

Revista Euroamericana de

Antropología

Nº 0 Marzo de 2015



Tabla de Contenidos

03 **PRESENTACIÓN**

ARTÍCULOS

05 DRAGONES MERIDIONALES QUE MUEVEN A RISA. RITO, HUMOR E INGENIERÍA

José Antonio González Alcantud

25 FIESTAS Y ECOTURISMO: LOS CHOCALHOS DE ALPEDRINHA (BEIRA BAIXA-PORTUGAL)

Angel Baldomero Espina Barrio

33 LA ETNOPSICOLOGÍA COMO IDENTIDAD DE LOS PUEBLOS

Ángel Aguirre Baztán

49 NUESTRA MADRE LA JOVEN ÁGUILA WEXIKA: LA IMAGEN DE LA VIRGEN DE GUADALUPE EN LA MITOLOGÍA WIXARIKA

Héctor M. Medina Miranda

59 LOS CUCAPÁ Y LAS CONSECUENCIAS DE LAS POLÍTICAS DE DESARROLLO Y DE LA APLICACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

María Concepción Sánchez Domínguez-Guilarte

69 PELIGRO: NUESTRO AIRE SE VUELVE IMPURO. VARIACIONES ANTROPOLÓGICAS SOBRE UN VIEJO TEMA DE MARY DOUGLAS.

Carlos Montes Pérez

81 OBJETOS, SIGNIFICAÇÕES E RESIGNIFICAÇÕES: DOS CENTROS DE CÁLCULO E CICLOS DE ACUMULAÇÃO À ARTE KADIWÉU

Aline Maria Müller

NOTAS

93 COMO FOTOGRAFAR CULTURA MATERIAL E CONTEXTOS ANTROPOLÓGICOS

Rodrigo Luiz Simas de Aguiar

ENTREVISTA

101 DIÁLOGOS CON JOANNE RAPPAPORT - APORTES A LA ETNOGRAFÍA DE LA MANO DEL CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA - CRIC-SUROCCIDENTE DE COLOMBIA

por Santiago Sánchez

Antropología

DIRECTRICES PARA LOS AUTORES

La Revista Euroamericana de Antropología (REA) es una publicación semestral 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. Los autores interesados en publicar en REA deberán observar las siguientes directrices:

Idiomas: serán aceptadas a trámite contribuciones en español y en portugués.

Tamaño del artículo: máximo de 35 mil caracteres con espacios.

Identificación: la primera página del artículo 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 claves 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.

Resúmenes y palabras claves: los resúmenes y las palabras clave (máximo 5) se incluirán en dos lenguas: una en el idioma del artículo y la otra a escoger entre español, portugués o inglés.

Tema: la revista recibe artículos de diversos temas, siempre que estén dentro del campo de la antropología social. Solamente serán publicados textos inéditos. No se aceptarán textos ya publicados en otras revistas.

Imágenes: deben ser enviadas en formato JPG, teniendo el autor señalado en el texto los lugares donde las imágenes deben ser insertadas y sus 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, mapas y gráficos.

Notas al pie: solamente cuando la misma sea indispensable para la comprensión del texto. En los demás casos no emplear notas a pie de página.

Referencias bibliográficas: Se pondrán al final del artículo, obedeciendo al siguiente modelo: ESPINA BARRIO, A. B. (2005). Manual de Antropología Cultural. Recife: Massangana.

Citas: entre paréntesis, informando 'autor y fecha' para citas de ideas; y 'autor, fecha y página' para citas literales. Ejemplo: (ESPINA BARRIO, 2005); (ESPINA BARRIO, 2005: 153). En las citas de internet se deberá informar de la dirección y la fecha de consulta.

Contactos: Los artículos deben ser enviados en medio electrónico a las siguientes direcciones: espina@usal.es, rodrigoaguilar@ufgd.edu.br, iacyl@usal.es.

Salamanca, Marzo de 2015.

PRESENTACIÓN

La salida a la luz pública de un nuevo medio de difusión, internacional y abierto, de investigaciones y de ideas es un hecho, de mayor o menor éxito, pero que siempre debe resultar conveniente. En el caso que no ocupa su aparición tiene vocación de continuidad dando cauce y expresión, en principio, a parte de los resultados de las pesquisas de la red internacional que entorno a la temática de la Antropología iberoamericana se ha ido tejiendo en las últimas décadas, a un lado y otro del Atlántico, entre diversos especialistas que, de una forma u otra, han tenido una relación académica con el estudio salmantino. Multitud de proyectos, tesis, ponencias y trabajos, de investigadores de decenas de universidades latinoamericanas y europeas, que se han ido publicando en diversos formatos, pero que a partir de ahora podrán tener una vía de difusión, pensamos eficaz y de calidad.

Pero no sólo para estos estudiosos está abierta la Revista Euroamericana de Antropología (REA), pues la misma nace sin ideologías ni acotaciones previas. Tiene como misión, eso sí, difundir estudios de calidad de la especialidad antropológica, realizados en, o sobre, las realidades socio-culturales euro-americanas. Incluyendo perspectivas interdisciplinarias -entre las que pueden encontrarse las de la etno-historia, la antropología aplicada o la etnoarqueología- se pretende superar la clásica división de los

estudios culturales que distinguía los “nacionales” de los “imperiales”, acogiendo investigaciones autóctonas sobre, y de, los indígenas; así como trabajos externos sobre las distintas etnias que pueblan la región considerada, intentando fomentar un permanente diálogo cruzado.

Se pretende también romper el dominio prácticamente exhaustivo del idioma inglés en la difusión de la ciencia social y, sin prescindir de esta lengua, promocionar particularmente el empleo del español y el portugués, así como el de otras lenguas (francés, italiano, etcétera), ya sea en los mismos textos o en los resúmenes de los artículos.

Por último, conscientes del auge actual de lo audiovisual, la revista favorecerá la difusión de imágenes con buena definición que amplíen y ayuden a comprender los contenidos expuestos.

La calidad de los trabajos pensamos está asegurada por la estricta selección que realiza la comisión editorial, compuesta por los antropólogos más veteranos y prestigiosos de nuestros países; y la constancia de la Revista en el tiempo, será resultado del cumplimiento del compromiso que en este momento adquirimos los editores.

Ángel Espina Barrio y Rodrigo Simas Aguiar.

APRESENTAÇÃO

Trazer ao acesso público um meio de difusão internacional e aberto de pesquisas e ideias é um feito que, tenha maior ou menor sucesso, resulta sempre conveniente. No presente caso, o surgimento tende a sustentar-se continuamente, dando sustentação e expressão, a princípio, dos resultados das pesquisas desenvolvidas pela rede que nas últimas décadas vem sendo tecida ao redor da temática da Antropologia Iberoamericana, tanto de um lado como de outro do Atlântico. Participam desta rede diversos especialistas que, de uma forma ou de outra, mantiveram uma relação acadêmica com o estudo salmantino. Inúmeros projetos, teses, comunicações e trabalhos de investigadores de dezenas de universidades latino-americanas e europeias, que foram publicados em diversos meios, a partir de agora contarão também com esta via de difusão que consideramos eficaz e de qualidade.

Porém, a Revista Euroamericana de Antropologia (REA) está aberta não só aos pesquisadores da rede, tendo em vista que a mesma nasce isenta de ideologias e dimensões anteriores. Sua missão maior é difundir estudos de qualidade no campo da antropologia, realizados em|sobre realidades socioculturais euroamericanas. Estão incluídas também as perspectivas interdisciplinares, entre as quais estão a etno-história, a antropologia aplicada ou a etnoarqueologia. Com isso, se pretende superar a

clássica divisão dos estudos culturais que diferenciavam os “nacionais” frente aos “imperialistas”, colhendo pesquisas autóctones sobre |e de| indígenas, bem como trabalhos externos sobre distintas etnias que povoam a região em tela, buscando assim fomentar um permanente diálogo cruzado.

Pretende-se, igualmente, romper com a predominância do idioma inglês na difusão das ciências sociais e, mesmo sem prescindir das contribuições anglófonas, proporcionar particularmente o emprego do espanhol e do português, ou ainda de outras línguas latinas (como francês ou italiano) tanto nos textos dos artigos como nos respectivos resumos.

