena, transformaciones, continuidades, etnografía.

ABSTRACT: Paraguay has several ethnic groups, among them, the Ava Guaraní. The present work focuses on making an ethnographic study of the most traditional community of the Ava Guaraní, according to contemporary testimonies, the Ivaviyú, (means mature fruit) located in the Canindeyú, in the district of Yasy Cañy (hidden moon). The method used to study is the participant observation, bibliographic tracking and biographies. The general objective is to investigate the transformations and the continuities of the community. To study how the social, economic and political pressures have impacted and continue to impact the life of the Ivaviyú indigenous community. As a starting hypothesis, it is argued the state and economic pressures from foreign companies, especially Brazilian ones, have been a real challenge for survival as a community. Moreover, despite the problems they have with land grabbing, deforestation, the indifference of the different governments and the violation of their rights, they try to maintain their culture and customs and, ultimately, continue to be Avá Guaraníes.

Key words: Paraguay, Ava Guaraní, indigenous community, transformations, continuities ethnography.

RESUMO: O Paraguai possui diversas etnias, entre elas os Avá Guaraní. Neste trabalho realizamos um estudo etnográfico da comunidade mais tradicional dos Avá Guaraní, segundo testemunhos contemporâneos, a comunidade Ivaviyú (que significa fruta madura), localizada na cidade de Canindeyú, distrito de Yasy Cañy (Lua Oculta). O método utilizado é a observação participante, realização de entrevistas pessoais e em grupo, acompanhamento bibliográfico e biografias de pessoas. O objetivo geral é investigar as transformações e continuidades da comunidade Ivaviyú, estudar como as pressões sociais, econômicas e políticas impactaram e continuam impactando a vida da comunidade indígena Ivaviyú. Como hipótese de partida, propõe-se que as pressões estatais e econômicas de empresas estrangeiras, principalmente brasileiras, têm sido um verdadeiro desafio para a sobrevivência da comunidade. Além disso, apesar dos problemas que têm com a grilagem, o desmatamento, a indiferença dos diferentes governos e a violação de seus direitos, eles tentam manter sua cultura e costumes e, finalmente, continuar sendo Avá Guaraníes.

Palavras-chave: Paraguai, Ava Guaraní, comunidade indígena, transformações, continuidades, etnografia.

I. Introducción

En América Latina, desde la independencia de España y Portugal, las políticas estatales hacia los pueblos indígenas estaban orientadas hacia la integración

o asimilación de estos pueblos a las sociedades nacionales en formación. […] La falta de titulación o transferencia de tierra, al igual que el desconocimiento por parte de los indígenas de los límites de sus comunidades y de las leyes que los protegen, genera en muchos casos, un estado de inseguridad que aprovechan los campesinos o las empresas agro-ganaderas reclamando las tierras indígenas como suyas. […] Históricamente el estado paraguayo otorgó tierras a iglesias o instituciones privadas para que se encargaran de «civilizar» a los indígenas, y se consideraba que estos actores eran incapaces de tener tierras a su nombre. […] Numerosos reclamos de tierras, varios de ellos con más de 10 o 20 años de antigüedad, están sin solución. (Rehnfeldt, 2010).

Emile Durkheim dice que el concepto de integración social hace referencia a la aceptación de las minorías y grupos desfavorecidos de la sociedad, con el objeto de que logren mejorar su dignidad y su nivel de vida. Sin embargo, «parte de la ciudadanía piensa que los indígenas deben desaparecer como tales, deben dejarse de sus tradiciones y tolderías para convertirse en «ciudadanos normales» o sea como los demás paraguayos» (Zanardini, 2012). En el caso de los indígenas de Paraguay, no podemos hablar de aceptación de las minorías dado que se niega la existencia de la diversidad cultural y «por lo tanto apunta a crear ciudadanos todos iguales, con una misma cultura» (Zanardini, 2012). Estamos hablando de una asimilación donde la diversidad etnocultural es indiferente y el objetivo final es la homogeneización.

Actualmente, por una parte, sí que hay estudios científicos en general sobre los Avá Guaraní y Guaraní tanto de Paraguay como de Brasil y de Argentina, pero no sobre esta comunidad, Ivaviyú, porque es la única comunidad Avá Guaraní que no acepta «blancos» en su comunidad y no acepta, bajo ningún concepto en su espacio iglesias, según las entrevistas realizadas en la investigación *in situ*. También la califican como «la comunidad más tradicional de los Ava Guaraní de Paraguay», según la entrevista con la primera escritora indígena paraguaya, Alba Duarte y según las entrevistas con miembros del grupo SUNU[1]. Estos argumentos anteriores fueron la motivación para querer estudiar esta comunidad Avá guaraní.

Para la comunidad del estudio, se hace una referencia en el documental del director de cine argentino, Alan Stivelman, *Testigos de otro mundo* y hay pocos vídeos en internet. Hay bastantes artículos publicados en periódicos, en internet y en revistas académicas sobre la ceremonia más importante de los Guaraní[2], el *Mita Karaí* (bautismo-niño), pero no hay mucha información sobre esta misma comunidad del estudio. También hay varios artículos académicos y bibliografía sobre las comunidades campesinas e indígenas y los problemas que tienen con la

1. El grupo Sunu se constituye el año 2000 como una institución que realiza investigación y comunicación cultural sobre el pueblo guaraní.

2. Según el II Censo Nacional Indígena de Población y viviendas, en la familia guaraní pertenecen los Aché, Avá Guaraní, Mbya, Paí Tavyterá, Guaraní Ñandeva, Guaraní Occidental.

desforestación y extranjerización de la tierra en Paraguay y en la zona, datos que sirven para tener un conocimiento sobre su cultura y su vida económica.

La comunidad del estudio se llama Ivaviyú, que en guaraní significa fruta madura. Se encuentra en el departamento de Canindeyú, en el distrito Yasy Cañy (Luna escondida o allí donde se esconde la Luna), en Paraguay. Esta comunidad se encuentra a unos 230 km. de la capital, Asunción, unas siete horas en autobús.

El objetivo de este trabajo es investigar las transformaciones y las continuidades de la comunidad Ivaviyú en el siglo XXI en un contexto de presiones políticas y socio económicas y el grado de intensidad de las mismas, después de la llegada de las empresas extranjeras, especialmente las brasileñas y del propio estado. Por otra parte, analizamos las continuidades, es decir, qué elementos de su cultura y de su modo de vida permanecen.

Este estudio, en realidad es el primer estudio etnográfico y social que se hace en esta comunidad indígena en concreto. Proporciona información sobre la evolución de su cultura en el siglo XXI. Genera información sobre la vida de una comunidad indígena a la que no es fácil acceder, da impulso a otros investigadores para utilizar los mismos procedimientos u otros para repetir más adelante la misma investigación y poder constatar la evolución o hacer una investigación similar para que haya una comparación y que ofrezca más conocimientos. Se enriquece la existente bibliografía sobre el tema del estudio y sobre esta comunidad indígena, así los demás investigadores adquieren una imagen genérica sobre las continuidades y las transformaciones de esta comunidad Avá Guaraní durante este siglo. En definitiva, es una contribución en el campo de antropología social.

A continuación, en el apartado II trataremos el problema de la investigación, siguiendo con las hipótesis planteadas junto con los objetivos en el apartado III. Posteriormente presentaremos la metodología que se utilizó y por último analizaremos los resultados precediendo de esta forma a las conclusiones finales.

II. Problema de investigación

Basándonos en los siguientes informes e investigaciones como referencia, la problemática surge de las consecuencias que pueda tener el impacto estatal y las empresas extranjeras, concretamente las brasileñas, en la cultura y en el *modus vivendi* de esta comunidad indígena. Por lo tanto, observaremos las modificaciones a diferentes niveles: religioso, ocio, económico y cultural a partir de estos impactos.

El informe realizado por la Comisión Verdad y Justicia ha permitido conocer cómo durante los 35 años de *stronismo* fueron repartidas ilegalmente entre amigos del régimen cerca de siete millones de hectáreas, conocidas como tierras mal habidas. Pero esta práctica fraudulenta no terminó con el fin de la dictadura, pues entre 1989 y 2003 se adjudicaron irregularmente casi un millón de hectáreas más. En total, representan cerca de ocho millones de hectáreas de tierras mal habidas entre 1954 y 2003.

Cuadro 02. Tierras Mal Habidas posteriores a la caída de la Dictadura

Tierras mal habidas adjudicadas por el IBR	Desde 1989 hasta 2003	**989.589 ha**

Total de Tierras Región Occidental (1989-2003)	**874.328 ha**
Total de Tierras Región Oriental (1989-2003)	**46.801 ha**

Cuadro 03. Cantidad de tierras adjudicadas en relación a la totalidad de las tierras arables

Total de tierras adjudicadas	**12.229.594 ha**	50,1% del total de tierras arables

Total de tierras arables	**24.000.000 ha**	100%
Total tierras mal habidas	**7.851.295 ha**	32,7% de las tierras arables

Total de superficie de Paraguay	**40.675.200 ha**
Total de tierras mal habidas (1954-2003)	**7.851.295 ha**
Representando:	19,3% del Territorio Nacional

Imagen 1: Fuente Comisión de Verdad y Justicia, Paraguay (CVJ), 2008.

La Relatora Especial de las Naciones Unidas, sobre los derechos de los pueblos indígenas, Victoria Tauli-Corpuz, visitó Paraguay en 2014 y después redactó un informe sobre la situación de los pueblos indígenas en el Paraguay, donde señala que:

> «Casi la mitad de las comunidades indígenas carece de tierras, e incluso cuando sus tierras han sido tituladas a su nombre, la seguridad de la tierra no está garantizada. Miembros de las comunidades me informaron sobre la invasión de agro-negocios, empresas madereras y ganaderos, entre otros, a veces obligándolos a desplazarse. La pobreza y la pobreza extrema siguen siendo alarmantemente altas, un indicador de la cruda desigualdad imperante. Las tasas de pobreza entre la población general, de acuerdo con los últimos datos oficiales, se sitúan en aproximadamente en el 23.8%. En el caso de la extrema pobreza, la tasa para los pueblos indígenas es del 63%, seis veces mayor que la tasa para la población general. […] Los pueblos indígenas también me han informado de la ausencia del Estado en sus comunidades. El Instituto Paraguayo del Indígena (INDI), que es la principal institución gubernamental encargada de asuntos indígenas sigue siendo una institución débil». (TAULI, 2014)[3].

3. https://www.ohchr.org/es/statements/2014/12/un-special-rapporteur-rights-indigenous-peoples-victoria-tauli-corpuz-visit

Miles de indígenas en el Paraguay están pasando hambre y abandono, precarizando aún más sus condiciones de vida, que ya de por sí, antes de la llegada del COVID-19 eran difíciles. Datos proveídos por el propio Estado señalan que poco más del 65% de miembros de los Pueblos Indígenas se encuentran en situación de pobreza y más del 30% en pobreza extrema (DGEEC[4], 2017). La pobreza extrema está definida como la población que no tiene los ingresos suficientes para comprar, durante el mes, una canasta básica de alimentos. El costo de la canasta básica de alimentos es denominada línea de pobreza extrema (DGEEC, 2015).

Según la investigación de Romero Fernando y Fernández Paula debido a la expansión capitalista en las zonas del campo, las comunidades indígenas sufren una presión para formar parte de este sistema económico, provocando una proletarización y abocándolos a la pobreza extrema. Estas mismas comunidades al mismo tiempo, reclaman que se frene la deforestación de sus tierras que casi siempre está promovida por grandes empresas y terratenientes muy frecuentemente en el ámbito económico del cultivo de la soja. (Romero y Fernández, 2020).

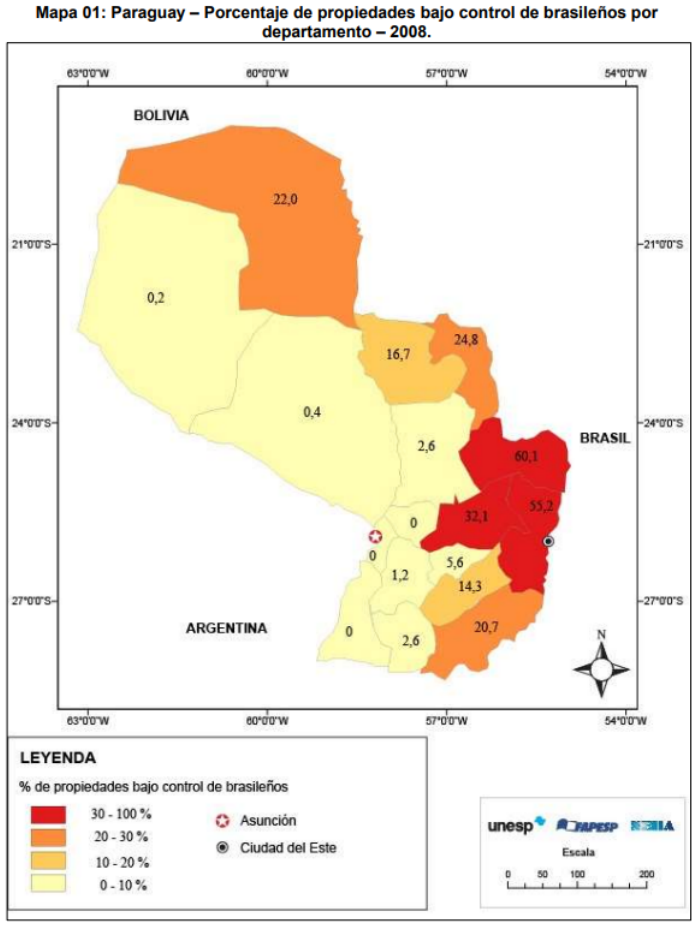
En el artículo, *Ciclos de extranjerización y concentración de la tierra en Paraguay*, por Lorena Izá Pereira, se presenta el mapa 1 con el porcentaje de propiedades bajo control de brasileños por departamento. (Pereira, 2018).

III. Hipótesis y objetivos

Como hipótesis de partida, se plantea que las presiones estatales y económicas por parte de empresas extranjeras, especialmente las brasileñas, han supuesto un auténtico reto para la sobrevivencia como comunidad.

El objetivo principal es realizar un estudio etnográfico que nos dé información y certezas sobre los impactos o presiones que ha sufrido y continúa sufriendo la comunidad indígena Ivaviyú de ámbito social, político y económico. Estos impactos provienen de las presiones ejercidas por las empresas fundamentalmente brasileñas y por el gobierno de Paraguay. Estas presiones a su vez provocan una serie de transformaciones y continuidades en la vida de la comunidad. Para una mejor aclaración del objetivo general, nos planteamos una serie de objetivos específicos más concretos: a) Investigar si la cultura ha sufrido cambios o no, en el contexto de las presiones político estatales y b) Investigar si la cultura ha sufrido cambios o no, en el contexto de las presiones económicas por parte de las empresas brasileñas.

4. Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos.



Fuente: Censo Agropecuario Nacional (2008); Elaboración: Autora (2018).

Mapa 1. Fuente: Lorena Izá Pereira, UNESP, Brasil, 2018.

IV. Elección del método de investigación

La metodología donde se apoya la antropología es la etnografía, y en este estudio elegimos este método porque se utiliza en estudios de pequeños grupos sociales o culturales y es relevante con el tema en cuestión. Su objetivo es el enfoque interpretativo sistemático de estos grupos que conduce a la descripción detallada de la vida social y de su mundo. Según Pigiaki, «la etnografía se apoya en la observación personal del investigador en el campo de investigación (*in the field*) y en las conversaciones informales que escucha o realiza él con los

miembros sociales del grupo que estudia» (Pigiaki, 2004). El investigador tiene que vivir en el espacio del estudio. La observación *in situ*, donde el investigador participa en la vida diaria, observa e intenta ponerse «en los zapatos» del objeto del estudio.

El enfoque *emic* son las narraciones de comportamientos sociales y de creencias que tienen sentido para los miembros de una comunidad en particular, como por ejemplo las razones por las que la comunidad cree en lo que cree, como percibe su realidad, como explica su cultura y sus experiencias. Los investigadores para desentrañar las perspectivas *emic*, utilizan la observación participante, que según Sotirópoulos, «participas y al mismo tiempo observas y anotas» (Sotiropoulos, 1996). La colección de los datos de la observación participante a veces no es suficiente, por eso, para completarse el estudio, el investigador incluye conversaciones y dialogo con las personas, participación en sus actividades. Esta perspectiva es una inmersión vital para el investigador a la hora de interpretar otra civilización tal como es y no basado en sus propias creencias culturales.

Cuando el investigador considera que ya tiene todo el material, incluyendo, las anotaciones, vídeos, diario de campo, entrevistas personales y grupales, empieza a procesar los datos que tiene que según Sotirópoulos «leemos y volvemos a leer lo que tenemos dejando que «hable» el material que tenemos en nuestras manos» (Sotiropoulos, 1996). Haciendo referencia a las entrevistas del presente estudio, tanto personales como grupales, se realizaron en su ámbito natural y eran dirigidas pero indirectas, es decir, de la manera menos directiva posible, para que el informante se explicara con libertad. En las entrevistas grupales participaron diez personas de la comunidad y eran semiestructuradas con un número de preguntas limitadas, intentando promover un dialogo abierto o una conversación abierta. También se realizaron entrevistas biográficas –que se propusieron en el contexto de la investigación biográfica alemana por el sociólogo (Schutze, 1977)– y que fueron abiertas, no estructuradas, donde los entrevistados narraban su vida, contaban sus memorias, sus experiencias personales. Al final se hizo una comprobación de toda la información recogida en campo con la literatura y documentación disponible.

Siguiendo el último paso del método de etnográfico, después de la comprobación de la fiabilidad de los datos y debido a que compone una teoría, el investigador puede pasar al siguiente nivel que es la redacción del estudio etnográfico.

Se eligió esta comunidad indígena porque me llamó la atención que el acceso a ella era difícil, tal y como se hizo referencia en la introducción, no aceptan «blancos» en su comunidad. Se tardó casi un año para tomar contacto con la comunidad, pedir permiso y conseguir un acompañante. La dificultad principal que se encontró durante la investigación fue el idioma. No hablan en castellano. Por esta razón, fui acompañada por una traductora paraguaya que me traducía del guaraní al castellano y viceversa, sino la comunicación, la compresión y la colección de los datos hubieran sido complejos. Al principio estaban distantes, cautelosos. Otros problemas secundarios, pero también importantes que dificultaron mi estancia

eran las altas temperaturas que alcanzaban los 48 grados y el dengue que era una amenaza[5].

V. Resultados

La comunidad Ivaviyú siempre vivió allí donde está alojada hoy en día, jamás fueron trasladados violentamente como en el caso de Tekoha Sauce[6] (acogedora), en Alto Paraná o jamás tuvieron que emigrar a grandes ciudades buscando una vida mejor, como pasó con la comunidad Ivapovondý (cúmulo de árboles) en Luque. Pero antes había bosques, cazaban, tenían sus plantas medicinales y ahora ven su tierra remplazada por campos de soja.

V.1. Los dueños de la tierra

La comunidad Ivaviyú tiene su jerarquía, el chamán es el jefe, se sitúa por lo tanto en el vértice de la pirámide, por debajo están sus dos ayudantes, y un escalón más abajo se encuentran las mujeres. El líder religioso no tiene funciones políticas, en la medida que el origen de su condición de mediador entre los dioses y los hombres le impide manifestarse en espacios de contacto interétnico y menos aún en lengua no indígena. El *Tamói* ejerce como médico y «aplica unas técnicas curativas, como por ejemplo: curación por succión, por soplo, por rezo, con hierbas» (Bartolomé,1991). Ejerce como maestro. Tienen un colegio construido con mampostería que está a la entrada de la comunidad, donde se les enseñan algunas asignaturas de un colegio formal y aparte, está el chamán – *Tamói* que también les enseña. Es una combinación de ambas culturas.

Según el Suplemento antropológico de CEADUC[7], si en las comunidades no había escuela, ellos mismos y de forma colectiva generaban un sistema educativo. Se basaban en las necesidades del grupo y servía también para mantener una unidad social. Como ejemplo son los rituales de inanición que dejaban una impronta profunda en el individuo como culminación de un periodo formativo determinado. Un rito iniciático que integraba al individuo a su grupo. Este mismo suplemento define como educación informal, aquella que se realiza en el vivir diario, en la que participan todos los integrantes del grupo sin importar su rango de edad. Esta educación proporciona procesos de deconstrucción y reconstrucción cultural, permitiendo a los pueblos indígenas hacer frente a todo tipo de

5. Según el Ministerio de Salud de Paraguay, del 29 de diciembre de 2019 al 15 de mayo de 2020 se registraron 43.769 casos de la epidemia de dengue.

6. La comunidad está ubicada a 460 kilómetros de Asunción, en la reserva ecológica de Itaipú, en Limoy, Minga Porã (Alto Paraná), desde el 2016, año en que fue expulsada violentamente por segunda vez de sus tierras ancestrales.

7. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica «Nuestra Señora de Asunción».

presiones sociales, culturales y políticas, en un marco temporal que se extiende desde la época de las colonias, pasando por la independencia, hasta la actualidad. (Suplemento antropológico, 2014).

El chamán ejerce como sacerdote para realizar ceremonias y bendecir a las nuevas parejas. Aconseja a los casaderos sobre cómo debe llevar a cabo su vida futura. «Las reglas son simples: construir una vivienda, hacer su roza, llevarse bien, no cometer adulterio etc. De esta sencilla manera queda consagrado el matrimonio». (Bartolomé, 1991).

En esta comunidad se realiza la ceremonia de *Mita Karaí* (bautismo-niño), donde se dan nombres espirituales (*Ñemongara'i*) principalmente a los niños y a los demás indígenas. El día de la ceremonia suelen invitar a otras comunidades para participar.

Respecto a sus viviendas, la mayoría de sus casas, como el espacio donde cocinan, son de troncos de madera o de tablas e igual que en su templo, en la cubierta ponen mazos de paja. Fuera de las casas, suele haber una hamaca donde se sientan a tomar *tereré*[8]. Por la comunidad pasa una red eléctrica. Tienen algunas bombillas en los espacios comunes, pero no a todas las casas llega la electricidad. Poseen un depósito de agua potable elevado que se alimenta de un pozo, fruto de una donación. Tienen también un espacio, como huerta, donde cultivan sus plantas medicinales, con las que tratan diversas enfermedades, por ejemplo, *Yanapirú* que se utiliza para curar la depresión. A unos 50 metros de la comunidad discurre un pequeño arroyo donde se bañan.

A continuación, presentamos unos datos del STP[9] – DGEEC[10]. III Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas 2012, donde podemos ver la distribución de la población por edades y sexo. También la media de personas que habitan en una vivienda, los tipos de vivienda, el nivel educativo y afiliación.

Se visten de forma normal, no utilizan ropas tradicionales excepto por el *acanguá*, la cinta, que lleva en la cabeza el chamán y sus ayudantes cuando cantan en sus ceremonias o cuando realizan sus rituales o cuando están con la gente.

De esta tabla se desprenden varios análisis importantes. En primer lugar, podemos comprobar que el 91% de la población vive en construcciones tradicionales que la tabla denomina rancho. Por otra parte, comprobamos que la enseñanza formal alcanza hasta el 81% de la población situada en corte de edades de 6 a 17 años. A pesar de que la enseñanza está catalogada como formal, en nuestra investigación de campo, comprobamos que se compaginaba con enseñanzas tradicionales impartidas por el líder espiritual.

8. El tereré es una bebida fría que se prepara con yerba mate y hierbas medicinales.
9. Secretaría Técnica de Planificación del Desarrollo Económico y Social.
10. Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos.

Población por grupos de edad según sexo						
	Total	0 - 4 años	5 - 14 años	15 - 29 años	30 - 64 años	65 y más años
Total	63	12	14	20	12	5
Varones	37	8	9	11	7	2
Mujeres	26	4	5	9	5	3
Total de viviendas particulares ocupadas con personas presentes:		22				
Tipo de vivienda particular:		Rancho (91,0%), casa (4,5%), improvisada (4,5%)				
Promedio de personas por vivienda:		2,9 personas				
Personas de 6 a 17 años de edad que asisten actualmente a una institución de enseñanza formal:		13 (81,3%)				
Promedio de años de estudio de la población de 15 años y más de edad:		3,8 años				
Personas con certificado de nacimiento:		62 (98,4%)				
Personas con cédula de identidad:		44 (69,8%)				

Imagen 2: Población por grupos de edad según sexo.

Para poder tener unos valores medibles en cuanto a la profundidad y alcance de los cambios que pueda haber sufrido la comunidad, aplicamos el cuestionario NAAS[11] (Garrett y Pichette, 2000) que consiste en valorar porcentualmente una serie de parámetros que se definen a través de las preguntas y los datos recopilados en campo.

Estos datos se combinan con otros datos estadísticos existentes para obtener una mayor fiabilidad. Es decir, comprobamos que los datos externos al trabajo del campo son correctos.

A continuación, presentamos los resultados de nivel de aculturación en la comunidad Ivaviyú de Paraguay en el siglo XXI, obtenidos a través del trabajo en campo. El porcentaje corresponde al cálculo realizado sobre el total de miembros de la comunidad.

Uso del idioma guaraní: 100% de los miembros de la comunidad; Uso de otro idioma (español): 43,75%; Idioma de preferencia guaraní: 100%; Identificación como Avá Guaraní: 100%; Identificación como paraguayo: 0%; Acude al médico: 0%; Acude al chamán: 100%; Participación a los rituales: 100%; Trabajo fuera de la comunidad: 16%; Electricidad: 4%; Móviles: 20%; Medio de transporte: 2 motos.

Nos parece relevante en la pregunta sobre el idioma que, aunque de las 64 personas de la comunidad, 28 hablan castellano. De estos 28 miembros solo 6 son adultos. Es decir, que la introducción del idioma castellano se está produciendo a través de la enseñanza que se les imparte a los jóvenes situados en el rango de

11. Native American Acculturation scale, Instruments for Measuring Acculturation. https://www.yumpu.com/en/document/read/33107281/acculturation-vas-taras

edades de los a 5 a los 15 años. De igual forma todos se sienten más cómodos hablando en guaraní, seguramente porque los mayores solo hablan en guaraní, es decir, dentro de la comunidad solo se emplea este idioma.

Así mismo el sentimiento de identidad es muy importante y sin excepción todos se identifican como Avá Guaraní. Nadie, según lo que manifiestan, acude al médico es el chaman el que hace una valoración de si esto es necesario. Todos participan en los rituales, en el sentido más amplio, no solo el *Mita Karaí*, sino en cualquier ritual, como algunos de los que realizaron en nuestra presencia y que eran rituales de protección.

A pesar de que hay una red eléctrica precaria que llega hasta la comunidad solo un porcentaje mínimo dispone de iluminación eléctrica en su vivienda. En cuanto a los móviles hay una penetración de los mismos de forma tímida, en cualquier caso, son terminales muy simples y básicos y que solo sirven para hacer y recibir llamadas.

V.2. Analizando los datos

Tradicionalmente, según se ha ido comprobando a lo largo de este estudio y confirmado por las entrevistas fundamentalmente con los mayores de la comunidad y con el líder espiritual, el *Tamói*, antes vivían de la caza y de recolección silvestre. Ahora esto es inviable porque la reducción de sus bosques transformados en campos de cultivo y explotaciones agrícolas, prácticamente no lo permite. Por otra parte, ellos no son dueños de la tierra que ocupan.

Según los datos del Ministerio de Obras Públicas y Comunicaciones[12], están en trámite de titulación 272 hectáreas que ahora están a nombre del INDI[13].

El acaparamiento de tierras en Paraguay no es algo nuevo, tiene un trasfondo histórico. La cuestión crucial de la migración de productores brasileños hacia Paraguay es la introducción del cultivo de la soja en el país en la década de 1970. Según datos del Ministerio de Agricultura y Ganadería, en 1973 el Paraguay tenía 15.500 hectáreas de soja cultivadas y ya en la década de 1980 había conflictos resultantes de la expansión de la soja en toda frontera oriental de Paraguay (Villagra, 2009). «Los productores brasileños en 1970 por una hectárea de tierra pagaban 40$, un valor absurdamente barato para los brasileños y demás interesados». (Pereira, 2018). En la década de los 1990, el presidente Juan Carlos Wasmosy (1993-1998), aplicó políticas neoliberales que amplió aún más el cultivo de soja (Villagra, 2012). A finales de la década de 1990, la cuestión se agrava, pues se inicia ilegalmente en Paraguay el cultivo de soja transgénica, contrabandeada de Argentina (Palau, 2008). Por esta razón, según el último informe del Departamento

12. Plan de Pueblos Indígenas (PPI) del 2016, están en trámite de titulación ante Servicio Nacional de Catastro, Escribanía Mayor.

13. Instituto Paraguayo Del Indígena.

de Agricultura de Estados Unidos, Paraguay desplaza a India como quinto productor de soja del mundo.

Por lo tanto, a tenor de lo escrito, el impacto y la consiguiente transformación podemos decir que ha sido muy importante en cuanto a que ha transformado su modo de subsistencia de tal forma que ahora dependen de las aportaciones alimentarias del estado y otras organizaciones. El comercio a pequeña escala de artesanía y trabajo muy minoritario fuera de la comunidad.

Sobre el mantenimiento de sus creencias y prácticas, podemos afirmar que de alguna forma las mantienen intactas. Mantienen sus cantos de alegría (*kotyú*), sus bailes (*jeroky ñembo'é*) que es algo fundamental y sagrado para la cultura guaraní porque «se fortalecen los vínculos con los seres divinos y entre los miembros de la comunidad, podríamos decir que es como un momento de síntesis de todos los aspectos de la cultura Avá Guaraní» (Zanardini y Biedermann, 2006). Si hubo alguna transformación, esta es inapreciable, por lo tanto, hay una continuidad clara en este aspecto.

Su idioma sigue siendo guaraní, si bien, es cierto que en la escuela aprenden español, este queda circunscrito en ese ámbito ya que en la comunidad todos se comunican en guaraní. Por lo tanto, hay una continuidad a la hora del empleo de su lengua tradicional.

Tradicionalmente las enfermedades y otros males eran tratados por el chamán. Sigue siendo así. No obstante, si se me permite la expresión, el chaman realiza una suerte de «triaje» para derivar a la medicina legal a aquellos enfermos que el considera. Esto significa una leve transformación en su forma de afrontar la salud de la comunidad.

Tiene una escuela proporcionada por el gobierno en la que se imparte una educación reglada. No podemos afirmar que este tipo de enseñanza haya desplazado a la enseñanza tradicional que sigue manteniendo el chamán. Se puede decir que hay una coexistencia entre ambas. Por lo tanto, hay una continuidad en la enseñanza tradicional y una transformación en cuanto a los conocimientos que adquieren los más pequeños. Viven en su mayoría en viviendas construidas a la manera tradicional. Es cierto que unos pocos miembros tienen viviendas de fábrica, muy pocos casos, dotadas de iluminación eléctrica. La transformación en este ámbito ha sido leve.

VI. Conclusiones

Según lo estudiado la comunidad Ivaviyú ha sufrido transformaciones y, al mismo tiempo, mantiene parte de su identidad. Los cambios sufridos, mayormente en contra de su voluntad como comunidad, son siempre ajenos a sus posibilidades de acción en contra de ellos y las continuidades es la contrapartida a lo anterior, es decir, mantienen lo que pueden mantener. Es difícil ponderar el grado de transformación, pero lo más importante es que su territorio ha ido desapareciendo, no

solo su extensión, sino su naturaleza. Por lo tanto, si le diéramos a este aspecto el valor más importante dentro de los estudiados, diríamos que la comunidad ha sufrido una transformación muy significativa.

Así, se establece una resistencia a los cambios impuestos a través del mantenimiento de las tradiciones sobre las que tienen algún grado de control. Es decir, su idioma, su tradición espiritual, su educación, sus casas y sus métodos de curación. Claramente, según definimos en la hipótesis inicial, el mayor impacto tanto en intensidad como el grado de transformación resultante del mismo es el provocado por las empresas brasileñas que hacen desaparecer su territorio en connivencia con el estado paraguayo, cambiando su modo de subsistencia original que era la recolección silvestre y la caza para depender de pequeños cultivos y la asistencia de ONG's u otras organizaciones que les suministran los alimentos básicos.

La Constitución reconoce que Paraguay es un país pluricultural, afirma el derecho de las comunidades indígenas a la propiedad comunal de sus tierras y obliga al Estado a delimitar, demarcar, titular y proteger el territorio ancestral de los pueblos indígenas. Sin embargo, «uno de los obstáculos más graves que impide la recuperación de espacios territoriales es la falta de medidas eficaces para expropiar las tierras y territorios que están en manos de sojeros, ganaderos y empresas agroindustriales. El proceso administrativo es excesivamente lento y burocrático, y prioriza la negociación para la compra de tierras». (Rojas, 2016).

El Gobierno paraguayo tiene que tomar las medidas necesarias y eficaces para garantizar los derechos de los indígenas, poner freno a la deforestación de su territorio por parte de las grandes empresas y terratenientes, principalmente ligados a la producción de soja y la expansión ganadera, tener planes efectivos para garantizar la calidad de vida a las comunidades, respetar al medio ambiente, investigar profundamente y con seriedad los casos de corrupción, respetar los compromisos internacionales, desarrollar una estrategia eficaz.

En definitiva, los indígenas quieren que los demás respeten su diversidad cultural, quieren seguir con la vida que tenían. Entonces, sería mejor que preguntáramos primero a los nativos si quieren integrarse o no en la cultura de los «civilizados» y al final si los cambios que los *blancos* quieren hacer, no son beneficiosos para ellos, entonces, deberíamos respetar su voluntad. Finalizando, se propone en este artículo una vía de investigación que mediante la asimilación del idioma castellano y del nivel de manejo del mismo, se pueda ponderar el nivel de aculturación de la comunidad.

Referencias bibliográficas

Bartolomé, M. A. (1991). *Chamanismo y Religión entre los Ava Katu Ete*. CEADUC: Asunción.

Bartolomé, M. A. (2003). Flechadores de Jornales. Religión e identidad guaraní en el Paraguay contemporáneo, *Sumplemento Antropológico, XXXVII, 1*. CEADUC: Asunción, 199-217.

Bartomeu, M. (1973). El pensamiento guaraní de Leon Cadogan. *Suplemento Antropológico*, *VIII, 1-2*. CEADUC: Asunción, 7-14.

Cardozo, T. (1997). *Ensayos de Culturas Paraguayas*. Asunción: Instituto de Antropología León: Cádogan.

Censo Agropecuario nacional. (2008). Asunción. Disponible en: http://www.arp.org.py/images/files/CENSO%20AGROPECUARIO%202008.pdf. Consultado: 20/01/2022.

Elizeche, J.A. (2008). *Mitakaraí*. Grupo SUNU: Asunción.

Informe Final, Anive haguä oiko. (2008). *Tierras Mal Habidas* Tomo IV. Asunción. Disponible en: https://codehupy.org.py/wp-content/uploads/2020/10/Tomo-IV-Parte-1.pdf. Consultado: 01/04/2022.

Informe Final Comisión de la Verdad y Justicia. (2020). CODEHUPY. Disponible en: https://codehupy.org.py/verdadyjusticia/.Consultado: 10/01/21

Meliá, B. y Telesca, I. (1997). Los pueblos indígenas en el Paraguay: Conquistas legales y problemas con la tierra. *Scielo Brasil*. https://doi.org/10.1590/S0104-71831997000200005. Consultado: 15/10/2018.

Ministerio de obras públicas y comunicaciones (2016). Plan de Pueblos Indígenas (PPI). Asunción.

Miraglia, L. (1941). *Gli Avá Guayakí ed i Tobas*. Vaticano.

OFXAM (2016). Los dueños de la tierra. file:///C:/Users/vvrou/Downloads/documentop.com_yvy-jara-los-dueos-de-la-tierra-en-paraguay-que-pa_5a00d8391723ddc828470fa6.pdf. Consultado: 20/01/2021.

Paraskevopoulou, E. A. Μεθοδολογία ποιοτικής έρευνας: συνεντεύξεις και συνεντεύξεις μέσω διαδικτύου. Open

Education, Universidad de Tesalia. Disponible en: https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/openjournal/article/view/20634/18982. Cosultado 30/03/2022.

Pesasso, J y Vera, J. (1987). La Cultura Guaraí en el Paraguay contemporáneo (etnografía Ava – kue – chiripa). RP: Asunción.

Pereira, L. I. (2018). Ciclos de extranjerización y concentración de la tierra en Paraguay. Presidente Prudente: *Revista Nera, 21, 44*, 64-89.

Rehnfeldt, M. (2010). El bicentenario y los pueblos indígenas. Una historia de desencuentros y exclusión. *IDAES, 4, 6*. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7457599. Consultado: 03/05/2020.

Schaden, E. (1998). *Aspectos Fundamentales de la Cultura Guaraní*. Biblioteca Paraguaya de Antropología: Asunción.

Sotirópoulos, L. (2002). Ανθρωπολογία στην Εκπαίδευση. La antropología en la Educación. Letras Griegas:Atenas.

Taras, V. (2011). *Instruments for Measuring Acculturation*. Greensboro. Disponible en: https://www.yumpu.com/en/document/read/33107281/acculturation-vas-taras. Consultado 15/04/2022.

Tsiolis, G. (2018). Ερευνητικές διαδρομές στις κοινωνικές επιστήμες. Universidad de Creta: Creta.

Wicker, H.R. (2011) Resistencia y adaptación de los pueblos guaraníes. *Société suisse des américanistes/schweizerische amerikanisten – gesellschaft:* Berna. Disponible en: https://www.sag-ssa.ch/bssa/pdf/bssa73_02.pdf. Consultado: 23/02/2021.

Wimer, F. R. (2020). *Las comunidades campesinas e indígenas del Paraguay frente a la concentración y extranjerización de la tierra*. Disponible en: https://www.redalyc.org/journal/122/12264378009/html/. Consultado: 10/04/2022.

Zanardini, J. (2012). *Los Pueblos indígenas del Paraguay*. El Lector: Asunción.

Zanardini, J. y Biedermann, E. (2019). *Los Indígenas del Paraguay*. CEADUC: Asunción.

e-ISSN: 2387-1555
DOI: https://doi.org/10.14201/rea202213159184

EL SUICIDIO EN LA PRENSA DE NOTA ROJA YUCATECA: MEDIOS DE COMUNICACIÓN DIGITALES Y FACEBOOK

Suicide in the yucatecan red note press: digital media and facebook

Suicídio na imprensa vermelha de Yucatecan: mídia digital e facebook

Sara ÁLVAREZ MÉNDEZ
Universidad de Salamanca, Departamento de Psicología social y Antropología
sara.alv@usal.es

Recepción: 28/02/2022
Aceptación: 15/05/2022
Publicación: 31/12/2022

RESUMEN: La combinación de la digitalización de la prensa digital tradicional y su aparición en las plataformas de redes sociales de Internet ha aportado nuevos espacios que son aprovechados por la nota roja, un género de prensa sensacionalista altamente consumido por gran parte de la comunidad yucateca. A través del análisis analítico-sintético de los datos, así como el análisis lingüístico-estilístico del texto periodístico se espera encontrar las características principales de cómo es comunicado el suicidio en la nota roja dentro de la comunidad y, por tanto, conocer: cómo se caracteriza este tema, qué sentido adquiere y qué posiciones adopta la prensa respecto al fenómeno. Igualmente, se pretende comprobar si la reforma de la Ley de Salud Mental del Estado de Yucatán de 2019, las recomendaciones de la OMS y los programas de prevención de suicidio han influido en la forma que tiene la prensa de nota roja de informar acerca del fenómeno del suicidio.

El corpus de este estudio está conformado por las publicaciones digitales acerca de suicidios e intentos de suicidios cometidos en el estado de Yucatán entre el mes de agosto de 2019 y el mes de noviembre de 2021. Asimismo, se han tenido

en cuenta estudios previos que se han aproximado a los suicidios en la nota roja de Yucatán, para confrontar los resultados. Como resultado de este trabajo, destaca que la nota roja yucateca paulatinamente abandona la idea de un suicida local prototípico y la influencia de la figura de una diosa del suicidio maya, al mismo tiempo que comienza a integrar la salud mental, así como información de servicios de prevención de suicidio en el cuerpo de la noticia. Sin embargo, sigue empleando recursos no recomendados que pueden influir negativamente en los lectores.

Palabras clave: Suicidio, Periodismo, Prensa roja, Metodología cualitativa, Yucatán.

RESUMO: A combinação da digitalização da imprensa digital tradicional e o seu aparecimento nas plataformas de comunicação social da Internet proporcionou novos espaços que são explorados pela nota roja, um género de imprensa sensacionalista altamente consumido por uma grande parte da comunidade Yucateca. Através da análise analítico-sintética dos dados, bem como da análise linguística--estilística do texto jornalístico, esperamos encontrar as principais características de como o suicídio é comunicado na nota vermelha dentro da comunidade e, portanto, descobrir como este tópico é caracterizado, que significado adquire e que posições adopta a imprensa em relação ao fenómeno. Do mesmo modo, o objectivo é verificar se a reforma da Lei de Saúde Mental do Estado de Yucatan em 2019, as recomendações da OMS e os programas de prevenção do suicídio influenciaram a forma como a nota vermelha informa a imprensa sobre o fenómeno do suicídio.

O corpus deste estudo é constituído por publicações digitais sobre suicídios e tentativas de suicídio cometidos no estado de Yucatan entre Agosto de 2019 e Novembro de 2021. Do mesmo modo, estudos anteriores que abordaram os suicídios na nota vermelha de Yucatan foram tidos em conta a fim de comparar os resultados. Como resultado deste trabalho, destaca-se que a nota vermelha Yucatan abandona gradualmente a ideia de um suicídio local prototípico e a influência da figura de uma deusa suicida maia, ao mesmo tempo que começa a integrar a saúde mental, bem como a informação sobre os serviços de prevenção do suicídio no corpo das notícias. Contudo, ainda emprega recursos não recomendados que podem influenciar negativamente os leitores.

Palavras-chave: Suicídio, Jornalismo, Imprensa vermelha, Metodologia qualitativa, Yucatan.

ABSTRACT: The combination of the digitization of the traditional digital press and its appearance on the Internet's social media platforms have provided new spaces that are exploited by the nota roja, a genre of sensationalist presses highly consumed by a large part of the Yucatecan community. Through the analytical-synthetic analysis of the data, as well as the linguistic-stylistic analysis of the journalistic text, it is expected to find the main characteristics of how suicide is communicated in the red note within the community and, therefore, to know how this topic is characterized, what meaning it acquires and what positions the press adopts regarding the phenomenon. Likewise, it is intended to check whether the reform of the Mental Health Law of the State of

Yucatan in 2019, the WHO recommendations and suicide prevention programs have influenced the way the red note press reports the phenomenon of suicide.

The corpus of this study is made up of digital publications about suicides and suicide attempts committed in the state of Yucatan between the month of August 2019 and the month of November 2021. Likewise, previous studies that have approached suicides in the red note of Yucatan have been taken into account to confront the results. As a result of this work, it stands out that the Yucatan red note gradually abandons the idea of a prototypical local suicide and the influence of the figure of a Mayan suicide goddess, while it begins to integrate mental health, as well as information on suicide prevention services in the body of the news. However, it still employs non-recommended resources that may negatively influence readers.

Keywords: Suicide, Journalism, Red press, Qualitative methodology, Yucatan.

I. Introducción

La prensa de nota roja yucateca responde a un género popular periodístico sensacionalista centrado en los sucesos vinculados a la violencia y lo desviado. La nota roja tradicional suele ir acompañada de imágenes gráficas[1], titulares llamativos y cuerpos de noticia simples y breves. Estas notas suelen carecer de interés en analizar con profundidad los sucesos descritos y re-dirigen la atención al modo de comunicar estas experiencias del acontecer social. Todo ello con objeto de llamar la atención y provocar reacciones a través del drama.

La nota roja, en este particular proceso de narrar un hecho, describe no sólo el suceso particular, enmarcado en la temporalidad de la noticia y su contexto, sino que también perfila las grandes articulaciones presentadas en un escenario más amplio: el de la praxis social (Arriaga, 2002). La prensa de nota roja, al igual que la prensa informativa general, es un producto cultural que media entre diferentes actores y produce a través de sus múltiples mecanismos una fuerte influencia en la percepción que poseen sus lectores acerca de los grandes roles como son la política, la economía o la salud, entre otros (Rubio, 2009). Por tanto, comprender los mecanismos y perspectivas con las que se divulgan y tratan los casos de intento de suicidio y suicidio consumado en la nota roja yucateca también nos permite contemplar la posibilidad de comprender la percepción y categoría que tiene el suicidio en la sociedad de Yucatán.

Y es de este principio de donde deviene la importancia de la aproximación a la articulación del suicidio dentro de la nota roja, puesto que los medios de

1. Antes de que existiese la posibilidad de fotografiar un suceso, la prensa de nota roja mexicana ya incorporaba imágenes a sus textos. En el siglo XIX la nota roja incluía grabados, como los del artista mexicano José Guadalupe Posada Aguilar, como enunciado visual a través del cual comunicar estos sucesos (Lupi, 1989). El empleo de la imagen respondía a la necesidad de realizar una representación de una realidad perceptible, así como de una realidad simbólica.

comunicación poseen la capacidad de transformar y manipular la forma en la que una sociedad identifica, procesa y comunica creencias. Además, debido a esa influencia, es indubitado que los medios de comunicación juegan un rol activo en la prevención del suicidio, así como en la inducción de pensamientos suicidas (OMS, 2004).

El presente trabajo estudia los principales medios de nota roja digitalizados del estado de Yucatán. El interés depositado en la digitalización de estas publicaciones parte de las características del ecosistema digital, donde existe una transformación en los roles y prácticas del periodismo tradicional puesto que los periódicos digitales se caracterizan por la interactividad, inmediatez, espacialidad indefinida, multimedialidad, funcionalidad y personalización (Pareja Pérez, 2003 citado en Nuño Moral, 2014). Además, la transmisión de la información en el medio digital ofrece la oportunidad de conocer las impresiones de los receptores a través de sus interacciones, generalmente descansando en las retroalimentaciones sincrónicas y asincrónicas de la audiencia.

El presente estudio pretende conocer si la creación de una Ley de Salud Mental del Estado de Yucatán (2019) y las pautas otorgadas por las OMS en *Prevención del suicidio un instrumento para profesionales de los medios de comunicación* (2004) han surtido algún efecto en la forma de comunicar el suicidio y su tentativa en los medios de nota roja de Yucatán. Al mismo tiempo, este estudio puede entenderse como una actualización de aquellos trabajos anteriores que estén relacionados con estos medios y temática.

II. Materiales y Metodología

Este estudio aglutina aquellas menciones de casos de suicidio y su tentativa en las publicaciones digitales de nota roja entre el 1 de agosto de 2019 y el 30 de noviembre de 2021[2]. Cabe especificar que se han valorado todas aquellas publicaciones que recogen la noticia de un suicidio, así como de la tentativa de suicidio, pero no se han tenido en cuenta publicaciones donde la naturaleza de la muerte sea puesta en duda. Asimismo, se han recogido exclusivamente aquellas noticias que cubren sucesos que han ocurrido en el estado de Yucatán, aunque la víctima sea originaria de otro estado o país. El fin es conocer cómo la nota roja comunica los suicidios y su tentativa dentro de la comunidad yucateca en un contexto donde los lectores seguramente estén familiarizados con la víctima, el espacio u otros elementos relacionados con el suceso descrito.

Por otro lado, para saber si los medios han cambiado su forma de informar sobre el suicidio, se tomaron en consideración dos estudios previos cuyo objeto de investigación fue el trato del suicidio en la nota roja en la prensa de Yucatán.

2. Para la selección de la muestra se tomó en cuenta la última reforma del Decreto 643/2018 por el que se emite la Ley de Salud Mental del Estado de Yucatán fechada el 31 de julio de 2019, por lo que se recogieron aquellas publicaciones posteriores a la misma.

Estos estudios recorren las publicaciones entre 2005-2010 y los meses de enero a junio de 2015[3]. El material se ha extraído de un corpus compuesto de los tres diarios de nota roja impresos más consumidos en Yucatán y que también se han empleado en estos dos estudios anteriores: *¡Al chile!, De Peso y Por Esto*[4]*!*.

Aunque no podemos aseverar que estos sean los medios digitales de nota roja más consumidos, partimos de la tradicionalidad y prestigio popular que poseen estos medios en la comunidad yucateca. No obstante, estos periódicos acceden a cientos de miles de usuarios a través de sus páginas web y perfiles en redes sociales, sin la necesidad de realizar una distribución física, por lo que es posible que tengan más audiencia en su formato digital que impreso. Dada la popularidad que posee la red social Facebook en Yucatán (Cortés et al., 2015), así como las características de la plataforma, nos centraremos en la divulgación de las notas en este medio.

Por tanto, la información analizada en el presente trabajo incluye las menciones de suicidio e intento de suicidio en notas digitales de las páginas web de los tres diarios[5], así como las emisiones en directo y los vídeos subidos en los perfiles de Facebook de dichos periódicos (Tabla 1):

Tabla 1. Material analizado

Periódico	Notas	Emisiones en directo	Vídeos
¡Al chile!	307	4	4
De Peso	299	8	1
Por Esto!	219	0	0

Tabla elaborada a partir del material compilado de los diarios (agosto 2019 a noviembre 2021). Se han analizado un total de 825 noticias.

El presente estudio desarrolla una investigación cualitativa analítico-sintética de los datos obtenidos de los rotativos mencionados. Asimismo, puesto que los textos

3. Reyes-Foster, Beatriz (2015) «He followed the funeral steps of Ixtab: The pleasurable aesthetics of suicide in Newspaper Journalism in Yucatán, México» *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 18(2):251-273. Hernández Ruiz, Laura (2019) «Titulares, balazos, llamadas y fotografías…» *EntreDiversidades*. Núm. 2 (13): 203-231.

4. Su circulación promedio es de 78050 ejemplares para el diario *De Peso*; 47249.84 *¡Al Chile!* y 59000 ejemplares de *Por Esto!*. *¡Al chile!* presenta una distribución geográfica en 77 de los 106 municipios que conforman el Estado de Yucatán. *De Peso* tiene una distribución geográfica en 7 de los 106 municipios y *Por esto!* en 105 de los 106 municipios. Esta información ha sido extraída del Padrón Nacional de Medios Impresos (Secretaría del Gobierno de México, 2021).

5. Las correspondientes páginas web son: https://alchile.com.mx/# para el diario *¡Al Chile!; https://depesoyucatan.com/* para el diario *De Peso* y https://www.poresto.net/ para el diario *Por esto! Dignidad, Identidad y Soberanía*.

periodísticos constituyen una unidad comunicativa (Bernardez, 1982), se ha realizado un breve análisis lingüístico-estilístico de los textos que parte del carácter enunciativo particular del discurso periodístico (Van Dijk, 1990). Este análisis también atiende a los principios y estrategias de la comunicación (Carrillo Guerrero, 2007). Este tipo de análisis nos permite reconocer aquellos elementos evaluativos e informativos incluidos en el discurso, así como recuperar la intencionalidad de aquello que es comunicado. El fin de este proceso es conocer cómo se construye y comunica la idea de suicidio y como dicho significado es colocado en el imaginario social yucateco.

Además, para reconocer aquellos elementos que pueden resultar nocivos para la salud pública, se ha comparado el contenido de las notas con las recomendaciones de la OMS (2004) y relacionados con la Ley de Salud Mental del Estado de Yucatán (2019).

III. Resultados

Al realizar el análisis de los datos que componen una noticia de nota roja, se ha observado que existen ciertos elementos que aparecen con mayor frecuencia respecto a otros, siendo estos percibidos como aquellos elementos básicos que componen una nota de prensa roja a la hora de cubrir una noticia de suicidio. Estos elementos son, por orden de aparición: el lugar del suceso, el sexo de la víctima, el método de suicidio empleado, la edad de la víctima y el motivo del suicidio (Tabla 2). En ocasiones, estas noticias también incluyen fotografías y vídeos que retratan o complementan la información anterior[6].

Tabla 2. Datos proporcionados por la noticia en cada caso mencionado

Dato	Porcentaje	Aparición
Lugar	100%	938/938
Sexo	99,68%	935/938
Método	95,84%	899/938
Edad	86,46%	811/938
Motivo	50,74%	476/938

Tabla 2. Datos proporcionados por la noticia en cada caso mencionado (938 menciones de casos suicidio o su tentativa en un total de 825 noticias consultadas).

6. En el presente trabajo no se incluyen imágenes de víctimas presentadas por los diarios. Asimismo, todas las descripciones aquí realizadas tienen un fin únicamente académico.

En la nota roja, la información del lugar en el que acontecen los hechos puede resultar realmente específica: desde la identificación de la ciudad y las calles a directamente facilitar la dirección completa del domicilio y la descripción física del mismo. También se emplean puntos de referencia populares como hospitales, escuelas, plazas u otros, para ubicar al lector en la zona. Igualmente, la noticia puede ir acompañada de fotografías del entorno y la vivienda, incluyendo en ocasiones el interior de esta.

El sexo de la víctima puede ser mencionado explícitamente, pero también puede ser inferido a través del género gramatical del término empleado para definir su identidad (p.ej. *esposa, inquilino, carnicero*…). Asimismo, la edad puede aparecer de forma explícita o inferida a través del uso de términos que definen sus atributos (p.ej. *abuelita* para referirse a una mujer de la tercera edad sin que necesariamente tenga descendencia). Respecto a la identidad, el nombre de la persona suele ser sustituido por las iniciales, el apodo por el que se conocía en vida o el uso de «N» para destacar el anonimato del actor. Es menos común la aparición de todos los datos personales.

Respecto al cuerpo de la noticia, se puede encontrar en este algún tipo de descripción del método empleado. Esta descripción recorre un amplio abanico, yendo desde la mera mención del método hasta la descripción meticulosa de cómo la persona se quitó la vida, indicando los instrumentos empleados y de qué manera. Por ejemplo, en caso de un ahorcamiento, se explica de forma explícita cómo alguien ha conseguido ahorcarse estando sentado o de rodillas, qué material ha utilizado o dónde lo ha comprado. También se suele mencionar de qué está colgando el cadáver: la variedad del árbol, el lugar de la casa, el objeto del que pende, etc. Cabe mencionar que, si se trata de un envenenamiento o sobredosis, los periódicos facilitan el nombre del medicamento o veneno empleado y, a veces, la cantidad consumida. En ocasiones, también se mencionan los efectos físicos que el método de suicidio causa en el cuerpo, en el espacio o en los instrumentos utilizados. En el cuerpo de la noticia se incluye también todo tipo de información que la haga más veraz y cercana a través de los detalles: la ropa que llevaba el fallecido, la hora a la que se quitó la vida, a quién vio por última vez…

Asimismo, la descripción del hallazgo del cadáver también es de interés y recorre un abanico semejante al del método. La nota puede hacer referencia al lugar, momento o persona que encuentra al cadáver y la relación de estos entre sí, a veces estos elementos aparecen todos reunidos y, en otras ocasiones, solamente se hace hincapié en alguno de estos aspectos. Sin embargo, la descripción del hallazgo suele dejarse para aquellas escenas más dramáticas donde los familiares, parejas o amigos de la persona fallecida, encuentran el cuerpo y reaccionan a lo ocurrido. En este apartado entran todo tipo de descripciones vívidas y crudas con la intención de reconstruir la escena y las emociones de la forma más conveniente.

Respecto a la descripción de los motivos, se puede observar que las noticias confunden sistemáticamente motivo con detonante. La mención del motivo suele estar acompañada de la influencia que ha tenido en el suicidio el consumo de

alcohol o cualquier otro tipo de droga. Bajo el mismo principio se suelen mencionar los trastornos mentales, aunque esto último se da en menor escala. Los motivos más mencionados en las notas son las discusiones con familiares, parejas y exparejas, el desempleo y los problemas económicos, las enfermedades y las adicciones. Son raros aquellos casos en los que la persona que se suicida haya cometido o esté relacionada con algún tipo de crimen o delito. El motivo del suicidio, cuando es mencionado, no suele ser descrito ni se realiza ningún tipo de reflexión acerca del mismo.

Un elemento anecdótico que se presenta con menor frecuencia aún es la información de líneas de ayuda y prevención del suicidio. Es más común, apareciendo en el 19% de las notas analizadas, la mención de algún tipo de trastorno en la salud mental. Respecto a las fuentes, se suele delegar en ellas la responsabilidad sobre el contenido de la noticia y se suele indicar en la propia noticia quién ha informado: familia, allegados, vecinos…, incluyendo aquí a autoridades. Si esto da un carácter testimonial a la información, también le proporciona cierta veracidad y credibilidad.

En relación con los titulares, estos emplean asiduamente un lenguaje satírico, crudo y vulgar resaltado por una tipografía colorida. Estos incluyen con frecuencia datos como el lugar, el sexo de la víctima o el método utilizado para el acto, especificando en ocasiones el instrumento empleado. A su vez, la identidad del suicida estriba en aquello por lo que se le reconocía en vida (p.ej., profesión, apodos, procedencia, etc.) o la edad que tenía (p.ej., *abuelito, chamacona, joven madre*, etc.). Los titulares también pueden incluir otros rasgos destacables, como los presuntos motivos que orillaron al suicida a quitarse la vida, cuanto más inverosímil sea la situación presentada más fácil es que aparezca en el titular con el fin de llamar la atención y atraer al lector.

En los titulares estos elementos pueden aparecer utilizados como recursos lingüísticos para presentar los hechos desde el disfemismo. La sátira, ridiculización o burla con la que se anuncian estos suicidios está estrechamente unida a la oralidad yucateca, así como a las referencias populares, donde el uso de las metáforas, perífrasis, refranes o frases hechas reconstruye los valores del imaginario social. Por su parte, la prensa de nota roja yucateca se vale de elementos semióticos y lingüísticos donde la oralidad adopta voces mayas y formas de habla coloquiales[7].

En los titulares los rastros de oralidad se muestran con la incorporación de onomatopeyas, de términos coloquiales y vulgares, del empleo de las exclamaciones con diversos valores expresivos, la inclusión de marcadores morfosintácticos

7. Deseo hacer una aclaración acerca del nivel léxico-semántico. Si bien se reconoce en el texto la incorporación de léxico maya (así como léxico jergal), esto no se hace con la intención de vincular los hechos descritos con actores mayas, sino que es una asimilación de la oralidad propia del español yucateco dentro del texto escrito.

atenuadores e intensificadores, el uso de la elipsis, así como el empleo de términos mayas tan habituales en el español yucateco[8].

Los titulares también tienden a explorar el imaginario popular dando un giro folclórico al suicidio con la mención de personajes como el *Kisín* o *Ixtab*[9]. Ejemplos de estos fenómenos se recogen en la Tabla 3:

Tabla 3. Ejemplos de marcas orales y coloquiales en los titulares

Periódico	Fecha	Titular
¡Al chile!	15/08/2019	**Como mango** quedó colgado
Por esto!	17/12/2019	**Escapa por la puerta falsa** en Sacalum
De Peso	11/04/2021	**Ixtab** se lleva a dos tras suicidios en la Vicente Solís y Fidel Velázquez
¡Al Chile!	07/03/2020	**Uay,** «despertó» con **Ixtab**
¡Al Chile!	01/11/2019	**Se le mete el Kisín por la droga** e intenta suicidarse

Los cuerpos de la noticia presentan los mismos rasgos de oralidad que los titulares[10]. Los textos, además, son breves y simples, sus oraciones rehúyen la subordinación, siendo más comunes aquellas estructuras yuxtapuestas y coordinadas. Incluso las oraciones pueden aparecer separadas en pequeños párrafos que aportan pequeñas píldoras de información. Estos textos suelen presentar errores de estilo, así como errores ortográficos.

Con carácter general, estas notas rompen con los principios de cooperación comunicativa (Grice, 1975), puesto que la información facilitada en las notas no es relevante a nivel informativo, tampoco se garantiza la veracidad de lo descrito y en muchas ocasiones se excede la cantidad necesaria de información al ofrecer datos no útiles en exceso. Tampoco son notas imparciales y la exploración de la oralidad yucateca presente en los textos parece estar motivada por una razón lucrativa puesto que esta forma particular de narrar permite a los periódicos atraer al lector

8. Para conocer más acerca de la interferencia léxica maya en el español yucateco véase: Lope Blanch, Juan (1982) Sobre la influencia del maya en el español de Yucatán. *Nueva Revista de Filología Hispánica*; Vol. XXXI, No 1.

9. «Kisín» es un término maya traducible al español como «Demonio» (Gómez Navarrete, 2009). Por su parte, Ixtab es conocida como la diosa maya del suicidio, concepto extraído de la obra de fray Diego de Landa, segundo obispo de Yucatán (Landa, 2003).

10. Un ejemplo de la particularidad de esta oralidad se muestra en la preferencia por el uso del léxico local. Por ejemplo, el uso del término «ija» frente al extendido «güey», ambos términos coloquiales para hacer referencia a un sujeto. Puede entenderse como un término despectivo.

gracias a su función fática y apelativa del lenguaje, logrando una comunicación rápida y directa, por tanto, altamente lúdica y atractiva. A través de estos mecanismos los medios de comunicación transforman los significados y sus relaciones dentro del imaginario social, pero de esto hablaremos más adelante.

En cuanto a las fotografías presentadas en estos medios digitales, estas sirven para acompañar a la noticia y complementar la información. La aparición de las imágenes suele servir para separar la información en breves párrafos que apoyan la narración en el texto visual, se podría interpretar que las imágenes son igual o más importantes que el texto. Cabe mencionar que si bien existe una significativa cantidad de notas que carecen de fotografías, esto se debe en parte a que estas no han sido cargadas exitosamente en la página web del medio y solamente conocemos su existencia por la presencia del pie de foto. En cuanto a las fotografías que sí son recogidas en las noticias estas capturan: cadáveres, elementos que han servido para que la víctima se quite la vida (p.ej., sogas, cables, fármacos…), espacios, testigos, autoridades y servicios sanitarios. También se incluyen imágenes de la persona en vida, obituarios, imágenes de los funerales e imágenes de stock relacionadas con el método o espacio del suicidio. Destaca el uso de estas imágenes de stock que tratan de representar el concepto de suicidio a través de escenarios y elementos abstractos.

Los cadáveres mostrados en las noticias suelen aparecer pixelados, sino es la totalidad del cuerpo, se procura pixelar el rostro (aunque también aparece la imagen sin ningún tipo de censura). Los cuerpos pueden retratarse tal y como fueron hallados en la escena por el reportero, por tanto, la víctima puede aparecer todavía colgada, en el suelo o siendo trasladada por el Servicio Médico Forense durante el levantamiento del cadáver. Se retrata el cuerpo descubierto o tapado, indiferentemente. Los espacios más fotografiados se relacionan con el sitio donde se cometió el suicidio: el lugar donde la persona se quitó la vida y donde se encontró el cadáver, la vivienda (exterior e interior), la calle o el espacio general, así como otros espacios relevantes (p. ej., el lugar de trabajo) si no fue posible llegar a la zona del suceso. Finalmente, también se retrata a los familiares, vecinos y demás testigos del acontecimiento, incluyendo a las autoridades sanitarias y cuerpos de seguridad en el sitio donde sucedieron los hechos. Respecto a las imágenes en el medio digital, una posibilidad única de este soporte es la incorporación de vídeos que acompañen estas noticias. Como estos vídeos pertenecen generalmente al perfil de Facebook de los rotativos, su análisis se ha dejado para el apartado de las emisiones y vídeos en Facebook.

Si bien hemos depositado nuestro interés en las publicaciones digitales por la reactividad de estas, ninguna de las notas analizadas contenía comentarios en el correspondiente apartado de la página web de los periódicos estudiados. Por tanto, la nota roja digital en su página web no genera interactividad a través de comentarios entre sus lectores.

IV. Emisiones en directo y vídeos en Facebook

El perfil de Facebook de *¡Al Chile!* se creó en 2017 y actualmente tiene un total de 193886 seguidores. Por su parte, el perfil de Facebook de *De Peso* fue creado en 2015 y posee 268278 seguidores[11]. A través de estos perfiles estos medios de comunicación comparten noticias y videos relacionados con sucesos y noticias estatales, nacionales e internacionales. Mientras tanto, las emisiones en directo suelen centrarse en el acontecer social yucateco. Todas estas publicaciones son altamente susceptibles de la reactividad ofrecida por la red social Facebook y en muchas ocasiones los receptores interactúan con estas.

Este apartado centra la atención en el contenido de los vídeos y emisiones en directo de los medios *¡Al Chile!* y *De Peso*[12] relacionadas con el suicidio y su tentativa en el estado de Yucatán. En total, se han analizado 12 emisiones en directo y 5 vídeos, que cuentan con una extensión total de 1 hora, 38 minutos y 39 segundos de contenido audiovisual. Estos videos acumulan un total de 159862 reproducciones, 3516 reacciones y 440 comentarios. Además de un análisis del contenido de los videos, también se ha realizado un análisis superficial del contenido de los comentarios.

El contenido textual de los vídeos y las emisiones en directo es bastante similar al de las notas escritas, asimismo, los datos suelen seguir la misma relación que se mencionó anteriormente (lugar, sexo, método, edad y motivo). La presencia de estos datos suele variar en las emisiones en directo puesto que este formato de emisión se elaborada sobre la marcha y es realmente precario: el reportero hace la vez de camarógrafo y se encarga de retransmitir en directo a través de un teléfono móvil mientras interacciona en tiempo real con los espectadores de la plataforma digital. Es habitual en este tipo de emisiones que oigamos al periodista dialogar con los curiosos de la zona para obtener los datos que más adelante comentará a los usuarios que estén en línea. El reportero se mantiene en el anonimato, generalmente sin mostrar el rostro a la cámara y utilizando un pseudónimo –por ejemplo, el de «frijol con huevo» o «*blue*»–.

Los titulares de las emisiones en directo de *¡Al Chile!* y *De Peso* emplean hashtags (como #Mérida, #Kinchil, #EnVivo o #EnDirecto) para catalogar y ordenar el contenido, al mismo tiempo, estos hashtags aportan un adelanto del contenido ofrecido. Asimismo, se emplean emoticonos que representan la sección del rotativo al que pertenece la noticia, análoga generalmente a la del medio digital e impreso, por ejemplo, el uso del emoticono de una sirena para la sección *¡Alarma!*

Además, *¡Al Chile!* posee una sección semanal donde se realiza un resumen de las noticias más destacables de la semana bajo el nombre de *La resumida*.

11. Datos extraídos de las páginas de Facebook de cada periódico. Fecha de consulta: 16/02/2022.

12. No se ha incluido en este apartado el periódico *Por esto!* porque no posee ningún vídeo que reúna las características mínimas necesarias para formar parte del análisis.

Estos vídeos breves, de apenas 3 minutos y medio, son protagonizados por un títere que representa a un personaje que recibe el nombre don Pelaná[13], el títere lleva una camiseta del diario, lo que lo hace reconocible como reportero, y sus rasgos físicos tratan de imitar al estereotipo del hombre mayor yucateco. Estos vídeos poseen una estética similar a la que podemos encontrar en los programas informativos al uso, destaca, el uso de una cortinilla como elemento divisor de cada noticia. Esta cortinilla además de delimitar el espacio de cada noticia también anuncia la sección en la que nos encontramos y recuerda al espectador el medio que la emite (Imagen 1):

Imagen 1. «Esta es *La resumida* de *¡Al Chile!* La pura neta informativa»

Imagen 1. Cortinilla de *La resumida* de *¡Al Chile!*

Este formato de video ofrece a la audiencia un contenido mucho más espectacular, puesto que las noticias van acompañadas de una parafernalia realmente atractiva: sobre una base rítmica propia de la música popular (como el reguetón), el títere don Pelaná narra los sucesos mientras, a su espalda, un croma recoge imágenes relacionadas con la noticia. Respecto a las imágenes se suelen recoger en las noticias vinculadas al suicidio estas son: imágenes de la casa donde se ha cometido el suicidio, la víctima en vida, el cadáver pixelado, el funeral e imágenes de stock que crean una composición abstracta de un espacio en el que se va a cometer un suicidio (Imagen 2):

13. Pelaná poco tiene que ver con el término español «pelanas». Pelaná es la adopción al español de la construcción maya *Peel a na'*, traducible como «la vagina de tu madre» y que se emplea popularmente como un insulto en Yucatán.

Imagen 2. *Don Pelaná* delante de un «escenario suicida».

Imagen 2. Don Pelaná narrando una noticia de suicidio delante de una composición que evoca un espacio propicio para el acto. La Resumida *de* ¡Al Chile! *del 20/08/2019.*

Como se comentó anteriormente, el texto oral emitido en estos videos se compone del mismo discurso de la nota escrita. No obstante, en los vídeos es más habitual la presencia de expresiones populares y metáforas, así como albures[14]. El uso de expresiones populares, la mención de la «salida falsa» o la influencia de la diosa Ixtab también son explotados en este formato. Por otro lado, no se perciben grandes cambios entre los elementos que componen la noticia en formato de vídeo frente al formato escrito. Sin embargo, este tipo de formato sí introduce un elemento que no se recoge explícitamente en la noticia escrita: valoraciones subjetivas. Si bien en el texto escrito podemos identificar ciertos vestigios de opiniones y creencias personales del periodista (o línea editorial) dentro de la noticia, estos son implícitos. Pero en el caso del vídeo, a través del personaje, el periódico emite juicios de valor acerca de los hechos narrados y comparte impresiones (p.ej., molestia, tristeza, enfado…). Un ejemplo de este tipo de valoraciones aparece en *La resumida* del 27 de agosto de 2019, donde, tras narrar la sobredosis de fármacos de una joven, don Pelaná comenta: «[…] De verdad, ¿qué pasa en la cabeza de los jóvenes?¡qué está pasando! ¿no piensan o qué? […] "Toy molesto"» (min. 3:20-4:00)[15].

14. El albur es un juego de palabras de doble sentido propio de México. El albur busca la burla de una situación a través de la referencias sexuales o escatológicas.

15. Véase en https://www.facebook.com/alchilereal/videos/1100933250296497/

Este tipo de vídeos acumulan decenas de miles de visualizaciones y tienen una gran acogida entre la audiencia. Las reacciones suelen ser positivas y los comentarios suelen ser jocosos, puesto que los espectadores reaccionan al video en su conjunto y no a una noticia determinada. No se recogen comentarios que hagan una observación acerca de una noticia de suicidio o tentativa en ninguno de los vídeos. Los comentarios de estos vídeos se centran en el personaje y la calidad de las noticias: se agradece la selección de noticias, se apoyan las valoraciones realizadas o se exige una actualización de las noticias.

Respecto al contenido de las emisiones en directo, ambos periódicos emplean medios precarios. La conexión parece establecerse a través de un teléfono móvil que emite en directo a través del perfil de Facebook de los diarios. El formato es bastante similar y los reporteros de ambos periódicos suelen iniciar la conexión con un saludo, la presentación del medio de comunicación y comentan aquella información que conocen. Se suele evitar el silencio en los vídeos y se recurre a la repetición continua de la información a través de paráfrasis, así como el uso de la construcción «Totalmente en vivo para ustedes desde / en [nombre del medio de comunicación]». La conexión finaliza con una invitación a realizar el seguimiento de la información a través del medio digital o impreso. En ocasiones la persona que retransmite recomienda a la audiencia optar por solicitar ayuda profesional para aquellos espectadores que sientan estar en una situación similar a la del actor suicida, sin embargo, no se dan indicaciones concretas ni se informa de ninguna línea de atención.

Existe una diferencia en el contenido audiovisual de la nota roja, puesto que las imágenes compartidas son más explícitas. Las emisiones recogen todo aquello que está ocurriendo en el momento, sin la opción de editar aquello que es capturado, además, el reportero no establece ningún control sobre la información audiovisual que comparte. A través de las emisiones en directo, la audiencia es testigo sincrónico de todo lo que acontece: el espacio físico, las personas atentando contra su vida, personas siendo reanimadas, las emociones de los testigos y familiares, la labor de las autoridades, los levantamientos de los cadáveres, etc. En ocasiones también se recogen en estos directos la confrontación entre las personas presentes y el reportero que está grabando la escena, este suele recibir insultos y peticiones de que detenga la actividad, a lo que el periodista reclama que es un trabajador desempeñando su papel[16].

Los comentarios de la emisiones en directo son diversos. Existe en estos una función social interesante, ya que es habitual encontrar espectadores que se muestran preocupados por el bienestar de sus familiares y conocidos: estos suelen preguntar acerca del sexo, edad o nombre de la víctima, preguntan por el hecho

16. Se debe tener en cuenta que los reporteros trabajan en un contexto de precariedad laboral. Yucatán tiene un índice de pobreza o vulnerabilidad por carencias del 40.8%, 1.1 puntos porcentuales menor que el índice nacional, pero igualmente alto y significativo (CONEVAL, 2020: 14).

y el lugar desde el que se retransmite, también mencionan perfiles de otras personas para que se conecten. Es común que la audiencia interactúe consigo misma, compartiendo impresiones e informando a los recién llegados de aquello que está sucediendo.

Otros comentarios muestran empatía con la víctima y sus familiares: se da el pésame a la familia y se comparten las emociones («Dios santo, qué barbaridad tan joven y con familia[17]», «que tristeza», «que pena»). Los comentarios de carácter religioso son los más comunes («Porque Dios mío perdónalo[18]»), generalmente centran su atención en solicitar el perdón por la víctima y pedir su descanso. Por su parte, otros comentarios hacen referencia a eventos de similar naturaleza y que ya forman parte del imaginario común, creando una referencia interna («Que le lleven una caguama[19] eso le hace falta[20]!!!»). Finalmente, destacan aquellos comentarios que solicitan que dejen a las personas quitarse la vida, este tipo de comentarios suelen ser despectivos («Déjenlo que se mate!!!!!!!!!», «Si no se tira que lo bajen y lo agarren a madrazos para que se le kite lo pendejo[21]», «Hijos de puta solo lo hace para llamar la atención Acer si sacan algo que se ponga a trabajar eso es lo que tiene que hacer el pendejo ese[22]»). Asimismo, se utilizan emoticonos para compartir emociones, sea con un fin favorable o despectivo. Sorprende, del mismo modo, que estos espacios también son empleados para difundir publicidad de negocios locales, aprovechando la cantidad de audiencia que atraen este tipo de emisiones.

V. El imaginario yucateco en torno al suicidio

Anteriormente se ha mencionado que los medios de comunicación pueden transformar los significados y sus relaciones dentro del imaginario social. Este tipo de influencias no son directas y requieren de procesos cognitivos mayores puesto que afectan a una estructura mucho más amplia y general que la de la opinión o creencias individuales (van Dijk, 1990). Sin embargo, de producirse, estos cambios o efectos son más permanentes.