Por último, cientes do auge dos recursos audiovisuais, a revista favorecerá a difusão de imagens de boa definição e qualidade que ampliem ou ajudem a compreender os conteúdos expostos.

A qualidade dos trabalhos, em nosso entendimento, estará assegurada tanto pela seleção estrita que realiza a comissão editorial, formada por antropólogos veteranos e renomados de nossos países, como pela constância da revista ao longo do tempo, resultante do cumprimento do compromisso que neste momento nós, editores, assumimos.

Ángel Espina Barrio e Rodrigo Simas Aguiar.

DRAGONES MERIDIONALES QUE MUEVEN A RISA. RITO, HUMOR E INGENIERÍA

José Antonio González Alcantud*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2015.
Recibido em 03/12/2014 e aceito em 15/12/2014.

Resumo: As tentativas do autor, enquanto antropólogo, para modernizar festas tradicionais que dão uma dimensão de modernidade, colidiu quinze anos atrás com a incompreensão política. No entanto, em 2008, quase que por acaso, pude experimentar a concepção de engenharia cultural na condução da irmandade "Mediterrânea" das tarascas de Tarascon- Arles, no sul da França, com a de Granada, no sul da Espanha. O fio condutor desta "engenharia" foi o clima festivo, que é a supremacia da linguagem carnavalesca.

Palavras-chave: Tarascón, Arlés, Granada, humos, ritual, regionalismo, agressão.

Resumen: Los intentos del autor en tanto antropólogo por modernizar fiestas tradicionales dándoles una dimensión de modernidad chocaron hace tres lustros con la incompreensión política. Sin embargo en el año 2008, casi por azar, pudo experimentar su concepción de la ingeniería cultural llevando a cabo el hermanamiento "mediterráneo" de las tarascas de Tarascón-Arles, en el sur de Francia, con la de Granada, en el sur de España. El hilo conductor de esta "ingeniería" fue el humor festivo, la supremacía del lenguaje carnavalesco.

Palabras claves: Tarascón, Arlés, Granada, Tarasca, humor, ritual, regionalismo, agresión.

"El que los politeísmos paganos hayan salido siempre perdedores (...) se debe, entre otras razones, a su excepcional virtud de tolerancia. Nada hay más extraño al paganismo que la idea de misión" (AUGE, 1993: 96)

I. TANTEOS FALLIDOS DE INGENIERÍA RITUAL SOBRE LAS FIESTAS ANDALUZAS

La antropología contemporánea actúa frecuentemente sólo como notaria de un tiempo presente encadenado fatalmente al tiempo pasado. Este es un lastre que convierte a nuestra disciplina en una versión actual de los "pasadismos". Para evitar este quietismo, hace

tiempo que propongo darle un giro practicante a la antropología cultural, no tanto por razones de compromiso social, como por otras de orden epistemológico. No se trata tampoco de optar por la mal llamada a mi juicio "antropología aplicada", sino de inclinarnos por la dimensión práctica de la antropología. Esta practicidad estaría vinculada necesariamente a la ingeniería cultural. La ingeniería cultural surgió en Francia de la mano de André Malraux y de sus epígonos. Pero de la misma y sus debates ha estado ausente la antropología. De resultas de esta dejación la ingeniería cultural ha quedado en manos de gestores y directores de acciones culturales y de los lugares a ellas asociados. Sólo cuando se ha empezado a imponer la idea de "mediación cultural", dada la diversidad de culturas en juego, la ingeniería cultural ha comenzado a

* Catedrático de Antropología Social, Universidad de Granada.

inquietarse, demandando la presencia de agentes culturales con el perfil del antropólogo. Pero, vuelvo a repetirlo: hay una grave responsabilidad en el campo antropológico, por la dejación que se ha hecho de la ingeniería cultural, terreno esencialmente pragmático.

En esta línea, desde hace años, desde que gestioné entre 1990 y 2003 el *Centro de Investigaciones Etnológicas 'Ángel Ganivet'*, en Granada (España) hasta la fecha, he procurado convertir en realidad la "razón práctica" de la antropología. Uno de los horizontes teóricos que me propuse en todo ese período fue abrir una brecha en el pensamiento *casticista* español y en el *exotista* francés, demostrando teórica y prácticamente que ambos están anclados en lejanos estereotipos dialécticamente unidos entre sí. Con toda probabilidad comenzaron en el romanticismo con dos obras señeras *Los franceses pintados por ellos mismos* y *Los españoles pintados por ellos mismos*. Al igual que la Francia contemporánea necesitaba de los otros lejanos, la España moderna quería afirmarse en la identidad interna; pero ambos fenómenos estaban relacionados. En ese intento categorial por romper los estereotipos galoespañoles (González

Alcantud, 2006a) encontré no pocas resistencias. Recuerdo cuando un buen amigo francés taurófilo, ante mis argumentos sobre la existencia de corridas y encierros de toros en París, se negaba a aceptar que estos habían tenido la misma importancia o más que en Madrid. Se negaba a aceptar esta realidad, al igual que Prósper Merimée no quería que los toros españoles viajasen a París porque en el trayecto perdían bravura. Lo bravo estaba del otro lado; nunca podía habitar dentro de los civilizados parisinos.

En esta línea intentamos intervenir, con criterios de ingeniería cultural, en las *fiestas de moros y cristianos*, aprovechando su arraigo popular en muchos lugares de la zona oriental de Andalucía. Después de estudiar su conformación ritual quisimos potenciar intencionalmente la irrisión que ya se encontraba inserta en estos rituales. Entendíamos que mediante el uso popular del humor festero contribuíamos a la deconstrucción de los estereotipos culturales negativos que sobre moros y cristianos arrastraba el ritual. Ello en evitación, como freno, a ulteriores desarrollos que podrían llevar a potenciar o resignificar la estereotipia negativa



Figura 1. Cartel del Corpus de Granada 1911

(Albert-Llorca & González Alcantud, 2003). Nuestra intervención consistía en potenciar el humor, y eliminar las aristas del casticismo, de la autosuficiencia española, un mal cultural enquistado en la vida social del país, desde que en el siglo XVI la identidad hispana se fraguase en la exclusión de todo lo externo, es decir de judíos y moriscos (Castro, 1974).

El combate contra el casticismo exigía “modernizar” algunos aspectos, estéticos sobre todo, de las fiestas de moros y cristianos. Más que un combate ideológico propiamente dicho se trató de una lucha estética. Intervenimos a mediados de los años noventa en algunas fiestas, en especial en las de un pequeño pueblo montaños andaluz en las que, aprovechando la petición de un nuevo escenario a las autoridades institucionales, hicimos intervenir a un pintor vanguardista en el diseño del nuevo decorado para la representación (González Alcantud, 2006b). El resultado de este combate “estético” fue irregular, ya que la base popular del mundo rural andaluz tiene tendencia al encierro identitario, y toda intervención sobre “lo nuestro” se contempla como una injerencia externa por parte de agentes urbanos connotados como “señoritos” o “intelectuales”. Por lo demás, en aquellos años, a poco tiempo de la transición democrática, y con una España en plena mutación sociocultural, la comparación etnológica en un marco más extendido, como el Mediterráneo, no era pertinente, ya que el discurso identificatorio sobre el área euromediterránea aún era débil, y toda comparación tendía a hacerse en el marco regional, cuya autonomía política estaba recién conseguida (Lasserre et alii, 2009). En definitiva, que las fiestas de moros y cristianos eran un problema en aquel momento que sólo concernía a la identidad regional andaluza. El cuadro comparativo futuro, para salir del encierro castizo y sus prolongaciones, debería ser otro: el Mediterráneo.

En la misma medida no pudimos intervenir en la modificación de un ritual muy problemático de la ciudad de Granada: la fiesta conmemorativa de la conquista de la ciudad a los moros, el dos de enero de cada año. Ahí sólo pudimos generar discurso intelectual deconstructivo, con una recepción pública cercana a cero. Siempre recordaré cuando un profesor gaditano me invitó hace años a pronunciar la conferencia inaugural del congreso del Carnaval de Cádiz. Yo me preparé una sesuda

intervención sobre la alteridad y el carnaval, y ante un público de peñas carnalescas, que esperaban impacientes la copa y de repostería con las que obsequiaban tras la conferencia, fracasé estrepitosamente. Aquí no se llegó a tanto, pero cercanos anduvimos. La Toma estaba polarizada entre los granadinos tradicionalistas, y no necesariamente identificables con la derecha política, defensores del ritual tradicional, ya que entendían que no debía ofender en los nuevos tiempos de pluralidad política y cultural de España, cuya derrota se conmemoraba implícitamente, y los otros granadinos, llamémosles “progresistas”, partidarios de sacar a la ciudad de sus anclajes históricos más reaccionarios, que proclamaban su oposición radical a la conmemoración, y pedían su sustitución por una fiesta que exaltase la “tolerancia cultural”.