17. «Dios santo, ¡qué barbaridad!¡Tan joven y con familia!».
18. «¿Por qué? Dios mío, perdónalo».
19. Cerveza de 1 litro.
20. Este comentario hace referencia a un intento de suicidio que se dio en Torreón, Coahuila en enero de 2020, donde una mujer ofreció una cerveza a una persona que estaba intentando atentar contra su vida con el fin de persuadirla. Vid. Gabriel Revelo (22 de enero de 2020) «Mujer ofrece una caguama a sujeto que intenta suicidarse» en *Noticieros Televisa*. Disponible en: https://noticieros.televisa.com/historia/mujer-ofrece-caguama-sujeto-intenta-suicidarse/
21. «Si no se tira que lo bajen y lo golpeen para que se le quite la tontería».
22. «Hijos de puta [persona que está autolesionándose] solo lo hace para llamar la atención [intento de suicidio]. A ver si sacan algo [hace referencia a si las personas que se autolesionan obtienen algún beneficio con sus actos]. Que se ponga a trabajar eso es lo que tiene que hacer el tonto ese».

Los medios de nota roja emplean determinados mecanismos estratégicos que facilitan la manipulación de estos procesos. Al contrario de los discursos periodísticos al uso, la nota roja da especial importancia a los hechos locales concretos y las reacciones que causan los mismos, por tanto, en el proceso de lectura estos son evocados con mayor frecuencia. Puesto que el proceso cognitivo desarrollado durante la lectura de estas notas es simultáneo y «todo el procesamiento semántico depende de la activación y la aplicación de los modelos, los resúmenes y las actitudes» (van Dijk, 1990:211), existe una re-interpretación del contexto en relación con la situación social (ibid.).

Una persona que se enfrenta a un texto (oral o escrito) posee un conjunto de creencias y juicios previos que se relacionarán con el entendimiento de un texto. Por tanto, cada vez que un lector de nota roja se enfrenta a una noticia acerca de un suicidio pone en común estas creencias previas durante el proceso cognitivo simultáneo desencadenado por la lectura y, posteriormente, produce un pensamiento (concreto y general) acerca de la noticia. A su vez, produce una imagen mental del fenómeno del suicidio como categoría. Teniendo en cuenta la cobertura diaria del suicidio en Yucatán, estos procesos cognitivos –que tienen como objeto el suicidio– son realizados diariamente por miles de lectores que repiensan, reforman y reflexionan sobre este fenómeno en su comunidad, moldeando lenta, pero inexorablemente este imaginario.

Por otro lado, es necesario concretar el concepto de «imaginario social» que se maneja en este texto:

> *«Lo imaginario, o más precisamente, un imaginario, es un conjunto real y complejo de imágenes mentales, independientes de los criterios científicos de verdad y producidas en una sociedad a partir de herencias, creaciones y transferencias relativamente conscientes; conjunto que funciona de diversas maneras en una época determinada y que se transforma en una multiplicidad de ritmos. Conjunto de imágenes mentales que sirve de producciones estéticas, literarias y morales, pero también políticas, científicas y otras, como de diferentes formas de memoria colectiva y de prácticas sociales para sobrevivir y ser transmitido»* (Escobar, 2000:113).

Podemos tomar el imaginario social yucateco en relación con el suicidio como un imaginario que se apoya y se nutre, entre otras cosas, de las emociones producidas por el discurso de la nota roja. A partir de este imaginario las personas se movilizan relacionando y construyendo categorías entorno al fenómeno del suicidio en Yucatán. Sin embargo, esta construcción parte de una manipulación del imaginario social, puesto que la nota roja se sirve de múltiples estructuras estratégicas para transmitir la información con el fin de impactar al lector, no informar. Aquí analizaremos dos muestras específicas de la manipulación entorno al suicidio: la percepción de la asiduidad del fenómeno y la *folclorización* del mismo.

Existe una percepción social en la comunidad de Yucatán que posiciona a este estado como el más afectado por el fenómeno del suicidio (Reyes-Foster, 2011). Sin embargo, esta percepción no se corresponde con una realidad objetiva

basada en los datos oficiales, si bien el Estado de Yucatán se ha mantenido en las últimas décadas como parte de los primeros puestos, no es el estado más afectado (Tabla 4):

Tabla 4. Tasa de suicidios en el Estado de Yucatán

Año	Tasa	Puesto
2015	9	4.º
2016	10.4	2.º
2017	8.8	4.º
2018	10.9	1.º
2019	11.1	3.º
2020	10.4	3.º

Fuente: INEGI. Relación entre tasa de suicidios y puesto que ocupa el estado de Yucatán entre 2015 y 2020. Datos extraídos del INEGI.

Los medios hacen hincapié en la asiduidad de los suicidios en Yucatán a través de diversas estrategias:

1. Seguimiento y reporte diario de los casos de suicidio. Los medios de nota roja realizan un seguimiento diario y actualizado de los casos de suicidio que se dan en la comunidad. Como hemos visto en el presente estudio, este seguimiento se acompaña de descripciones prolijas de aquello que ha ocurrido, aunque no tenga un interés informativo real para la comunidad.
2. Recuento de los suicidios. El recuento de los suicidios se realiza en titulares y cuerpos de noticia, los periódicos poseen sus propias bases de datos dedicadas a los suicidios y realizan actualizaciones de la cantidad de suicidios cometidos en sus páginas. Estos recuentos son destacados en los titulares cuando se alcanzan ciertas cifras: el primer suicidio, cuando alcanzan las decenas o centenas, números que evocan conceptos populares.
3. Agrupación de casos de suicidio. Los medios suelen hacer referencia a otros casos de suicidio que comparten características con el caso narrado en la nota. Así, la edad, localización, método o motivo mencionado en la noticia sirve para recuperar casos anteriores, incluso, aquellos que han ocurrido hace décadas.
4. Introducción del suicidio como un evento esperable en los titulares. Por ejemplo, a través de las construcciones «Uno más…», «Otro…», «Ya van…» se da por hecho que el suicidio es un fenómeno asiduo. Además, estas

fórmulas aparecen también unidas a elipsis, por lo que se da por hecho que el lector va a estar predispuesto a evocar el suicidio al leer dicho titular.

5. Copia de los suicidios. Los suicidios vuelven a ser publicados nuevamente en el medio, en alguna ocasión, para incluir nueva información o matices.

Por otra parte, la folclorización del suicidio se da a partir de la introducción de ciertos personajes como figuras populares que fungen como elementos que influyen en el fenómeno de una u otra forma. Así, el misticismo y las concepciones populares entran dentro de la categoría de la autoeliminación en Yucatán. Estas articulaciones se dan tanto en los titulares como en los cuerpos de las noticias, por ejemplo, podemos encontrar la mención de que el Kisín [demonio] se introduce en la droga que ha consumido una persona, lo que le ha llevado a intentar quitarse la vida.

De estas articulaciones, destaca especialmente la mención de la deidad Ixtab como diosa de la horca prehispánica. La doctora Reyes-Foster (2013) menciona que esta articulación vincula la identidad maya con el suicidio por ahorcamiento dentro de la comunidad yucateca a través de un proceso de otredad formulado en la nota roja. Según Reyes-Foster, los medios vinculan la figura de Ixtab con el suicidio por ahorcamiento de hombres alcohólicos mayas (2013: 265). Sin embargo, si bien en la actualidad los medios siguen empleando esta mención, no parece que se persista en esta construcción. La figura de Ixtab, la «diosa del suicidio», ha dejado de ser un motivo frecuentemente utilizado, apenas se menciona en 55 de 938 casos de suicidio, más aún, esta parece estar atravesando un proceso de abandono dentro de los medios de nota roja digitales. Las escasas menciones de la deidad ni siquiera se construyen bajo la idea del maya alcohólico que se suicida por ahorcamiento, puesto que esta figura se emplea como un elemento folclórico donde la procedencia, identidad del suicida, el método o el lugar de los hechos no presentan una correlación ni relevancia especial, parece que la mención de esta figura tiene mayor valor como ente folclórico yucateco que como una deidad prehispánica que tenga algún tipo de influencia en una etapa contemporánea.

La aparición de la deidad Ixtab en el caso de un suicidio por ahorcamiento, donde la víctima sea un hombre maya y haya consumido alcohol se da 4 de 55 casos de suicidio donde se menciona a dicha figura, por tanto, en 4 de 938 casos de suicidio analizados. Por otra parte, la relación entre la diosa de la horca y el suicidio por ahorcamiento de una persona vinculable a la identidad maya se da en 16 casos de 55. Si bien el uso no parece malicioso, la utilización de esta figura sigue romantizando y estigmatizando el suicidio entre los miembros de la comunidad maya. Asimismo, esta figura no parece tener un origen en la comunidad maya, sino una mala interpretación a partir de una manipulación histórica (Álvarez, 2021).

Si bien la influencia de Ixtab en el suicidio de mayas yucatecos se ha desdibujado en el tiempo y solamente perdura en algunas publicaciones marginales que perpetúan la «natural» tendencia suicida entre los miembros de la comunidad

maya[23], esta no ha caído en desuso en el campo de la salud como parte de la «sensibilidad cultural» en relación con el suicidio y en el campo de las artes donde Ixtab es utilizada como fuente de inspiración del empoderamiento femenino posmoderno[24].

En consecuencia, de todas estas estrategias, el suicidio en Yucatán se ha visto romantizado por la otredad durante décadas, no solo desestimando la erosión cultural e impacto humano, sino contribuyendo a la percepción de este como parte del sistema de la identidad cultural de esta zona geográfica y su asimilación entre los miembros de la propia comunidad. Así, a través del uso de Ixtab como diosa del suicidio maya en la academia, en los medios de comunicación como la nota roja, en las producciones artísticas y costumbristas es como se ha folclor izado el suicidio en Yucatán.

Cabe mencionar que tampoco destaca del análisis general de los datos ningún tipo de creación de un suicida prototípico.

VI. Discusión[25]

A raíz de lo anteriormente presentado, se ha considerado que, a través de las nota roja, se recrea un imaginario *necro-mitológico* que se ve continuamente alimentado, donde los elementos que componen los sucesos son fácilmente reemplazables por nuevos actos y actores. Es decir, la nota roja yucateca cuando «informa» de un suicidio cometido dentro de la comunidad cumple dos funciones principales: ser una nota necrológica y una maquinaria de creación de mitos relacionados con el suicidio, incluyendo en estos personajes, espacios, métodos o motivos. Esta última, la maquinaria de creación de mitos, parte del interés lucrativo de los rotativos.

Esta atención dirigida hacia lo negativo, lo desviado y lo violento a través del sensacionalismo satisface la retórica de las emociones. Lo excepcional y lo inesperado, en esta ocasión descansan en los detalles, puesto que la noticia del suicidio *sí* es esperada, la novedad no recae en el fenómenos sino en los actores y todos los elementos que circundan sus actos. Como comenta van Dijk: «la noticia es más persuasiva si representa sucesos que se adecuan a nuestros modelos sin ser completamente predecibles» (1990:128) y no existe mayor proximidad al modelo

23. Véase: Zúñiga Carrasco, I. (2021). Suicidio en el Estado de Quintana Roo: causalidad y mística. *Revista Mexicana de Ciencias Penales*, *4*(13): 167-186.
Recuperado a partir de https://revistaciencias.inacipe.gob.mx/index.php/02/article/view/418

24. Estas anotaciones parten de un estudio que estoy desarrollando actualmente. Dicho trabajo está centrado en la utilización de esta figura en los trabajos artísticos, así como en trabajos del área de la sanidad.

25. El fin de este trabajo no es presentar los factores que pueden influir en la alta tasa de suicidios que afecta a la población yucateca, por lo que no se ha incluido en la presente discusión ninguna información de estas características.

común de Yucatán que tratar sucesos que ocurren dentro de la comunidad bajo un discurso ideológico generalizado.

La nota roja atiende a los casos de suicidio en la comunidad por la familiaridad, proximidad y exaltación emocional que contienen estas narraciones. Si bien la exaltación de estas emociones desde una negatividad nos podría parecer un modelo poco atractivo para consumir diariamente, van Dijk comenta la lógica del rol de la negatividad en las noticias (1990: 178-179):

Psicoanalíticamente, estas diferentes formas de negatividad en las noticias pueden contemplarse como expresiones de nuestros propios temores, y el hecho de que las sufran otros proporciona tanto alivio como tensión a causa de esa especie de participación delegada en los demás. Los modelos de estos sucesos negativos, pues, están directamente relacionados con el sistema emocional de autodefensa, en el cual la fascinación por todo aquello que puede ir mal es una preparación efectiva para la acción evasiva o protectora. En términos más cognitivos, podríamos decir que ese procesamiento de la información respecto de esos acontecimientos se parece a una simulación general de los posibles incidentes que pueden irrumpir en nuestras propias vidas cotidianas. Al mismo tiempo, esta información es un test de normas y valores generales. Especialmente cuando está involucrada la desviación de diferentes tipos, proporciona a los miembros del grupo información sobre marginados o parias, y aplica un consenso de normas y valores sociales que ayudan a definir y a confirmar el propio grupo.

La nota roja yucateca nos describe una articulación de una imagen social íntima del suicidio. En un principio podría parecer que en sus notas se refleja un presunto imaginario social yucateco acerca del suicidio. Sin embargo, no se desprenden articulaciones del imaginario social, sino la manipulación de este, a través de un discurso donde se marca lo que es moral dentro de la comunidad y se reafirma la pertenencia al grupo a partir de la evaluación del comportamiento. Es, a través de la nota roja, donde el suicidio se presenta como el producto negativo de aquellas conductas y actos que son juzgados y recriminados: el consumo de drogas y alcohol, las discusiones o el desempleo, entre otros. Los actores que han culminado el suicidio pueden ser juzgados y recriminados por su acto, pero también pueden ser lamentados, dependiendo de su demografía. Mientras tanto, los actores protagonistas de las tentativas de suicidio deben ser juzgados y recriminados, en ocasiones, de forma muy cruda. A un lado quedan los casos particulares, donde los suicidios devienen de contextos de abusos, inestabilidades o injusticias sociales y sirven para elaborar discursos reivindicativos, donde aquello despreciable e inmoral es señalado.

Pero ¿cómo se da esta manipulación? El texto se estructura bajo la premisa de la comunicación, es decir, quien escribe espera ser leído, interpretado, comprendido. Por tanto, debe realizar una composición de un texto que sea comprensible y atractivo, el proceso de elaboración del texto es intencional y busca que el lector empatice con su proposición. Cuando nos encontramos con la descripción prolija de cada acto de suicidio, el autor trata de enfatizar la naturaleza factual de

hecho y su importancia a través de las estrategias persuasivas. Esto no solo aporta veracidad y credibilidad a aquello que es descrito el texto también defiende la adecuación de hablar de dicho hecho en esos términos. En este camino, sin embargo, se sacrifica la relevancia de la información, así como la adecuación y coherencia del texto.

Por ejemplo, existe una fuerte falsificación de lo espontáneo en los titulares y cuerpos de noticia de las notas de prensa roja. Aquí existe cierto engaño para el lector, quien recibe un texto informal donde las marcas coloquiales aprovechan un conocimiento compartido de la forma de comunicar dentro de la comunidad y donde el periódico, a través de estos mecanismos, se posiciona como un guía de lo moral dentro de la comunidad. Si bien esto consigue que leer sobre el suicidio sea ameno, emocional y lúdico, también fomenta la incorporación de estos discursos en la esfera del día a día.

Entre otros mecanismos de manipulación, destaca la diferencia sustancial a la hora de transmitir la información de suicidios de gente anónima frente a los suicidios de personajes conocidos en la comunidad, siendo estos últimos tratados en los textos con una composición mucho más formal y un tono más sobrio. Esto indica que las frases hechas, disfemismos, metáforas y albures son una elección consciente en estos textos. Asimismo, la selección inadecuada de la información o la introducción de marcas o interferencias de las características pragmáticas y cognitivas de la oralidad, tienen como resultado la elaboración de textos pragmáticamente inadecuados, pero que funcionan. Dadas estas condiciones, podemos asumir que la intención del texto de nota roja no se corresponde a la intencionalidad esperada de un texto informativo de un medio de comunicación. Hernández Ruiz, denominó estas publicaciones *noti-reportajes* y las describió como:

> […] el tipo de publicaciones que presentan los rotativos de referencia sobre el suicidio es un hibrido, pues con frecuencia estas son demasiado prolijas, muy creativas, cargadas de elementos reiterativos, discursivos y sobrelocuentes, y poco objetivas como para ser notas informativas y, otras veces, carentes de investigación formal y apuntes tomados *in situ* (como un autor-testigo de los hechos) como para ser reportajes, por lo que en este trabajo se les denomina noti-reportajes (Hernández Ruiz, 2019: 2010)

Particularmente, en este trabajo se propone que estas notas son en realidad la utilización de la noticia para la divulgación del chisme. Todos los elementos presentes en la nota –sobre todo aquellos elementos estéticos y ético-morales empleados– presentan una naturaleza testimonial que en el campo periodístico general sería proscrita y bastarda: el chisme. Y es, a través del chisme, donde se manipula un imaginario sobre el entendimiento social del suicidio en Yucatán.

Durante la realización de este trabajo, se observó una explícita percepción de las notas de prensa roja de Yucatán como un chisme bajo el juicio de sus consumidores y productores. La interpretación de la nota roja como chisme es mencionada tanto en el propio cuerpo de la noticia como en los comentarios de los lectores

que interactúan con las publicaciones digitales en la plataforma Facebook. La intención y la actitud de la coherencia textual presentadas dentro de la nota roja se corresponden a la estructura del chisme, donde la relación entre las partes es una relación subordinada y donde la progresión temática responde al imaginario *necro-mitológico*, no a informar acerca de casos de suicidio. Por tanto, la inadecuación del texto presentado se centra en el propósito o intención del autor, quien despierta la empatía de los lectores con una complicidad de carácter lúdico.

Con todo ello, se podría sentenciar que la nota roja es una producción periodística de baja calidad y dudosa ética, pero todavía nos estaríamos dejando un problema central en el tintero: el suicidio. La forma de comunicar el suicidio en los medios de comunicación influye en la forma que tiene la población de responder ante este fenómeno, tanto en cuanto, los medios de comunicación son capaces de influir sobre las creencias y comportamientos de la comunidad. Siguiendo la literatura académica, incluyendo a la propia Organización Mundial de la Salud, estos medios de comunicación podrían inducir a pensamientos y actos de imitación del suicidio (efecto Werthef), pero también podrían prevenirlos (efecto Papageno).

De todos los elementos que hemos analizado en el presente trabajo solamente encontramos uno que sigue las recomendaciones de la OMS a la hora de informar acerca del suicidio: la mención y facilitación de líneas de ayuda y prevención. Sin embargo, este se da en 151 de 938 casos de suicidio recogidos en las páginas de estos medios, es decir, en el 16,09%. Unas líneas que aparecen debajo de un texto sensacionalista que estigmatiza, ridiculiza y menoscaba la salud mental, no respeta la dignidad de las víctimas y sus familiares, al mismo tiempo que divulga mitos y falsas creencias entorno al suicidio. Entre estas falsas creencias y mitos, existe una clara tendencia a la hora de simplificar los motivos de los fenómenos de autoeliminación, más aún, estos motivos son confundidos con detonantes. En muchas ocasiones se mencionan los motivos por el carácter extraordinario de estos. En relación con este último punto, se debe recordar que el suicidio es un fenómeno multifactorial complejo que representa una emergencia de salud pública, por lo que es negligente mencionar una única causa de forma simplista, del mismo modo que es negligente no enfatizar aquellas alternativas al suicidio, mencionar líneas de ayuda o divulgar aquellos indicadores de riesgo.

Estas producciones también transgreden el artículo 43 de la Ley de Salud mental del Estado de Yucatán (2019: 28):

> Artículo 43. Los medios de comunicación masiva están obligados a manejar de manera ética, responsable y objetiva la información concerniente a salud mental, incluyendo el tema de la violencia y el suicidio, con especial observancia a la no estigmatización, la no discriminación, al derecho a la confidencialidad y demás derechos mencionados en esta Ley.

Sin embargo, la negligencia en el seguimiento del suicidio en medios de comunicación no es una cuestión exclusiva de Yucatán o México. Los propios medios de comunicación españoles tampoco tratan adecuadamente la información

acerca de este fenómeno (Herrera, Ures y Martínez: 2015: 132-133, Durán y Fernández-Beltrán: 2020: 10). En ambos casos, destaca en esta problemática la falta de un manual homogéneo para profesionales del área de la comunicación, así como la inexistencia de unas consecuencias prácticas ante estos actos o, lo que es lo mismo, una toma de responsabilidad por parte de los medios de comunicación a la hora de divulgar noticias relacionadas con el suicidio.

Al contrario de México, en España no es frecuente el tratamiento del suicidio como noticia en los medios de comunicación, si bien la eliminación del suicidio de las páginas de los medios podría evitar cualquier impacto negativo derivado de una divulgación estimagtizadora del suicidio, este vacío seguiría dando la espalda a un problema social al mismo tiempo que se estaría desestimando el potencial beneficio de crear conciencia social a través de la correcta divulgación de la información. Actualmente, el problema de la nota roja no descansa en su baja calidad o dudosa ética, sino en que posiblemente está siendo un factor más que contribuye a la gravedad del fenómeno del suicidio de Yucatán y, por ende, representa un serio problema que atenta contra la salud pública.

VII. Conclusiones

La tasa de suicidios en el estado de Yucatán (México) supera en más del doble la media nacional y este hecho se refleja en el imaginario común de la sociedad, donde gran parte de los habitantes de Yucatán aseveran pertenecer al estado más afectado por este fenómeno. Sin embargo, esta percepción no proviene de las estadísticas oficiales, sino del relato difundido a través de los medios de comunicación.

Parte de esta percepción proviene de la persecución diaria de todo caso de suicidio que se da en Yucatán a través de la nota roja, mientras que la otra parte deriva de una manipulación de los casos de suicidio a través de diversas estrategias, entre ellas, la repetición de noticias. Esta persecución de carácter noticioso cubre el suicidio en toda la extensión del territorio del estado de Yucatán, independientemente de quien lo ha cometido y del método. Esta normalización del fenómeno a través de la asiduidad, así como la despersonalización de los actores sustituyéndolos con personajes, puede inducir a –y promover– pensamientos suicidas, particularmente entre los adolescentes y los adultos jóvenes.

Además, la nota roja emplea ciertas estrategias textuales y macrotextuales que hacen uso de los valores y configuraciones simbólicas comunes en la comunidad para la divulgación lucrativa de sus textos. Así, la percepción del receptor acerca del suicidio en Yucatán es construida a través de modelos conceptuales lúdicos, emocionales y violentos, donde lo importante es lo desviado del suceso, no su gravedad. Esta práctica, *a priori* sólo inmoral, es especialmente peligrosa. Si sopesamos, por ejemplo, la forma de informar acerca del método del suicidio, aunque la nota roja pretende realizar una descripción prolija (sobre todo vívida y cruda de

los hechos), estas pueden verse como instrucciones realmente específicas acerca de cómo cometer el acto del suicidio, puesto que estas apuntan, incluso, nombres de medicamentos o venenos, cantidad que se debe tomar y cuándo comienza a hacer efecto.

Creo que este trabajo ha presentado, más allá de los resultados y propuestas, la extensa labor que queda por delante. Se han mostrado aquí, de forma explícita, múltiples vías de investigación en torno al discurso construido sobre el suicidio en la nota roja de Yucatán. Todavía quedan pendientes análisis especializados en torno a múltiples aspectos que pueden ayudarnos a comprender el fenómeno y cómo comunicar correctamente el fenómeno en la comunidad. Desde el análisis de la noticia como chisme, pasando por las estructuras e influencias de la política en estos medios hasta un análisis profundo en cuanto a la recepción e impacto de las estrategias que aquí hemos visto podrían ser la clave para reconocer aquellos elementos presentes en estos medios que nos ayudarían a dar una vuelta de tuerca al fenómeno Werther y hacer de los medios de comunicación un aliado en esta crisis.

El fin y principal interés de este tipo de trabajos es la posibilidad de elaborar protocolos sensibles a la prevención de suicidio adaptados a estos medios. Asimismo, que estos protocolos se elaboren desde una interculturalidad crítica.

VIII. Referencias bibliográficas

Álvarez Méndez, S. (2021). Ahorcamientos durante la persecución de idolatrías de 1562: Posible origen e instrumentalización de la diosa del suicidio maya. *Americanía: Revista De Estudios Latinoamericanos*, 14, 34-62. https://doi.org/10.46661/americania.6266

Arriaga, J. (2002). Colombianización' o 'mexicanización' periodística. La nota roja en los noventa. *Razón y Palabra*., 14: 41-47.

Bernárdez, E. (1982). *Introducción a la lingüística del texto*. Espasa-Calpe: Madrid.

Landa Calderón, D. (2003). *La relación de las cosas de Yucatán*. Consejo nacional para la Cultura y las Artes: México.

Carrillo Guerrero, L. (2007). Normas, principios y estrategias comunicativas. *Analecta Malacitana: Revista de La Sección de Filología de La Facultad de Filosofía y Letras*, *30*(2): 495-532.

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social [CONEVAL] (2020) *Informe de pobreza y evaluación. Yucatán*. Ciudad e México.

Congreso del Estado de Yucatán (2018). Decreto 643/2018 por el que se emite la Ley de Salud Mental del Estado de Yucatán.

Disponible en: https://www.poderjudicialyucatan.gob.mx/digestum/marcoLegal/02/2018/DIGESTUM02364.pdf. Consultado el 01/10/2021.

Cortés, R. L., Zapata, A., Menéndez, V. H., y Canto, P. J. (2015). El estudio de los hábitos de conexión en redes sociales virtuales, por medio de la minería de datos. The study of habits related to virtual social networks, using data mining. *Innovación Educativa*, *15*(68), 99-114.

Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-26732015000200007&lng=es&nrm=iso&tlng=es%0Ahttp://www.scielo.org.mx/scielo.

php?script=sci_arttext&pid=S1665-26732015000200007&lang=pt. Consultado el 11/09/2021.

Durán, A. y Fernández-Beltrán, F. (2020). Responsabilidad de los medios en la prevención del suicidio. Tratamiento informativo en los medios españoles. *El profesional de la información*, 29, 2, e290207. Disponible en: https://doi.org/10.3145/epi.2020.mar.07

Escobar Villegas, J. C. (2000). *Lo imaginario. Entre las ciencias sociales y la historia*. Medellín: Fondo Editorial Universidad Eafit.

Gobierno de México (2021) Padrón Nacional de Medios Impresos. Disponible en https://www.gob.mx/dgmi/articulos/padron-nacional-de-medios-impresos-290303. Consultado: 10/11/2021.

Gómez Navarrete, J. A. (2009). *Diccionario Introductorio Español - Maya Maya -Español*. Universidad de Quintana Roo: México.

Grice, P. (1975) Logic and Conversation. *Syntax and Semantics*, *Speech* Acts, ed. by Peter Cole and Jerry L. Morgan. New York: Academic Press 3: 41–58

Hernández Ruiz, L. (2019) Titulares, balazos, llamadas y fotografías… *EntreDiversidades*. 2, 13: 203-231.

Herrera Ramírez, R., Ures Villar, M. B. y Martínez Jambrina, J. J. (2020). The treatment of suicide in the Spanish press: ¿werther effect or papageno effect?. *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq*. [online], 35,125 [citado 2022-05-15], pp. 123-134. Disponible en: <http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0211-57352015000100009&lng=es&nrm=iso>. ISSN 2340-2733. https://dx.doi.org/10.4321/S0211-57352015000100009

INEGI (2017) Estadísticas a propósito del día mundial para la prevención del suicidio. Datos Nacionales.

INEGI (2018) Estadísticas a propósito del día mundial para la prevención del suicidio. Datos Nacionales. Comunicado de prensa Núm. 410/18. Disponible en https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2018/suicidios2018_Nal.pdf. Consultado el 15/11/2021.

INEGI (2019) Estadísticas a propósito del día mundial para la prevención del suicidio (10 de septiembre). Datos Nacionales. Comunicado de prensa Núm. 455/19.

INEGI (2020) Estadísticas a propósito del día mundial para la prevención del suicidio. Datos Nacionales. Comunicado de prensa Núm. 422/20. Disponible en https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2020/suicidios2020_Nal.pdf. Consultado el 15/11/2021.

INEGI (2021) Características de las defunciones registradas en México durante 2020. Comunicado de prensa Núm. 592/21. Disponible en https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2021/EstSociodemo/DefuncionesRegistradas2020preliminar.pdf. Consultado el 10/02/2022.

INEGI (2021) Estadísticas a propósito del día mundial para la prevención del suicidio (10 de septiembre). Datos Nacionales. Comunicado de prensa Núm. 520/21.

Disponible en https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2021/Suicidios2021_Nal.pdf. Consultado el 15/11/2021.

Lupi, A. (1989). Carcajadas de calaveras en Jorge Ibargüengoitia y en José Guadalupe Posada. *Actas Del IX Congreso de La Asociación Internacional de Hispanistas: 18-23 Agosto 1986 Berlín*, *2*, 623-628. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=594191&orden=40954&info=link%0Ahttps://dialnet.unirioja.es/servlet/extart?codigo=594191. Consultado el 09/09/2021.

Nuño Moral, M. V. (2014). Sistemas de acceso y consulta en los diarios digitales españoles. *Investigación Bibliotecológica: Archivonomía, Bibliotecología e Información*, *28*, 62, 81-99. https://doi.org/10.1016/s0187-358x(14)72567-5

Reyes-Foster, B.M. (2011). *Adoring Our Wounds: Suicide, Prevention, and the Maya in Yucatán, México*. University of California: Berkeley

Reyes-Foster, B. M. (2013) He followed the funeral steps of Ixtab: The pleasurable aesthetics of suicide in Newspaper Journalism in Yucatán, México *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology.* 18, 2: 251-273.

Rubio, J. (2009). Opinión pública y medios de comunicación. Teoría de la agenda setting. *Gazeta de Antropología*, *25*, 0214-7564, 1-17.

Secretaría del Gobierno de México. (2021). *Padrón Nacional de Medios Impresos*. Disponible en https://www.gob.mx/dgmi/articulos/padron-nacional-de-medios-impresos-290303

Van Dijk, T. A. (1990). *La noticia como discurso. Compresión, estructura y producción de la información* (P. Comunicación (ed.) World Health Organization. (2004). Organización Mundial de la Salud| Observatorio mundial de la salud. *Wwwwhoint*, 33-52. https://www.who.int/es%0A. https://www.who.int/es%0Ahttp://www.who.int/es/%0A. http://www.who.int/gho/es/

e-ISSN: 2387-1555
DOI: https://doi.org/10.14201/rea202213185217

REPRESENTACIÓN DE LOS MIGRANTES VENEZOLANOS EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN PERUANOS Y SU INFLUENCIA EN LA OPINIÓN PÚBLICA PERUANA EN LOS AÑOS 2019-2020

Representation of venezuelan migrants in the peruvian media and its influence on peruvian public opinion in the years 2019-2020

Representação dos migrantes venezuelanos na mídia peruana e sua influência na opinião pública peruana nos anos 2019-2020

Pamela Fabiola MENÉNDEZ CÓNDOR
Doctoranda de la Universidad de Salamanca (USAL)
pamelafm@ucm.es

Recepción. 16/02/2022
Aceptación: 25/05/2022
Publicación: 31/12/2022

RESUMEN: La migración venezolana no tiene precedentes en la historia de América Latina y, en especial, en el Perú (país con poca o nula experiencia en la recepción de personas migrantes). La migración venezolana trae consigo una reconfiguración social en el país de destino, en este caso, el Perú. Esto es muy importante de analizar desde la perspectiva de los medios de comunicación y su influencia en la opinión pública. El objetivo general de este artículo es conocer cómo son representados los migrantes venezolanos a través del diario *Trome* (diario de mayor consumo a nivel nacional) y cómo son percibidos los migrantes por la opinión pública peruana. La investigación es básica, pues nos permite conocer

una realidad. Asimismo, es de corte exploratorio. En este estudio, se realizó una triangulación de datos. A fin de conocer cómo son representados los migrantes, se realizó un análisis de contenido del diario *Trome*; asimismo, para conocer la opinión pública, se analizaron los comentarios de los consumidores de noticias de diferentes portales *online*; del mismo modo, para complementar este último punto, se realizó el análisis de una encuesta *online* dirigido a peruanos. Respecto de los resultados de esta investigación, se pudo observar que existen tres miedos recurrentes frente a la migración, los cuales «dan sentido» al discurso antimigratorio: miedo a la competencia por recursos económicos (principalmente trabajo); miedo a la inseguridad física (cultura delictiva a la que se le asocia al migrante); y miedo a la pérdida de identidad nacional o cultural (al señalar a los venezolanos como los «otros» y muy distintos en costumbres a los peruanos.

Palabras Clave: Migración; Medios de Comunicación; Mediación Social; Opinión Pública.

ABSTRACT: Venezuelan migration is unprecedented in the history of Latin America and, especially, in Peru (a country with little or no experience in receiving migrants). Venezuelan migration brings with it a social reconfiguration in the country of destination, in this case, Peru. This is very important to analyze from the perspective of the media and its influence on public opinion. The general objective of this article is to know how Venezuelan migrants are represented through the newspaper Trome (newspaper with the highest consumption at the national level) and how migrants are perceived by Peruvian public opinion. Research is basic, because it allows us to know a reality. Likewise, it is exploratory. In this study, a triangulation of data was performed. In order to know how migrants are represented, a content analysis of the Trome newspaper was carried out; likewise, to know public opinion, the comments of news consumers from different online portals were analyzed; In the same way, to complement this last point, an analysis of an online survey aimed at Peruvians was carried out. Regarding the results of this research, it was observed that there are three recurring fears regarding migration, which «give meaning» to the anti-immigration discourse: fear of competition for economic resources (mainly work); fear of physical insecurity (criminal culture with which the migrant is associated); and fear of loss of national or cultural identity (by pointing out Venezuelans as the «others» and very different in customs from Peruvians.

Keywords: Migration; Media-Social; Mediation; Public Opinion.

RESUMO: A migração venezuelana é inédita na história da América Latina e, principalmente, no Peru (país com pouca ou nenhuma experiência em receber migrantes). A migração venezuelana traz consigo uma reconfiguração social no país de destino, neste caso, o Peru. Isso é muito importante para analisar a partir da perspectiva da mídia e sua influência na opinião pública. O objetivo geral deste artigo é conhecer como os migrantes venezuelanos são representados através do jornal Trome (jornal de maior consumo em nível nacional) e como os migrantes são percebidos pela opinião pública peruana. A pesquisa é básica, porque nos

permite conhecer uma realidade. Da mesma forma, é exploratório. Neste estudo, foi realizada uma triangulação de dados. Para saber como os migrantes são representados, foi realizada uma análise de conteúdo do jornal Trome; da mesma forma, para conhecer a opinião pública, foram analisados os comentários dos consumidores de notícias de diferentes portais online; Da mesma forma, para complementar este último ponto, foi realizada uma análise de uma pesquisa online dirigida aos peruanos. Em relação aos resultados desta pesquisa, observou-se que há três medos recorrentes em relação à migração, que «dá sentido» ao discurso anti-imigração: medo da competição por recursos econômicos (principalmente trabalho); medo da insegurança física (cultura criminal à qual o migrante está associado); e medo da perda da identidade nacional ou cultural (apontando os venezuelanos como os «outros» e muito diferentes nos costumes dos peruanos.

Palavras-chave: Migração; Meios de comunicação; Mediação Social; Opinião pública.

I. Introducción

La migración venezolana no tiene precedentes en la historia de América Latina. Esta migración ha cambiado drásticamente el panorama migratorio en la región sudamericana, debido a que los principales destinos de la población venezolana –Colombia, Perú y Ecuador– son lugares con poca o nula experiencia en la recepción de personas migrantes. «Desde el 2016, en el Perú, comienza a registrarse un ingreso importante de ciudadanos venezolanos a territorio peruano, producto de la crisis política y económica que atraviesa ese país. Este proceso adquirió volúmenes importantes de inmigrantes en los dos últimos años, se estima en 800 000 el número inmigrantes venezolanos a fines de diciembre de 2019» (CNN en español, 2019). Como señala ACNUR (2019), el Perú se configura como el segundo país de mayor acogida de esta población después de Colombia. Al mismo tiempo, Perú es uno de los países de la región menos acostumbrado a recibir población migrante internacional (Berganza, 2017). El Perú siempre fue un país caracterizado por su emigración y que no estuvo ni está preparado para recibir los flujos migratorios que se han dado en los dos últimos años tanto desde el punto de vista económico como desde el punto de vista social.

Frente a este contexto, cabe señalar que el perfil de los migrantes venezolanos, que tienen como país de destino al Perú, es el siguiente: el 60% de los migrantes venezolanos en América Latina y el Caribe son menores de 35 años y más del 50% no tiene pareja (Organización Internacional para las Migraciones, 2018a). Según Gestión (2020), en Ecuador y Perú, los migrantes también tienden a ser jóvenes y más de la mitad son solteros, pero con mayores niveles educativos: el 20% de los encuestados en ambos países dijo tener educación universitaria o superior; mientras que, dentro del nivel técnico, afirmó tener un 19% en el primero y un 15% en el segundo. Según Blouin et al. (2019), en el Perú, más del 80%

de venezolanos migrantes residen en la ciudad de Lima, cuyos distritos con mayor número de migrantes son Comas, San Martín de Porres, Independencia, Los Olivos, La Victoria, Cercado de Lima, Chorrillos y San Juan de Miraflores.