Hasta tal punto la oposición era fuerte, que durante varios años hubieron disturbios, o conatos de ellos, entre sectores políticamente extremos. Las autoridades políticas municipales intentaron acabar con aquello convocando un foro que pretendió algo así como votar qué tipo de fiesta era la mejor. Los políticos que lo apoyaban no conocían una cosa tan elemental como que los ritos no se votan, sino que se instituyen, y prosperan o no por diversas y particulares circunstancias. El tema acabó en fracaso, y la problematicidad de la fiesta de la Toma sigue abierta. Yo en tanto, que antropólogo, exhumé, para contribuir a un debate por otro lado inexistente, un texto de un concejal e intelectual republicano de finales del siglo XIX, que había sido uno de los principales valedores de la fiesta tal como estaba constituida, para demostrar la condición paradójica de la fiesta, auspiciada por un intelectual a la vez progresista, desde el punto de vista político, y tradicionalista, desde el cultural (Garrido Atienza, 1998). De otro lado, y junto con otro profesor, especialista en el mundo morisco, puse en marcha y edité un libro colectivo que ahondaba en las razones antropohistóricas de la Toma, procurando no contribuir más al enfrentamiento, y situando en el horizonte de la relatividad historicista el problema de la fiesta (González Alcantud & Barrios Aguilera, 2000). Ninguna de estas acciones, puramente intelectuales y teóricas, ni la intervención del foro multicultural promovido por el antropólogo citado, sirvieron para nada. Faltaba lo más elemental: la ingeniería cultural.

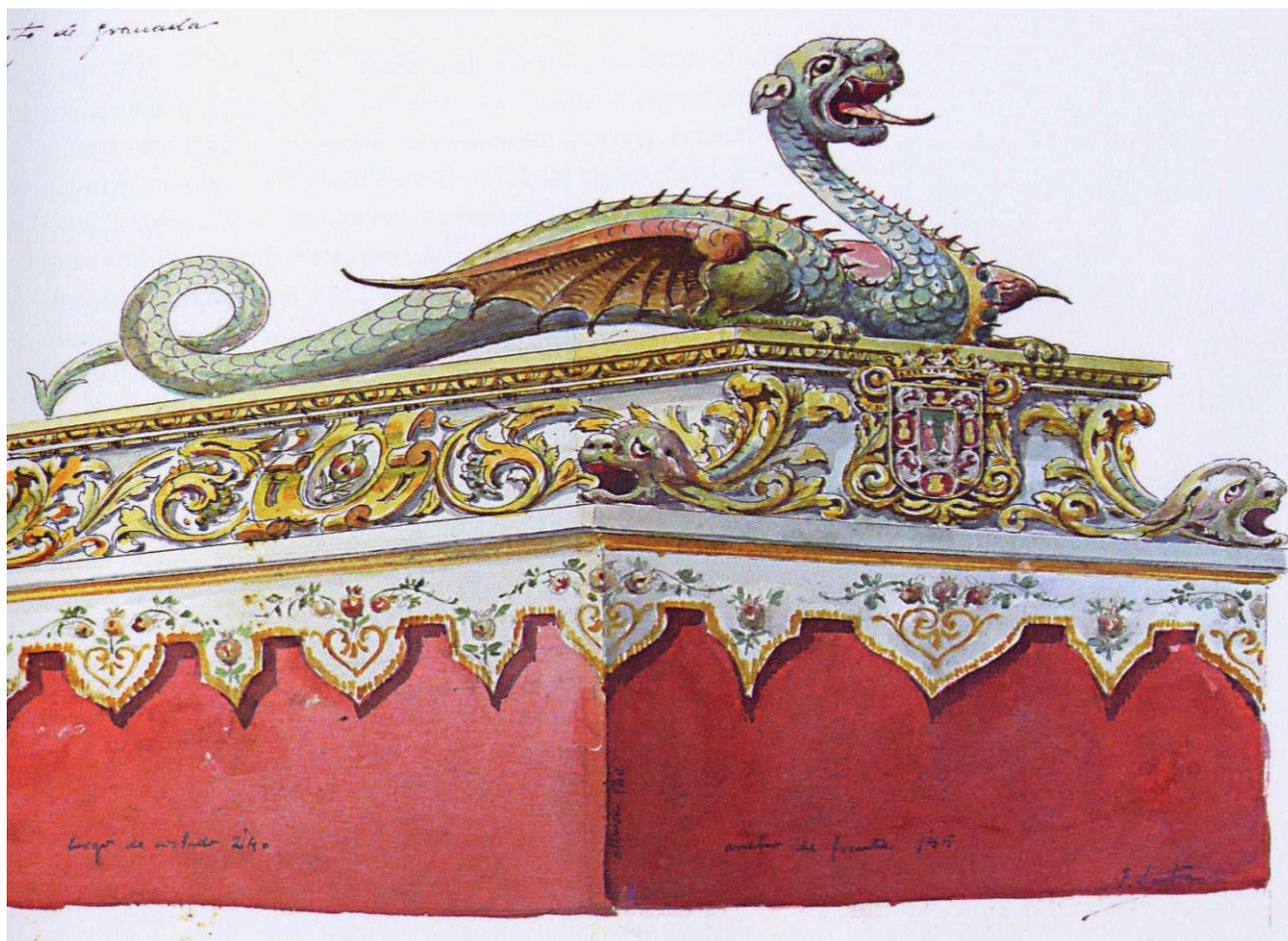


Figura 2. Tarasca de Granada 1931

Dieciséis años después y en otro ritual hemos podido ensayar otra vez aquella fallida ingeniería sobre los ritos mediterráneos. Se trataba de intervenir sobre una fiesta muy popular y nada problematizada, por el momento. Es la llamada Pública, o cortejo anunciador de las fiestas principales de la ciudad, el Corpus Christi, que recorre el centro histórico, más en concreto el perímetro alrededor de la catedral, el día de antes de la procesión ceremonial del Corpus. Esta Pública contiene un grupo de gigantes, otro de cabezudos, comediantes, bandas de música, y sobre todo una Tarasca, suerte de dragón alado con el maniquí de una mujer encima, que cada año es vestida por un modisto de la ciudad, y anuncia la moda del verano. La gente confunde Tarasca dragón con la mujer. La analogía tiene su razón de ser en las similitudes entre la mujer fatal y el dragón. Los granadinos, especialmente los niños que interrumpen sus clases y van a ver la Tarasca, lo consideran algo muy propio, hasta el punto que creen que es único, y que no existe ninguna otra ciudad que lo tenga. Gracias al apoyo de los poderes autonómicos que nos

habían encargado una exposición titulada *Tarascas del Mediterráneo, de Tarascón-Arlés a Granada*, este Corpus de 2008 podíamos ensayar otra vez la ingeniería cultural fallida desde hacía cinco lustros.

II. PRIMERA ANALOGÍA: EL REGIONALISMO Y EL DECORO

El movimiento felibrés encabezado por Frédéric Mistral (1830-1914) se preocupó notablemente por la Tarasca de Tarascón. En 1861 Mistral publicó un documentado folleto en francés y en provenzal en el que describía con detalle las diferentes fases de la fiesta, y las vinculó al regionalismo y su auge (Mistral, 1861).

Francisco de Paula Valladar (1852-1924), un intelectual local muy activo, al igual que Mistral también consideraba las fiestas un espacio importante para configurar y afirmar el regionalismo. Cuando escribió su libro sobre las fiestas de Granada se expresó en los siguientes términos:

“Continuando mi empresa de promover la investigación de las fiestas del Corpus, el año 1884 propuse a mis compañeros de redacción de la revista *La Alhambra*, la convocatoria de un certamen en el que habría de premiarse, entre otros trabajos, un Proyecto de fiestas del Corpus en Granada, precedido de una memoria histórico-crítica acerca de su origen y vicisitudes. Anuncióse el concurso y en él fue premiado el interesante estudio [de Elías Pelayo, publicado en *La Alhambra*] (...) Por mi parte, continué luchando con los graves obstáculos que en esta ciudad se oponen á los estudios históricos, y después de revisados los tomos de *Varios* y otros de la Biblioteca de la Universidad, algunos papeles del archivo del Municipio y no pocos datos particulares que uní cuidadosamente á los que yo había podido recoger, confié á unos dignos concejales mi proyecto de escribir este estudio, el pasado año de 1885” (Valladar, 1886).

Valladar, como Mistral, pertenecía al movimiento regionalista-folclorista para quienes la fiesta era un elemento nodal, al igual que para los folcloristas sicilianos, bretones, catalanes o sevillanos.

El movimiento folclorista influido por el pensamiento de Herder, que veía en lo popular el origen de la nación, y por el de Hegel, ideador de la supremacía del Estado, amén de por cierto anticlericalismo, que le disputaba a la religión la noción de lo absoluto, se extendía por Europa en el último tercio del siglo XIX. Pronto llegaría a Sevilla el influjo folclorista, donde el krausismo y el ateneísmo estaban en alza. El hito más importante para los estudios de cultura popular fue la creación de la revista y sociedad de su nombre *El Folk-lore Andaluz*, por Antonio Machado y Álvarez, padre de los Machado, en 1882 (Baltanás, 2006). Se quiso extender el movimiento folclorista al resto de Andalucía y baja Extremadura. Granada era, lógicamente, pieza importante.

Los apoyos fundamentales que obtuvo el proyecto folclorista en Granada provinieron de la revista *La Alhambra*, y de su director, Francisco de Paula Valladar. Éste razonará en los siguientes términos esa adhesión primigenia:

“(En)este movimiento folk-lorístico, todavía no ha tomado parte nuestra población, aunque sabemos que un ilustrado compañero en la prensa tiene el encargo de iniciarlo (...) Por su historia, por su importancia actual, Granada debiera tener pronto un Folk-lore, para el estudio de las manifestaciones intelectuales y de la fisonomía de otros tiempos, que viven aún y palpitan

débilmente allá en el fondo de nuestros sentimientos (...); pero el Folk-lore Granadino no existe, y el trabajo aislado, el trabajo individual, puede llenar este vacío mientras tanto se crea un centro de esa índole, que creemos será pronto (...) Respecto al método es sabida la discreción que estas investigaciones requieren, la escrupulosa exactitud con que han de recogerse los datos, y la veracidad y el amor con que deben consignarse, a fin de que los cuentos, las supersticiones, las descripciones de costumbres y fiestas, lo cantares y los juegos de niños, etc., etc. aparezcan en toda su pureza popular, sin formas retóricas ni consideraciones ó añadidos personales del escritor que se proponga hacer un servicio a la filología, a la etnografía, y á la sociología, con trabajos de esta índole. Nosotros ofrecemos, por ahora, las columnas de *La Alhambra*, á los que quieran honrarla con trabajos de ese carácter, que podrán servir de precedente al Folk-lore Granadino y de materia a sus discusiones y estudio” (Valladar, 1884).

En torno a 1884 se data, pues, el primer intento de acercamiento al folclore científico encabezado por el grupo sevillano. De aquella reunión entre los representantes del movimiento folclorista de Sevilla y los eruditos granadinos han quedado pocos testimonios. Sabemos, no obstante, que fue designado para constituir *El Folklore granadino*, promovido en Granada desde las páginas de la revista *La Alhambra*, Agustín Caro Riaño. Valladar volverá a señalar esta necesidad científica y cultural a propósito de la polémica que siguió al intento de rehabilitar el cante jondo por parte de los intelectuales de la ciudad: “Envío mis plácemes al Centro Artístico y al Ayuntamiento por la proyectada fiesta de los cantos populares granadinos (...) Voy a insertarlo en *La Alhambra*, por si con ello pudiera coadyuvar a la meritoria obra de propaganda del saber popular o *folk-lore*, que ha tomado a su cargo el benemérito Centro Artístico, sociedad, en su primera época nacida en el Liceo”. El acto de buena voluntad folclorista de Valladar, encontró, sin embargo, la indiferencia glacial en los granadinos, y más en particular en sus elites intelectuales.

La curiosidad que suscitó el movimiento folclorista encabezado por Machado y Álvarez y Alejandro Guichot se apagó probablemente por las diferencias de criterio entre sevillanos y granadinos, deseosos los primeros de absorber para su proyecto entre herderiano y hegeliano a los segundos, con menoscabo de una pertenencia, bien firme, al medio local.

Sin embargo, en el terreno puramente ideológico, el mismo grupo animado sobre todo por Valladolid se adherirá en el crucial año 1898 al regionalismo andaluz, movimiento surgido como una alternativa a la postración regional. Valladolid desde su propia revista, *La Alhambra*, se expresa con estas elocuentes palabras:

“Aunque los hombres, con sus pasiones y sus rencores, con sus odios y sus egoísmos, hayan separado administrativamente la región andaluza, haciendo nacer en cada una de las porciones de tierra en que la dividieron, caracteres, aspiraciones e ideales distintos, Andalucía no reniega de sus orígenes, y los andaluces, cuando nos hallamos lejos de este hermoso pedazo de España en que quedaron los más interesantes recuerdos de la dominación árabe, recuerdos a los que sirve de bellísima diadema nuestra celebrada Alhambra, no distinguimos de provincias, y unidos en cariñoso abrazo nos reconocemos hijos de la misma región: algo más de amigos, hermanos. La idea del regionalismo ha hecho poderosa y fuerte a Cataluña; y ese regionalismo que no significa separatismo ni rebelión, es noble, es grande, es digno de admiración y de respeto (...) ¡Ojalá, nuestra modesta revista avive entusiasmos decaídos; consolide lazos que la indiferencia casi aflojó y haga surgir de la inquebrantable adoración que Andalucía tuvo siempre a la madre patria, la idea de región, que conforta el ánimo y crea sabia vigorosa, como el cariño del hogar, el amor de la madre y de los hijos, crea héroes, sabios, literatos y artistas, obreros y hombres de ciencia!” (Valladar, 1898a:74-75).

En este mismo número Valladolid suspira: “¿Cuándo nos salvará el regionalismo, el provincialismo ú otra cualquiera aspiración por pequeña y reducida que sea, con tal de que respiren en ella las benditas auras de nuestra Granada?” (Valladar, 1898b:88).

Un regionalismo moderado, fraternal, que no cuestionaba sino reforzaba el patriotismo español. Cualquier veleidad radical en tocante a regionalismo será desechada de manera continua, invocando el patriotismo español y la pertenencia local: “Dos grandes figuras de la literatura contemporánea, caballerosos y honrados, Balaguer y Pérez Galdós, han combatido en términos elocuentísimos el regionalismo separatista: Balaguer en los juegos florales de Zaragoza; Galdós, en el banquete con que hace pocos días le obsequió la colonia canaria establecida en Madrid (...) Tiene razón el insigne literato: hay que protestar contra esos pesimismoes que nos ridiculizan y nos destruyen

lentamente; hay que formar la fe nacional; la que ha de salvar á esta España tan hermosa y tan grande hasta en sus errores. X” (Valladar, 1900:546-547). Quien firma esta opinión escondiéndose en el anonimato de una X no es otro que el propio Valladolid.