La migración venezolana trae consigo una reconfiguración social del país receptor de la migración, en este caso, Perú. En ese sentido, la importancia de este trabajo radica en la necesidad de comprender cómo se reconfigurará el panorama nacional en el Perú, como país receptor de migrantes venezolanos. Para ello, es necesario explorar el perfil del colectivo inmigrante de Venezuela en Perú a través de la representación de los venezolanos en los medios de comunicación, en específico, el diario *Trome*, así como la percepción de la opinión pública peruana. En conclusión, esta situación es muy importante de estudiar desde la perspectiva de los medios de comunicación, a fin de identificar cómo influye en la opinión pública. Sin embargo, en este estudio, no se consideran a los medios de comunicación y a la opinión pública como una causa-efecto unidireccional ni absoluta. Si bien es cierto, en este trabajo de investigación, se considera que sí existe una influencia de los medios informativos, pero no es la única causa determinante de la opinión pública, pues debemos tener en cuenta las variables familiares, personales (edad, sexo, grado de instrucción) y, sobre todo, culturales, así como el conocimiento previo y la socialización. Al respecto, en esta investigación, los receptores de dicha información son considerados como sujetos activos. Finalmente, se puede indicar que este trabajo es importante, ya que ofrece elementos fundamentales para la discusión de cómo proteger a los migrantes, a fin de respetar sus dignidades, así como visibilizar sus rostros y sus voces.

Como señala Espinoza (2020), según reportes de la Unesco publicadas en la Revista Harvard (2014), el 71% de peruanos elige leer periódicos; esto demuestra un mayor interés hacia los medios de comunicación escritos por su estilo informativo, redacción, colores e imágenes que refuerzan su mensaje. El diario *Trome* no es exento a ello y ofrece a sus lectores un lenguaje sencillo y directo, concursos frecuentes, entretenimiento y temas de interés variados para toda la familia. El *Trome* cuenta con más de 13 años en el mercado y es el diario líder en los segmentos populares. Asimismo, sus principales consumidores de noticias son taxistas, vendedores ambulantes y pequeños negociantes que conforman la clase media emergente peruana, como lo señala la (Revista Harvard, 2014). En ese sentido, el citado diario es un medio de comunicación impreso de circulación nacional que goza de aceptación en un público masivo, no solo por su bajo costo, sino por la manera como presenta o cuenta la noticia: con un lenguaje ameno y sencillo para sus consumidores, quienes generalmente tienen una educación básica y buscan entretenerse e informarse. Además, según estudios realizados en julio del 2016 por la Compañía Peruana de Estudios de Mercado y de Opinión Pública (CPI), el diario *Trome* lidera el *ranking* de lectoría en Lima Metropolitana y constituye el diario más vendido a nivel nacional. Por todo ello, como punto de partida, fue necesario conocer y analizar el diario de mayor circulación en el Perú: diario Trome. En tal sentido, analizar cómo este diario presenta la información sobre la

migración venezolana es el primer paso necesario para conocer la contribución de los medios a la formación de actitudes y percepciones sobre los inmigrantes.

A continuación, en el gráfico N.° 1, se presenta la descripción de la portada del citado diario:

Imagen 1. Análisis de la portada del diario Trome[1].

La visibilidad pública en los medios de comunicación peruanos, adquirida por la inmigración venezolana en varias ciudades del país y una serie de acontecimientos relacionadas con actos delictivos que involucran ciudadanos venezolanos (diario *Perú21*, 2019), generaron, en amplios sectores de la opinión pública, preocupación por los efectos de este proceso y sobre sus condiciones de vida. En ese sentido, lo novedoso de este estudio es que no solo se basó en las mediaciones de los medios de comunicación, en particular del diario *Trome*, sino que se analizó la opinión pública peruana a través de los portales de noticias virtuales. Asimismo, para complementar este último punto, se realizó una encuesta *online* de consumidores de este diario. Además, se toma como referencia un estudio a peruanos realizado por el Instituto de Democracia y Derechos Humanos (2019), del cual se desprenden los siguientes resultados: para un sector de la opinión pública local, los venezolanos estarían desplazando a los peruanos de los empleos (72% en una encuesta publicada por el IOP-PUCP)[2], con lo cual la situación económica es afectada (70%, según la misma fuente). Percepciones como estas estarían provocando reacciones xenofóbicas contra la población venezolana, hechos que, luego, son amplificados por los medios de comunicación sin un tratamiento adecuado y responsable.

El objetivo general de este artículo es conocer cómo los migrantes venezolanos son representados a través del diario *Trome* y cómo son percibidos por la

1. Fuente. «Cacería de criminales venezolanos» (Trome, 2020). En https://trome.pe/portada-impresa/caceria-de-criminales-venezolanos-portada-trome-miercoles-22-de-enero-de-2020-noticia/

2. IOP-PUCP: Instituto de Opinión Pública-Pontificia Universidad Católica del Perú.

opinión pública peruana. Los objetivos específicos son analizar las portadas y la información de noticias que presentan sobre los migrantes venezolanos, específicamente del periódico *Trome*, y analizar la opinión pública peruana a través de los comentarios de diferentes portales de noticias virtuales, así como a través de una encuesta virtual.

II. Metodología

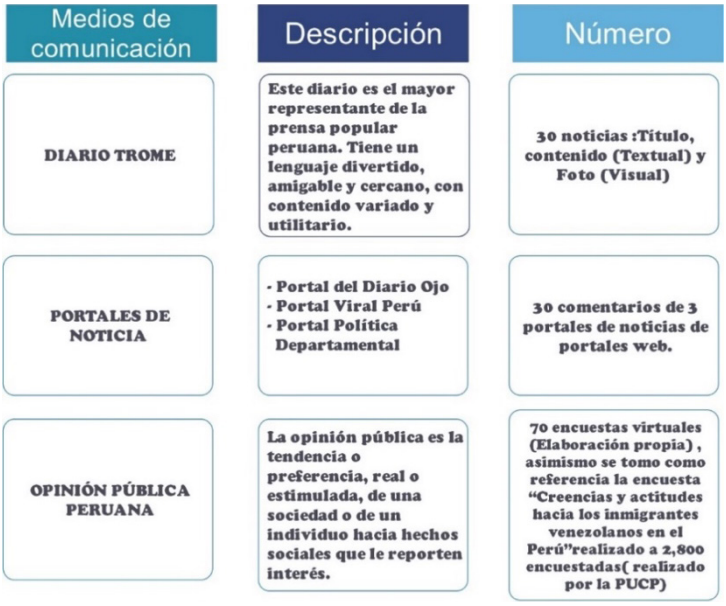
La investigación es básica, pues nos permite conocer una realidad. Asimismo, es de corte exploratorio; en tal sentido, existe la posibilidad de llevar a cabo una investigación más compleja o con mayor profundidad sobre un tema o un contexto. En este estudio, se realizó una triangulación de datos; al respecto, Hernández-Sampieri y Torres (2018) señalan que la triangulación es un método que consiste en analizar los datos utilizando un solo método, pero seleccionando diversas técnicas de recogida de información enmarcadas dentro de la línea estratégica de dicho método; es decir, se realizó la combinación de tres técnicas de recolecciones de datos. Es preciso resaltar que la triangulación es una herramienta enriquecedora que le confiere rigurosidad, profundidad y complejidad a este estudio. En el gráfico N.° 2, se señalan las técnicas de recolección de datos utilizadas en este estudio.

Gráfico N.° 2. Triangulación de datos

Fuente. Elaboración propia.

A continuación, se presenta el Cuadro N.° 1, en el que se detallan la descripción y la metodología usada en la investigación.

CUADRO N.° 1. MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y DESCRIPCIÓN



Fuente. Elaboración propia.

Asimismo, en el Cuadro N.° 2, se describirán la técnica y las fuentes que se analizará.

CUADRO N.° 2. DESCRIPCIÓN DE LAS TÉCNICAS DE REGISTRO DE DATOS

Técnicas de registro de datos	Descripción de la técnica	¿Qué se analizará?	Fuentes
ANÁLISIS DE CONTENIDO (HETEROIMAGEN)	El análisis de contenido es una metodología de las disciplinas sociales y de la bibliometría que se enfoca al estudio de los contenidos de la comunicación.	Análisis de contenido de noticias del periodico Trome. Análisis de contenido de comentarios de los portales de noticia	Periodico Trome (análisis de noticias) Portales de noticia (análisis de comentarios): Portal del Diario Ojo Portal Viral Perú Portal Política departamental

Técnicas de registro de datos	Descripción de la técnica	¿Qué se analizará?	Fuentes
ENCUESTA VIRTUAL -OPINIÓN PÚBLICA (HETEROIMAGEN)	Una encuesta es un procedimiento dentro de los diseños de una investigación descriptiva en el que el investigador recopila datos mediante un cuestionario previamente diseñado.	Análisis de encuesta en donde se analiza opinión pública.	La encuesta online fue realizada a peruanos mayores de 18 años. Las encuestas solo fueron complementarias, ya que solo se realizaron 20 encuestas; sin embargo para reforzar algunos puntos se utilizaron los datos de la encuesta «Creencias y actitudes hacia los inmigrantes venezolanos en el Perú», realizada 2,800 personas.

Fuente: Elaboración propia.

II.1. Análisis de contenido del diario *Trome*

Se analizó el contenido de treinta (30) noticias respecto a los inmigrantes venezolanos en el cuadro N.° 3. Para ello se realizó el análisis de contenido de la portada, fotografía, título y noticia. Luego de ello se categorizó en los siguientes ítems cada noticia: Amenaza y peligro, cultura delictiva, marginalidad, diáspora, éxodo y oleadas, amenaza de trabajo y discriminación y rechazo manifiesto y/o sútil. Asimismo, se procedió a codificar cada noticia para un mejor análisis desde el código 1AC al 30 AC. Asimismo, el análisis se realizó desde enero 2020 a mayo 2020.

CUADRO N.° 3. ANÁLISIS DE CONTENIDO DEL DIARIO TROME

Portada	Página web	Título/resumen	Categoría
PORTADA 1AC **FECHA** 26/01/2020	https://trome.pe/actualidad/nacional/chiclayo-detienen-a-venezolano-por-darle-una-paliza-a-su-conviviente-nnpp-rt-noticia/	**CHICLAYO: DETIENEN A VENEZOLANO ACUSADO DE DARLE UNA PALIZA A SU CONVIVIENTE.** Ciudadano venezolano golpeó a su compatriota en la casa que alquilaban en Chiclayo. Víctima fue encontrada tendida en el piso por la Policía.	**AMENAZA, Y PELIGRO.** **LA MARGINALIDAD**
PORTADA 2AC **FECHA** 07/03/2020	https://trome.pe/actualidad/nacional/trujillo-venezolanos-caen-por-vaciar-cuenta-bancaria-nnpp-noticia/?ref=tr	**TRUJILLO: VENEZOLANOS CAEN POR VACIAR CUENTA BANCARIA A COMERCIANTE DE ABARROTES.** Implicados se llevaron 5 mil soles y serían presuntos integrantes de la banda delictiva 'Los elegantes de La Esperanza'.	**AMENAZA, Y PELIGRO.** **CULTURA DELICTIVA.** **LA MARGINALIDAD**
PORTADA 3AC **FECHA** 26/02/2020	https://trome.pe/actualidad/nacional/sullana-venezolanos-asaltan-a-30-alumnos-y-le-rompen-la-cabeza-a-profesor-de-matematicas-nnpp-noticia/	**SULLANA: VENEZOLANOS IRRUMPEN CLASE DE MATEMÁTICAS, ASALTAN A 30 ALUMNOS Y LE ROMPEN LA CABEZA A PROFESOR.** Delincuentes se llevaron 12 mil soles en mochilas, modernos celulares y billeteras. Atraco duró cinco minutos y ladrones fugaron en un auto.	**AMENAZA, Y PELIGRO.** **CULTURA DELICTIVA.** **LA MARGINALIDAD**

Portada	Página web	Título/resumen	Categoría
PORTADA 4AC **FECHA** 25/02/2020	https://trome.pe/actualidad/nacional/trujillo-mototaxista-se-enfrenta-a-delincuentes-venezolanos-y-lo-matan-de-un-balazo-en-la-cabeza-nnpp-noticia/	**TRUJILLO: MOTOTAXISTA SE ENFRENTA A DELINCUENTES VENEZOLANOS Y LO MATAN DE UN BALAZO EN LA CABEZA** Víctima iba con su amigo en mototaxi cuando fueron abordados por dos personas, quienes les pidieron una carrera y los atracaron para llevarse la unidad.	**AMENAZA, Y PELIGRO. CULTURA DELICTIVA. LA MARGINALIDAD**
PORTADA 5AC **FECHA** 11/02/2020	https://trome.pe/viral/facebook/facebook-viral-venezolana-regresa-pais-critica-estancia-peru-horrible-pintan-una-cosa-peor-todo-video-noticia/	**VENEZOLANA ARREMETIÓ CONTRA EL PERÚ TRAS REGRESAR A SU PAÍS: «ES HORRIBLE, TE PINTAN UNA COSA Y ES LO PEOR DE TODO»** El plan 'Vuelta a la Patria' del gobierno de Nicolás Maduro ayudó a 250 venezolanos que radicaban en Perú a volver a su país. Otra Venezolana, incluso, dijo que no se podía vivir.	**DISCRIMINACIÓN Y /O RECHAZO**
PORTADA 6AC **FECHA** 10/02/2020	https://trome.pe/actualidad/nacional/arequipa-venezolano-acuchillo-a-su-compatriota-tras-negarse-a-repartir-propina-que-les-dio-turista-frances-nnpp-noticia/	**AREQUIPA: VENEZOLANO ACUCHILLÓ A SU COMPATRIOTA TRAS NEGARSE A REPARTIR PROPINA QUE LES DIO TURISTA FRANCÉS** Herido presentaba corte en el pecho y fue auxiliado al hospital Goyoneche por agentes de la Policía de Turismo	**LA MARGINALIDAD**

Portada	Página web	Título/resumen	Categoría
PORTADA 7AC FECHA 09/02/2020	https://trome.pe/viral/youtube/youtube-viral-venezolanos-chile-regresan-venezuela-agradecidos-pais-acogio-trato-aqui-bueno-diferencia-peru-video-noticia/	**A DIFERENCIA DE PERÚ, VENEZOLANOS EN CHILE REGRESAN A VENEZUELA AGRADECIDOS CON EL PAÍS QUE LOS ACOGIÓ: «EL TRATO AQUÍ ES MUY BUENO»** Venezolanos que se fueron de Perú dijeron que la experiencia fue 'horrible' y que la xenofobia y la explotación laboral son pan de cada día.	**DISCRIMINACIÓN Y /O RECHAZO**
PORTADA 8AC FECHA 09/02/2020	https://trome.pe/actualidad/policiales/independencia-venezolana-robo-vacia-casa-enamorado-peruano-entrego-llaves-casa-video-noticia/	**INDEPENDENCIA: LE CONFÍA LAS LLAVES DE SU CASA A SU NOVIA VENEZOLANA Y ELLA LE ROBA TODO: «CREÍ QUE ERA AMOR SINCERO»** Venezolana aprovechó que peruano estaba trabajando y se llevó hasta su cama	**AMENAZA, Y PELIGRO. CULTURA DELICTIVA. LA MARGINALIDAD**
PORTADA 9AC FECHA 7/02/2020	https://trome.pe/actualidad/nacional/facebook-viral-sacerdote-nego-dar-bendicion-feretro-venezolano-porque-familiares-no-tenian-dinero-pagarle-canete-video-noticia/	**CURA SE NEGÓ A DAR LA BENDICIÓN A FÉRETRO DE UN VENEZOLANO PORQUE FAMILIARES NO TENÍAN DINERO PARA PAGARLE** Los extranjeros se indignaron por la actitud del párroco.	**DISCRIMINACIÓN Y /O RECHAZO**

Portada	Página web	Título/resumen	Categoría
PORTADA 10AC **FECHA** 7/02/2020	https://trome.pe/actualidad/nacional/trujillo-venezolanos-matan-balazo-estomago-joven-frente-enamorada-nnpp-noticia/	**VENEZOLANOS ASESINAN DE UN BALAZO A JOVEN DELANTE DE SU ENAMORADA EN LA LIBERTAD** Víctima caminaba con su enamorada, cuando fue abatido por delincuentes venezolanos. Policía sospecha que fue un ajuste de cuentas.	**AMENAZA, Y PELIGRO. CULTURA DELICTIVA. LA MARGINALIDAD**
PORTADA 11AC **FECHA** 13/09/2019	https://trome.pe/actualidad/venezolanos-forman-largas-colas-obtener-antecedentes-policiales-vencimiento-plazo-135507/	**VENEZOLANOS FORMAN LARGAS COLAS PARA OBTENER ANTECEDENTES POLICIALES ANTE VENCIMIENTO DE PLAZO** De no conseguir este importante documento, muchos tendrían que abandonar el país al no estar dentro del margen legal peruano.	**DIÁSPORA, ÉXODO Y OLEADAS AMENAZA EN EL TRABAJO**
PORTADA 12AC **FECHA** 19/03/2020	https://trome.pe/actualidad/nacional/huancayo-ciudadanos-venezolanos-estan-desesperados-porque-no-tienen-que-comer-nnpp-noticia/	**HUANCAYO: CIUDADANOS VENEZOLANOS ESTÁN DESESPERADOS PORQUE NO TIENEN QUE COMER** Extranjeros que viven en esta ciudad suplican a las autoridades de la región Junín y al gobierno que no los dejen morir	**LA MARGINALIDAD**

Portada	Página web	Título/resumen	Categoría
PORTADA 13AC **FECHA** 30/01/2020	https://trome.pe/actualidad/nacional/ayacucho-venezolanos-desatan-balacera-porque-los-botaron-de-discoteca-nnpp-noticia/	**EXTRANJEROS DESATARON INFERNAL BALACERA PORQUE LOS BOTARON DE DISCOTECA** Venezolanos protagonizaron descomunal gresca con agentes de seguridad del local nocturno en Huamanga en Ayacucho	**AMENAZA Y PELIGRO** **LA MARGINALIDAD**
PORTADA 14AC **FECHA** 25/06/2019	https://trome.pe/actualidad/policiales/brena-atrapan-dos-delincuentes-intentaron-asaltar-agencia-interbank-127695/	**ATRAPAN A DOS DELINCUENTES QUE INTENTARON ASALTAR AGENCIA DE INTERBANK EN BREÑA** Un asaltante venezolano y su cómplice peruano fueron arrestados por la policía en el interior de una agencia del Interbank en el distrito de Breña.	**AMENAZA Y PELIGRO** **CULTURA DELICTIVA**
PORTADA 15AC **FECHA** 29/04/2019	https://trome.pe/actualidad/venezolanos-atienden-pacientes-policlinico-inscritos-colegio-medico-video-121146/	**¡ESCÁNDALO! VENEZOLANOS ATIENDEN PACIENTES EN POLICLÍNICO SIN ESTAR INSCRITOS EN COLEGIO MÉDICO** Pseudos médicos y enfermeras de Venezuela atienden a los pacientes y hacen recetas en un policlínico del Centro de Lima, sin estar inscritos en el Colegio Médico del Perú.	**AMENAZA Y PELIGRO** **LA MARGINALIDAD**

Portada	Página web	Título/resumen	Categoría
PORTADA 16AC **FECHA** 12/10/2018	https://trome.pe/actualidad/nacional/trujillo-venezolanos-pistolas-asaltan-10-comensales-almorzaban-restaurante-fotos-100364/	**TRUJILLO: VENEZOLANOS CON PISTOLAS ASALTAN A 10 COMENSALES CUANDO ALMORZABAN EN RESTAURANTE** Dos delincuentes, uno de ellos con casco de motociclista, robaron celulares, joyas y dinero por más de 8 mil soles. Víctimas denunciaron que uno de los hampones tenía un tatuaje en el brazo en Trujillo.	**AMENAZA Y PELIGRO CULTURA DELICTIVA**
PORTADA 17AC **FECHA** 02/09/2018	https://trome.pe/mundo/internacional/venezolanos-embarazada-salir-limpiar-lunas-carros-brasil-fotos-video-95663/	**VENEZOLANOS: EMBARAZADA TIENE QUE SALIR A LIMPIAR LUNAS DE LOS CARROS EN BRASIL** Venezolana en estado de gestación todos los día sale a limpiar lunas de los autos en medio de la pista para poder ganar dinero en Brasil.	**LA MARGINALIDAD**
PORTADA 18AC **FECHA** 09/02/2019	https://trome.pe/actualidad/1500-profesores-venezolanos-cubriran-plazas-disponibles-peru-minedu-aclara-112489/	**¿1500 PROFESORES VENEZOLANOS CUBRIRÁN PLAZAS DISPONIBLES EN TODO EL PERÚ? MINEDU LO ACLARA** A raíz de este mensaje que se hizo viral en redes sociales, el Ministerio de Educación (MINEDU) decidió aclarar las dudas.	**DIÁSPORA, ÉXODO Y OLEADAS AMENAZA AL TRABAJO**

Portada	Página web	Título/resumen	Categoría
PORTADA 19AC **FECHA** 23/03/2020	https://trome.pe/viral/facebook/facebook-viral-venezolana-limosna-cuarentena-burla-salario-peruanos-noticia/	**VENEZOLANA PIDE LIMOSNA EN CUARENTENA Y SE BURLA DE SALARIO DE PERUANOS: «YO GANO TRES VECES TU SUELDO»** La extranjera indicó que no le importa contagiarse de coronavirus.	**DISCRIMINACIÓN Y /O RECHAZO**
PORTADA 20AC **FECHA** 13/03/2020	https://trome.pe/actualidad/policiales/atevenezolanos-muerte-policia-noticia/	**ATE: EXTRANJEROS CAEN POR MUERTE DE POLICÍA** Alquilaban mototaxi para cometer sus fechorías bajo la modalidad del 'raqueteo'.	**AMENAZA Y PELIGRO CULTURA DELICTIVA**
PORTADA 21AC **FECHA** 14/03/2020	https://trome.pe/actualidad/policiales/san-juan-miraflores-narcos-venezolanos-mataron-venezolana-jhonelin-daniela-vasquez-hernandez-noticia/	**SJM: MAFIA DE NARCOS VENEZOLANOS MATÓ A COMPATRIOTA A LA QUE ACUSARON DE SOPLONA** Con engaños llevaron a su compatriota de 21 años a los Pantanos de Villa donde le dispararon en la cabeza. Mujer habría dado la orden porque los delató en Argentina y Policía capturó a cuatro en San Juan de Miraflores.	**AMENAZA, Y PELIGRO. CULTURA DELICTIVA. LA MARGINALIDAD**

Portada	Página web	Título/resumen	Categoría
PORTADA 22AC **FECHA** 19/02/2020	https://trome.pe/actualidad/venezolana-en-plan-vuelta-a-la-patria-en-peru-me-acosaron-y-tocaron-mis-partes-intimas-en-mi-pais-nunca-me-faltaron-el-respeto-noticia/	**VENEZOLANA ARREMETE CONTRA EL PERÚ: «ME ACOSARON Y TOCARON MIS PARTES ÍNTIMAS, EN MI PAÍS NUNCA ME FALTARON EL RESPETO»** El plan 'Vuelta a la Patria' del gobierno de Nicolás Maduro ayudó a 250 venezolanos que radicaban en Perú a volver a su país, pero les graban videos hablando mal del país que los acogió.	**DISCRIMINACIÓN Y /O RECHAZO**
PORTADA 23AC **FECHA** 31/01/2020	https://trome.pe/actualidad/nacional/trujillo-intervinieron-a-300-venezolanos-indocumentados-con-droga-y-armas-blancas-en-la-hermelinda-nnpp-noticia/	**TRUJILLO: INTERVINIERON A 300 VENEZOLANOS INDOCUMENTADOS CON DROGA Y ARMAS BLANCAS EN LA HERMELINDA** En redada también se incautó Pasta Básica de Cocaína en bares aledaños al mercado La Hermelinda, donde habían mujeres que, al parecer, practicaban la prostitución clandestina.	**AMENAZA, Y PELIGRO. CULTURA DELICTIVA. LA MARGINALIDAD**
PORTADA 24AC **FECHA** 24/01/2020	https://trome.pe/actualidad/nacional/arequipa-venezolano-golpea-pareja-quema-manos-hijito-noticia/	**AREQUIPA: VENEZOLANO GOLPEA A SU PAREJA Y LE QUEMA LAS MANOS A SU HIJITO DE UN AÑO** Sujeto masacró a su pareja y le quitó a su bebé. Mujer fue a denunciarlo y al regresar con policías, encontró al menor quemado.	**AMENAZA, Y PELIGRO. CULTURA DELICTIVA. LA MARGINALIDAD**

Portada	Página web	Título/resumen	Categoría
PORTADA 25AC **FECHA** 21/01/2020	https://trome.pe/actualidad/nacional/pasco-venezolano-golpea-lampa-mata-anciana-limpiaba-calle-resistirse-robo-video-fotos-noticia/	**VENEZOLANO GOLPEA CON UNA LAMPA Y MATA A ANCIANA QUE LIMPIABA LA CALLE TRAS RESISTIRSE A ROBO** Venezolano habría estado borracho cuando atacó a su víctima con una lampa en Pasco.	**AMENAZA, Y PELIGRO. CULTURA DELICTIVA. LA MARGINALIDAD**
PORTADA 26AC **FECHA** 21/01/2020	https://trome.pe/actualidad/policiales/surco-venezolano-detenido-masacrar-pareja-calle-llora-culpa-victima-es-bien-complicada-video-noticia/	**VENEZOLANO DETENIDO POR MASACRAR A SU PAREJA EN PLENA CALLE ROMPE EN LLANTO PERO CULPA A SU VÍCTIMA: «ES BIEN COMPLICADA»** Venezolano captado estrellando contra la pista a su pareja en Surco reconoció la agresión pero la culpó por ser 'complicada'.	**AMENAZA Y PELIGRO LA MARGINALIDAD**
PORTADA 27AC **FECHA** 26/12/2019	https://trome.pe/actualidad/policiales/callao-salio-comprar-nochebuena-venezolanos-dejan-grave-reventarle-craneo-ladrillo-video-noticia/	**SALIÓ A COMPRAR EN NOCHEBUENA Y EXTRANJEROS LO DEJAN GRAVE TRAS REVENTARLE EL CRÁNEO CON UN LADRILLO** Joven de 19 años salió a comprar una gaseosa durante la celebración de Navidad y tres extranjeros lo atacaron brutalmente para robarle. Todo ocurrió en el Callao	**AMENAZA, Y PELIGRO. CULTURA DELICTIVA. LA MARGINALIDAD**

Portada	Página web	Título/resumen	Categoría
PORTADA 28AC **FECHA** 07/12/2019	https://trome.pe/actualidad/policiales/pueblo-libre-venezolano-amenaza-golpea-peruano-arma-plena-calle-video-noticia/	**VENEZOLANO ES CAPTADO AMENAZANDO Y GOLPEANDO A PERUANO CON UN ARMA EN PLENA CALLE DE PUEBLO LIBRE** Venezolano protagonizó escena violenta a la salida de un bar en Pueblo Libre.	**AMENAZA, Y PELIGRO. LA MARGINALIDAD**
PORTADA 29AC **FECHA** 18/11/2019	https://trome.pe/actualidad/olivos-venezolanos-balacera-losa-deportiva-vecinos-piden-bajen-volumen-video-fotos-141880/	**LOS OLIVOS: LES PIDEN QUE BAJEN EL VOLUMEN DE LA MÚSICA Y VENEZOLANOS DESATAN BALACERA EN LOSA DEPORTIVA** Venezolanos tomaban en losa deportiva y vecinos les pidieron que se retiraran. Todo sucedió en Los Olivos.	**AMENAZA, Y PELIGRO. LA MARGINALIDAD**
PORTADA 30AC **FECHA** 05/11/2019	https://trome.pe/actualidad/chorrillos-venezolanos-entran-robar-restaurante-indignados-comensales-persiguen-cuchillo-video-fotos-140725/	**CHORRILLOS: VENEZOLANOS ENTRAN A ROBAR A RESTAURANTE PERO INDIGNADOS COMENSALES LO PERSIGUEN CON CUCHILLO** Clientes de restaurante de Chorrillos tomaron la justicia con sus propias manos y capturaron a uno de los delincuentes que atracaron restaurante.	**AMENAZA, Y PELIGRO. CULTURA DELICTIVA. LA MARGINALIDAD**

A continuación, en el cuadro N.° 4, se presentará el resumen de los resultados del análisis de contenido del diario Trome:

Cuadro N.° 4. Resumen de los resultados

Problemática	Categoría	Descripción	Conteo
Las problemáticas presentes en estas categorías es la «amenaza» de los venezolanos a la inseguridad ciudadana.	Amenaza, y peligro. cultura delictiva. la marginalidad	3 categorías en una noticia	11
	Amenaza, y peligro la marginalidad	2 categorias en una noticia	6
	Amenaza, y peligro cultura delictiva.	2 categorias en una noticia	3
	Marginalidad	1 categoría en un noticia	3
Las problemáticas se encuentran en torno a la amenaza de la cantidad de los venezolanos y cómo ello «perjudicaria «la oferta de trabajo en los peruanos.	Diáspora, éxodo y oleadas amenaza en el trabajo	2 categorias en una noticia	2
La otra problemática está relacionada a la discriminación tantos por parte de los venezolanos hacia los peruanos o viceversa.	Discriminación y rechazo manifiesto.	2 categorias en una noticia	5

II.2. Análisis de contenido de portales web de noticias

En el cuadro N.° 5, se analizará el contenido de los comentarios de los portales web de noticias para ello se analizó diez (10) comentarios de tres (3) portales de diarios web. En total se analizó 30 comentarios de portales webs, no sólo se analizó los comentarios sino también el alcance de cada post, incluso los *emoticons*. Los comentarios fueron «entrenados» por la autora del trabajo ya que hay que tener en cuenta que los datos de redes sociales son huellas que dejamos en los sistemas informáticos y que el sentido de los datos no es la investigación, por lo tanto tiene que haber una adaptación a través de una codificación, en este estudio se categorizó de la siguiente manera: amenaza y peligro, discriminación y rechazo manifiesto, discriminación sútil. Asimismo, para un mejor análisis se utilizó las siguientes categorias: 1A al 10A, 1B al 10B, 1C al 10C. El análisis de contenido se realizó desde enero 2020 a mayo 2020.

CUADRO N.° 5. ANÁLISIS DE CONTENIDO DE COMENTARIOS DE PORTALES WEBS[3]

Noticia/ alcance del post	Comentarios
Noticia Portal del Diario Ojo Expulsan del Perú a 50 venezolanos con antecedentes penales. Entre los extranjeros está el delincuente que agredió a Daniel Urresti. **Link** https://www.facebook.com/DiarioOjo/videos/501749910625823/	**Comentario 1A.** **Categoría: Amenaza y peligro** «…Todo. Depende. De. Migraciones. Q. No. Vuelvan. Ha. Ingresar. Nunca. Más. Tenemos. Q. Cuidar. Nuestra. Casa» **Comentario 2A.** **Categoría: Discriminación y rechazo manifiesto.** «¡¡Sigan expulsándolos!! pero por tierra, hasta la frontera con Ecuador. Y de alli el ejercito resguarde las fronteras». **Comentario 3A.** **Discriminación y rechazo manifiesto.** «¡¡. Solo 50 serian todo.Hay bastante que va ser 50 que sean bien discretos las fronterizas no queremos que vuelvan». **Comentario 4A.** **Discriminación y rechazo manifiesto.** «50 muy poquito. Hubiese sido 500,000 para empezar». **Comentario 5A.** **Discriminación y rechazo manifiesto.** «¡¡¡De q vale llevarlos por avión si logo al tercer día están entrando por las trochas por el norte q resguarden los soldados, pero yaaaaaaaaaaaa!!!» **Comentario 6A.** **Discriminación y rechazo manifiesto.** «Al día deben enviar varios aviones cargados de venezolanos y cerrar las. Fronteras». **Comentario 7A**. **Discriminación y rechazo manifiesto.** «Es una cosquilla, para todo los que han ingresado y están poniendo de cabeza el pais». **Comentario 8A.** **Discriminación y rechazo manifiesto.** «Bien hecho porfin que sigan votando a los indocumentados».

3. Los comentarios son presentados exactamente como lo escribieron los internautas, sin ninguna modificación ortográfica ni de redacción.

Noticia/ alcance del post	Comentarios
	Comentario 9A. **Discriminación y rechazo manifiesto.** «Tanto esfuerzo de la policía para que después ingresen, Cierra las fronteras Vizcarra». **Comentario 10A.** **Discriminación y rechazo manifiesto**. *«Muy pocos busquen bien hay muchos»*
Noticia Portal Viral Perú Denuncian a Venezolana Peruana Fachin (activista venezolana) **Link** https://www.facebook.com/ViralPeru2003/videos/2506454556339257/UzpfSTEwMDAwMDE3MDYwNzUzOTozMzY3MDMyOTEzMzEyMzYy/	**Comentario 1B.** **Discriminación y rechazo manifiesto.** «Valiente el compatriota **PE** Crhistian Navarro, buena actitud te apoyaremos en las calles». **Comentario 2B.** **Amenaza y peligro** «Ojala con el nuevo congreso vean este tema que nadie habló de la gigantesca migración que está afectando gravemente al pais». **Comentario.** 3B **Discriminación y rechazo manifiesto.** «En resumen mientras Fachin y Oscar Perez (seudo-activistas) tengan el padrinaje de Martin Vizcarra y compañia van a hacer lo que les da la gana en Perú» **Comentario 4B.** **Discriminación y rechazo manifiesto.** «Aca en el Perú las autoridades del gobierno estan pintadas. dejando que estos fulanos hagan lo que les da la gana en el país…la fachin el otro día despreció a un policía… ojalá el nuevo congreso ponga las cosas en su sitio y expulse a estas personas» **Comentario 5B.** **Discriminación y rechazo manifiesto.** «Mientras las autoridades lo reciben como si fuera una celebridad esta sra deberian expulsarlo hace tiempo». **Comentario 6B.** **Discriminación y rechazo manifiesto.** «Paulina y compañia son activistas financiados por el imperialismo oligarquico norteamericaco para sembrar el desorden en Perú apoyados por personajes de derecha facista asi como Jorge de Castillo». **Comentario 7B.** **Discriminación y rechazo manifiesto.** «Con el cuento de la xenofobia estos venezolano han hecho lo q quiera con apoyo de Jorge del Castillo q mal Apra nunca más».

Noticia/ alcance del post	Comentarios
	Comentario 8B. **Discriminación Sútil.** «Bien Cristian nuestra patria está agradecida por hacer cumplir las leyes sobre los extranjeros». **Comentario 9B.** **Discriminación y rechazo manifiesto** «Este gobierno esta podrida, felicitaciones amigo por tu lucha haciendo respetar las leyes». **Comentario 10B.** **Discriminación sútil** «Apoyemos a este hermano peruano que sigua adelante con esto seamos unidos muy bien. Esto tiene que llegar hasta las últimas y el pueblo tiene que apoyar macivamente ahí están las pruebas que estos disque perseguidos políticos deberían ser expulsados y toda la culpa de esto lo tuvieron el partido del apra y el partido naranja».
Noticia Portal Política Departamental Venezolano Oscar Pérez llama a saquear. **Link** https://www.facebook.com/198855770778441/videos/2610240659240421/UzpfSTEwMDAwMDE3MDYwNzUzOTozMzY3MDIyMTU2NjQ2Nzcx/	**Comentario 1C.** **Discriminación y rechazo manifiesto.** «ellos no tienes ni voz ni voto en mi peru» **Comentario 2C.** **Discriminación pasiva** «Bueno si quieren actuar de modo ilegal en nuestro pais tendran que ser reducidos por la policia o militares por. No se quitara el derecho humano a nadies solo se estara velando la paz publica». **Comentario 3C.** **Discriminación sútil.** «Esperemos que se regule este tema de manera urgente y que en caso de no respetar el estado de emergencia de parte de extranjeros del lugar que sean, deban ser EXPULSADOS del país de forma inmediata». **Comentario 4C.** **Discriminación y rechazo manifiesto.** «Tu te vas a otro pais no tienes derechos sus leyes es para sus ciudadano aca en Peru todos los extranjeros asen lo que les da la gana y no tienes respeto nos tratan como si nosotros tuvieramos la culpa de lo que les pasa es su momento todo Venezula deve luchar x sus derechos y recuperar lo que es su pais y no escapar dejando abandonando su pais»

Noticia/ alcance del post	Comentarios
	Comentario 5C. **Discriminación y rechazo manifiesto.** «La sierra necesita más ayuda urgente que te pasa, Por que mejor no se largan, porfa que el estado mande aviones y que se vayan, con las justas estamos con nuestra gente pobre, ellos son primero». **Comentario 6C.** **Discriminación y rechazo manifiesto.** «Si no tienen comida que se vuelvan asu país… si aquellas personas que de verdad lo necesitan no tienen ese bono y no piensan de esa forma aser delincuencia». **Comentario 7C.** **Discriminación sútil.** «Llevense porfavor a sus hermanos venezolanos a su país por que anosotros más nos importar la situación de nuestros hermanos peruanos que realmente son escasos recursos y en este momento muchos no tienen nada para que se alimenten». **Comentario 8C.** **Discriminación sútil.** «En primer lugar nadies los invito a venir a Perú y se están aqui respeten si no actuaremos de otra manera también así como tú lo dices no vamos a dejar que un visitante vengan a ser lo que quieran en mi país arriba el Perú carajo» **Comentario 9C.** **Discriminación y rechazo manifiesto.** «Una aca se hacen los machitos y a Maduro le tienen miedo». **Comentario 10C.** **Discriminación y rechazo manifiesto**. «Encima así como quien no quiere usa de excusa que por eso…van a salir a las calles a buscar que comer… pues dales tu dirección… re fresco!»

Fuente. Elaboración propia.

En el Cuadro N.° 6, se presentarán los resultados del análisis de contenido de los comentarios sobre la migración venezolana en los portales web.