Cuando las fiestas granadinas, principalmente las patronales del Corpus, se comienzan a recuperar a partir de la década de los ochenta del ochocientos, por iniciativa de intelectuales locales liderados por el prócer Valladolid, se intenta levantar igualmente la fiesta de moros y cristianos de la Toma. Para ello, se edita por entregas en el diario *El Defensor de Granada* la presunta obra de Lope de Vega “El Triunfo del Avemaría”. Será publicada como folletín entre el 19 de noviembre y el 22 de diciembre de 1899, como preámbulo a las renovaciones promovidas por Valladolid. En su prólogo éste da cuenta de un intento previo, acontecido a mitad de siglo, por evitar la decadencia de los moros y cristianos granadinos. La apuesta de ahora de Valladolid consistía sobre todo en suprimir los efectos cómicos considerados extravagantes, así como las inverosimilitudes históricas. Escribe sobre lo segundo:

“La acción está bien desarrollada, y si los cortes se hicieran con inteligencia, respeto y conocimiento verdadero de la obra; las decoraciones fueran apropiadas á la acción; los trajes fueran por lo menos de época; las llamadas de trompas y añafles ajustadas á lo poco de música que de esos tiempos se conoce, si se interpretara con interés y se oyera con respeto, El Triunfo del Ave María no pareciera obra tan mala á los que por costumbre la zahieren y critican”.

En todo caso el caldeado clima de expectación provocado por los promotores de la fiesta provocó que la representación de enero de 1900 tomase una dimensión inesperada. A las tradicionales tres funciones hubo que añadirles la duplicación de las mismas como consecuencia de las desavenencias entre los organizadores a propósito de las reformas perseguidas. De un lado, la del Teatro Principal, que saludó el propio Valladolid diciendo que “nos produjo un excelente efecto” y que “la comedia fue oída con más respeto y atención que otros años”, al presentarse los artistas “bien vestidos y caracterizados”. Incluso subraya que el personaje cómico “hizo un Calabaza muy gracioso, pero sin astraradas ni payaserías”. En el Teatro Isabel la Católica, el



Figura 3. Antigua Tarasca de Granada

principal de la ciudad, paralelamente, se hizo la celebración tradicional, sin el decoro que Valladar y sus seguidores querían imponer. Quizás ésta tuvo más concurrencia, lo que obligó a repetir al día siguiente la función, terminándose con una salve “inspirada”, que le valió “entusiastas aplausos”. Un testigo acaso neutral, por su condición de cordobés, como era el escritor Rodolfo Gil, pudo describir así el ambiente de ese año de 1900, marcado por la rivalidad entre los dos modos de entender la fiesta:

“Al caer la tarde, las flores granadinas son trasplantadas a los teatros. Cada palco es un ramillete. El público es imponente. No hay un sitio vacío (...) Los espectadores se saben ya de memoria los episodios y trozos enteros de la obra y con ansiedad esperan verla todos los años; hipnotizados escuchan las tiras de versos de Celima, Tarfe, el conde de Cabra y Garcilazo; sus interrupciones y acotaciones á la tradicional comedia son donosísimas; hay quien en su entusiasmo llega á aplaudir hasta el caballo que conduciendo á Tarfe ó á Garcilazo atraviesa el patio por en medio de las butacas. El tipo más amado del vulgo es el célebre Calabaza” (Gil, 1900).

Aunque Francisco de Paula Valladar representa el modelo de intelectual que en la época había intentado encabezar el movimiento folclorista andaluz, y más en concreto granadino, en conexión con Antonio Machado y Álvarez, y que había dado pasos en dirección a un moderado andalucismo político-cultural (González Alcantud, 2004, González Alcantud, 2008), ante todo es el hombre del decoro burgués. No aprecia a los gitanos en los que ve encarnado el “gitanismo”, una imagen estereotipada vinculada en exceso a ellos, para gusto de los visitantes extranjeros, y protesta en esta línea contra la zambra que acude a la Exposición Universal de París de 1900; también se opone a la rehabilitación del flamenco en el festival de 1922, celebrado en la Alhambra a iniciativa de Manuel de Falla y Federico García Lorca.

Valladar igualmente se opondrá a las *carocas*, otra forma de expresión humorística, esta vez del Corpus. Lo cierto es que las *carocas* constituyeron un humor genuino de una plaza pública que había conocido diferentes vicisitudes históricas, desde las justas nazaríes tardomedievales, que hicieron célebre a la plaza de Bibarrambla, hasta las procesiones del *Corpus Christi*, con el exorno efímero que las



Figura 4. Boceto de la Mujer-Tarasca de Granada - art decó

acompañaban. La decadencia del arte efímero provocó que a finales del siglo XVIII las construcciones barrocas hubiesen sido sustituidas en el entorno de la plaza por cuadros de tema religioso. A mediados de siglo, conforme el descreimiento en materia religiosa avanzaba fueron abandonadas también estas temáticas siendo “sustituidos los lienzos de temas sagrados por cincuenta y seis paisajes que ocupaban la vuelta exterior” (Vicente, 1943). Poco después, y siguiendo igualmente el ambiente de la época, los lienzos pasaron a representar asuntos de la historia patriótica. “Innovación que -señala el periodista Luis de Vicente- no contó con muchos adeptos ya que, poco después, aparecen de una manera concreta las llamadas *carocas*”. Continúa este autor dando cuenta del valor humorístico de las *carocas* en términos que vale la pena reproducir:

“Composiciones pictóricas bufas, que satirizan los vicios de las gentes más conocidas. Desde entonces y a lo largo de muchos años, desfilaron por las *carocas* de Bib-Rambla, las escenas más grotescas y los hechos más salientes de la actualidad local. Se recogían en un sentido amplio y fino humorismo aquellos asuntos que más podían despertar el regocijo de los granadinos, que desfilaban íntegramente por la simpática plaza para gustar de espectáculo tan económico y al propio tiempo tan esperado. Aquellos tiempos de profundas luchas políticas ofrecían campo abandonado para ridiculizar actuaciones públicas de cualquier género y esto, plasmado en las *carocas* de Bib-Rambla, por las manos prestas de hábiles artistas, era siempre esperado como plato fuerte de nuestros famosos festejos”.

Una soterrada lucha contra las carocas, no obstante, ha existido en la historia reciente, teniendo que ver sólo relativamente con las circunstancias políticas. Francisco de Paula Valladar, era partidario de limitar o sustituir este tipo de humor, a pesar de que él mismo en su libro de 1886, reproduce las letras de algunas carocas.

De su propia cosecha glosa y completa Valladar, el cuadro con las siguientes aseveraciones:

“El pensamiento de las poesías y pinturas burlescas ha sido casi siempre hacer ridícula crítica de costumbres, modas, etc., De exageración en exageración, se ha llegado algún año a ridiculizar á desgraciados idiotas ó poco favorecidos de la fortuna. En las carocas han aparecido para excitar la hilaridad del público, muchos de los desdichados que por su imbecilidad, su locura ó su decidida afición á las bebidas, se hicieron tristemente famosos. Una de las carocas de 1857, decía así: Por última vez Ropones/ cumple con la obligación,/ y aprovecha la ocasión/ de hacer, con sus libaciones/ menos viva la impresión” (Valladar, 1886:74).

Una larga serie de artículos publicados por Elías Pelayo en la revista *La Alhambra* en 1884 también eludían proponer las carocas como parte de la regeneración del Corpus.

¿Qué cabe concluir de este recorrido en torno a la década de 1880? Creemos que tres conclusiones se nos ofrecen a la vista: Primero, que el momento fundacional de las modernas fiestas del Corpus granadino es la década del ochocientos, coincidiendo con la salida del sopor económico y social de la ciudad. Segundo, que las fiestas no son una tradición fijada y ancestral sino que cambian continuamente, cambio reclamado por los propios notables granadinos; ello provoca naturales polémicas, que preludian otros conflictos más sustanciosos entre las elites granadinas, que eclosionarán con la guerra civil del 36. Y tercero, que si en algo parecían coincidir los notables era en el concepto de *decorum*, que llevaba ineluctablemente a que el pueblo disfrutase más que “como locos”, como ordenaba la tradición popular y los Reyes Católicos, como gentes sensatas, y por ende algo aburguesadas.