CUADRO N.° 6. RESUMEN DE LOS RESULTADOS

Categoría	Descripción	Conteo
NOTICIA N.° 1	Amenaza y peligro	1
	Discriminación y rechazo manifiesto.	9
NOTICIA N.° 2	Amenaza y peligro	1
	Discriminación y rechazo manifiesto.	7
	Discriminación sútil.	2
NOTICIA N.° 3	Discriminación sútil.	4
	Discriminación y rechazo manifiesto.	5

Fuente. Elaboración propia.

II.3. Encuesta *online*

Se realizaron encuestas *online* a veinte (20) peruanos mayores de 18 años, éste muestra es exploratoria, no representativa, pero ayuda a reforzar lineamientos. Las preguntas fueron abiertas también llamadas «Preguntas Libres» que son un tipo de pregunta que permite obtener detalles más profundos en las respuestas de los encuestados. Las preguntas fueron las siguientes: ¿Cuál cree que es la opinión mayoritaria de los peruanos sobre la llegad de venezolanos a nuestro país?, ¿Cuáles son los sentimientos que le producen los venezolanos que vienen a Perú?, ¿Qué efecto crees que pueden tener sobre la economía del Perú y de los peruanos?, Has visto alguna actitud discriminadora contra los venezolanos? ¿Cuáles?, ¿Crees que los venezolanos aportan a nuestro país? ¿Por qué?, ¿Cuáles son las principales características de los venezolanos? La encuesta se realizó de manera online en marzo 2020, en plena pandemia con COVID-19.

La autora del artículo tuvo que adaptarse rápidamente a los cambios producido por la pandemia. Consideramos que los métodos de investigación, a través de herramientas virtuales, son extensiones de los métodos tradicionales, utilizando infraestructura proporcionada por Internet (Chen y Hinton, 1999; Jankowski, 1999 citado por Morgan, 2021). Si bien es cierto, no se aplicará la modalidad presencial y estamos mediados por una computadora o un teléfono celular; sin embargo, intentamos imitar el formato de las encuestas presenciales, sin dejar de lado algunas características propias de la virtualidad. Por último, el perfil de los encuestados se puede resumir en el Cuadro N.° 7:

CUADRO N.° 7. PERFIL DE LOS ENCUESTADOS

Nacionalidad	Peruana (20)
Rangos de edades	a. 18-30 años (3) b. 31-50 años (14) c. + de 50 años (3)
Sexo	a. Femenino (13) b. Masculino (7)

Fuente. Elaboración propia.

III. RESULTADOS

III.1.Análisis de la mediación social de las noticias del diario *Trome* 2019-2020

Según la Teoría de la Mediación Social, el sujeto es un agente activo en la configuración de las representaciones sociales, como lo son también el contexto y los propios objetos de conocimiento. Para Martín Serrano (2004), existen dos clases fundamentales de mediaciones: unas vinculadas con las funciones de los medios y las otras, con la legitimidad de estos como instituciones simbólicas. Las mediaciones aseguran el equilibrio en una sociedad al permitir la correspondencia, así como los reajustes entre el sistema social y el sistema comunicativo.

El primer tipo de mediaciones se refiere a las cognoscitivas, que posibilitan la integración de los cambios del entorno en las visiones o concepciones de las audiencias. Para ello, en este artículo, se analizaron 30 noticias del portal virtual de noticias del diario *Trome*, en las que los titulares se pueden dividir en texto y forma: a) texto equivale al título, los cuales son sensacionalista, ambiguos y, en algunos casos, no son acorde con el contenido de las noticias. b) Forma equivale a las letras, las cuales son muy grandes, por lo que resaltan y llaman la atención. En cuanto al contenido, veintitrés (23) noticias presentan al inmigrante venezolano como una amenaza y peligro, marginalidad y cultura delictiva. Asimismo, dos (2) de las noticias estuvieron relacionadas con la amenaza del trabajo por la cantidad de inmigrantes, y cinco (5), relacionadas con la discriminación y rechazo. Como señala Van Dijk (2007), muchas noticias conectan un evento distintivo del actor protagonista (por ejemplo, ser «inmigrante») con conductas o atributos negativos (actos criminales, vandalismo, revueltas, altercados callejeros, entre otros), y todo ello puede reforzar visiones (representaciones) estereotípicas y xenófobas de las minorías étnicas o de los inmigrantes. En ese marco, la noticia es una construcción textual y visual, llevada a cabo alrededor de un eje central de pensamiento; de una determinada perspectiva, construida por un profesional de la información (aunque no solo por este), quien proporcionará una mediación para los públicos que se expongan al mensaje.

III.2.Modelo discursivo (opinión pública)

Existen diferentes teorías que estudian la opinión pública, la primera propuesta teórica es la Teoría Setting, que señala la influencia que los medios de comunicación y cómo estos ejercen en la formación de la opinión pública. Como señala Rubio (2009), para-Walter Lippmann en su obra *Opinión pública*, trata de la formación de un modelo de opinión pública dependiendo de los medios de comunicación; es decir, es una visión de la realidad en donde el sujeto es pasivo. En contraposición, la Teoría de Encuadres de los Medios y Encuadres (*Framing*) de los Individuos (Scheufele, 2000) describe los encuadres empleados por los medios como macroconstructos, necesarios para reducir la complejidad de los asuntos y adaptarlos a las necesidades y limitaciones de los medios y de los públicos, así como a los esquemas de interpretación a los que están acostumbrados. Una vez en la mente de los individuos, los encuadres son microconstructos que les permiten emplear la información recibida para formar sus propias impresiones e imágenes del mundo; es decir, es una visión de la realidad en donde el sujeto activo. Asimismo, la teoría Frame Setting es el punto medio entre la teoría Setting y la teoría Framing. Existen pocos estudios en contextos reales acerca de cómo se produce el 'establecimiento de los encuadres' (*frame setting*) o, en otras palabras, acerca de cómo los diversos encuadres de los medios se convierten en encuadres de los públicos para influir en las actitudes, opiniones y comportamientos de los individuos y de la sociedad (Edy y Meirick, 2007).

Por último, en este estudio, se toma como referencia a la Teoría de las Mediaciones Sociales, en la cual la opinión pública es el segundo tipo de mediaciones que dan cuerpo comunicativo a los aconteceres que se adaptan a la expresividad de cada medio, por lo que la difusión de hechos de relevancia es conducida por canales establecidos. La realidad mostrada por los medios no es la realidad en sí, pues se trata de una realidad que se digiere en virtud de un pacto negociado entre emisores y receptores. Los medios se legitiman, entre otras cosas, por los modos de producción y los géneros que su estructuración origina. Las mediaciones se aplican a disímiles prácticas y objetos, a veces, divergentes en apariencia, pero indisolubles al final, como pueden ser la conciencia humana y algunas tecnologías digitales: Internet, por mencionar una de ellas (Serrano, 2004).

Los cuestionarios de percepción y, en este caso, los comentarios de los portales web son los instrumentos empleados para cuantificar, aunque no están exentos de problemas, sobre todo, en cuanto a la precisión. Por eso, ello fue complementado con una encuesta *online* que reforzó algunas categorías, en las cuales se clasificaron los comentarios. De los comentarios analizados de tres portales de noticias *online* y reforzados por el cuestionario, obtenemos los siguientes resultados:

a) **El primer resultado es la «crimigración»**. La mayoría de los encuestados considera que los inmigrantes venezolanos representan una amenaza o un peligro para la ciudadanía. Asimismo, se percibe una presencia marcada de discriminación y rechazo abierto, pero también, mucha

presencia de racismo simbólico. Es decir, estamos ante un problema: el rechazo del migrante, entendido como una amenaza al país, pese a que empíricamente no hay pruebas para demostrar que realmente los migrantes significan dicha amenaza. Al respecto, se pueden citar los siguientes enunciados:

– «Hoy en día la opinión mayoritaria tiene influencia de lo que emiten los medios de comunicación y esta tiene que ver con el aumento de la delincuencia y que la inseguridad ciudadana esta [*sic*] más critica que antes». (CÓDIGO: PEMA01)
– «La opinión mayoritaria es que los venezolanos son delincuentes, son fiesteros y frescos». (CÓDIGO: PEFE05)

Según explica el periodista y colaborador de BBC New Mundo (2019) Martín Riepl, en Perú, esa percepción se debe en parte a «casos exagerados en algunos medios de comunicación», en los que se hace notar la aparición en el país de «técnicas venezolanas» para delinquir. Según los datos de BBC New Mundo (2019), en el 2018, menos del 1% de los delitos en Perú fueron cometidos por venezolanos. Por otro lado, aunque, según el registro de la Policía Nacional de Perú, el número total de denuncias por comisión de delitos ha crecido en los últimos tres años, menos del 0,6% de las denuncias realizadas, entre enero de 2016 y mayo de 2019, están dirigidas hacia ciudadanos venezolanos.

«Uno de los casos más recientes y que más indignación causó fue el descuartizamiento de dos personas a manos de dos jóvenes venezolanos en la localidad de San Martín de Porres […] [donde hubo] una cobertura mediática sensacionalista y sin contexto, y como consecuencia "hay mucho miedo". "Los peruanos tienen miedo de que los venezolanos traigan un aumento del crimen y los venezolanos tienen miedo de ataques xenófobos", apunta». (BBC New Mundo, 2019).

Existen contradicciones y/o ambivalencias en la encuesta realizada en este estudio sobre la percepción de los venezolanos, pues muchos los consideran como personas trabajadoras y emprendedoras, pero, al mismo tiempo, tienen una visión negativa, como señala el siguiente enunciado:

– «Con lo que me he topado amables y cariñosos, pero sí sé la mayoría son agresivos y malos». (CÓDIGO: PEFE06)

De lo expresado, se puede colegir que, con los que interactuó, es decir, producto de la experiencia son «amables y cariñosos», pero por lo que «dicen» son agresivos y malos. En menor medida, pero lo que también se puede desprender del estudio es la percepción de discriminación de los venezolanos hacia los peruanos. Asimismo, para complementar este punto, se tiene el resultado de la *«Creencias y actitudes hacia los inmigrantes venezolanos en el Perú»,* realizada 28 000 personas. En donde, el 55.6% de las personas encuestadas está de acuerdo y muy de acuerdo de que los venezolanos están dedicados a las actividades delictivas.

CUADRO N.° 8 ¿QUÉ TAN DE ACUERDO ESTÁ CON LA SIGUIENTE AFIRMACIÓN?: SON MUCHOS LOS VENEZOLANOS QUE SE ESTÁN DEDICANDO A ACTIVIDADES DELICTIVAS EN EL PERÚ

	Total %	Ámbito			Nivel Socioeconómico			Sexo		Grupo de edad		
		Lima-Callao	Interior Urbano	Interior Rural	A/B	C	D/E	Hombre	Mujer	18 a 29	30 a 44	45 a más
Muy de acuerdo	11.6	11.3	13.0	8.8	10.9	12.7	11.0	12.0	11.2	11.0	14.6	9.9
De acuerdo	44.0	43.8	45.3	41.0	39.7	45.2	44.5	42.8	45.0	46.0	42.7	43.4
En desacuerdo	27.0	33.3	25.9	18.1	34.8	31.5	20.9	29.2	24.9	28.7	27.7	25.2
Muy en desacuerdo	4.6	4.5	5.2	3.6	6.9	4.0	4.3	5.7	3.7	4.5	4.8	4.6
Total %	12.9	7.3	10.7	28.4	7.7	6.5	19.3	10.3	15.2	9.8	10.2	16.8
Total %	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
N° de Casos	2,800	400	1,200	1,200	291	739	1,770	1,385	1,415	813	851	1,136

Fuente. Cepal Social (2019). Creencias y actitudes hacia los inmigrantes venezolanos en el Perú[4].

b) **El segundo resultado está relacionado con la amenaza al trabajo que representan los migrantes**. Los mitos y prejuicios que se tejen alrededor de la inmigración venezolana en el Perú son variados; en parte, porque esa es la manera inmediata que tiene una sociedad como la peruana para aproximarse a lo desconocido. Y, por ahora, los venezolanos lo son. La pregunta que se repite en las calles de Lima y de otras ciudades del país es si esta inmigración está quitando puestos de trabajo a los peruanos, y si, además, dicha oferta laboral contribuye a reducir los sueldos que pagan los empleadores. Como señala García (2018) en el artículo ¿La inmigración venezolana quita puestos de trabajo a los peruanos?, para el economista Miguel Jaramillo, la Población Económicamente Activa en el Perú equivale a 13 millones de trabajadores y el número de los venezolanos en el país impactaría en alrededor del 1% de esa masa, muy pequeña para generar una movilidad en la oferta de empleo y salarios. Asimismo, el sociólogo Jerjes Loayza, citado por García (2018), señala que lo primero que han hecho los peruanos frente a los nuevos visitantes es «etiquetarlos», una aproximación basada en las percepciones, más que en el conocimiento, pero que resulta necesaria para enfrentarse a un fenómeno desconocido. Según el citado sociólogo, esa «etiqueta», en un primer momento, fue favorable, pues se les considera como personas amables, educadas, respetuosas, trabajadoras y honradas; sin embargo, esa opinión cambió cuando aparecieron noticias negativas sobre este colectivo como asaltos, estafas y prostitución, lo que podría devenir en un riesgo de xenofobia.

La información que arrojó la encuesta *online*, más que los comentarios de los portales *online*, y que sí es una categoría presente en el análisis de mediaciones, es que hay una percepción negativa de los inmigrantes

4. https://cpalsocial.org/2753.html

venezolanos respecto de la repercusión en la economía, especialmente en el trabajo, tal y como se pude apreciar en las siguientes citas extraídas de la encuesta *online*:

– «Sobre la Economía, genera menos puesto de trabajo, ya que es mano de obra más barata. sobre los peruanos un sentimiento de aprovechamiento de su necesidad y fastidio». (CÓDIGO: PEFE01)
– «La economía del Perú está estancada, y la oferta laboral es escasa y más aun con la migración venezolana se incrementa más la demanda por la adquisición de un trabajo, como consecuencia el empleador empobrece la remuneración». (CÓDIGO: PEMA02)

Asimismo, según la encuesta *Creencias y actitudes hacia los inmigrantes venezolanos en el Perú*, realizada a 2800 personas, el 74% considera que los venezolanos perjudican en la economía y un 75.7% consideran que los venezolanos le están influyendo en el desempleo de los peruanos. El estereotipo, en el están «muy de acuerdo» los encuestados, es que los venezolanos les están quitando sus empleos a muchos peruanos; seguidos por el estereotipo de que la llegada de tantos venezolanos va a perjudicar a la economía de aquellos.

CUADRO N.° 9: ¿QUÉ TAN DE ACUERDO ESTÁ CON LA SIGUIENTE AFIRMACIÓN?: LOS VENEZOLANOS LES ESTÁN QUITANDO SUS EMPLEOS A MUCHOS PERUANOS

		Ámbito			Nivel Socioeconómico			Sexo		Grupo de edad		
	Total %	Lima-Callao	Interior Urbano	Interior Rural	A/B	C	D/E	Hombre	Mujer	18 a 29	30 a 44	45 a más
Muy de acuerdo	25.7	26.3	26.5	22.8	20.0	28.7	25.6	25.1	26.3	27.0	26.2	24.5
De acuerdo	50.0	47.0	52.5	49.6	43.1	50.7	52.0	48.8	51.2	49.2	51.9	49.3
En desacuerdo	17.0	23.0	15.0	10.7	29.2	18.0	11.9	20.1	14.0	18.9	15.2	16.9
Muy en desacuerdo	2.6	2.8	2.6	2.6	6.4	1.3	2.3	2.6	2.7	2.4	3.2	2.5
Total %	4.6	1.0	3.4	14.3	1.3	1.2	8.3	3.4	5.8	2.6	3.5	6.8
Total %	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
N° de Casos	2,800	400	1,200	1,200	291	739	1,770	1,385	1,415	813	851	1,136

Fuente. Cepal Social (2019). Creencias y actitudes hacia los inmigrantes venezolanos en el Perú[5].

c) **El tercer resultado está relacionado con la discriminación**. En los comentarios y en la encuesta de refuerzo, se encuentran presentes la discriminación y el rechazo manifiesto, así como el denominado racismo simbólico o sutil[6]. Un prejuicio manifiesto o racismo tradicional es la práctica de discriminación abierta, así como las creencias estereotípicas

5. https://cpalsocial.org/2753.html

6. Desde los años 70, se ha acuñado la expresión de «racismo simbólico» para dar cuenta a las nuevas formas de racismo. La nueva expresión del sentimiento negativo hacia los miembros de otros grupos étnicos e inmigrantes no se traduce en odio y hostilidad manifiesta, sino en incomodidad,

sobre la inteligencia, honestidad, entre otros, es decir, una práctica abierta y visible de las discriminaciones, como pudemos apreciar en los siguientes comentarios, respecto de calificar a los venezolanos como «bulleros y malcriados» o «flojos, arrogantes y frescos», los mismos que merecen ser expulsados:

– «Acá en el Perú las autoridades del gobierno estan [sic] pintadas. dejando que estos fulanos hagan lo que les da la gana en el país […] ojalá el nuevo congreso ponga las cosas en su sitio y expulse a estas personas». (CÓGIGO: 4B)

Asimismo, en el estado de alarma por la pandemia por la COVID-19, se pueden ver los siguientes comentarios:

– «Tú te vas a otro pais [sic] no tienes derechos sus leyes es para sus ciudadanos acá en Perú todos los extranjeros asen lo que les da la gana y no tienes respeto nos tratan como si nosotros tuviéramos la culpa de lo que les pasa es su momento todo Venezuela debe luchar x sus derechos y recuperar lo que es su pais [sic] y no escapar dejando, abandonando su país». (CÓGIGO: 4C)
– «La sierra necesita más ayuda urgente que te pasa, porque mejor no se largan, porfa que el estado mande aviones y que se vayan, con las justas estamos con nuestra gente pobre, ellos son primero». (CÓGIGO: 5C)

En segundo lugar, el racismo sutil se caracteriza por un patrón cognitivo y afectivo de menor manifestación de sentimientos positivos hacia miembros de otros grupos étnicos. A continuación, se presentan nuevas formas de prejuicios más sutiles, simbólicas y latentes, encontradas en los comentarios realizados en el contexto de la pandemia por la COVID-19:

– «Bueno si quieren actuar de modo ilegal [sic] en nuestro pais [sic] tendrán [sic] que ser reducidos por la policía [sic] o militares por la fuerza. No se quitará [sic] el derecho humano a nadie [sic] solo se estará [sic] velando la paz pública [sic]». (CÓGIGO: 2C)

En el primer comentario, se puede apreciar que el usuario señala que no se quitará el derecho humano, pero que se justifica como algo necesario en beneficio de la paz pública.

– «Llévense [sic] por favor [sic] a sus hermanos venezolanos a su país por que a nosotros más nos importar la situación de nuestros hermanos peruanos que realmente son escasos recursos y en este momento muchos no tienen nada para que se alimenten». (CÓGIGO: 7C)

inseguridad, disgusto y, a veces miedo y resentimiento (Dijker, 1987; Dovidio y Gaertner, 1986; Entman, 1992).

En el segundo comentario, se justifica la acción de sacarlos del país, ya que, según lo indicado en el comentario, importa más un peruano que un extranjero.

– «En primer lugar nadie [sic] los invito [sic] a venir a Perú y se están aquí [sic] respeten si no actuaremos de otra manera también, así como tú lo dices no vamos a dejar que un visitante venga a ser [sic] lo que quieran en mi país arriba el Perú». (CÓGIGO: 8C)

En el tercer comentario, también se justifica la discriminación, debido a que se debe «proteger» la casa y que un visitante, el «otro», no es parte de esa «casa».

A partir de ello, se identifican sujetos fanáticos (ambos tipos de prejuicios), sutiles (prejuicio sutil, pero no manifiesto) e igualitarios (ningún prejuicio). «La opinión pública sobre la migración puede influir también en el grado en que los migrantes se integran en la comunidad de acogida. Los datos acerca de la opinión pública sobre la migración pueden ser un indicador útil de la apertura de las sociedades de acogida a la inmigración y a la diversidad étnica y, a veces, indicar también actitudes diferentes de las que comunican los medios de información». (Portal de datos mundiales sobre la migración, 2020) Asimismo, existía una idea inicial sobre la migración venezolana y, luego, esta fue cambiando, como se señala en las siguientes citas:

– «Es inevitable las acitudes [sic] racistas contra los venezolanos en la medida que la poblacion [sic] observa que son perjudicados en el plano social y económico [sic]». (CÓGIGO: PEMA01)
– «[…] un inicio me dio pena, pero luego cuando veo que matan y roban les comencé a tener colera». (CÓGIGO: PEFE06)

IV. Conclusiones

a) La inmigración venezolana es retratada en el periódico *Trome* como un proceso que genera incertidumbre social, pues construye una representación del inmigrante venezolano como productor de amenazas (cultura delictiva) y como un riesgo en el aspecto económico y cultural. En ese sentido, en el citado diario, el análisis del universo de los inmigrantes venezolanos se encierra en discursos abstractos y reductores, uno con otro. Muchas de estas preocupaciones son situaciones que ya existían. La migración venezolana ha llegado a develar carencias y precariedades preexistentes.

b) Aunque Perú y Venezuela sean sociedades multiculturales y tengan muchos elementos comunes, esto se ve opacado por un nacionalismo que no permite la entrada de individuos considerados «diferentes».

c) Este estudio nos indica que, en el imaginario de las poblaciones receptoras, no está evidenciado el aporte positivo de la población migrante, a pesar de que se comenta que las personas de Venezuela han diversificado sabores populares (comida propia de Venezuela o fusión de comidas), así como han contribuido a la mejora de algunos rubros (servicios), con relación a la real comprensión y asimilación de su aporte.
d) Al inicio de la inmigración venezolana, existían la comprensión, la solidaridad y la preocupación; sin embargo, con el tiempo y el número de inmigrantes, se generaron percepciones de inseguridad, colapso de la economía y de los servicios sociales, y el deseo extendido de que las personas inmigrantes dejen el país cuanto antes.

V. Referencias bibliográficas

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) (2019). *Refugiados y migrantes de Venezuela superan los cuatro millones: ACNUR y OIM*. Comunicados de prensa, 07 de junio de 2019. Disponible en: https://www.acnur.org/noticias/press/2019/6/5cfa5eb64/refugiados-y-migrantes-de-venezuela-superan-los-cuatro-millones-acnur-y.htm. Consultado: 07/05/2020.

BBC New Mundo (2019). *Crisis en Venezuela: cuán cierto es que hay una ola de xenofobia hacia los venezolanos en Perú*. Disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-49895955. Consultado: 07/05/2020.

Berganza, I. (2017). Los flujos migratorios mixtos en tránsito por Perú: Un desafío para el Estado. En N. Pedemonte, y J. Koechlin, (eds.). *Migración Hatiana hacia el Sur Andino*. Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya: Lima.

Blouin, C., Hurtado, E., Jave, I., Vargas, G., & Jáuregui, A. (2019*). Estudio sobre el perfil socio económico de la población venezolana y sus comunidades de acogida: una mirada hacia la inclusión*. Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima.

Lobe, B., Morgan, D. (2021). Assessing the effectiveness of videobased interviewing: a systematic comparison of video-conferencing based dyadic interviews and focus groups, *International Journal of Social Research Methodology*, 24:3, 301-312. Doi: 10.1080/13645579.2020.1785763

CNN(2019). Inmigrantes venezolanos. Disponible en: https://cnnespanol.cnn.com/tag/inmigrantes. Consultado: 6/12/2020

CPI (2016). *Estudio de lectoría de diarios en lima y 15 principales ciudades*. Disponible en: https://cpi.pe/images/upload/paginaweb/archivo/23/LectoriaDiarios_2016.pdf. Consultado: 07/12/2020: 2020.

Edy, J. A., y Meirick, P. C. (2007). Wanted, dead or alive: media frames, frame adoption, and support for the war in Afghanistan.*Journal of Communication*, *57,* 1), 119-141.

Espinoza, E. (2020). Preferencias Percepción del diario «trome» en conductores de transporte público de Lima metropolitana. *Apuntes Universitarios. Revista de Investigación*,*10*(1).

García, E. (2020). «¿La inmigración venezolana quita puestos de trabajo a los peruanos?». Disponible en: https://andina.pe/agencia/noticia-la-inmigracion-venezolana-quita-puestos-trabajo-a-losperuanos707323.aspx. Consultado: 07/05/ 2020.

Hernández-Sampieri, R., & Torres, C. P. M. (2018).*Metodología de la investigación, 4*, 310-386). McGraw-Hill Interamericana: México DF.

Instituto de democracia y derechos humanos (2019). *¿Cómo vemos a la población venezolana?: Entre estereotipos y empatía, por Iris Jave*. Disponible en: https://idehpucp.pucp.edu.pe/analisis/el-perucomopais-de-acogida-percepciones-ciudadanas-alrededor-de-la-migracion-venezolana-por-cecile-blouin/. Consultado: 07/05/2020.

Martín-Serrano, M. (2004). *La producción social de comunicación*, Alianza: Madrid.

Organización Internacional para las Migraciones (OIM) (2018a). Matriz de Seguimiento de Desplazamiento. (DTM) Monitoreo de Flujo de Población Venezolana en el Perú. Ronda 2. Lima: OIM. Disponible en: https://migration.iom.int/system/tdf/reports/DTM_VENEZUELA_R2OIM%20%20VF%202.pdf?file=1&type=node&id=3246. Consultado: 10/03/2020

Revista Harvard (2014). *El Diario Más Vendido en el Mundo de Habla Hispana en Perú*. Disponible en: https://revista.drclas.harvard.edu/book/el-diario-m%C3%A1s-vendido-en-el-mundo-de-habla-hispana-se-hace-en-per%C3%BA.Consultado: 22/04/2020.

Rubio, J. M. (2009). *Opinión pública y medios de comunicación. Teoría de la agenda setting*. Disponible en:https://www.ugr.es/~pwlac/G25_01JoseMaria_Rubio_Ferreres.html. Consultado: 22/04/2020.

Scheufele, D. A. (2000). Agenda-setting, priming and framing revisited: Another look at cognitive effects of political communication. *Mass Communication and Society, 3*, 297-316.

Van-Dijk, T. A. (2017). Análisis crítico del discurso. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (30), 203-222. Disponible en: http://revistas.uach.cl/pdf/racs/n30/art10.pdf. Consultado: 22/04/2020.

e-ISSN: 2387-1555
DOI: https://doi.org/10.14201/rea202213219246

GÉNERO, VIOLENCIA SÍMBÓLICA Y COGNICIÓN EN NIÑAS Y NIÑOS PREESCOLARES. UNA APROXIMACIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA

Gender, symbolic violence and cognition in preschool girls and boys. An approach from anthropology

Gênero, violencia simbólica e cognição em meninas e meninos em idades pré-escolar. Uma abordagem da antropología

Rosa Icela OJEDA MARTÍNEZ
Cátedras CONACyT/Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, México
riojeda@conacyt.mx

Recepción: 16/10/2019
Aceptación: 19/05/2020
Publicación: 31/12/2022

RESUMEN: Se presentan los resultados de una investigación de campo sobre la socialización del género en niñas y niños prescolares. Se analiza cómo este proceso implica el ejercicio de violencia simbólica por parte de las instituciones educativas. Por ejemplo, a través de la continua segregación por sexos. También se describe y se analiza el comportamiento social de los infantes en relación a las pautas que siguen de acuerdo a su género, la agresión, el uso estereotipado de los objetos que conforman el universo escolar, así como las percepciones que tienen sobre lo que se constituye como propio de su género y el de los otros. Se concluye que el fenómeno de la construcción del género, en contextos escolares no solo implica procesos cognitivos, subjetivos y abstractos, sino que involucra acciones y practicas concretas que se traducen en inequidades entre las niñas y los niños.

Palabras clave: género; infancia; violencia simbólica; cognición

RESUMO: São apresentados os resultados de uma pesquisa de campo sobre socialização de gênero em meninas e meninos em idade pré-escolar. Analisa-se como esse processo envolve o exercício da violência simbólica pelas instituições de ensino. Por exemplo, através da segregação contínua por sexo. Também descreve e analisa o comportamento social dos criança em relação às diretrizes que seguem de acordo com o sexo, agressão, uso estereotipado dos objetos que compõem o universo escolar, bem como as percepções que eles têm sobre o que são. Constitui seu próprio gênero e o de outros. Conclui-se que o fenômeno da construção de gênero, nos contextos escolares, não implica apenas processos cognitivos, subjetivos e abstratos, mas envolve ações e práticas concretas que se traduzem em iniquidades entre meninas e meninos.

Palavras-chave: gênero; criança; violência simbólica; cognição

SUMMARY: The results of field research on gender socialization in preschool girls and boys are presented. It is discussed how this process involves the exercise of symbolic violence by educational institutions. For example, through continuous segregation by sex. It also describes and analyzes the social behavior of infants concerning the patterns they follow according to their genders, such as aggression and stereotypical use of the objects that make up the school universe, as well as their perceptions of the constitution on their own of their gender and that of others. It is concluded that the phenomenon of gender-building, in school contexts, not only involves cognitive, subjective, and abstract processes but involves concrete actions and practices that translate into inequities among girls and boys.

Keywords: gender; childhood; symbolic violence; cognition.

I. Introducción

En la antropología historicamente ha prevalecido una visión adultocéntrica de la cultura, desde esta posición los niños generalmente han sido conceptualizados como seres en desarrollo, inacabados, que no terminan de ser, individuos en tránsito hacia la adultez y que no poseen suficiente conocimiento (Enriz et al 2007). Además tradicionalmente el estudio de la cultura, a parte de enfocarse en la visión del mundo de los adultos, se ha basado también en una perspectiva androcéntrica; las representaciones de la mujer y de los niños sobre sus culturas solo se ha incorporado en tiempos más recientes (Szulc y Cohn, 2012; Friedl, 2004; Bluebond y Korbin, 2007).

Si bien es verdad que en un principio de la historia de la antropología los informantes clave eran principalmente hombres adultos, la idea de que las niñas y los niños han sido poco estudiados desde la antropología es erronea, pues la infancia ha sido un tema recurrente a través de la historia de la disciplina, la

aparente escases de estudios sobre niñas y niños, está fundada en una fragmentación más que en una integración del campo de estudio (Lancy, 2012). Este antiguo interés por el estudio de las niñez en antropología lo demuestran los trabajos etnográficos realizados por Margared Mead en las islas de Samoa en la Polinesia occidental, y Malinowsky con sus estudios etnográficos llevados a cabo en las islas Trobian en Melanesia (Levine 2007).

El famoso antropólogo alemán Franz Boas también fue uno de los precursores de los estudios antropológicos sobre la niñez, a través de sus trabajos de antropometría y crecimiento sobre los inmigrantes europeos que llegaban a Estados Unidos a principios del siglo XX (Levine 2007). Con el desarrollo de la escuela de cultura y personalidad Ruth Benedict y John Whiting sobresalieron con su perspectiva transcultural (Levine; 2001; Korbin, 2003) Gregory Bateson también hizo aportaciones al estudio de la niñez y la adolescencia, y fue el primer antropólogo en filmar las prácticas de crianza y comportamiento infantil (Levine, 2008).

Por otro lado, no es casual que el estudio de la infancia y género en antropología siempre han estado entrelazados, comparten una historia y características comunes, pues ambos representan sistemas de inequidad y ambos se les ha tratado como fenómenos universales (Hirschfeld, 2002). Los estudios antropológicos sobre el género estuvieron históricamente asociados a los estudios sobre los sistemas de parentesco, estos estaban centrados en el ámbito de la organización social, la familia y la unidad doméstica, ahí aparecían incluidas las mujeres y sus niños, al parecer ambos grupos fueron introducidos en los estudios antropológicos más de forma colateral que como un fin en sí mismo. También en un inicio el género y la infancia estuvieron muy relacionados con el debate naturaleza-cultura y los proceso de enculturación (Martín, 2006; Sotomayor, 2011.)

Margared Mead, también fue pionera en el manejo de términos relacionados con el comportamiento social asociado al sexo o lo que ella describió como «sexo social», «cualidades sociales del sexo» o «relaciones sociales del sexo» (Martín, 2006 p. 34). Durante la primera mitad del siglo XX los antropólogos norteamericanos John y Beatrice Whiting realizaron estudios sobre el género, parentalidad y desarrollo de los niños y adolescentes desde un enfoque transcultural, estaban más interesados en documentar y comparar a través de diferentes culturas comportamientos universales relacionados con el género, la cognición y el comportamiento social, ellos poseían una idea holista del desarrollo infantil y pensaban que la cultura local o el entorno de aprendizaje cultural de los niños era una de las influencias más importantes en su desarrollo, los Whiting fueron de los primeros en postular que la cultura debía ser tomado en cuenta en la teorías del desarrollo humano en ese entonces dominadas por la psicología (Montgomery, 2009).

Estas aproximaciones etnográficas seminales sobre el estudio del género en la niñez se centraron basicamente en la investigación transcultural de los roles sexuales y sus diferencias, es decir en las actividades específicas a las que se dedican los hombres, mujeres, niñas y niños en distintas culturas, por ejemplo, a las actividades de subsistencia, trabajos manuales, tareas para mantener la casa,

parentalidad y ritos de iniciación (Condon y Stern, 1993). En estas estudios, casi siempre se hacía hincapié en las diferencias culturales de los comportamientos entre géneros (e.g. Munroe y Nerlove, 2003). Así que vamos a encontrar que los primeros trabajos antropológicos sobre niñas y niños presentaban una tendencia a estudiar la niñez desde una perspectiva transcultural, y poniendo enfasis en las diferencias culturales entre géneros. En la actualidad esta tendencia sigue formando parte de la tradición, pero la variabilidad de temas se ha extendido mucho más y sobre todo se ha expandido a los estudios de la niñez occidental, la cual habia estado dominada sobretodo por la psicología (Gotlieb, 2018).

Resultado de este bagaje antropológico se hizo comun la idea de que el género como la infancia son constructos sociales, más que fenómenos universalmente homogéneos. Al mismo tiempo la conceptualización de estas dos categorias ha dependido mucho de los discursos científicos de la antropología, la psicología y la sociología por mencionar solo algunas disciplinas. Recientemente ha habido un resurgimiento por el interés en el estudio de los niños, bajo la rúbrica de «estudios de la niñez» o «antropología de la niñez», esta perspectiva pone enfasis en las «diferentes circunstancias sociales, económicas, historicas y morales» que moldean la experiencia de la niñez (Bluebond y Korbin, 2007, p. 241). Una idea que es común en los estudios antropológicos con niños, radica en la necesidad de hacer notar que las niñas y niños son agentes sociales, dotados de voz propia y sujetos productores de conocimiento (James y Prout 1995; Szulc et al 2009; Rausky 2010). Esto implica una visión del niño como sujeto y actor social completo, es decir que no solo lleva a cabo una internalización y socialización pasiva del mundo adulto, sino que los niños son capaces de crear una cultura propia con sus pares (Corsaro, 1997, 2012).

Las escuelas han ofrecido un ambiente propicio para llevar a cabo estudios con niños; pues en estas instituciones los encontramos agrupados por edades y desplegando todo tipo de comportamientos, ahí no solo aprenden, también juegan, compiten, se agreden y crean lazos de amistad con otros niños. La escuela se presenta como un laboratorio natural donde podemos observar todo tipo de conductas. En este sentido la antropología de la educación ha influido sustancialmente a la antropología de la infancia (Szulc y Cohn 2012). La primera históricamente se ha dedicado a una variedad de temas relacionados con la enseñanza escolarizada y con la escuela como institución, predominando aquellos estudios sobre bilingüismo y educación multicultural (Schensul, González y Garcia, 1985).

La etnografía ha sido también la principal herramienta metodológica usada para estudiar la vida en las escuelas y su relación con otras instituciones, grupos o contextos, por ejemplo el barrio, el estado o la familia (Levinson et al 2007) Sin embargo, hacer etnografía «con niños» como señalan (Zsulc et al 2009, p.1) es decir tomar en cuenta a los niños como actores sociales productores y reproductores de cultura implica un acercamiento cuidadoso que incluye concebir la relación investigador-investigado como una relación horizontal, esto implica que los niños no son sujetos pasivos o simples reproductores ciegos de su cultura, sino que reinterpretan y resignifican los comportamientos y los procesos sociales desde su lugar en el mundo.

Esta investigación forma parte de un proyecto más amplio sobre la violencia hacia las niñas y mujeres en la Ciudad de Chihuahua[1]. Uno de los objetivos de ese proyecto consiste en crear investigación que coadyuve en la generación de estrategias para la prevención de la violencia de género desde sus raíces, es decir, entender cómo nace y se desarrolla la violencia de género en las niñas y niños desde una perspectiva antropológica. Para lograr esto es necesario comprender como los patrones comportamentales asignados culturalmente durante la infancia pueden traducirse en inequidades entre géneros desde edades tempranas, y como esto puede constituir la base de futuras prácticas violentas hacia las niñas y las mujeres.

Buscar trazas del origen de la violencia de género en la infancia no es una tarea fácil, en primer lugar, porque en las primeras etapas de la vida es complicado hacer una diferencia precisa entre violencia y agresión, de hecho, en la literatura con frecuencia ambos conceptos se usan como sinónimos. Generalmente la agresión desde un punto de vista evolucionista, es concebida como una fuerza de naturaleza biológica que nos ayuda a sobrevivir y regular nuestras interacciones sociales, pero los humanos vamos más lejos, pues empleamos recursos cognitivos y culturales que vuelven más complejo el marco explicativo de nuestro comportamiento (Hollin, 2016). En este sentido el concepto de agresión puede tener connotaciones positivas, pues bajo estas premisas es interpretado como una especie de adaptación, en cambio la violencia siempre tiene una connotación negativa, tiende a ser catalogada de forma más cualitativa y desde un punto de vista más sociológico. Otra diferencia importante es que la agresión puede ser ejercida solo por agentes animados y la violencia en cambio puede ser infringida por agentes animados y no animados, por ejemplo, las instituciones (French, 2008). Por otro lado, la violencia de género se refiere a la violencia ejercida sobre una persona o población basada en su identidad o expresión de género, incluye a su vez múltiples tipos de violencia por si misma complejas y dinámicas, por ejemplo el maltrato físico, verbal, sexual, psicológico, la violencia económica, el matrimonio forzado, la mutilación genital, la prostitución forzada, ataques con acido, entre muchas otras formas de violencia; una condición elemental de todos los tipos de la violencia de género es que refleja las estructuras sociales, políticas y culturales que perpetúan la inequidades entre personas y poblaciones (Wies y Haldane, 2011).