III. SEGUNDA ANALOGÍA: LA AGRESIÓN RITUAL

Uno de los rasgos más reseñables del cortejo de la Tarasca de Tarascón es la agresión ritual que establece con el público. Normalmente

la agresión proviene de los golpes que la Tarasca misma da con la cola, pero también puede venir de otros juegos paralelos presentes en el cortejo, como el del esturión, en el que se hace una aspersión de agua sobre los asistentes. Mistral nos transmitió el ambiente de excitación de los tarasconeses a la llegada de la Tarasca:

“¡Sálvese quien pueda!... Oíd esto que baten los tambores: 'Lagadigadén! / La Tarasca / Lagadigabén / La Tarasca / Del Castillo / Dejadla pasar / la vieja máscara / Dejadla pasar / Ella va a avanzar'. Los tarasconeses parten rápidamente y van a buscar la tarasca. Enseguida dos corrientes contrarias dividen la masa. Los unos atemorizados, corren a refugiarse en su casa para ver mejor desde las ventanas; los otros menos asombrados, se contentan con ganar las aceras; en fin los más decididos se precipitan como un Ródano impetuoso sobre la plaza del ayuntamiento. Los caballeros, enfilados con el monstruo, a cuyas andas se agarran con una mano, alejan a golpes de nervios de buey a la masa entusiasta. Mas, el abate pone súbitamente fuego en las fauces. El monstruo resopla, las narices humeantes, parte como un torbellino. El populacho embriagado, encendido, espantado, grita de placer y de miedo. La Tarasca amenazante y alegre, hasta tal punto que se la cree viva, echa fuego por las narices, se lanza por la ciudad como un ciclón salido de los infiernos... Ella posa, reposa, asperge, tropieza, rompe y pisotea... ¡Lagadigabén! ¡Labadigadén! Después, repentinamente, de un brinco rápido, se vuelve sobre ella misma, hace el trompo, el caracol (...) De nuevo la Tarasca se vuelve, y ¡zon!... un sobresalto... y ¡zon! ¡Los empujones, los callejeos frenéticos, las caídas, los temores!... Es el delirio” (Mistral, 1861:31).

Se hacía necesaria esta larga descripción de Mistral para captar el ambiente de divertida agresión que se vive al paso de la Tarasca tarasconense. Louis Dumont establece una relación entre los golpes de la cola de la tarasca y las carreras del *abrivado* (toro carmargués), en las cuales le son arrancados los pelos del rabo al animal:

“En Mons –dice- la cola o mejor la crin que se arranca da suerte, mientras que en Tarascón ese valor no aparece más que para la Tarasca toda entera (...) Es entonces posible que Mons aclare Tarascón, y que los golpes de cola de la Tarasca tuvieron un valor positivo, aunque perdido, si bien es verdad que sobreentendido” (Dumont, 1951).

Dadora de vida, opuesta a la muerte, la risa está presente en las Tarascas, a través de la

agresión festiva. El rito de la agresión festiva posee un papel sublimador de la violencia que se produce por igual en las Tarascas del Midi y en la de Granada (González Alcantud, 1990, 1993). Bien a través del uso de la cola del dragón en Tarascón, bien a través de los cabezudos que agreden con sus vejigas de tripa de cerdo en Granada, la agresión ritual está presente aquí, como acabamos de ver. En los últimos años, la agresión ritual en Granada había subido de tono, y a los golpes bien contundentes de los cabezudos que acompañan a la Tarasca, y que han asumido en parte de las funciones de esta, la chiquillería respondía con lanzamiento de huevos y tomates, lo que vino a derivar en una auténtica batalla campal. La autoridad municipal hubo de intervenir de manera contundente para evitar unos disturbios que traspasaban el umbral del juego ritual. En Tarascón, por su parte, la agresión ritual igualmente se encuentra contenida, según los acompañantes, de la Tarasca, los *chevaliers*, por las “leyes” estatales y los “seguros” privados, dado que cualquier

circunstancial herido pondría en acción estos mecanismos legales contra quienes alegremente portean y manipulan la sierpe. En definitiva, y sin traspasar el umbral de la agresión física, las Tarascas y sus cortejos son esencialmente humorísticos, mueven a risa. Si hay algo que mueve a reír es el cuerpo degradado, caído accidentalmente por un golpe o un tropiezo, que provoca la ridiculez de quien lo habita.

IV. TERCERA ANALOGÍA: LA RISA

La risa ocupa un lugar señalado en las fiestas de naturaleza popular. La risa festiva, que es esencialmente carnavalesca, provoca la irrisión (Bajtín, 1974). Y sobre todo la autoirrisión que se opone a nuestra propia adustez. “Además de la seriedad oficial, de la seriedad del poder, -sostiene M.Bajtín- de la seriedad que inflige terror e intimida, existe también la seriedad no oficial del sufrimiento, del miedo, de la timidez, de la debilidad” (Bajtín, 2000:167). La risa nos libera del poder



Figura 5. La Tarasca de Granada, 2008.



Figura 6. Cortejo de Gigantes, Granada 2008.

encarnado y corporizado en nosotros mismos en la medida en que es autoirrisión (González Alcantud, 2006c).

Se podrían incluso relacionar la Tarasca, por esta función humorística, con la diosa de la Antigüedad Deméter, patrona a partes iguales de la agricultura, la fecundidad y la risa. “Deméter ríe, es decir, realiza el acto mágico más ancestral que contribuye a la creación de la vida” (Propp, 2007:136). Esta misma Deméter que ríe aparece montada en un carro, a veces tirado por dragones: “La carroza y el carro –escribió V. Propp– son, asimismo, un atributo agrícola: los cazadores no conocen la rueda como instrumento de transporte. El carro, al ingresar en la esfera de las imágenes míticas, se ve sometido a la misma asimilación con el pájaro que se da el caballo, de ahí el carro volador, el carro alado, el tirado por animales, etc.” (Propp, 2007:139). De hecho, el vínculo con el mundo agrario nunca lo pierde del todo el Corpus. Se observa, por ejemplo, en la procesión de Granada, donde como en otros

tantos lugares los campesinos de su entorno estaban obligados a aportar hierbas olorosas que eran extendidas en su recorrido. Deméter no se ocultaba. Pero todo esto pueden ser consideradas conjeturas.

Menos conjetural es la santa Marta vencedora de la Tarasca, hermana, según algunas tradiciones cristianas, de la antigua prostituta María Magdalena y del resucitado Lázaro. Su baja extracción la habría hecho protectora de los oficios humildes, y su culto popular habría sido extendido por una orden igualmente humilde, la de los franciscanos. Quienes han encontrado transmisiones desde la Antigüedad hasta el día de hoy, han querido encontrar un *continuum* que iría desde Deméter hasta santa Marta. Una conjetura inverosímil en tanto *continuum*, pero no en cuanto funciones. Mas, lo cierto es que santa Marta “va donde Dios la envía, sin voluntad propia, despegada de los frutos de su acto, despreocupada de cumplir, hacer un milagro o de ser despedazada por el

dragón”, y que en virtud de esa mística que la abandona en manos de Dios su poder es irrefrenable, calmando “al dragón, no por arte mágico, sino invocando el Verbo universal”, de manera que “su alma ignora el deseo orgulloso, que inflan el corazón del héroe, de triunfar por sus propias fuerzas espirituales del más terrible poder de la naturaleza” (Rougier, 1927). Esta humilde santa Marta también nos recuerda y recrea el mundo de las bajas pasiones, con sus frivolidades hasta arribar a la prostitución.

La mujer que vestida a la moda triunfa sobre el dragón en Granada encarna en apariencia el anverso de una santa cristiana domesticadora de las pasiones y del erotismo. Recordemos que moda y erotismo van a la par en el fin de siglo XIX; se ha escrito que “la motivación de la moda era el erotismo” (Litvak, 1979: 163). Es la antítesis de la santidad misma. La una como la otra, escribió François Delpech, y corroboran Marlène y Jean-Pierre Albert, encarnaron valores ambivalentes. Lo cierto es que estas figuras ambiguas “movilizan un sentimiento, quizás oscuro, de lo sagrado y una forma de actividad muy grande, muy al ras de realidades concretas y materiales de la vida práctica, de las suciedades, de las necesidades y de los deseos que continuamente la atraviesan” (Delpech, 1986:79).

Lo fantástico, como sostenía Roger Caillois con acierto, se nutre de la ambigüedad, ya que la ambigüedad es fértil (Caillois, 2005:165-173). La risa naturalmente es ambigua, e insertada en lo fantástico, se opone a las ideaciones de los orígenes y a las teorías que centran estos en una inaprensible ancestralidad. Crean y recrean gracias a la inventiva humana, desde los carnavales de un Hieronymus Bosch hasta las Tarascas procesionales, haciéndola más conforme a los modos de la risa. La tradición no será otra cosa así que la persistencia de la cultura popular de la risa, variando sus formas y maneras en cada época, con su frivolidad y su fertilidad.