Si queremos conocer como se origina la violencia de género durante la niñez temprana, no podemos simplemente, asumir que las niñas y niños despliegan comportamientos violentos entre sí debido sólo a su género, pues ellas y ellos suelen agredirse por múltiples causas, por ejemplo, una agresión puede

1. Como parte del proyecto Cátedras CONACyT 331, desde el 2016 en la Ciudad de Chihuahua, México inicié un sub-proyecto sobre violencia de género, el cual contempla dentro de sus objetivos entender porqué en el Estado de Chihuahua la violencia haca las mujeres y niñas ha sido un problema persistente desde hace tres décadas, particularmente desde que se desató la ola de feminicidios en Ciudad Juárez, Chih. en los años 90s.

manifestarse a través de un golpe o un empujón debido a la disputa por un juguete, los cuales a menudo son interpretados por los educadores y pedagogos como comportamientos de regulación social comunes en las primeras etapas del desarrollo humano. Por lo tanto, la violencia de género en niñas y niños pequeños es difícil de determinar. Sin embargo, se sabe que las conductas agresivas durante la niñez pueden ser intensificadas dependiendo del contexto social, histórico y cultural, escalando poco a poco, transformándose en auténticas manifestaciones de violencia, incluso en algunas situaciones, lugares y contextos específicos podemos hablar de niños victimas y victimarios (Korbin, 2003).

Así atribuir una verdadera presencia de violencia de género en edad preescolar es controvertido, aunque si podemos observar comportamientos que parecen indicar que las niñas y los niños se pueden agredir de forma física y verbal tomando en cuenta el género del otro, estos comportamientos no son similares, ni muestran toda la variabilidad de las expresiones de violencia de género que los adultos presentan. Esto no significa que se asuma que las niñas y los niños pequeños son seres inocentes, incapaces de infringir daño, esta imagen occidental de inocencia que cubre la idea de niñez, más bien es producto de la visión que los adultos tenemos de ellos y aunque las niñas y niños siguen e imitan los patrones de los adultos con los que conviven y lo que observan a su alrededor, no solo en sus casas y en las escuelas, sino a través de los medios de comunicación y en sus comunidades, el comportamiento, las actitudes y las narrativas infantiles sobre el género a menudo son producto de una negociación entre los discursos hegemónicos sobre el género del mundo adulto y las concepciones de las niñas y niños (Robinson y Davies, 2008).

Una estrategia para comprender como se origina la violencia de género durante la niñez, consiste en poner atención a cómo surgen las primeras nociones sobre las diferencias sexo-genéricas y cómo este proceso nunca es neutral, sino que desde el principio parece llevar inscritas algunas preconcepciones y estereotipos que norman las subjetividades y las prácticas sociales de los niños, esas prácticas altamente normativas van a sentar las bases de la futura violencia basada en el género. En el mundo occidental el jardín pre escolar es uno de los primeros lugares donde niñas y niños comienzan a socializar y poner en practica las convenciones sociales, en este contexto institucional las interacciones nunca son ajenas a la estructura pedagógica, los niños son socializados y enculturados en un marco pedagógico e ideológico concreto, el cual esta posibilitado por los valores sociales que encarnan las instituciones educativas (Rosen, 1980). Así el trabajo pedagógico en la escuela impone significados a través del ejercicio de violencia simbólica, la cual no es ejercida físicamente, sino subjetivamente, a través de la puesta en juego de cierto tipo de conocimiento, reglas, valores, ética y representaciones dominantes (Bordieu y Passeron 1995).

Entonces vamos a tener que los inicios de la violencia de género en el jardín preescolar se presenta como un fenómeno social que no esta aislado de las practicas pedagógicas, ni del ámbito escolar particular, por el contario el surgimiento

y desarrollo de la violencia de género en este contexto se va a observar como un agregado de condiciones sociales, materiales y normativas que no pueden diferenciarse fácilmente, sino que están imbricadas y superpuestas una con otras, haciendo difícil trazar fronteras claras entre ellas sin riesgo de perder una visión antropológica de conjunto.

La vida social es un fenómeno altamente regulado, los sujetos giramos alrededor de normas y convenciones que implican actos de reconocimiento y relaciones de poder, el género como una dimensión más del mundo social no se desarrolla al margen de la norma, sino más bien el género como acto performativo en constante hacer y rehacer emerge y se constituye paradójicamente como un estar y ser bajo la norma socialmente reconocida (Buttler, 2006). Los seres humanos no nacemos con un género codificado genéticamente, más bien aprendemos a comportarnos de acuerdo a nuestro sexo-género a través de las prácticas culturales y la socialización, desarrollando procesos cognitivos de aprendizaje social que comienzan temprano en la infancia (Bussey y Bandura 1999). Las niñas y los niños establecen relaciones intersubjetivas entre si y con los adultos a través de la observación e imitación. Este proceso envuelve la comprensión de que el comportamiento está cargado de sentido social, que posee distintas valoraciones dependiendo de las intenciones y deseos de las personas, esta habilidad cognitiva nos ayuda a comprender el sentido social del comportamiento, pero también el de los objetos, las herramientas y artefactos materiales, pero sobre todo nos permite identificarnos y aprender sobre nosotros mismos a través de los otros, a este fenómeno se le conoce como aprendizaje cultural (Tomasello 1999).

De esta manera las niñas y niños al igual que el resto de los seres humanos, observan, escuchan, interiorizan e interpretan, y enactúan el mundo, esto quiere decir que no sólo son procesadores pasivos de información simbólica y abstracta, sino que proponen y hacen sus propias versiones de las situaciones sociales que se les presentan en el día a través de la experiencia directa y la acción. (Varela, Thompson and Rosch, 1997; Thompson, 2007). La familia y la escuela son las primeras instituciones donde las personas comienzan a socializar y entender la diversidad de agentes y actores sociales que forman parte del mundo que los rodea, en los jardines preescolares las niñas y niños comienzan a observar que hay diferencias de género, edad, etnia, clase social y religión entre otras características (Monsalve y García 2002).

En los años preescolares, si bien las madres y padres son la mayor influencia en la socialización de los infantes, conforme van creciendo la influencia de los compañeros de juegos y de la escuela, así como las maestras, maestros y otro tipo de personal de los centros educativos también se vuelven un referente importante para la socialización (Kite, Deux y Haines, 2008). De esta manera en esta etapa de sus vidas empiezan a darse cuenta que cada género es tratado de forma diferente y comienzan a entender que existen diferencias de poder y de status entre hombres y mujeres (Bussey, 2011).

En este sentido podemos decir que la escuela como institución pedagógica lleva a cabo un proceso de enculturación y reproducción cultural que la mayoría de las veces está fundada en las visiones dominantes de la cultura, este proceso conlleva violencia simbólica, pues en la escuela los infantes de antemano son educados en un sistema cultural con normas y convenciones pre-determinadas, ofreciéndoles pocas alternativas para rebelarse y expresar su autonomía (Bordieu y Passeron 1995).

Así niñas y niños en la escuela se ven insertos en una serie de actividades que refuerzan las diferencias sociales y biológicas, por ejemplo, la segregación por sexos es una característica que tradicionalmente han usado las instituciones educativas para organizar a los alumnos en los distintos espacios al interior y fuera del aula, aun para tareas donde el género del individuo es irrelevante (Bigler,1995; Stanworth,1983). Este comportamiento llega a ser tan reforzado que incluso cuando el alumnado no es dividido ellos mismos se separan, sobre todo en algunos tipos de actividades, por ejemplo, en los deportes y en algunos juegos durante el recreo (Diez-Mintegui, 1996).

Esta segregación lleva implícita también una diferenciación en el uso del espacio dentro de la escuela, niñas y niños utilizan este recurso de una forma diferencial y en cierto sentido territorial (Tomasini, 2009), se ha encontrado en diversos estudios que el espacio escolar parece estar distribuido de forma cualitativa y cuantitativamente distinta de acuerdo al género. Por ejemplo, el uso de las canchas y patios centrales, los cuales representan los espacios más amplios de las escuelas, suelen ser utilizados por los niños varones para jugar futbol; las partes traseras de los salones, pasillo y orillas de los patios suelen ser ocupados con más frecuencia por las niñas (Cantó Alcaraz y Ruíz Pérez, 2005; García, Ayaso y Ramírez, 2008; Rodríguez Navarro y García Monge, 2009).

También los juguetes, los libros, los materiales didácticos, la ropa y los objetos en general que conforman el universo físico de la escuela, son utilizados de forma disímil por niñas y niños, esta diferenciación toma relevancia porque los objetos, artefactos y la cultura material en general están asociados a actividades con status y prestigio social desiguales, por lo tanto los objetos no son elementos neutrales en la interacción social, no son cosas inertes desprovistas de sentido, más bien son agentes no humanos que forman parte del entramado de las dinámicas y las relaciones sociales, (Hutchins 2013; Latour, 2008).

De tal forma que los juguetes y objetos didácticos no solo decoran la escuela, sino que suelen seguir un patrón de uso rígido y estereotipado: las niñas tienden a jugar más entre ellas y en mucho mayor proporción con juguetes asociados al cuidado personal y de los otros, por ejemplo, con muñecas. Los niños tienden a jugar más entre ellos mismos que con las niñas, y juegan en mayor proporción con juguetes tradicionalmente asociados al género masculino, por ejemplo, cochecitos o pelotas (Mercer et al 2008). Esta forma de uso por género de los artefactos culturales crea mundos materialmente diferenciados y auto excluyentes para cada género, propiciando y fomentando una vez más la segregación y la separación,

marcando muy bien las diferencias y dejando muy poco espacio para el reconocimiento de semejanzas, convergencias y equilibrios entre los géneros.

II. El presente estudio

La presente investigación representa una oportunidad para conocer las particularidades que pueden manifestarse en el comportamiento social de niños pequeños de centro urbanos del norte de México, una región conocida como altamente violenta a nivel nacional e internacional. Particularmente el Estado de Chihuahua ha tenido una historia sangrienta de feminicidios, por lo que este estudio brinda una oportunidad para generar más conocimientos de los factores sociales que influyen en la prevalencia histórica de la violencia contra mujeres y niñas, no sólo en México, sino en el resto de Latino América y el mundo.

Como se mencionó líneas atrás el principal objetivo de este estudio consiste en entender cómo surge la violencia de género en la primera niñez, esta pregunta emerge sobre la hipótesis de que la violencia de género puede desarrollarse desde edades tempranas, y que el mismo proceso de diferenciación social que implica dividir a los humanos en dos géneros mutuamente excluyentes, implica practicas normativas sobre lo que debe ser considerado masculino o femenino (Butler 2006).

Estas premisas teóricas llevaron a la pregunta: ¿cómo es que surgen las ideas sobre el género en las niñas y en los niños y cómo estas nociones se traducen en prácticas y comportamientos agresivos y de exclusión entre ellos? Para lograr este objetivo me puse en contacto con un grupo de investigadoras del Centro de investigación y Docencia de Chihuahua, para pedir su asesoría sobre en que áreas de la ciudad era más factible encontrar escuelas donde posiblemente se encontraran registros de violencia de género, después de intercambiar ideas y con su ayuda se concluyó que sería mejor visitar escuelas ubicadas en barrios donde hubiera reportes de mayores índices de violencia, a su vez ellas me pusieron en contacto con las jefas de dos sectores escolares ubicados al margen de la ciudad que eran identificados como barrios donde habían ocurrido feminicidios, asesinatos, robos, asesinatos de infantes a manos de otros infantes, secuestros, venta de drogas y delincuencia en general.

Las jefas de sector a su vez, concertaron una reunión con las directoras de todos los planteles para escuchar de que trataba el proyecto, recibir comentarios sobre que escuelas consideraban las más adecuadas para llevar acabo el estudio. Desde un principio se expresó a las jefas de sector y directoras que no se deseaba que el proyecto fuera solo el resultado de una propuesta unilateral por parte de la investigadora, sino que las directoras y maestras, en su calidad de expertas en el trato con niñas y niños, ayudaran en el diseño y desarrollo del proyecto.

Así fue cómo se eligieron dos pequeños jardines preescolares de orden público, uno ubicado en la periferia del lado sur y otro en la periferia lado norte de la ciudad de Chihuahua. El Jardín ubicado en el lado sur se eligió debido a que se

encuentra en un área a las orillas de la ciudad con presencia de altos índices de delincuencia, además en esta colonia se encuentra ubicada una cárcel, muchas de las familias que habitaban ahí llegaron a vivir a esta zona para estar cerca de sus familiares recluidos, así que algunos alumnos eran familiares de los internos de ese centro penitenciario. aparte un par de años antes de iniciar esta investigación, en esa misma colonia, un niño de seis años, ex alumno del mismo jardín había sido asesinado a manos de dos niñas y tres niños de entre doce y quince años de edad. Por todos estos motivos pensamos que esta escuela representaba un lugar interesante y que debido a todas las características mencionadas era probable que se observara un mayor índice de violencia entre el alumnado.

El jardín del lado norte también se eligió porque esta ubicado en una colonia emplazada a orillas de la ciudad, igualmente con altos índices de delincuencia, además se deseaba que las dos escuelas seleccionadas presentaran algunas semejanzas en cuanto a su infraestructura, tamaño y tipo de contexto urbano en el que se localizaban. Por otro lado, las directoras de ambos planteles se mostraron interesadas en que la investigación se llevara a cabo en sus jardines. Cuando por fin se logró acceder a las escuelas se organizó una reunión con las maestras para presentarles el proyecto y conocer su punto de vista, la mayoría de las maestras se mostraron escépticas a la idea de que se pudieran encontrar señales de violencia de género en sus planteles, pero también aceptaron que la violencia hacia las mujeres en la Ciudad y en el Estado de Chihuahua es un problema importante. Ellas estuvieron de acuerdo en que se realizaran observaciones dentro de las aulas, durante las clases y en el recreo, además se ofrecieron a ayudar en lo que fuera necesario.

Finalmente se hizo una reunión con los responsables familiares, donde se les expuso el proyecto y nuestras intenciones de realizarlo con sus hijas e hijos. Las madres y padres de familia se mostraron de manera general muy interesados en que se realizara la investigación, incluso un par de ellos se acercó personalmente para expresar su preocupación por el tema de la violencia al interior de las escuelas o para exponer casos concretos de alumnos agresivos. A los estudiantes no se les reunió de manera expresa para presentarles el proyecto, pero en cada grupo escolar la maestra se encargó de presentar a la investigadora ante su grupo, ellas les explicaron a las niñas y niños que se estaría haciendo un trabajo en la escuela y que yo trabajaría con ellos en clase y durante el recreo.

Después de la experiencia en la primera escuela, donde no todos los responsables de familia asistieron a la reunión informativa, en el segundo jardín se colocó un cartel en la entrada donde se indicaba el título del proyecto, los objetivos, la institución y el nombre de la investigadora responsable. En el momento del estudio en la escuela del lado sur de la ciudad había en total 172 estudiantes y en la escuela del lado norte 165, los estudiantes abarcaban de los tres a los seis años de edad. Había en cada escuela seis maestras de tiempo completo y una directora, un conserje en la escuela del sur y dos en la del norte. Sólo en la escuela del lado norte había una maestra de música y en ambas escuelas había una de educación física que no era de tiempo completo.

III. Metodología: El acercamiento

Este es un estudio exploratorio, cualitativo y de corte etnográfico; la aproximación metodológica implicó partir de un enfoque experimental, es decir, conforme el trabajo de campo se fue desarrollando, se fueron poniendo a prueba distintas técnicas, formas y formatos para obtener y recopilar la información. Se ha visto que una forma adecuada para realizar investigación con niños consiste en mezclar métodos y técnicas similares a las usadas con los adultos, como son la observación participante y las entrevistas, junto con técnicas más apropiadas para niñas y niños, esto no implica una subestimación de las capacidades de los niños, sino una perspectiva metodológica comprometida, no solo por obtener datos, sino por tratar de encontrar las formas más apropiadas de comunicación entre niñas, niños y adultos (Punch, 2002).

El estudio comprendió en su mayor parte el empleo de la observación directa, participante y entrevistas informales, también abarcó la colaboración con las maestras con el objetivo de elicitar el comportamiento verbal de los alumnos y para trabajar con elementos materiales y actividades que los niños regularmente utilizan o llevan a cabo en el contexto escolar. La convivencia con el alumnado implicó pasar tiempo observando, conversando durante el recreo o dentro del aula, asistir a clase y observar cómo se desarrollaban sus interacciones dentro del aula; el trabajo de campo también envolvió jugar con las niñas y los niños durante el recreo, cuando ellos me invitaban a hacerlo.

Así durante las primeras semanas el acercamiento se llevó a cabo a través de la observación directa, participante, conversando con los niños, las maestras y realizando pequeñas entrevistas informales a las alumnas y alumnos. La información se recolectó a través de un cuaderno de notas, notas de audio con un teléfono celular y se llevó a cabo un diario de campo.

Los datos preliminares del primer acercamiento no arrojaron evidencias claras de que los infantes se agredieran directamente debido a su género. Sin embargo, si se observaron distintos comportamientos que parecían indicar que los niños varones presentaban comportamientos que los ponían en ventaja en relación a sus compañeras, por ejemplo, en cada clase había por lo menos dos o tres niños varones que eran más agresivos con sus compañeras, generalmente no era evidente o explicito que los niños agredían a sus compañeras debido a su género, pero si parecía que había ciertas reglas no dichas sobre como se tenían que tratar entre ellos, por ejemplo, no todas, pero la mayoría de las niñas tendía a ser más sumisas y menos participativas que los niños varones en clase, parecía como si todas las interacciones entre el alumnado estaban influenciadas por las concepciones que tenia sobre lo que significaba ser niña o niño.

También se hizo evidente que la institución y las maestras tenían una influencia en este proceso y que todo en la escuela parecía girar entorno a la categoría de género, los espacios, el juego, incluso los objetos. Entonces poco a poco conforme la investigación fue avanzando se hizo innegable que para entender como es que

durante la infancia se comienza a desarrollar de forma primigenia la violencia de género, era necesario comprender las nociones de las niñas y niñas acerca de su propio género y el de los otros. Fue así como la investigación dio un giro y en lugar de buscar manifestaciones de algún tipo de violencia de género como tal, decidí poner más atención en como los niños interiorizaban su género y el de otros, cómo esto representaba algunas desventajas o inequidades para las niñas, y la influencia del contexto escolar y material en este proceso.

Este descubrimiento paulatino hizo que la investigación se dividiera en dos etapas, una primera donde simplemente se observó, convivió y conversó con las niñas y niños y una segunda donde la metodología se re-adecuó para mezclar las observaciones y entrevistas con actividades basadas en tareas es decir actividades grupales donde se les proporcionaban ciertos materiales e instrucciones con el objetivo de que las y los alumnos expresaran su conocimiento respecto a un tema utilizando distintas modalidades de expresión, no solo a través de lenguaje verbal, sino del análisis de imágenes, creación de dibujos y manejo de diversos materiales como papel, tijeras, colores, recortes y materiales que se manejan en las escuelas de manera general (Punch, 2002).

III. Metodología: Actividad en colaboración con una maestra

Al mismo tiempo que fui descubriendo que las relaciones de género entre niñas y niños representaban inequidades entre ellos, una de las maestras que mostró especial interés en el proyecto, me propuso llevar a cabo una actividad para indagar cómo las niñas y niños se adscribían a sí mismos y a otros dentro de un género. Basada en su experiencia como maestra de preescolar ella tenía la hipótesis de que sus estudiantes no «sabían lo que era el género» y que por lo tanto era difícil creer que en la edad preescolar existiera violencia de este tipo.

La actividad que la maestra propuso consistió en organizar una discusión grupal haciendo el siguiente cuestionamiento: ¿Cómo sabemos que una persona es niño o niña?, en esta labor los niños externaron sus puntos de vista y discutieron entre sí, y aunque la maestra propicio la discusión del tema, ella principalmente se dedicó a moderar la participación de los alumnos y cuestionar sus respuestas propiciando que la discusión se desarrollara. Después de escuchar las distintas versiones de niñas y niños, la maestra indicó al grupo que se sentaran formando equipos solo de niñas y solo de niños; esta decisión de entrada, representó un obstáculo para explorar la posibilidad de que algún estudiante se identificara dentro de una identidad no binaria, tuvieran dudas al respecto o no se identificara con ninguno de los dos géneros, pero dado que el tema de la identificación de género no binaria es un tema complejo que amerita estudiarse en si mismo, en este trabajo se decidió no problematizar en este sentido.

Después de formar los equipos la maestra les proporcionó revistas, tijeras y pegamento, pegó dos cartulinas en el pizarrón y le pidió al grupo entero que

revisaran las revistas; a los niños les indicó que tenían que recortar imágenes de cosas y actividades que «hacen las niñas» y que las pegaran sobre una de las cartulinas, a las niñas les pidió lo mismo, que pegaran imágenes sobre «cosas que hacen los niños». Al final cuando el grupo terminó de pegar los recortes sobre la cartulina, la maestra le pidió a cada alumno que explicara por qué había elegido esa imagen.

Mi participación en esta actividad consintió en observar, escuchar la discusión, hacer preguntas de forma individual mientras recortaban, grabar en audio todo el desarrollo de la actividad y tomar notas. Aunque en esta investigación se llevaron a cabo distintas actividades en colaboración con las maestras, por ejemplo, contar un cuento y discutirlo de forma grupal, hacer dibujos o agrupar imágenes, en al presente trabajo solo analizaremos el resultado de las observaciones realizadas en las dos escuelas y el análisis de la actividad arriba descrita, la cual solo se realizó en uno de los jardines. El interés que las maestras mostraron en cada escuela fue diferente, también su grado de involucramiento en el proyecto fue distinto por este motivo no realizamos exactamente el mismo tipo de actividades en cada escuela.

IV. Resultados de las observaciones dentro y fuera del salón de clases: La segregación por sexos

La mayoría de las actividades que el alumnado realizaban en la escuela estaban organizadas por sexos, generalmente las maestras formaban a los niños en una fila y a las niñas en otra; aunque las maestras no les ordenaban que se formaran separados, la mayoría de las veces tendían a formar filas de niñas y filas de niños, algunas veces estas filas se llegaron a mezclar, pero generalmente permanecían separados. Dentro del aula las maestras dejaban que los estudiantes se sentaran donde ellos quisieran, casi siempre las niñas preferían sentarse con otras niñas y los niños con otros niños, y aunque se llegaban a sentar en grupos mixtos, estos eran mucho menos frecuentes. Durante el recreo los alumnos se juntaban en pares o en pequeños grupos, casi siempre del mismo género, aunque también formaban pequeños grupos mixtos, casi siempre tendían a agruparse por género. Los momentos y lugares donde tendían a mezclarse era en los juegos metálicos que había instalados en los patios, por ejemplo, en el pasamanos, en los columpios o en las resbaladillas. Las canchas de futbol parecían un espacio predominantemente masculino, solo se observó a un par de niñas practicar este juego.

En el patio de una de las escuelas había un espacio compuesto por un redondel de llantas pintadas de colores y enterradas en el piso hasta la mitad; las niñas se organizaban por pares, se tomaban de la mano mientras una caminaba por encima de las llantas y la otra sobre el piso, este juego parecía ser exclusivamente femenino, pues muy pocas veces se observó algunos niños jugar en este espacio, pasaban corriendo, pero no se detenían a jugar ahí, como lo hacían las niñas. En

el patio central jugaban tanto niños como niñas, pero en una de las escuelas, los niños utilizaban este patio como campo de futbol, así que todos los días se podían ver más niños que niñas en este espacio.

Aunque niñas y niños en teoría podían jugar por todos lados, en ambas escuelas se pudo notar que algunas niñas tendían a usar espacios escondidos, lugares detrás de los salones, o en espacios en las orillas del patio, era fácil encontrar grupos de dos o tres niñas conversando o jugando apartadas del bullicio o de los lugares donde había mucho movimiento, fue menos frecuente encontrar niños en estas condiciones, aunque sí se llegaron a observar niños solitarios o en pares jugando en las periferias.

No había muchos estudiantes que transgredieran estos espacios que parecían ser exclusivos de un género, en los casos que se observó esto, fue muy fácil reconocer a los sujetos, precisamente porque fueron muy pocos casos. Particularmente llamó la atención de dos niñas, una en cada escuela, las cuales regularmente preferían jugar al futbol con los niños, también se observó un par de veces a niños jugar a las muñecas con las niñas, pero no fue de manera regular, fueron más bien ocasiones excepcionales.

En ambas escuelas, sin que se les preguntara nada al respecto, las maestras me hicieron notar la existencia de las niñas que jugaban futbol. En una de las escuelas la maestra me informó que la mamá de la niña futbolista le había pedido expresamente que por favor no dejara que la niña jugara con los niños porque «se estaba volviendo muy brusca». En la otra escuela por el contrario la niña tenía su propio balón y sus padres no habían manifestado nada al respecto. Curiosamente ambas maestras me expresaron casi en tono de confesión, que ellas no se oponían a que las niñas jugaran futbol, pero el hecho de que me hayan hecho notar el comportamiento de las niñas, antes de que yo lo observara por mi propia cuenta, reveló que, para ellas, este era un comportamiento que se debía observar, algo que no era normal, algo digno de estudiarse.

V. Los objetos como marcas de género

Dentro del aula los objetos estaban artesanal y minuciosamente marcados por género, la mayoría de las maestras organizaba los materiales en cajas o contenedores forrados con papel de colores, siempre utilizaban el rosa para las niñas y el azul para los niños. Las mochilas también eran fácilmente identificables, las azules, rojas y verdes y con estampados de superhéroes eran las de los niños y las rosas o moradas casi siempre con imágenes de princesas, Barbies, perritos o gatitos pertenecían a las niñas.

Los contenedores y loncheras donde el estudiantado traían su almuerzo también eran fácilmente identificables por género, se repetía el mismo patrón que en las mochilas: las princesas y Barbies, gatitos o perritos para niñas, los superhéroes o personajes de películas de acción para los niños. Los cuadernos también estaban

forrados de forma estereotipada: los de niños eran predominantemente azules o rojos y verde, adornados con estampas de autos, motos, superhéroes o dinosaurios; los de las niñas siempre eran rosas, algunas veces morados, con estampas de princesas o personajes femeninos de caricaturas, series o películas.

A pesar de que había un uniforme, el alumnado no siempre lo vestía. Así que frecuentemente asistían a la escuela con su ropa de casa, las niñas casi invariablemente vestían de rosa pastel, morado, blanco con motivos dorados o plateados, con estampados de princesas, animalitos, corazones o estrellas, casi todas las niñas tenían el cabello largo, iban con el cabello bien recogido con moños vistosos de color rosa, morados o de colores que combinaran con su ropa; los niños vestían de colores más vivos como rojo, azul marino, verde y con estampados de súper héroes o lisos. La misma maestra que me había hecho notar la presencia de una de las niñas futbolista, también me hizo saber que esa misma niña siempre vestía una playera de *Spiderman* debajo de su uniforme.

Imagen 1. Arriba observamos una típica mochila usada por una niña y abajo una mochila de un niño.

VI. Los juegos, los juguetes, las agresiones y sus espacios

En una de las escuelas durante el recreo se observó que un grupo de niñas y niños jugaba regularmente atrás de uno de los salones, en un punto que las niñas llamaban «la guarida», generalmente ahí se encontraba un grupo de niñas jugando con sus muñecas o a lo que ellas llamaban «la comidita». Este grupo de niños variaba en composición y número cada día. Sin embargo, siempre en su mayoría estaba conformado por niñas, la participación de los niños parecía más fluctuante, por ejemplo, nunca había grupos exclusivamente formados por niños jugando en este sitio.

Desde mi punto de vista el juego no estaba del todo claro en qué consistía, ya que se trasformaba continuamente, pero una constante de la ejecución consistía en echarle agua a la tierra y removerla con palitos o con cucharas de plástico. Algunas veces los niños llegaban a este sitio, les sacaban la lengua a las niñas o las incitaban para que los corretearan, algunas niñas seguían el juego y perseguían a los niños por todo el patio, no todas las niñas los correteaban, algunas se quedaban todo el tiempo en «la guarida».

Las niñas eran las que se encargaban de preparar «la comida» juntando un montoncito de tierra revuelto con hojas de los arbustos cercanos, siempre alguna de las niñas se autonombraba la mamá, generalmente no había un papá, pero algunas pocas veces algún niño era nombrado el papá, generalmente este nombramiento lo recibían por parte de las niñas, todos los niños que participaban en el juego y algunas de las niñas también acarreaban agua dentro de sus bocas y la dejaban caer sobre el montoncito de tierra, mientras que la niña mamá, a veces con ayuda de otra niña, batía la mezcla de tierra, agua y hojas.

Las otras niñas cargaban sus muñecas y se conglomeraban alrededor de «la comidita», algunas niñas se sentaban sobre unos ladrillos mientras cargaban sus muñecas. Los niños nunca llevaron muñecas, pero en una ocasión yo estaba jugando con algunas niñas con unos muñecos que se llaman «casimeritos», un tipo de muñeco que simulan bebés no natos y que son muy populares entre las niñas en México. Un niño llegó muy curioso observando los casimeritos, yo tenía curiosidad por saber qué pasaba si un niño cargaba un muñeco, entonces tomé un casimerito y se lo di, el niño lo tomó, pero poco después una niña se lo quitó, el niño no hizo nada, solo me volteó a ver y me dijo que en su casa él jugaba con su hermana y sus casimeritos.

Después les pregunté a las niñas cómo se cargaba la muñeca, al mismo tiempo, intencionalmente tomé por el brazo un casimerito de manera descuidada y lo levanté, una niña me dijo «así no», me quitó la muñeca y me mostró como cargarla con movimientos delicados, entonces les pregunté si los papás también cuidaban a los bebés, algunas dijeron que sí, pero una niña dijo que no, «ellos son muy desesperados, muy feos» que por ese motivo los cuidaban ellas. En otra ocasión le pregunté a un grupo de cinco niñas y un niño que jugaban al mismo juego: ¿sus muñecas son niños o niñas?, todos me contestaron que eran niñas, les

pregunté cómo sabían eso y me dijeron que, porque traían vestido, les pregunté ¿y si les quitamos el vestido? Me voltearon a ver extrañados y una de las niñas me respondió: «tienen pelo, son niñas», le hice ver que había dos muñecos pelones, que como sabía que eran niñas, me dijo «si les quitamos el vestido son niños».

En este juego podemos observar como los niños y las niñas, aunque juegan juntos, desempeñan roles muy diferenciados, sus papeles son estereotipados, las niñas cocinan y cuidan los bebés, los niños traen el agua, aunque esto no es una norma, pues también hay niñas y niños que desempeñan ambos roles, la tendencia tiende a ser estereotipada.

Se podría decir que la guarida era un espacio donde dominaban más las niñas, los niños parecen tener un papel secundario que se limitaba a colaborar con las protagonistas o a incitar a las niñas a que los persiguieran, incluso en algunas ocasiones este juego se transformaba en una práctica agresiva por parte de ciertos niños hacia las niñas. Por ejemplo, en una ocasión, tres niñas estaban jugando, de pronto llegó un niño que una maestra me había comentado que tenía problemas de conducta, este niño acostumbraba a pegarle a sus compañeros, era muy hábil peleando, pero también era muy participativo en el aula, era una especie de líder, le gustaba jugar fútbol con sus amigos de una manera particular, recogía constantemente la pelota e interrumpía el juego y terminaba este cuando él lo decidía; la maestra me dijo que este niño se comportaba como si fuera más grande, que ella pensaba que era así porque tenía un hermano mayor al que imitaba.

En una ocasión llegó este niño a la guarida acompañado de otro amigo, llegaron correteando a dos niñas, el niño líder le ordenó a su amigo que raptara a una de ellas; con una maniobra rápida y concertada, los dos juntos se la llevaron arrastrando, las otras niñas trataron de defenderla. Poco después la niña se pudo escapar y regresó a jugar a la guarida, entonces el niño líder regresó y le aventó un balón en la cabeza, la niña se levantó y correteó al niño líder, poco después este regresó y destruyó un pastel de tierra que habían hecho las niñas, además les robó un juguete en forma de tarjeta de crédito, la niña que había sido raptada los correteó y recuperó la tarjeta, los niños regresaron y volvieron a destruir el resto de «la comidita». El niño líder parecía estar cada vez más enojado, entonces tomó a un niño que solo observaba y lo empezó a arrastrar, después agarró una tapa de refresco y se la aventó en la cara a la niña, ésta no respondió, continuó cocinando, el otro niño recogió la tapa de refresco y se la puso en la cabeza a la niña.

En el juego entre niños y niñas se observó cómo los niños usan la agresión física directa o cara a cara para confrontar a las niñas, a veces con ayuda de otro compañero y como estas responden de manera distinta, por ejemplo, evitando la confrontación o recibiendo apoyo de otras niñas, en este tipo de juego lo que predomina es la agresión física, pero ésta parece ser estereotipada: los niños inician la agresión y las niñas huyen o la evitan, solo algunas pocas ocasiones deciden enfrascarse en una pelea cuerpo a cuerpo.

En las observaciones de campo se observó que los niños que constantemente agredían física y verbalmente a las niñas eran líderes, generalmente con

«problemas de conducta» como los definían las maestras y/o miembros de hogares disfuncionales, estos niños se distinguían por ser muy proactivos socialmente, pero al mismo tiempo tenían relaciones conflictivas a lo largo del día en el salón de clases, tenían problemas para seguir instrucciones, pero al mismo tiempo eran extrovertidos y participaban mucho en clase, poseían una especie de carisma, pero cuando se les observa con detenimiento se podía percibir que se comportan como si fueran mayores, se distinguían del resto de los niños por parecer menos ingenuos, no tenían una actitud de niño pequeño, algunas veces decían malas palabras y constantemente se enfrascaban en peleas, parecía como si imitaran el comportamiento de alguien más probablemente de su familia, casa o barrio.

VII. Resultados de la actividad coordinada con una maestra

Parte 1. ¿Cómo sabemos que una persona es una niña o un niño?

Como ya se ha mencionado líneas atrás, la actividad fue diseñada por una de las maestras de tercer grado, dicha tarea consistió en lanzar una pregunta inicial al grupo: ¿qué es un niño?, ¿qué es una niña?, y a partir de las respuestas de los alumnos se iban generando más preguntas y cuestionamientos, de manera que se iba generando una discusión grupal acerca de cómo los sujetos se autoidentifican o asignan un género a otros individuos. La mayoría del alumnado identificaron el género de una persona a partir de sus características externas, por ejemplo, por el largo del cabello, por el tipo o color de ropa, pero algunos casos excepcionales mostraron tener conocimientos distintos. Por ejemplo, cuando los sujetos reconocían personas o situaciones donde la apariencia externa salía de la norma: cabello largo para las mujeres y cabello corto para los hombres, tendían a sancionar esos comportamientos, o a clasificarlos con términos utilizados por los adultos, por ejemplo, «machorros» para dirigirse a las mujeres de cabello corto. Es importante mencionar que fueron muy pocos los estudiantes que señalaron los órganos sexuales externos como una característica asociada al género, la mayoría lo asociaba a la vestimenta o el largo del cabello.

Un dato interesante es que las niñas y los niños concebían el género como una especie de mandato, norma o ley, como algo que se tiene que hacer porque alguien más lo decidió, por ejemplo, el presidente, la mamá o Dios. Para mantener el anonimato de los participantes del estudio, en el presente texto para referirnos a las docentes y estudiantes se usarán pseudónimos

Extracto 1

– A ver ¿qué es una niña? – preguntó la maestra a todo el grupo. – casi todos levantan la mano o alzan la voz tratando de responder.

– ¿Qué es una niña Shirley?

– Una persona – respondió Shirley, con voz muy bajita.

– ¿Una persona? – Increpó la maestra.

– Sí, que tiene el cabello largo – Agregó Shirley

Extracto 2

– También hay mujeres que se cortan el cabello, así cortito, ¿se convierten en hombres? – preguntó la maestra.

– ¡No! – respondieron todos.

– ¡Cuando se cortan las mujeres el pelo son machorros! –respondió Benito.

– ¿Qué es eso Benito, qué es? – dijo la maestra.

– Pues, o sea, que se junta una mujer con otra mujer – respondió Benito.

Extracto 3

– Cuando un bebé nace, ¡shhh Diego!, cuando un bebé nace pelón, entonces no podemos saber si es hombre o mujer, la única forma para saberlo es. – dijo en tono de suspenso la maestra.

– Es que tiene ropa de niño o de niña – respondió Roberto.

– ¡No! los bebés cuando nacen, nacen sin ropa – Dijo la maestra.

– Pero nacen sin ropa, ¿cómo saben los doctores si es hombre o mujer si no tienen ropa?, volvió a objetar la maestra.

– Cuando tienen los bebés en la panza, se mueven los bebés en la panza y ya saben del bebé. Contesta Gloria, tocándose el estómago circularmente con el puño cerrado. –la maestra me hace ver que se refiere al ultrasonido –

– Y ¿cómo saben que es niña o niño? – Pregunta la maestra con insistencia.

– Es que le revisan las partes privadas y luego los niños tienen como una bolita y las niñas no tienen bolita – respondió Gloria.

Extracto 4

– Entonces, a ver, vamos a escuchar a Azucena – dijo en voz alta la maestra –

– Las niñas usan falda y blusa – exclamó Azucena.

– ¿Los hombres no pueden usar falda? – preguntó la maestra..

– ¡No! – respondieron todos juntos.

– Maestra los hombres se hacen una colita arriba, indicó Luciano.

– A ver ¿qué es lo que dices Luciano?

– A veces los hombres se hacen una colita arriba – repitió Luciano.

– Ajá. ¡Si! – se escuchó que dijeron varios niños.

– Como mi tío Saúl, agregó Rubén.

– ¡Ok! ¿Entonces son mujeres o son hombres?

– Hombres – se escuchó que exclamaron algunos.

¿Cómo saben que son hombres? – Preguntó la maestra – después se escuchó que un niño respondió en el fondo del salón, pero no se entendió lo que dijo –

– A ver, ¿cómo Germán?

– Yo digo que hace unos años un presidente dijo que las mujeres usan falda y los hombres pantalón y las mujeres también.

– ¿Escucharon lo que dijo Germán? – Les preguntó la maestra.

– Si – respondieron rápidamente todos.

– ¡Y también short! – agregó Samantha.

– A ver cuando un bebé está en la pancita de su mamá, – ¿Quién decide si va a ser hombre o va a ser mujer?, ¿Quién lo decide?

– ¡Dios! – responden la mayoría al unísono.

– ¡Le ven las partes privadas! –contesta fuerte Edgar.

– ¡La mamá! –objeta otro niño.

– Dios quiere si quiere ser mujer o hombre – dice Ruth.

– ¡No, equivocado! – le contesta muy seguro Ricardo a Ruth.

– ¡No!, cada quien tiene sus pensamientos e ideas y no quiere decir que está mal. Les advierte a sus alumnos la maestra –

Parte 2. «Cosas que hacen los niños y cosas que hacen las niñas»

Después de la discusión grupal la maestra le pidió a la clase que se sentaran en pequeños grupos conformados, ya sea solo por niñas o solo por niños, a cada grupo le entregó una revista y les pidió que los niños recortaran «cosas que hacen las niñas y a las niñas cosas que hacen los niños», «cosas en las que trabajaban las mujeres y cosas en las que trabajaban los hombres».

La maestra pegó dos cartulinas en el pizarrón, a las niñas les pidió que pegaran sus recortes solo en una de las cartulinas y a los niños en la otra. Al final entre todos analizaron las cartulinas y discutieron su contenido. Mientras los alumnos revisaban sus recortes yo pasé por cada mesa, observaba, conversaba con los estudiantes y les hacía preguntas. A continuación, se presentan extractos de estas conversaciones y la parte final de la actividad, cuando la maestra les pregunta por qué habían elegido las imágenes que habían recortado y pegado en la cartulina.

Extracto 1

– ¿Y eso qué es? – le pregunté a uno de los niños

– Una niña – me contestó.

– ¿Una niña? – le volví a preguntar.

– ¡Tienes que recortar lo que hacen las niñas! – dijeron el resto de los niños que estaban en la mesa

– Esto que dijiste que hacen las niñas, ¿qué es? – pregunté a otro niño.

– Ah lo hacen para los hombres – respondió el niño.

– ¿Qué hacen? – le cuestioné.

– Una cena con velas – respondió el niño.

Extracto 2

– Me dirigí a otra mesa y le pregunté a una niña – ¿cómo te llamas?

– Denisse – me respondió.

– ¿Qué está haciendo?, le pregunté al mismo tiempo que señalaba la imagen que había recortado (el rostro de un hombre de negro, con lentes, tocándose la barbilla y la cara, en una especie de actitud reflexiva).

– Se está acordando – me dijo Denisse.

Extracto 3

– Pasé a otra mesa y le pregunté a los niños – ¿Ya recortaron algo?
– ¿Qué recortaste? – le pregunté a uno de ellos.
– Un zapato. Me respondió el niño.
– ¿Un zapato? – le pregunté como si no entendiera.
– Cómo estos, pero de otro color – me respondió.
– ¿Por qué recortaste zapatos? – le dije.
– Por qué son de mujeres, respondió rápido el niño.

Extracto 4

– ¿Qué es?, le pregunté a un niño – al mismo tiempo que señalaba una imagen.
– Es un trabajo de mujeres – me respondió, refiriéndose a la foto de una panadería.

Extracto 5

– ¿Y eso qué es? –le pregunté a una niña que había pegado su recorte sobre la cartulina
– Un carro, para los niños, un carro – me respondió.

Extracto 6

Antes de terminar la actividad, la maestra puso orden en el salón y les preguntó a los estudiantes que explicaran porque había elegido esas imágenes. Primero les preguntó a las niñas.

– ¿Quién recortó este?
– ¡Yo! – respondió rápidamente Yamira.
– ¿Qué es Yamira? – ¿por qué lo recortaste?
– Porque eso usan los hombres.
– ¿Qué usan?, ¿qué es? Preguntó la maestra.
– Ejercicios, es para hacer ejercicios – agregó Yamira.
– Luego, aquí hay un dron, ¿quién lo recortó?
– ¡Yo! – respondió Marisol.
– ¿Por qué Marisol? – Preguntó la maestra.
– Es que a eso juegan los hombres – dijo Marisol.
– Bueno shhh, y luego allá unos niños, ¿quién los recortó?, ¿por qué recortaron niños – preguntó con curiosidad la maestra.
– Porque son novios de las niñas, respondió Matilde.
– Y luego aquí hay un coche, ¿quién lo recortó? – preguntó la profesora.
– ¡Yo! – respondió Lupita
– ¿Por qué Lupita? – le preguntó la profesora.
– Es que los hombres manejan.
– ¿Los hombres manejan? – preguntó incrédula la maestra.
– ¡Sí! también las mujeres – responden algunos alumnos.

– ¿También las mujeres? – pregunta la profesora.
– ¡Sí! – responden algunos de los niños y niñas.
– A ver ¿las mujeres usan motos? – preguntó con curiosidad la maestra.
– ¡No!, ¡sí!, ¡no!, ¡sí! ¡sí! – se escuchan distintas respuestas de los niños y niñas.
– Algunas mujeres policías – responde un niño.
– A ver dejen escuchar a Yamira – ordenó la maestra.
– Que tienen unos asientos atrás – dijo Yamira.
– ¡Ah! ¿Entonces las mujeres no las manejan? – preguntó la profesora.
– ¡No! los hombres las manejan, responde un niño.
– ¡Sí! también las manejan – se escuchó que dijo un niño.

En las respuestas y las imágenes que los estudiantes recortaron se reflejan concepciones estereotipadas sobre lo que ellos consideran una actividad típica de hombres o mujeres, tienden a separar de forma tajante el mundo femenino del masculino. Por un lado, las elecciones que las niñas hicieron demuestran que ellas eligieron para los niños actividades más relacionadas con la vida publica, con el uso de tecnología y las actividades extramuros, pero también con el pensar o reflexionar. Por el contrario, como si de opuestos se tratara, los niños señalaron para las niñas imágenes y adjetivos más relacionados con actividades intramuros por ejemplo cocinar, preparar la cena, hacer pan o actividades de arreglo personal como ponerse zapatos de tacón alto, vestir accesorios, conversar con amigas, hablar por teléfono. Cuando la maestra cuestionaba sus elecciones o respuestas los estudiantes entraban en debate, aunque aceptaban que había diferencias que salían de lo común o de la norma estas eran excepciones, por ejemplo, las «mujeres policías» que conducen motos.

VIII. Discusión y Conclusiones

Hemos visto como durante la edad preescolar las niñas y los niños están aprendiendo qué es lo que define su género y el de los otros. Este aprender primigenio parte de la diferenciación social y física de los cuerpos, de la distinción comportamental y de la selección escrupulosa de los objetos y cultura material que rodea su universo. Este aprender está posibilitado por la práctica y la experiencia, esto quiere decir que las niñas y niños no solo crean esquemas o representaciones mentales sobre su género, como señala la teoría género esquema de Bem (1981; 1983). Sino que la interiorización del comportamiento asociado al género implica un hacer, un en-actuar, un llevar a la práctica más que la pura actividad simbólica y mental. Los niños y niñas hacen y rehacen el género en el actuar de su vida cotidiana, lo ensayan usando todas sus habilidades cognitivas y motoras, estas habilidades van más allá de la abstracción y representación mental, ellos en-actúan el género y solo mediante la práctica es que interiorizan los significados sociales de lo que ellos son, con lo que se identifican y lo que quieren ser.

Imagen 2. «Cosa de niñas» según los niños.

En la escuela el género como categoría social clasificatoria de los seres corporizados se convierte en el elemento regulatorio, no solo de las relaciones, sino del espacio social y los objetos que dan sentido a la trama de la vida cotidiana. Hemos observado como niñas y niños aprenden a ser humanos al mismo tiempo que aprenden que sus cuerpos y actos están normados bajo convenciones de lo que es concebido como femenino y masculino, interiorizan su género a través de prácticas identificadoras y performativas que invocan relaciones de poder y status (Butler, 1988, 2006).

Las prácticas culturales de diferenciación y segregación a tan temprana edad en las instituciones educativas, sin proponérselo, son productoras de violencia simbólica tal como afirman Bordieu y Passeron (1979), pues causa que las niñas y los niños se conciban como sujetos sociales con más diferencias que semejanzas, esta lógica de la diferenciación y separación genera mundos de «lo femenino» y «lo masculino» esencialmente opuestos y autoexcluyentes, esferas prohibidas a las cuales no es posible acercarse sin riesgo de ser confundido.

Imagen 3. «Cosas de niños» según las niñas.

Hemos examinado como niñas y niños ponen en práctica sus nociones acerca del género dentro de un esquema altamente normativo, posibilitado por las dinámicas de la institución educativa, la cual supone un contexto cultural pedagógico estructurado específicamente para llevar a cabo procesos de enseñanza-aprendizaje, en donde se espera que el alumnado siga instrucciones y obedezcan. Este proceso de enseñanza-aprendizaje deja poco lugar para que los niños y las niñas transgredan las convenciones sociales y las normas explicitas e implícitas que ellos observan en la escuela (Ojeda, 2018). Así podemos subrayar que esta enculturación encierra a los individuos en un sistema social simbólicamente violento, especializado en prácticas de la diferenciación de acuerdo al género.

Al igual que Butler (1988, 2006) a lo largo del artículo se ha advertido que la práctica cultural del género produce relaciones sociales de status y poder

desiguales. Y aunque esto afecta a ambos géneros, en las escuelas analizadas en este estudio, lo femenino y sus prácticas encarnan un status disminuido en tres ámbitos muy claros. El más evidente tiene que ver con el uso y acceso al espacio, esto se advirtió en como los niños varones dominan la escena físico-espacial al centro de la escuela y en los espacios más amplios y en como las niñas a pesar de que también usan estos espacios centrales, tienden a usar las orillas y los rincones; esta forma de uso desigual del espacio coincidió con lo señalado por (Cantó Alcaraz y Ruíz Pérez, 2005; García, Ayaso y Ramírez, 2008; Rodríguez Navarro y García Monge, 2009; Tomasini 2009).

El segundo ámbito reside en los juegos que son en-actuados por ambos, en este tipo de actividades las niñas son circunscritas a la esfera doméstica y de cuidados parentales, a la vida privada y a las tareas intramuros. En tercer lugar, pudimos ver como las nociones que los niños y las niñas poseen sobre sí mismos, y sobre lo que consideran que pueden hacer y no hacer son muy diferentes; en esta lógica los niños varones son concebidos dentro de actividades de mayor status social, relacionadas al mundo público, de la tecnología, el deporte y la ciencia. Por otro lado, el hecho de que en ambas escuelas se haya observado que el juego agresivo de contacto físico tiende a ser una práctica más masculina que femenina tal como señala (Whiting y Edwards, 1973; DiPrieto, 1981; Korbin, 2003; Oliva-Zarate, 2013), nos está indicando que en nuestra cultura a los niños varones desde edades muy tempranas se les enseña y se les alienta a llevar a cabo comportamientos agresivos, posiblemente en sus casas, en sus barrios y a través de los medios de comunicación.

Esto no quiere decir que las niñas no agredan y que solo ellas sean víctimas de las agresiones. Pero cuando las niñas se comportan físicamente agresivas tienden a ser sancionadas de forma más rigurosa y refiriéndose a su género, apelando a su falta de feminidad o aludiendo que ese no es el comportamiento que debe exhibir una niña. Esto demuestra como las maestras al formar parte de la institución educativa, sin proponérselos ejercen un tipo de violencia simbólica que remarca la idea de que las niñas y las mujeres deben ser más tranquilas o agredir menos porque esos comportamientos no son propios de su género.

En relación al uso de la cultura material diseñada para los infantes, se puede concluir que los juguetes y otros objetos de uso cotidiano en la escuela son poderosas herramientas sociales, más que simples materializaciones de la cultura. Los juguetes de todo tipo son muy atesorados por los estudiantes preescolares, son casi sagrados, su manipulación y contacto es reservado exclusivamente para su propietario y algunos amigos del mismo sexo. Muchas veces los sujetos no pueden ni siquiera tocar los juguetes del género opuesto, en la práctica los juguetes y otros artefactos son convertidos en objetos prohibidos para uno de los géneros, pues los usos de estos tienen el poder de conferir pertenencia a uno u otro género.

Aquí se torna importante retomar las ideas de Tomasello (1999) sobre como la ontogenia cognitiva humana depende de un entorno cultural, el cual envuelve

habilidades cognitivo-sociales, por ejemplo, la necesidad de imitar a los otros para identificarnos, para aprender a través de ellos sobre nosotros mismos, y este proceso implica también el uso de objetos y artefactos, así en la niñez aprendemos a dar sentido social a las acciones y a las cosas que acompañan esas acciones. Tal como señala Hutchins (2013) la cultura es un ecosistema cognitivo que abarca elementos no solo dentro de las mentes de los agentes, sino también los objetos que acompañan las interacciones sociales forman parte del ecosistema cultural y por lo tanto influyen en la calidad y en el sentido de la acción social.

IX. Referencias bibliográficas

Bem, S. L. (1981). Gender Schema Theory: A Cognitive Account of Sex Typing, *Psychological Review*, 88, 4, 354-364.

Bem, S. L. (1993). Gender Schema Theory and Its Implications for Child Development: Raising Gender –Aschematic Children in a Gender– Schematic Society. *Signs*, 8, 4, 598-616.

Bigler, R. S. (1995). The role of classification skills in moderating environmental effects on children's gender stereotyping. A study of the functional use of gender in the classroom. *Child Development*, 66, 1072-1087.

Bluebond – Langer, M. y Korbin, J. E. (2007). Challenge and opportunities in the anthropology of childhoods: an introduction to children, childhoods studies, *American Anthropologist*, 109, 2, 241-246.

Bordieu, P. y Passeron, J. C. (1995). *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México, Distribuciones Fontamara.

Bussey, K; y Bandura, A. (1999). Social cognitive theory of gender development and differentiation. *Psychological Review*, 106, 676-713.

Bussey.K. (2001). Gender Identity Development. En: S. J. Schwartz, Luyckx, K; y Vignoles, V. L. (Eds) *Handbook of identity theory and research*. 603-628, Springer. doi: 10.1007/978-1-4419-7988-9_25

Butler, J. (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*. 40, 4, 519-531.

Butler, J. (2006). *Deshacer el género*, Paidós: Barcelona.

Condon, R. G. y Stern, P. R. (1993). Gender role preference, gender identity, and gender socialization among contemporary Inuit youth, *Ethos*, 21, 4, 348-416

Corsaro. W. A. (1997). *Sociology for a new century. The sociology of childhood*. Pine Forge Press. Sage Publications Co.

Cantó Alcaraz, R. y Ruíz Pérez, L. M. (2005). Comportamiento Motor Espontaneo en el Patio de Recreo Escolar: Análisis de las diferencias por género en la ocupación del espacio durante el recreo escolar. *Revista Internacional de Ciencias del Deporte*, 1, 1, 28-45.

Diez Mintegui, C. (1996). Deporte y construcción de las relaciones de género. *Gaceta de Antropología*, 12, (10), 1-11. Recuperado de: http://hdl.handle.net/10481/13591

DiPetro, J. (1981). Rough and Tumble Play: A Function of Gender. *Developmental Psychology*, 17, 1, 50-58.

Enriz, N.; García Palacios, M. y Hecht, A. C. (2007). *El lugar de los niños qom y mbya en las etnografías*. Conference papers VII. Reunión de Antropología del mercosur.

Friedl, E. (2004). The ethnography of children. *Iranic Studies*, 37, 4, 655-663.

French, W. P. (2008). The neurobiology of violence and victimization. En: T.W. Miller. *School, violence and primary prevention*. Springer, New York. 25-58.

García, C.T.; Ayaso, M. y Ramírez, M. G. (2008). El patio del recreo en el preescolar: un espacio de socialización diferencial de niñas y niños. *Revista Venezolana de Estudios de La Mujer.* 13: 31, 169-192.

Glottlieb, A. (2018). The new childhood studies: reflections on some recent collaboration between Antropologist and Psychologist, *AnthropoChildren,* 8, varia issue: Recuperado de: http://popups.uliege.be:443/20134-8517/index.php?id=3151

Hirschfeld, L. A. (2002). Why don't anthropologist like children? *American Anthropologist,* 104, 2, 611-627.

Hutchins, E. (2013). The cultural ecosystem of human cognition. *Philosophical Psychology*, 27, 1, 34-49. doi: 10.1080/09515089.3013.8333

Hollin, C. R. (2016). *The Psychology of interpersonal violence*. Wiley Blackwell: Reino Unido.

James, A. y Prout, A. (1995). *Sociological studies of children*, JAI Press: Greenwich, Connecticut.

Kite, M.E; Deux, K; y Haines, E. L. (2008). Gender Stereotypes. En: F. L. Denmark y M. A. Paludi (Eds.), *Women's Psychology. Psychology of Woman: A handbook of issues and theories*. Westport, Praeger Publisher, Greenwood Publishing Group, 205-236.

Korbin, J. E. (2003). Children, Childhoods, and Violence. *Annual Review Anthropology,* 32:431-4. doi: 10.1146/annurev.anthro.32.061002.093345

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría actor-red*. Buenos Aires, Editorial Manantial.

Lancy, D. F. (2012). Unmasking children's agency. *AnthropoChildren*, 2.

Recuperado de: http://popups.uliege.be/AnthropoChildren/document.php?id=1253

Levine, R. A. (2001). Culture and personalities studies 1918-1960: myth and history. *Journal of Personality*, 69; 6, 803-818.

Levine, R. A. (2007). Ethnographyc studies of childhood: a historical overview. *American Anhtropologist*, 109, 2, 247-258.

Levine, R. A. (2008). Re-visualizing childhood in cultural context. *Anthropology News* 49, 4, 17-18.

Levinson, A.U.; Sandoval Flores, E.; Bertely-Busquets, M. (2007). Etnografía de la educación, *Revista Mexicana de Investigación Educativa,* 12, 34, 825-840.

Martín Cásares, A. (2006). *Antropología del género. Cultura, mitos y estereotipos sexuales*. Cátedra: Madrid.

Mercer, R; Szulik, D; Ramírez, M. C. y Molina, H. (2008). Del derecho a la identidad al derecho a las identidades. Un acercamiento conceptual al género y el desarrollo temprano en la infancia. *Revista Chilena de Pediatría*, 79(1), 37-45.

Monsalve. y García, C. T. (2002). Sexismo y guía práctica de actividades para niños preescolares. *Educere*, 6:17,43-53.

Montgomery, H. (2009). Children within anthropology: Lesson from the past. *Childhood in the past*, 2, 1, 3-14. Doi:10.1179/CIP.2009.2.1.3

Munroe, R. L. y Nerlove, S. B. (2003). Homestead size, gender, and aggression among gussi children. *Ethos,* 31, 2, 232-247.

Ojeda Martínez, R.I. (2018). Comunicación cultura y obediencia. Hipótesis sobre cómo se construye el aprendizaje en los humanos. En: R.I. Ojeda Martínez y A. Oseguera Montiel (Eds.) *Cognición social y evolución humana. Aproximaciones desde el norte de México*. Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia: Chihuahua, México, 99-124.

Oliva Zárate, L. (2013). La violencia escolar desde la infancia hasta la juventud. *Revista Costarricense de Psicología*, 32, 2, 137-154.

Punch, S. (2002). Research with children: The same or different from research with adults. *Childhood*, 9, 3, 321-341.

Rausky, M.E. (2010). Los abordajes metodológicos en el campo de estudios sociales sobre la niñez: principales tendencias y perspectivas. *Renglones*, 62, 134-158.

Rodríguez Navarro, H. y García Monge, A. (2009). Asimilación de Códigos de género en las actividades del recreo escolar. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 23, 1, 59-72.

Rosen, D. M. (1980). Class and ideology in an inner-city preschool. «Reproductionist» Theory and the anthropology of education. *Anthropological Quarterly*, 53, 4, 219-228.

Schensul, J. T.; González Borrero, M. y Garcia, R. (1985). Applying ethnography in educational change. *Anthropology and education Quarterly*, 16, 2, 149-164.

Sotomayor, N. (2011). *La perspectiva de género en la antropología*. Memoria del XVIII foro de estudiantes latinoamericanos de Antropología y Arqueología. Universidad Politécnica Salesiana, Quito, Ecuador.

Thompson, E. 2007. *Mind in life. Biology, phenomenology and the sciences of mind*. Harvard University Press: England.

Tomasini, M. (2009). El género como sistema de significación y la experiencia infantil. Un análisis de las marcas de género en los espacios y objetos de juego en ámbitos de educación inicial. *Diálogos Pedagógicos*, 7, 14, 72-87.

Tomasello, M. (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Harvard University Press: Cambridge.

Varela, F; Thompson, E. y Rosch, L. (1997*) De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Gedisa: Barcelona.

Stanworth, M. (1992) *Gender and Schooling*. Hutchinson: Londres.

Weis, J. R. y Haldane, H (2011). *Anthropologies at the front lines of gender-based violence*. Vanderbilt University Press: Tennessee.

Whiting. B. y Edwards, C. P. (1973). A Cross-Cultural Analysis of Sex Difference in the Behavior of Children Aged Three Trough 11. *Journal of Social Psychology*, 91, 2, 171-188.

Zsulc, A.; Hecht. A.C.; Hernández, M.C.; Leavy, P.; Varela,M.; Veroni, L.; Enriz; N. y Hellemeyer, M. (2009). *La investigación etnográfica sobre y con niños y niñas. Una mirada desde la antropología*. XXVII Congreso de la asociación latinoamericana de Sociología. VII jornadas de Sociología de la universidad de Buenos Aires. Recuperado de: http:www.aacademica.org/000-062/1789

Zsulc, A. y Cohn, C. (2012). *Anthropology and childhood in south America: perspectives from Brazil and Argentina*. Anthropochildren, 1. Recuperado de: http://popups.ulg.ac.be/Anthropochildren/document.php?id=427

e-ISSN: 2387-1555
DOI: https://doi.org/10.14201/rea202213247263

ETNOGRAFÍA FORENSE: SÍMBOLOS DE LA VIOLENCIA EN COAHUILA, MÉXICO

Forensic ethnography: symbols of violence in Coahuila, Mexico

Etnografia forense: símbolos da violencia em Coahuila, México

Esteban ORDIANO HERNÁNDEZ
Universidad Nacional Autónoma de México-Escuela Nacional de Enfermería y Obstetricia / Instituto Politécnico Nacional-Escuela Superior de Medicina. México.
akchamel@comunidad.unam.mx; eordianoh@ipn.mx

Recepción: 22/02/2022
Aceptación: 24/05/2022
Publicación: 31/12/2022

RESUMEN: Este artículo revisa el rol de la etnografía en la antropología forense o legal en el contexto de la violencia y la desaparición forzada en Coahuila, México; productos de la guerra contra el crimen organizado emprendida por el gobierno federal en el 2006 y que sigue vigente en el país. Principalmente, se abordan algunas dificultades teórico-metodológicas en el proceso de búsqueda, localización y exhumación de restos humanos sin identificar. Así como de las acciones emprendidas por organizaciones de Derechos Humanos y colectivos de familias de las víctimas de desaparición forzada en el estado, que se han dado a la tarea de buscar a sus seres queridos en fosas clandestinas ubicadas en terrenos recónditos y en fosas comunes de los panteones municipales. Es ahí donde entra el peritaje forense y la cadena de custodia de los indicios encontrados para su análisis mediante distintas técnicas osteométricas para definir el perfil biológico de los restos, así como escaneo del cráneo y yuxtaposición de imagen para ver la correspondencia con la persona a ser identificada, así como el envío de muestras de ADN a laboratorios especializados.

Para tener garantía y seguimiento de los protocolos en la investigación, la parte afectada puede solicitar la participación de peritos independientes que avalen el debido seguimiento y exposición de los resultados.

Palabras clave: Antropología forense; Etnografía forense; Violencia; Desaparición forzada.

ABSTRACT: This paper reviews the role of ethnography in forensic or legal anthropology, in the context of violence and forced disappearance in Coahuila, Mexico; products of the war against organized crime launched by the federal government in 2006 and which is still in force in the country. Mainly, some theoretical-methodological difficulties in the process of searching, locating, and exhuming unidentified human remains are addressed. As well as the actions undertaken by human rights organizations and groups of families of victims of forced disappearance in the state, who have taken on the task of searching for their loved ones in clandestine graves located in remote areas and in common graves in the municipal pantheons. This is where the forensic expertise comes in and the chain of custody of the evidence found, for analysis using different osteometry techniques to define the biological profile of the remains, as well as skull scanning and image juxtaposition to see the correspondence with the person to be identified, as well as sending DNA samples to specialized laboratories. To have a guarantee and follow-up of the investigation protocols, the affected party may request the participation of independent experts who guarantee the due follow-up and presentation of the results.

Keywords: Forensic anthropology; Forensic ethnography; Violence; Forced disappearance.

RESUMO: Este artigo revisa o papel da etnografia na antropologia forense ou jurídica, no contexto da violência e desaparecimento forçado em Coahuila, México; produtos da guerra contra o crime organizado lançada pelo governo federal em 2006 e que ainda vigora no país. Principalmente, são abordadas algumas dificuldades teórico-metodológicas no processo de busca, localização e exumação de restos humanos não identificados. Assim como as ações empreendidas por organizações de direitos humanos e grupos de famílias de vítimas de desaparecimentos forçados no estado, que assumiram a tarefa de procurar seus entes queridos em covas clandestinas localizadas em áreas remotas e em covas comuns nos panteões municipais. É aí que entra a perícia forense e a cadeia de custódia das provas encontradas, para sua análise utilizando diferentes técnicas osteométricas para definir o perfil biológico dos restos mortais, bem como escaneamento de crânio e justaposição de imagens para ver a correspondência com a pessoa a ser ser identificados, bem como o envio de amostras de DNA para laboratórios especializados. Para ter garantia e acompanhamento dos protocolos de investigação, a parte afetada poderá solicitar a participação de especialistas independentes que garantam o devido acompanhamento e apresentação dos resultados.

Palavras-chave: Antropologia forense; Etnografia forense; Violência; Desaparecimento forçado.

I. Introducción

En agosto de 2016, un grupo de especialistas[1] nos reunimos para organizarnos como equipo independiente de antropología forense, con el objetivo de participar en los procesos de acompañamiento y asesoría de los colectivos y familiares de desaparecidos en México. Tras varias acciones y acercamiento con grupos de trabajo similares, establecimos contacto con el Centro de Derechos Humanos Fray Juan de Larios (FJdL) en el estado de Coahuila, estos nos invitaron a participar como peritos independientes representantes de Fuerzas Unidad por Nuestros Desaparecidos en México (FUNDEM).

Llegamos a Saltillo, Coahuila el 14 de abril de 2017, para impartir un taller sobre técnicas antropológicas aplicadas en la búsqueda, exhumación e identificación de restos humanos, dirigido a familiares de víctimas de desaparición forzada. Esto, previo al contexto de la «Primer Jornada de Exhumaciones en Fosas Comunes de Coahuila». De esta manera, tuvimos nuestro primer encuentro con los colectivos de familiares de víctimas desaparecidas y sus representantes legales; establecimos la dinámica de trabajo y sensibilización sobre nuestro rol e intervención como peritos forenses independientes en los procesos de exhumación. Asimismo, nos compartieron el itinerario de las actividades periciales y, de ahí, nos dimos a la tarea de acreditarnos ante la Procuraduría General de Justicia del Estado de Coahuila (PGJEC). Más tarde, solicitamos copia de los expedientes judiciales y comenzamos las entrevistas con los posibles familiares de los primeros restos humanos a ser exhumados para su identificación.

II. Antropología forense y símbolos de la violencia

El concepto de antropología forense se asocia principalmente al campo de la antropología física o biológica donde ha tenido como propósito la identificación de restos humanos esqueletizados, calcinados o en descomposición avanzada y asociada al concepto de muerte criminal. Sin embargo, en su dimensión más amplia, involucra la aplicación de los métodos y técnicas de las ciencias antropológicas en el contexto legal (Escorcia, 2015). Es decir, también podemos incluir a la arqueología, la antropología social y la lingüística. La primera, es mucho más evidente su relación con la prospección, excavación y recuperación de indicios de restos humanos en entierros, fosas y tumbas de civilizaciones antiguas o de guerras y conflictos modernos que requieren una interpretación sobre las posibles causas de muerte de los restos hallados (Talavera, et al, 2017).

En cuanto al papel de la antropología social en el escenario forense se trata de algo nuevo, principalmente en contextos de violencia. De acuerdo con Francisco Ferrándiz, «abre nuevos escenarios de investigación para el antropólogo social,

1. Destacan la Antrop. Fís. Lilia E. y la Arqueol. Martha M., así como el autor de este trabajo.

nos obliga a reevaluar otros más clásicos, plantea nuevos tipos de problemas, nos enfrenta con actores sociales en situaciones a veces extraordinarias y extremas, nos cuestiona nuestras retóricas y nuestros compromisos éticos, y fomenta nuevas formas de interdisciplinariedad» (Ferrándiz, 2008: 90). De ahí que, también se trata de orientar el método etnográfico al campo de las emociones, la violencia, el dolor, la muerte. Escenarios contemporáneos de investigación que Renato Rosaldo ya había anticipado en su antropología crítica (Rosaldo en Díaz Cruz, 2006). Para Ferrándiz se trata de una etnografía de «campos de minas», asociando lo que Feldman señala como «nueva etnografía de la violencia», es decir, construir narrativas en contra del olvido del terror (Feldman en Ferrándiz, 2008: 96).

Por lo mismo, partimos de comprender el fenómeno de la violencia desde una dimensión semiótica, es decir, desde los símbolos que la representan socialmente (Bourdieu, 2013). Así como los distintos rostros y miradas de análisis que en un contexto forense se identifican e interpretan. Sin embargo, hay una polaridad en comprender el origen del acto violento, para algunos antropólogos y psicólogos, la violencia puede ser instintiva o estar de-codificada en la herencia genética y, para otros, se trata de una conducta aprendida (Rosemberg, 2012: 27-28). En general se trata de un fenómeno complejo y difícil de definir, ya que los comportamientos de lo que es aceptable o no, tiene que ver con los valores y normas de una sociedad y de sus propios cambios culturales. Por nuestra parte, partimos de considerar el fenómeno de violencia como una construcción social (Berger y Luckmann, 2001); es decir, como una conducta aprendida y reproducida socialmente. Sin embargo, aquí no analizaremos la violencia como tal, sino que nos interesa revelar algunos signos para comprender y dimensionar su violencia simbólica en el contexto de la desaparición forzada en México.

Por desaparición forzada comprendemos la definición señalada en el Artículo 2 de la *Convención Internacional para Protección de Todas las Personas contra las Desapariciones Forzadas* de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH). Se trata de: «el arresto, la detención, el secuestro o cualquier otra forma de privación de libertad que sean obra de agentes del Estado o por personas o grupos de personas que actúan con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida de la negativa a reconocer dicha privación de libertad o del ocultamiento de la suerte o el paradero de la persona desaparecida, sustrayéndola a la protección de la ley» (ACNUHD, 1992).

En términos generales, la desaparición forzada corresponde a la categoría de violencia colectiva que identifica la Organización Mundial de la Salud (OMS), la cual se caracteriza por el «uso instrumental de la violencia por personas que se identifican a sí mismas como miembros de un grupo frente a otro grupo o conjunto de individuos, con objeto de lograr objetivos políticos, económicos o sociales. Adopta diversas formas: conflictos armados dentro de los Estados o entre ellos; genocidio, represión y otras violaciones de los derechos humanos; terrorismo; crimen organizado» (OMS, 2002: 5).

Ahora bien, la dimensión de estudio es compleja, ya que se observan distintos fenómenos en torno a la violencia como la muerte, la victimización, los derechos humanos, el duelo y el sufrimiento social, la memoria, el ritual, los medios de comunicación o el arte. Estos contextos, relacionándolos con la experiencia de Ferrándiz, son difíciles de manejar emocionalmente frente a las emociones de los familiares, los detalles sobrecogedores, la falta de protocolos y conductas o comportamientos adecuados ante esas situaciones (Ferrándiz, 2008: 104).

De ahí que, nuestro trabajo etnográfico dentro del escenario forense incorpore perspectivas interpretativas y constructivistas desde la antropología simbólica y de las emociones. Asimismo, el actuar ético bajo el consentimiento informado y el respeto a la privacidad de los involucrados, cuidando el debido proceso legal.

III. Guerra y desaparición forzada en México

El 10 de diciembre de 2006, el entonces presidente de la República Mexicana, Felipe Calderón Hinojosa declaró una ofensiva contra los cárteles de la droga en México, denominada «guerra contra el narcotráfico». A partir de ahí, se iniciaron las hostilidades y enfrentamientos de las fuerzas armadas contra los cárteles de la droga. Los continuos enfrentamientos entre las fuerzas federales y los grupos criminales generaron una ola de violencia e inseguridad en el país; afectando no solo a los miembros de los cárteles del narcotráfico, sino también a personas inocentes que han sido víctimas de secuestros, extorsiones, homicidios, ajuste de cuentas, balaceras y desaparición de seres queridos.

Actualmente, se considera que cada dos horas desaparece alguien en algún lugar de la República, por lo tanto, el problema continúa sin visos de disminuir, mucho menos abatirse. Sobre esto, las cifras en el Registro Nacional de Datos de Personas Extraviadas o Desaparecidas (RNPED) hasta el 30 de abril de 2018, reportaba a 36,265 personas que permanecen sin ser localizadas (RNPED, 2018). Los familiares de éstas, al considerar que las autoridades no han hecho lo suficiente, se han dado a la tarea de actuar por su propia cuenta en la búsqueda de sus seres queridos. Sin embargo, la búsqueda, localización e identificación de personas desaparecidas en México es una tarea rodeada de dificultades e inconvenientes.

Estos problemas fueron expuestos por Fuerzas Unidas por Nuestros Desaparecidos en Coahuila y en México (FUUNDEC-FUNDEM), al reportar que, de 147 casos denunciados ante la Procuraduría General de la República (PGR), sólo 23 aparecían en el conteo del RNPED, quitando el 84 por ciento de los casos de la base de datos. Asimismo, hay familias que no denuncian a sus desaparecidos por desconocimiento sobre los procedimientos, desconfianza a las autoridades o temor a represalias; por lo que la cifra real de desaparecidos se desconoce, «son miles y decenas de miles los desaparecidos en la región y su no localización refuerza la permanencia del delito y el no cumplimiento del derecho a la verdad» (Dutrénit y Escorcia, 2017: 2-14).

Aunado a lo anterior, se encuentra el continuo tránsito ilegal de inmigrantes centroamericanos que también han sido víctimas del crimen organizado. Según Amnistía Internacional, estos delitos no suelen ser denunciados o no se investigan, además de haber una alta impunidad entre las autoridades mexicanas que criminalizan a los desaparecidos. (Amnistía Internacional, 2015: 4).

Frente a estos hechos de impunidad, las familias de víctimas de desaparición se han visto obligados a agruparse para brindarse apoyo y acompañamiento mutuo, conformando colectivos cuyas finalidades principales son trabajar conjuntamente como grupos de presión social frente a las autoridades y como buscadores. Asimismo, se han sumado asociaciones civiles y voluntarios (Dutrénit y Escorcia, 2017).

Según la Brigada Nacional de Búsqueda conformado por distintos colectivos de familiares de desaparecidos en el 2016. Una de las tareas conjuntas que se han desarrollado con las autoridades de los estados ha sido coordinar esfuerzos para mejorar los instrumentos jurídicos que faciliten los procesos de búsqueda e identificación de desaparecidos. Así como, la búsqueda de fosas clandestinas en diferentes estados del país y la apertura de fosas comunes de los cementerios municipales (Dutrénit y Escorcia, 2017).

Por otro lado, las acciones coordinadas se han centrado en la búsqueda de fosas y los riesgos implicados en ello para los colectivos y asociaciones civiles, ya sea por los peligros asociados o por la pérdida de evidencia en la cadena de custodia por parte de los peritos oficiales. Gran parte de estos problemas están asociados con la impunidad y desconfianza de la población hacia las instancias judiciales.

Por lo mismo, los buscadores se han visto en la necesidad de solicitar el apoyo de especialistas en el área forense que trabajen de forma independiente y preferentemente voluntaria. Es así como «la figura del experto independiente toma sentido en la documentación de los casos que podrían llegar a la judicialización ante las cortes penales internacionales por las violaciones graves de los derechos fundamentales de los individuos y de las poblaciones» (Dutrénit y Escorcia, 2017: 21).