La risa, en definitiva, es el hilo conductor de la presencia de los dragones en la procesión del Corpus granadina. A través de la risa ritual liberan los ciudadanos sus aspectos maléficos y se reencuentran como comunidad. Una unidad mística representada en el orbe católico por el simbolismo abstracto del culto al Cuerpo de Cristo; desmaterialización completa de la religión y de sus principales actos sacrificiales. La ciudad católica ha alcanzado su mimesis identificadora en la metáfora cultural del Corpus

Christi procesionado por sus calles. Frente a ella el pagano que llevamos dentro se agita y exige su presencia pública. La risa ritual está así opuesta a la ceremonialidad del Corpus. La amenaza que exorciza el dragón con sus golpes es un *homo paganus*, que no está tanto fuera como dentro, y que amenaza permanentemente y desde hace siglos a la unidad mística de la ciudad en su identidad, gestionada por sus élites (González Alcantud, 2005). Pero a la vez convierte esa irrisión en ridiculidad mediante la risa ritual. Nos vuelve humanos.

Los ejercicios de mitografía tienen sus riesgos, si no se encuentran los hilos conductores que unen los fragmentos del mito, y más aún si el mito se ha encarnado en el rito, y se ha perdido el rastro de toda significación. La cultura barroca, en la que el Corpus encuentra su plenitud, es una cultura simbólica, plena de emblemas y alegorías, que emplean el *trompe l'oeil* de la pintura o del teatro para expresarse. En la procesión del Corpus de Granada, en la edad barroca, las escenas mitológicas y alegóricas



Figura 7. Caballeros de la Tarasca de Tarascón.

iban encima de carros. Nos dice Garrido Atienza que “los juegos escénicos hechos sobre máquinas ó teatros rodantes á los que llamaban carros, hacíanse y se repetían en todos los puntos en que la procesión se estacionaba” (Garrido Atienza, 1889:137). Algunos autores han relacionado oportunamente estos carros con la cultura de los autómatas. De hecho en alguno de los altares procesionales, y no sólo del Corpus, se tiene constancia de la existencia de autómatas. J.E. Varey nos narra que en septiembre de 1635 en la granadina plaza de Bibarrambla se había colocado una autómatas que representaba a la Virgen, “que al passar la Procession fuesse la Imagen dando la buelta, mostrando el camino de



Figura 8. Tarasca de mitad del siglo XIX. Museo de Arles.

la estación, y señalando la Magestad que celebraban” (Varey, 1959:54). Incluso Valencia solía ofrecer ya en el siglo XVII premios a quienes ornasen los altares con autómatas. Las tarascas madrileñas, en la misma línea, solían portar igualmente figuras alegóricas que muchas veces eran autómatas. El dragón podía llevar articulada la lengua, las fauces o la cola, para espantar, como en las tarascas del Midi francés, a los campesinos. Las figuras alegóricas solían, asimismo, representar a los vicios. Se ha esgrimido que las tarascas madrileñas, pero también todas las demás, “son producto de un arte popular” que procuraba “enseñar deleitando” (Varey, 1953). Nada más lejano a un “folclore” este asunto de las tarascas, ya que la novedad barroca y la inventiva popular las hacían variar cada año, hasta que la moda, fue imponiéndose en el siglo XVIII, como el hilo conductor de la novedad.

Los carros con sus representaciones se fueron perfeccionando, a la vez que se prohibía estacionarlos frente a los altares. El auge de los temas paganos, como los de los dos autos reproducidos por Miguel Garrido en su libro sobre el Corpus, dedicados al dios Pan y a Apolo, obligaron a la autoridad eclesiástica y real a dictar a los clérigos normas de prohibición. También solía ser acompañada la Tarasca, además de por diablillos, con máscaras de doble rostro, que hoy emulan en cierta manera los cabezudos, y por gigantes, en número cabalístico de siete, que venían a representar a las ciudades antiguas malditas, a los siete sabios de Grecia, a los siete enamorados de la Antigüedad, a los siete pecados capitales, a las siete maravillas del mundo, o a las siete ciencias principales. “Y eran todos portadores de emblemas, símbolos, etc. y daban á conocer su significado mediante las décimas, quintillas y cuartetos, que escritos

en tarjetones cada uno en visible lugar llevaba” (Garrido Atienza, 1889:85). Estas paradas a veces a lo largo del siglo XIX incluyen en otro lugar el embromamiento del poder militar con desfiles grotescos (Davis,1986:73-111). En Granada no tenemos constancia de esto, si bien un acompañamiento historicista, el “paseo”, con servidores vestidos de gala, acompaña a la Tarasca. La cultura del emblema y la alegoría se imponía sobre una base social analfabeta y agraria, que antes de la procesión ya se mostraba presta a desbocarse en la velada que se celebraba en la plaza de Bibarrambra:

“¡Trabajosa noche para el corregidor y caballeros comisarios! Ellos, provistos de hachetas de cuatro pábilos, y acompañados de alguaciles, rondaban de aquí para acullá, ora velando por la conservación del orden, ora conjurando la reyerta promovida. La gente aflúa en arreatado turbión recorriendo incontables veces la galería y girando en torno del altar: si mucha abandonaba la plaza para visitar el iluminado resto de la carrera, mucha más regresaba ó venía: aquel flujo y reflujó, aquel ir y venir eran incesante, inacabable, tanto, como lo era aquella velada, que breve en sus principios, concluyó por comenzar en la mañana de la víspera del Corpus para concluir al terminarse la procesión en el siguiente” (Garrido Atienza, 1889:71-72).

El pueblo menudo esperaba su hora, su particular carnaval, y estaba ansioso.

Pero los granadinos de la Edad Moderna, como los andaluces que los circundan –los habitantes del barrio de la Magdalena de Jaén o de la también giennense Martos-, están dispuestos a ver dragones y sierpes en su tierra y fuera. Sierpes como el “lagarto de la Malena” de Jaén. En tierra granadina san Miguel en la cúspide del monte más llamativo de la ciudad, tras el de la Alhambra, se ha instalado sobre el lugar de una antigua rábida islámica, llamada en la tradición cristiana Torre del Aceituno. Todo un símbolo del vencimiento sobre el paganismo de un barrio que lo encarnaba perfectamente por su persistente población morisca. Recordemos la historia de la rábida-fortaleza de la Torre del Aceituno. En ella en época islámica se producían milagros, tales como la maduración inmediata de los frutos del olivo allí existente. No se conoce a qué santo musulmán estaba consagrada la rábida. Según Simonet la devoción del arcángel San Miguel comenzó en la segunda mitad del siglo XVII, es decir en el momento en el que los musulmanes habían dejado de ser un problema

para los nuevos ocupantes, pero todavía se proyectaban en el imaginario colectivo con fuerza. Para connotar la lucha que por el espacio simbólico debió haber, entre cristianos y musulmanes, el cerro fue denominado desde el siglo XVI como “cerro de los Diablos”. Este nombre le fue dado, según Simonet, “por las continuas y furiosas tempestades que se formaban sobre su cima, inundando las laderas y barrancos próximos y produciendo repetidos estragos”, por lo que “desaparecieron á su ímpetu las casas y huertos vecinos á la torre, y ésta se hizo albergue de malhechores y gente perdida”. Añade Simonet que para reparar este daño, “algunas almas piadosas impetraron el favor del cielo, por la especial intercesión del Príncipe de las milicias celestiales; y según autorizada tradición, el glorioso Arcángel San Miguel se apareció sobre el cerro a un devoto suyo, ofreciéndole que cesarían los males que se experimentaban en aquel sitio si se erigiese allí un santuario dedicado á su nombre”. Cuando se levantó la nueva ermita, y el escultor Bernardo Francisco de Mora hizo la escultura del arcángel, el lugar comenzó a llamarse Monte de los Ángeles (Simonet, 1896:76-77).