IV. Desaparición en Coahuila

Coahuila es uno de los 32 estados de la República Mexicana, está ubicado en la región noreste del país, limitando al norte con el río Bravo que lo separa de los Estados Unidos de América (EUA), al este con el estado de Nuevo León, al sur con los de Zacatecas y San Luis Potosí, y al oeste con Durango y Chihuahua.

El 19 de diciembre de 2009, en el estado, un grupo de familias denunciaron públicamente la desaparición de personas, se hablaba de «levantones» o secuestros. Sin embargo, la retórica del gobierno y de los medios de comunicación los refería como «levantones de delincuentes o traficantes de drogas», es decir, los relacionaban con los grupos delictivos (Aureliani, 2019).

En otras palabras, se estaba criminalizando a las víctimas de desaparición y a las familias de ellos. En aquel momento, Coahuila se encontraba bajo el poder

criminal del cártel de Los Zetas, los cuales tenían corrompidos a varios funcionarios de las instituciones de seguridad y justicia. Ahora, la desaparición forzada ya no solo la realizaban los grupos criminales, sino también eran encargos de las instituciones del Estado.

Durante los meses de agosto a diciembre de 2009, las familias de los desaparecidos comenzaron a organizarse, intercambiaron experiencias y lograron construir un colectivo, apoyados por el Centro Diocesano para los Derechos Humanos Fray Juan de Larios, A. C. De ahí surge en mayo de 2010, el nombre del colectivo Fuerzas Unidad por Nuestros Desaparecidos en Coahuila (FUUNDEC). Su objetivo, buscar a todos y todas los desaparecidos y desaparecidas (Aureliani, 2019).

Más tarde, gracias a los diversos contactos nace la Red de Defensoras y Defensores de Derechos Humanos y Familiares con Personas Desaparecidas (REDEFADE). En el 2011, gracias a la ola creada por el Movimiento por la Paz se comenzó a visibilizar a las víctimas de la violencia, más familiares de personas desaparecidas comenzaron a adherirse al colectivo, así surge Fuerzas Unidas por Nuestros Desaparecidos en México (FUNDEM).

Las demandas de FUDEM lograron llamar la atención de organismos internacionales para la protección de los derechos humanos cómo la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), Amnistía Internacional, *Human Rights Watch*; Comité Internacional de la Cruz Roja, entre otros.

Es así como la capital de Coahuila se convirtió en el centro de la lucha contra las desapariciones de la «Guerra contra el narcotráfico». Asimismo, se suma el gobierno de Coahuila que desde 2012 había comenzado a reconocer el problema y mostrar voluntad política. En el 2013 se convoca al «Foro Internacional sobre Desapariciones Forzadas e Involuntarias en México», estas acciones lograron sensibilizar a las instituciones y a la sociedad civil sobre el tema de las desapariciones. Durante el gobierno estatal de Rubén Moreira (2011-2017) se dieron frutos del trabajo colectivo de las familias, se conformó el Grupo Autónomo de Trabajo (GAT) siguiendo las recomendaciones de la ONU en el seguimiento al tema de las desapariciones. Gracias a este grupo de trabajo y al apoyo de otros actores involucrados activamente como los centros de derechos humanos, la oficina de la ONU para los derechos humanos, la Cruz Roja Internacional, entre otros, se dieron avances y resultados. Algunas de estas fueron la reforma de la constitución del estado de Coahuila; la reforma del código penal del estado; la Ley de Declaración de Ausencia; el Programa de Atención a Familiares de Personas Desaparecidas (PROFADE), la «Ley de Localización, Recuperación e Identificación Forense de Personas del Estado de Coahuila», que establece la obligación del Estado de desarrollar un Plan Estatal de Exhumación e Identificación (Aureliani, 2019).

V. Exhumación y símbolos de la violencia

En México, la Comisión Nacional de Búsqueda, señala que existen cerca de 13 mil cuerpos sin identificar, muchos de los cuales pudieron haberse inhumado en las fosas comunes. Por su parte el Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México señalan que existen más de 52 mil cuerpos que no han podido ser identificados, de los cuales 31 mil pudieran haber sido inhumados en las fosas comunes. De ahí la razón de que las fosas comunes sean un sitio potencial de localización de personas desaparecidas (Enríquez, *et al.*, 2021).

En abril de 2017 nuestro equipo fue convocado para acompañar y documentar el inicio de las exhumaciones e identificación de 458 restos humanos de fosas comunes en el estado de Coahuila. Primero, el 15 de abril tuvimos un encuentro previo con las familias para conocernos y exponer el proceso y protocolos de exhumación. Así como las técnicas y herramientas utilizadas por los arqueólogos y antropólogos físicos. Por mi parte, expuse el proceso de documentación etnográfica metodología y técnicas de observación participante en el escenario forense (Ver imagen 1).

Imagen 1. Taller técnicas en antropología forense para FUUNDEC-FUNDEM, Saltillo, Coahuila, 16-03-2017.

Por la mañana del domingo 16 de abril, nos trasladamos a la ciudad de Piedras Negras, Coahuila. Ahí nos reunimos con otros colectivos de familias integrantes de FUUNDEC-FUNDEM, conversamos sobre las actividades que se estarían realizando para el día siguiente. Al finalizar la reunión, las mujeres –madres de desaparecidos– que estarían presentes en la primera exhumación –como posibles

familiares de los restos a identificar–, se me acercaron para darme el consentimiento de documentar todo. Esto generó un compromiso moral y ético con las familias de los colectivos.

Por la madrugada del lunes 17 de abril, nos trasladamos de Piedras Negras al panteón municipal Jardines Amistad Eterna de Ciudad Acuña, a unos 90 km de distancia. En el lugar, se encontraban integrantes de los colectivos de las familias de desaparecidos, así como agentes del Ministerio Público Federal (MPF) de la Procuraduría General de la República (PGR), agentes de la Procuraduría General de Justicia del Estado de Coahuila (PGJE, Coahuila), miembros de la seguridad pública[2] que acordonaron el lugar y varios medios de comunicación, así como representantes de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH). Esperamos unos minutos para tener acceso e iniciar los protocolos de acreditación como peritos independientes representantes de FUNDEM y poder participar como observadores y documentalistas del escenario de exhumación (técnicamente denominado Zona Cero) y darle seguimiento a la Cadena de Custodia[3].

Siendo las 7:30 horas de la mañana, ingresamos al panteón municipal. Por mi parte, me di a la tarea de realizar algunos registros fotográficos para documentar el momento, al estar cerca de un grupo de agentes de Fuerza Coahuila uno de ellos se me acercó para preguntarme: «¿era muy importante la persona?» –interpreté que hacía refería a quién se iba a exhumar y por la cantidad de prensa y autoridades presentes–. A lo cual le contesté que para su familia si lo era, él respondió: «tengo compañeros desaparecidos y no se hace nada como esto». Sin seguir cruzando palabras, se retiró y yo continué caminando en dirección contraria para reunirme con mi equipo de trabajo.

Al ingresar al panteón, acudimos con las autoridades de la fiscalía para entregar nuestros documentos como profesionales acreditados. Luego de eso, nos preparamos para vestirnos con nuestro overol de protección y colocar nuestro puesto de trabajo. Asimismo, coordinarnos con los peritos del estado para ubicar y señalar la fosa común a exhumar, así como para evitar interferir en sus acciones. En esos momentos la policía acordonó el área mediante un cerco concéntrico de 5 m^2 de distancia; el primero en la zona cero, el segundo para los medios de comunicación y fuera del cerco los asistentes en general.

A las 8:55 horas de la mañana se dio inicio con el proceso de exhumación. Los primeros en entrar a escena fueron los sepultureros del panteón, ellos iniciaron las labores de excavar y retirar la tierra de la fosa hasta llegar a la profundidad del entierro a 1.20 m (Ver imagen 2).

2. En ese momento, denominado como Fuerza Coahuila, hoy solo Policía Estatal.

3. Procedimiento judicial controlado que se aplica a los indicios materiales relacionados con algún delito, desde su localización hasta su valoración por los encargados de su análisis, y que tiene como fin no viciar el manejo que de ellos se haga y evitar alteraciones, contaminación o destrucción de estas, hasta ser analizadas y tener un dictamen pericial.

Imagen 2. Sepultureros en perímetro de la zona cero, excavando para la exhumación de los peritos oficiales, panteón municipal de Ciudad Acuña, Coahuila, 17-04-2017.

A partir de ahí entraron en actividad la cadena de custodia de los peritos del Ministerio Público (MP) del estado, fue una antropóloga forense la que ingresó al punto de excavación para proceder a la liberación técnica y minuciosa de los indicios. Al mismo tiempo, tanto el equipo del MP y el nuestro estuvimos realizando y revisando el registro pericial y protocolos del proceso de exhumación. Todo eso con la finalidad de respaldar la información resultante para los familiares involucrados, así como vigilar que se tenga el cuidado con el seguimiento de los protocolos forenses, esto para evitar pérdida u omisión de indicios o de alteración del escenario (Imagen 3). Al ser exhumados los restos se procedió a su fijación, embalaje y rotulación para ser clasificado y registrado en la cédula de indicios para traslado al Servicio Médico Forense (SEMEFO) de la PGJE de Piedras Negras.

Imagen 3. Peritos ministeriales e independientes durante el proceso de exhumación de restos humanos de fosa común en el panteón municipal de Ciudad Acuña, Coahuila, 17-04-2017.

Con esto anterior, siendo las 13:35 horas de la tarde, se concluyó la primera actividad de exhumación en el lugar. Asimismo, las autoridades, medios de comunicación y asistentes se fueron retirando poco a poco. Por nuestra parte, la arqueóloga del equipo hizo prospección del lugar para verificar si la fosa había sido alterada o no con anterioridad. Al finalizar, recogimos nuestras herramientas del lugar para retirarnos del panteón junto con las representantes de los colectivos.

Al momento de subir a los vehículos, la abogada de FUUNDEC me pidió subirme a un auto aparte –al principio no comprendí porqué me separaban del grupo–, las personas en el vehículo me pidieron ir en medio, conforme avanzamos observé que estaban armados y mantenían comunicación por radio con la abogada. En ese momento entendí que se trataba de su escolta o cuerpo de seguridad personal. Todo iba bien, hasta que se realizó una señal de un posible vehículo sospechoso, en ese momento los escoltas desenfundaron sus armas y cortaron cartucho, lo cual me puso en estrés… Transcurrieron algunos minutos y luego todo volvió a la calma, me trasladaron al despacho de la abogada el cual estaba muy bien vigilado y con características tipo búnker. Me dieron acceso y ahí la abogada me pidió que le permitiera hacer copia de toda la información y registros visuales obtenidos en este primer evento de exhumación –aquí entendí el motivo de separarme del grupo–.

Después de realizar las copias nos trasladamos para reunirnos con el equipo y miembros de los colectivos que nos esperaban para comer. De ahí, nos dirigimos al hotel y aprovechamos para preparar nuestro informe técnico de esta primera exhumación.

Al día siguiente, 18 de abril, nos alistamos para dirigimos a las instalaciones de la PGJ y al SEMEFO de Piedras Negras, para proceder a la revisión de la cadena de custodia los restos exhumados para su traslado a Saltillo, así como verificar las condiciones de otros restos humanos calcinados que también serían trasladados, como parte de otro indicio pericial para su proceso de identificación. (Ver imagen 4)

A partir de las 10:20 horas del día, se realiza el proceso de entrega de la cadena de custodia para el traslado de los restos humanos, se permitió el ingreso de dos mujeres adultas, posibles familiares o madres de las personas fallecidas sin identificar. Tras ponerse los overoles, mascarillas y guantes, una de ellas se me acercó y me tomó de la mano –pensé que se desmayaría–, la ayudé a tomar asiento en uno de los bancos que había en el lugar.

Imagen 4. Registro fotográfico de los indicios para su traslado de Piedras Negras al SEMEFO de Saltillo, Coahuila,18-04-2017.

Sus ojos marcados por el brillo de las lágrimas y su temblor al sujetarme, me generó un estado de emociones compartidas en el momento –el escenario era difícil para ella, estábamos frente a los posibles restos de uno de sus hijos desaparecidos hace algunos años.(Ver imagen 5)

Imagen 5. Madres esperando la entrega de la cadena de custodia de los indicios en SEMEFO de Piedras Negras, Coahuila, 18-04-2017.

El traslado de la cadena de custodia de los indicios sería en una ambulancia, las autoridades ministeriales permitieron que las mujeres se acercaran a las

camillas donde estaban depositados los embalajes de los restos. Ellas realizaron una oración y susurraron algunas palabras entre lágrimas y sollozos: «ya pronto estarán en casa descansando en paz…» (Imagen 6).

Imagen 6. Madres en oración frente a los indicios, SEMEFO Piedras Negras, Coahuila, 18-04-2017.

Más tarde, al salir del SEMEFO nos encontramos con varios medios de comunicación –decidimos no hacer declaraciones–. Luego, nos reunimos con miembros de los colectivos que se encontraban en el lugar y expusimos algunas generalidades del proceso observado. Así concluimos esta etapa en el lugar y nos alistamos para trasladarnos a Saltillo.

Al siguiente día, 19 de abril, nos preparamos para dar seguimiento a los trabajos en el SEMEFO. Nos vestimos para acceder al escenario donde se trabajaría en la depuración de los restos humanos y su organización esquelética. Así como también presenciar las tomas de muestras para el estudio genético. Cuando los peritos oficiales terminaron, nos dieron el espacio para poder realizar nuestro propio análisis como segundo peritaje de cotejo. Esto nos permitió trabajar durante varias horas con los restos humanos para poder organizar la información que permita reconstruir la estatura, edad, sexo, entre otros datos que la antropóloga física requería para realizar un estudio de reconstrucción facial.

Asimismo, estudiamos el expediente del caso para relacionar los indicios registrados y cotejarlos con los hallados en la exhumación, a fin de tener un primer informe técnico para las familias.

VI. A manera de conclusión

Desde la mirada etnográfica podemos señalar que la participación del antropólogo social en escenarios forenses permite integrar una dimensión holista de los aspectos socioculturales que engloban el fenómeno de estudio. Así como un abordaje integral desde la teoría y metodología interpretativa y reflexiva con los interlocutores sociales y equipo multidisciplinario en el que se participa.

El escenario forense es complejo, principalmente cuando se trata de prestar atención a los detalles del proceso, los actores sociales involucrados y las distintas emociones expresadas y sentidas. La violencia simbólica, además de ser expresa tiene su signos y síntomas dentro de aquellos que la padecen, principalmente cuando de desaparición forzada se trata. Interpretar esos signos, es un gran reto al manejo de las emociones personales por el choque que los escenarios forenses presentan, así como los ambientes y climas de hostilidad e inseguridad que se vive en el contexto de estudio por tratarse de un fenómeno de guerra aún activo en el estado de Coahuila y, en general, en distintas regiones geográficas de México.

Tratar con el sufrimiento de las familias buscadoras e intentar darles certeza en un proceso tan complejo, es interrogarnos por el significado del dolor íntimo y empático que surge al momento de saber que hay una posibilidad de que los restos exhumados pertenezcan a alguno de sus seres queridos. De ahí que, transitar en el proceso de duelo de las familias es compenetrarse en sus emociones, así como un compromiso ético del actuar antropológico.

Aquí enfrentamos nuevos retos para el etnógrafo como lo ha señalado Ferrándiz (2008), uno de ellos es el trato con las emociones de los familiares, situaciones sobrecogedoras sobre los procesos y negligencias protocolarias por parte de las autoridades, situaciones simbólicas complejas de un proceso de duelo y ritual fúnebre regresivo o hasta ahora no vivido por las familias con la finalidad de encontrar consuelo con el hallazgo de sus seres queridos.

VII. Referencias bibliográficas

Amnistía Internacional, (2015). *Información para el Comité Contra las Desapariciones Forzadas de la ONU, octavo período de sesiones 2-13 de febrero de 2016*. Disponible en: https://www.ohchr.org/sp/hrbodies/ced/pages/cedindex.aspx. Consultado: 16/02/2017.

Aureliani, T. (2019). *La historia que necesitamos valorar: A 10 años de FUUNDEC-FUNDEM*. Disponible en: https://adondevanlosdesaparecidos.org/2019/12/19/la-historia-que-necesitamos-valorar-a-10-anos-de-fuundec-fundem/. Consultado: 19/12/2019.

Berger, P. L. y Luckmann, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Argentina.

Bourdieu, Pierre. (2013). *El sentido práctico*. Siglo XXI, México. Centro Diocesano para los Derechos Humanos Fray Juan de Larios, A. C. Coahuila, página web: https://frayjuandelarios.mx. Consultado 20/02/2019.

Código Nacional de Procedimientos Penales, (2014). *Diario Oficial de la Federación*. Última Reforma publicada en el DOF el 17 de julio de 2016. Disponible en: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CNPP_190221.pdf. Consultado 15/05/2019.

Comisión Nacional de Búsqueda. *Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas* (RNPDNO), página web: https://cnbreportadesaparecidos.segob.gob.mx. Consultado 17/05/2022.

Díaz Cruz, R. (editor). (2006). *Renato Rosaldo: Ensayos en antropología crítica*. JP/Fundación Rockefeller/UAM-I, México.

Dutrénit, S. (2015). Sentencias de la CoIDH, cumplimientos estatales y el derecho a la verdad en A. Estévez y D. Vázquez (coords.), *Derechos humanos y transformación política en contextos de violencia*, México, FLACSO-México/CISAN-UNAM, 197-244.

Dutrénit Bielous, S y Escorcia, L. (2017). *La antropología forense en México y su difícil camino por contribuir a la verdad*. Conferencia, IIA-UNAM/Instituto Mora, México.

Enríquez Farias, R., *et al*. (2021). *Apuntes para analizar la situación de las fosas comunes en México*. 20 de octubre, Identificación humana. Mx. Disponible en: https://www.identificacionhumana.mx/apuntes-para-analizar-la-situacion-de-las-fosas-comunes-en-mexico/#:~:text=Raz%C3%B3n%20por%20la%20cual%20las,han%20propiciado%20la%20inhumaci%C3%B3n%20de. Consultado: 20/05/2022.

Escorcia, L. (2015). Antropología física forense: cultura, biología y leyes. *Revista Digital Universitaria,* UNAM, 16, 10, 1-14. Disponible en: http://www.revista.unam.mx/vol.16/num10/art84/. Consultado: 11/03/2018.

Ferrándiz, F. (2008). La etnografía como campo de minas: De las violencias cotidianas a los paisajes posbélicos. En: *Retos teóricos y nuevas prácticas. XI Congreso de Antropología: retos teóricos y nuevas prácticas*. Ankulegi Antropologia Elkartea, Donostia-San Sebastián, 89-115.

Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México.

Impunity Watch. (2012). *El camino de la búsqueda. Experiencias y mecanismos para buscar a personas desaparecidas en América Latina*. SERVIPRENSA, Guatemala. Disponible en: http://static.wixstatic.com/ugd/f3f989_fdb1b527ef07461ebf320db26092d0fb.pdf. Consultado: 8/04/2019

Lagunas Rodríguez, Z. y Reyes Vázquez, AMI. (2009). Apuntes para la historia de la antropología física forense en México. *Revista Criminalidad*, Bogotá, 51, 2, 61-79. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-310820090002000005&lng=en&tlng=es. Consultado: 17/02/2022.

Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos (ACNUDH). «Convención Internacional para Protección de Todas las Personas contra las Desapariciones Forzadas». Disponible en: https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/conventionced.aspx. Consultado: 15/03/2017.

Organización Panamericana de la Salud, Organización Mundial de la Salud. (2002). *Informe mundial sobre la violencia y la salud: resumen*, OPS, Washington, D.C. Disponible en: http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/summary_es.pdf. Consultado 15/02/2017.

Pérez Correa, C. (2010). Investigación del delito en la Ciudad de México: peritos y médicos legistas. *Revista Mexicana de Justicia*, 15-16, 81-99.

Pie de Página (2017). *Buscadores*, Disponible en: https://piedepagina.mx/buscadores/index-.php Consultado: 07/05/2019.

Rosemberg Seifer, F. (2012). *Antropología de la violencia en la Ciudad de México: familia, poder y emociones*. Ed. INAH, México.

Talavera González, *et al*. (2017). La arqueología en contextos forenses. *Arqueología*, 52 (segunda época) abril, México, 154-175.

Villarreal Martínez, M. T. (2016). Los colectivos de familiares de personas desaparecidas y la procuración de justicia. *Intersticios Sociales*, 1, 11-28. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-49642016000100007&lng=es&nrm=iso. Consultado: 23/03/2017.

NORMAS DE PUBLICACIÓN. Revista Euroamericana de Antropología (REA)

Participantes: El principal objetivo de la *Revista Euroamericana de Antropologia (REA)* es publicar trabajos de investigación, estudios y ensayos científicos dentro de la temática antropológica, en cualquier espacio y tiempo, rama y vertiente, forma o modo. Podrán participar, por tanto, como autores de artículos de la *Revista Euroamericana de Antropología (REA)* profesores, estudiantes, profesionales de la antropología y demás disciplinas o áreas afines de cualquier nacionalidad. La revista no asume los planteamientos expresados por los autores, cuya responsabilidad es exclusiva de estos.

La *Revista Euroamericana de Antropología (REA)* no cobra ningún tipo de cargo por realizar el envío de artículos ni por su publicación.

Idiomas: Serán aceptadas para su posterior revisión las contribuciones en español y en portugués. Cada autor tendrá que aportar un resumen en español, en inglés y en portugués.

Temática: Solo se admitirán trabajos originales, inéditos, que no hayan sido publicados previamente, ni presentados a otra revista. Se pueden presentar las siguientes colaboraciones, siempre originales e inéditas: estudios, investigaciones, ensayos científicos; y recensiones de libros publicados de temática antropológica. No se aceptarán textos ya publicados en otras revistas.

La revista no se hace responsable de aquellos artículos que no sean originales.

Tamaño de los textos: La extensión de los estudios, ensayos científicos e investigaciones no pasará de las 20.000 palabras; la de las recensiones no lo hará de las 2.000 palabras. La revista no publicará artículos de un tamaño mayor al indicado. Solamente en casos excepcionales se tendrán en cuenta artículos que sobrepasen esta dimensión, y será decisión de la comisión editorial su posible valoración.

Plazo de entrega: El plazo de entrega de originales estará abierto a lo largo del año. La comisión editorial de la revista hará de forma permanente anuncios para los números siguientes, alguno de los cuales tendrá carácter temático.

Cada original será evaluado por revisores externos por el sistema de doble ciego. A partir de estos informes, el Consejo de Redacción decidirá sobre la publicación de cada trabajo. La decisión será comunicada a los autores mediante correo electrónico.

Los estudios, ensayos e investigaciones deberán ir acompañados de:

- Título en español, en inglés y en portugués.
- El título deberá ser representativo del contenido del trabajo, claro y lo más preciso posible. No debe superar, en ningún caso, los 150 caracteres (espacios incluidos).
- Un resumen en español, en inglés y en portugués, cuya extensión oscile entre 200 y 250 palabras, que contendrá, al menos, la siguiente información: objetivos, método, fuentes/muestra, conclusión más relevante.
- De cuatro a seis palabras clave, tanto en el idioma original como en inglés, definitorias del contenido del trabajo. Para lo cual se recomienda utilizar el Tesauro de la UNESCO/UNESCO Thesaurus.

Envío: Los artículos serán enviado a través de la plataforma digital (https://revistas.usal.es/index.php/2387-1555/about/submissions) para la revista *REA* de la Universidad de Salamanca. En las casillas correspondientes del gestor OJS los autores deberán incluir como mínimo: título en español, inglés y portugués, nombre y apellidos del autor/es, categoría profesional, centro de trabajo, dirección postal completa, correo electrónico, ORCID, teléfono y fecha de conclusión del artículo.

Identificación: la primera página del articulo consistirá en el título y la identificación del autor (o autores). Después de la página de identificación seguirá un salto de página, tras la que serán señalados nuevamente el **título, los resúmenes, las palabras clave y el texto**, sin que se haga mención a los autores. En la versión que se envíe a los revisores la página de identificación será suprimida. Se remitirá al Consejo de Redacción una copia en soporte informático a través de la plataforma para su valoración.

Los editores y el consejo editorial, en primera instancia, revisarán las colaboraciones enviadas a las secciones Monográfico y Estudios y, luego, las someterán a una evaluación externa, siguiendo la Política de revisión por pares. La decisión se comunicará a los colaboradores proponiendo, si es el caso, las oportunas modificaciones en el plazo máximo de 180 días. Los originales aceptados se publicarán en el primer volumen con disponibilidad de páginas. Los editores se reservan el derecho de publicación.

Formato: Todas las colaboraciones deberán ser presentadas en fuente Garamond, peso del cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y páginas sin numerar.

Las referencias, bibliografía y notas se adecuarán a las normas de estilo de la APA (Publication Manual of the American Psychological Association. 7.ª ed., 2020.

El texto ha de presentarse en un formato A4 y escrito en márgenes normales. El título del trabajo se escribirá en mayúsculas, con un tipo de letra Garamond, 14 y a continuación el título en los otros dos idiomas en letra minúscula Garamond 14.

Sin espacio, a continuación, ha de aparecer la filiación académica del autor en letra Garamond, 8 y en cursiva. Debajo el correo electrónico del autor, también en Garamond, 8 y cursiva.

A continuación, el Resumen, palabras clave, abstract, y keywords en Garamond, 8.

Después de cuatro espacios arranca el artículo, sin sangrado en el primer párrafo del texto y escrito en letra Garamond, 10.

Imágenes: El formato de los cuadros y gráficos deberá ser compatible con el procesador de textos. En el caso de imágenes –mapas, fotografías– se incluirán en el texto en la posición que le corresponda. Se recomienda usar archivos en formato JPEG o TIFF con resolución y tamaño suficientes para garantizar la calidad de su reproducción. El autor señalará en el texto las respectivas leyendas.

El tamaño máximo de cada imagen será de 2 MB, estando limitado el número máximo de imágenes por artículo a 6, entre fotos y figuras. Deberán ser originales o no estar sometidas a restricción alguna para su reproducción.

Notas al pie: El autor puede hacer uso de notas al pie (nunca notas finales), cuyas llamadas se indicarán en números volados (superíndice), con números correlativos. Se recomienda reservar la primera nota para señalar información adicional sobre, por ejemplo, la adscripción del autor a un proyecto de investigación o la relación del trabajo con una línea de investigación más amplia. Una segunda nota podrá reservarse para indicar las abreviaturas empleadas en el texto. Recomendamos no usar notas al pie de página si no resultan imprescindibles para la comprensión del texto. El consejo de redacción se reserva el derecho a no publicar un artículo si contiene un número excesivo de notas a pie de página que dificultan la lectura fluida del trabajo.

Referencias bibliográficas: Se pondrán al final del artículo, obedeciendo al siguiente modelo. Se usará para este apartado bibliográfico un formato de sangría francesa.

- **Artículo de revista**

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B., Apellidos, C. C. (Año). Título del artículo. *Título de la publicación,* volumen (número), pp. xx-xx. doi: xxxxxxxxxxx.

- **Artículo de prensa**

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B., Apellidos, C. C. (Año, fecha). Título del artículo. *Título de la publicación*.

- **Libro**

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. Ciudad: Editorial. doi: xxxxxxxxxxx.

Apellidos, A. A. (Ed.). (Año). *Título*. Ciudad: Editorial. doi: xxxxxxxxxxx.

- **Capítulo de libro**

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B. (Año). Título del capítulo o la entrada. En A. A. Apellidos (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial. doi: xxxxxxxxxxx.

- **Organizaciones y documentos**

Apellidos, A. A. // Organización (Año). *Título*. (Informe Núm. xxx). Ciudad: Editorial.

- **Tesis**

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. (Tesis inédita de maestría o doctorado). Nombre de la institución, Localización.

- **Archivos y bibliotecas**

Abreviatura utilizada para referirse al archivo o biblioteca. *Nombre completo del archivo o biblioteca*. Ciudad, País. Legajo/Caja/Carpeta y cualesquiera otras referencias que identifiquen el documento

- **Referencias en línea**

Artículo de revista

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B., Apellidos, C. C. (Año). Título del artículo. *Título de la publicación,* volumen (número), pp. xx-xx. Recuperado el x de xxx de xxxx, de http://www.xxxxxxxxxx. doi: xxxxxxxxxxx.

Artículo de prensa

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B., Apellidos, C. C. (Año, fecha). Título del artículo. *Título de la publicación*. Recuperado el x de xxx de xxxx, de http://www.xxxxxxxxxx

Libro

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. Ciudad: Editorial. Recuperado el x de xxx de xxxx, de http://www.xxxxxxxxxx.

Apellidos, A. A. (Ed.). (Año). *Título*. Ciudad: Editorial. Recuperado el x de xxx de xxxx, de http://www.xxxxxxxxxx. doi: xxxxxxxxxxx.

Capítulo de libro

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B. (Año). Título del capítulo o la entrada. En A. A. Apellidos (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial. Recuperado el x de xxx de xxxx, de http://www.xxxxxxxxxx. doi: xxxxxxxxxxx.

Organizaciones y documentos

Apellidos, A. A. // Organización (Año). *Título*. (Informe Núm. xxx). Ciudad: Editorial.Recuperado el x de xxx de xxxx, de http://www.xxxxxxxxxx.

Tesis

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. (Tesis inédita de maestría o doctorado). Nombre de la institución, Localización. Recuperado el x de xxx de xxxx, de http://www.xxxxxxxxxx.

* Para las citas en texto se respetarán las siguientes normas:

- Si la oración incluye el apellido/s del autor, solo se escribirá la fecha entre paréntesis, seguida de la página/s referida/s.
- Si no se incluye el apellido/s del autor, se escribirá el apellido del autor/es y la fecha entre paréntesis, seguida de la página/s referida/s.
- Si la obra tiene más de dos autores, sólo se citará la primera vez con todos los apellidos. En las siguientes ocasiones, sólo se escribirá el apellido/s del primer autor, seguido de *et al.*
- Las citas textuales irán entre comillas. Aquellas cuya extensión sea de cinco o más líneas, se indicarán del mismo modo, pero en párrafo aparte, sangrado y con un cuerpo de letra de 10 puntos.

* Las figuras, fotos y tablas deberán ser presentadas en formato *.jpg con una resolución de 300 píxeles por pulgada, en archivos separados y como un anexo al texto. Los archivos deben nombrarse de acuerdo al orden en el que aparezcan en el texto: figura01.jpg, tabla02.jpg, o gráfico01.jpg.

* Los autores remitirán, junto con sus trabajos, el nombre y apellidos, direcciones de correo electrónico y correo postal, lugar, puesto de trabajo y breve reseña del Currículum Vitae (entre 200 y 300 palabras).

* Los autores no recibirán ninguna compensación económica por los artículos publicados.

Ejemplos:

Alonso Santos, J. L. (2003). Redes y procesos de innovación en las comarcas vinícolas del Castilla y León: el ejemplo de la D.O. Bierzo. *Boletín de la asociación de geógrafos españoles*, 36, pp. 43-60.

Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona: Tusquets.

Esparcia, J. (2004). Políticas públicas en el medio rural: desarrollo rural: contribución de los programas leader y proder al desarrollo rural en España. En F. Molinero, R. Majoral, J. M. Bartolomé y G. García Fernández (coords.), *Atlas de la España rural* (pp. 380-384). Madrid: Centro de publicaciones del Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

Gómez Pellón, E. (2012). Ruralidad y discurso: del caso español al de Cantabria. *AIBR: Revista de antropología iberoamericana,* 7(3), pp. 295-326.

Matías, R. (2014). La minería del oro en el Imperio Romano y su puesta en valor: contextualización e importancia de la minería aurífera romana en el área Valongo-Paredes. *Actas del 1.º Congresso Minerãçao Romana em Valongo*. Valongo-Portugal: Edición digital, pp. 3-39. http://www.altorelevo.org/cmr/pdf/Atas_1oCongressoMineracaoRomanaValongo2014.pdf

Acuerdo Marco para una Transición Justa de la Minería del Carbón y Desarrollo Sostenible de las Comarcas Mineras para el periodo 2019-2027, (2018). Ministerio de Transición Ecológica, Gobierno de España. Disponible en: https://www.irmc.es/Noticias/common/Acuerdo-Marco-para-una-tran-sicion-justa-de-la-mineria-del-carbon-2019.pdf. Consultado: 23/4/2020.

Citas: Se incorporarán en el texto señalando entre paréntesis y con mayúsculas «autor y fecha» para citas de ideas; y «autor, fecha y página» para citas literales. Ejemplo: (Espina Barrio, 2005); (Espina Barrio, 2005, p. 153). Las citas textuales irán siempre entre comillas, sin cursiva. En el caso de citas extensas, se pondrán en párrafo aparte en líneas sangradas.

Contactos: Los artículos deben ser enviados en medio electrónico a través de la plataforma: https://revistas.usal.es/index.php/2387-1555/about/submissions

Las consultas sobre la revista se pueden enviar a las siguientes direcciones: espina@usal.es, cmontes@usal.es, iiacyl@usal.es.

Pruebas: En su momento, y en la publicación de algunos números monográficos, los autores recibirán una sola prueba de imprenta digital para corrección de erratas o pequeños cambios que no supongan la modificación del ajuste tipográfico. Los autores deberán remitir las pruebas corregidas en un plazo máximo de 15 días desde su recepción a través de la plataforma.

Los trabajos editados en la revista no dan derecho a remuneración alguna. Los derechos de edición corresponden a la revista y la reproducción total o parcial del artículo requerirá del permiso expreso del Consejo de Redacción.

Declaración de privacidad

De conformidad con lo establecido en la ley orgánica 15/1999, los datos de los colaboradores de la revista y miembros de su Comité Científico quedan incorporados a un fichero de uso exclusivo para los fines declarados por esta revista, esto es, la divulgación y producción científica universitaria. En cualquier momento, las personas incluidas en este fichero podrán solicitar información sobre sus datos o ejercer su derecho a la anulación del registro de los mismos en el citado fichero.

- La *Revista Euroamericana de Antropología* cuenta con el *software* para analizar los manuscritos en busca de materiales y trabajos no originales. Los autores, al enviar los originales a la *Revista Euroamericana de Antropología* están aceptando que sus contribuciones sean analizadas mediante el mencionado *software* durante los procesos de evaluación por pares

y edición de la revista. Adviértase que los artículos de los autores que no se adhieran a estas condiciones serán automáticamente rechazados.

Aviso de derechos de autor/a

Los autores/as que publiquen en esta revista aceptan las siguientes condiciones:

1. Los autores/as conservan los derechos de autor y ceden a la revista el derecho de la primera publicación, con el trabajo registrado con la licencia de atribución de Creative Commons, que permite a terceros utilizar lo publicado siempre que mencionen la autoría del trabajo y a la primera publicación en esta revista.
2. Los autores/as pueden realizar otros acuerdos contractuales independientes y adicionales para la distribución no exclusiva de la versión del artículo publicado en esta revista (p. ej., incluirlo en un repositorio institucional o publicarlo en un libro) siempre que indiquen claramente que el trabajo se publicó por primera vez en esta revista.

Revista Euroamericana de

Antropología

N.º 13 | diciembre 2022

e-ISSN: 2387-1555 – DOI: https://doi.org/10.14201/rea202213 – CDU: 39 – IBIC: Antropología (JHM); Europa (1D); Latinoamérica (1KL) – BIC: Anthropology (JHM); Europe (1D); Latin America (1KL) – BISAC: Social Science / Anthropology / General (SOC002000)

ÍNDICE

MISCELANEA

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Cáceres Domínguez, Claudia Teresa, *Políticas globales y garantía del derecho de consulta previa en Colombia* 9-36

Cavalcante Alencar da Silva, Ana Paula y Lavor Sousa, Maria Veirislene, *El caso de los b'nei anussim en el noroeste brasileño, entre la nacionalidad y la identidad: identidades, diásporas, migración y fronteras culturales* 37-50

Tatiana Jiménez, Erika, *¿Qué es el perdón?: Una mirada del concepto perdón desde algunas reflexiones filosóficas* 51-76

Marinho Cabral, Mara Raquel y Pérez Ortega, Isabel, *A moda íntima como suporte para reintegração social de mulheres mastectomizadas* 77-93

Loarte-Mauricio, Pablo, *Indigenismo fáctico y científico en la consolidación identitaria mestizo-indígena en el Perú* 95-124

Yu, Tao, Li, Qingyun, Pacheco, Roberto, Xing, Xiaoduo, Mazzuchetti, Vinicios, *Comparação morfológica entre o pictograma primário «止» («pé») em inscrições em ossos oraculares e a constelação da ursa maior: uma nova hipótese sobre a lenda de Cangjie* 125-142

Vroutsi, Vasiliki, *Continuidades y transformaciones de la comunidad Ivaviyú en el Paraguay del siglo XXI* 143-158

Álvarez Méndez, Sara, *El suicidio en la prensa de nota roja yucateca: medios de comunicación digitales y facebook* 159-183

Menéndez Cóndor, Pamela Fabiola, *Representación de los migrantes venezolanos en los medios de comunicación peruanos y su influencia en la opinión pública peruana en los años 2019-2020* 185-218

Ojeda Martínez, Rosa Icela, *Género, violencia simbólica y cognición en niñas y niños preescolares. Una aproximación desde la antropología* 219-245

Ordiano Hernández, Esteban, *Etnografía forense: símbolos de la violencia en Coahuila, México* 247-264

VNiVERSiDAD D SALAMANCA

ISSN 2387-1555 13

9 772387 155000