Era tan grande el peso de la cultura del dragón en las mentalidades de los conquistadores, prefigurando la inhospitalidad y la enemistad, que incluso el granadino Luis Mármol y Carvajal, cuando en el siglo XVI viaja a África dice haber visto dragones en tierra africana:

“El dragón es un animal venenoso (que llaman los alarabes Taybin) y si una persona le toca, o es mordido del, muere sin remedio: ay muchos y muy gruesos animales destos en ciertas cuevas de las sierras del Athalante mayor, los cuales son tan pesados, y torpes que apenas se pueden mover: tienen el cuerpo muy grueso hacia el pecho, y de alli para adelante muy delgado, y lo mesmo hacia la cola: la cabeça y las alas tiene de pájaro, la cola y el cuero de serpiente manchado de diversos colores: no tiene fuerça para alçar las cejas, y tiene los pies de Lobo. Dicen los historiadores Africanos que el macho de la Aguila algunas vezes se junta con la Loba y la empreña, la qual se hincha tanto que rebienta, y se sale del vientre este monstruoso. De estos animales ay muchos en las tierras de Beth, en la alta Etiopía, que otros llamaron de la Luna” (Mármol, 1573:29).

Alucinaciones o no, los dragones tenían que habitar necesariamente en lugares donde el

paganismo no acababa de ser dominado del todo. Donde los sínodos episcopales tenían que prohibir danzas y otras expresiones de alegría, que evocaban la persistencia indomeñable del *homo paganus*.

En el Midi la relación es aún más singular, el Ródano con su grandeza, sus peligros y sus fuentes de vida, se impone. La grandiosa vista del Ródano desde Beaucaire, con el castillo del Roi René y la capilla de santa Marta en la ribera de Tarascón, infunde el pánico contenido que se tiene ante la presencia grandiosa de los fenómenos extraordinarios de la naturaleza. No puede descartarse que la relación con la amenaza de las inundaciones del grandioso Ródano tenga un peso determinante en los orígenes un monstruo que habita en sus orillas.

El propio etnólogo Louis Dumont, a pesar de que la antropología sea renuente a establecer vínculos tan directos entre un rito actual y supuestas supervivencias de cultos antiguos, no descarta tajantemente alguna relación de este orden. La teoría de las supervivencias de cultos

antiguos estuvo muy en boga entre los folcloristas franceses del siglo XIX (Saintyves, 1907). Pero Dumont asevera que lo que verdaderamente nos interesa hoy día es la vertiente sociológica de la fiesta. Para Marie-France Gueusquin, siguiendo y profundizando a Dumont, ni la hipótesis naturalista que asocia los dragones generalmente a restos fósiles, ni la mitológica que quiere relacionarla con fenómenos precristianos, vinculados con cultos de fecundidad o con la domesticación de las aguas embravecidas, parecen darnos una respuesta global al problema de los orígenes, y menos aún de la persistencia del fenómeno de los dragones en ciertos lugares, como Tarascón. Si bien, ésta sería una tesis más plausible, señala Gueusquin, “este tipo de explicación no es más satisfactoria que las precedentes”, ya que “utilizando en gran medida los hechos de la religión cristiana (símbolos), no se caracteriza más que por una tentativa de ordenar, a hacer más lógicos unos hechos irracionales” (Gueusquin, 1981:122). Explicaciones parciales



Figura 9. La Tarasca de Tarascón en el ayuntamiento granadino, 2008.

que no nos desvelan el fondo del asunto, que para Gueusquin estaría contenido en la identidad comunal de las ciudades. El monstruo sería, de esta manera, una suerte de protector de las fuerzas adversas que acechan a la vida urbana. Para Gueusquin el dragón representa dos necesidades: “El deseo latente, para los habitantes de las ciudades, de encontrar a la vez una identidad comunitaria afirmada en un emblema y una protección simbólica materializada en una efigie” (Gueusquin, 1981:126). En otras tradiciones, como la gallega, las serpientes habitan en lugares limítrofes que marcan el territorio adverso y enemigo (Antón & Mandianes, 1995: 117). Dumont se fijó en el “hecho local”, pero olvidó también que frente a Tarascón, en el otro lado del Ródano, con sus castillos frente a frente, está Beaucaire, la ciudad rival. Pero la amenaza a la colectividad provoca al final risa, y la risa, más que el miedo, es lo que concita al fin y a la postre la identidad comunitaria. Todo ello, por demás, queda subsumido en el vencimiento del persistente *homo paganus*. Un paganismo autofágico que se traga a timoratos, y a temerosos campesinos, y que por ende reduplica la irrisión.

Dumont hace ver que la narración sobre los dragones privilegia el terror que producen, mientras que el rito puesto en juego en las calles incluye la irrisión: “El maniquí que desfila por las calles de las ciudades cumple una función más lúdica; él mismo está opuesto a su primo el dragón legendario, aquel que no provoca más que miedo” (Dumont, 1951:128). En este ámbito Dumont ha insistido mucho a lo largo de su obra sobre la Tarasca, que había dedicado a su maestro Marcel Mauss, señalando la distancia entre la



Figura 10. Los caballeros de Tarascón en Granada, 2008

leyenda, marcada por el espíritu de la seriedad e incluso del terror, y la diversión pública que incluía la agresión (Dumont, 1951:225). En algún momento llega a preguntarse si existe una relación entre la Tarasca y el Carnaval, pero no da salida a la más que probable explicación humorística (Dumont, 1951:119). Quizás parte del equívoco de Dumont, después de haber analizado pormenorizadamente la Tarasca y su función de agresión ritual benefactora, proceda de no haber introducido claramente el hilo conductor de la risa ritual en su interpretación. Se olvidó en parte de que los dragones mueven a



Figura 11. El Patio de la Casa de los Tiros engalanado para la exposición Tarascas del Mediterráneo.

risa. Y que en esa risa el fango de la carnalidad se impone: la ebriedad, la prostitución, la transgresión... La Iglesia católica aún lucha denodadamente contra esos fantasmas, signo de su vitalidad. La Pública, el dragón, la mujer *à la mode*, santa Marta, los cabezudos... todos conducen al campo del humor festivo, que es en definitiva un culto pagano, antiguo y sin misioneros. Por eso es lábil, escurridizo, y persistente. La Iglesia, ayer como hoy, lo combate misionalmente. En el fondo no deja de tener razón al no fiarse de estas Tarascas de cartón piedra, cañas y hasta fibra de vidrio, inertes sólo en apariencia.

V. FINALAMABLE

Con todos estos elementos puestos en acción, ensayamos el hermanamiento ritual entre Granada y Tarascón-Arlés a través de sus tarascas. En aquella primavera de 2008, hicimos

traer varias tarascas del Midi –unas del antiguo museo fundado por Mistral y los felibreses, otras propiedad de la orden de los Caballeros de la Tarascas de Tarascón- con toda su parafernalia festera al Museo de la Casa de los Tiros de Granada, una suerte de museo de identidad local enclavado en un palacio renacentista. Pero, durante los preparativos de la exposición,

almorzando en Tarascón con los *chevaliers de la Tarasque*, se nos ocurrió que ellos mismos podrían venir y procesionar en Granada su Tarasca junta a la granadina, para que los actos fuesen algo más que una exposición museográfica. Dicho y hecho. Vinieron a la ciudad, creando con su presencia una corriente de confraternización que la prensa reflejó en su momento, y sobre todo hizo caer en la cuenta a los granadinos que nos estaban solos en el mundo, sino que formaban al menos parte de un universo que llamamos Mediterráneo. Entre risa y risa, la ingeniería fracasada quince años antes, ahora había triunfado. Ahí, en esta profunda satisfacción derivada de la plenitud festera, transformada entre bambalinas, encontramos de nuevo el sentido práctico de la Antropología con mayúscula.



Figura 12. La Tarasca de Tarascón en la Casa de los Tiros de Granada, 2008.



Figura 13. Vista de la Exposición de Granada, 2008.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT-LLORCA, Marlène & GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (2003). "Para sobrevivir a los estereotipos culturales: estructuras paródicas de la fiestas de moros y cristianos. El caso andaluz oriental". In: Albert-Llorca, M. & González Alcantud, J.A. (eds.) *Moros y cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental*. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- ANTÓN, Fina M^a. & MANDIANES, Manuel (1995) "La serpiente y los habitantes del agua". In: González Alcantud, J.A. & Malpica Cuello, A. (eds.) *El agua. Mitos, ritos y realidades*. Barcelona, Anthropos, pp. 103-120.
- ARNAL GÉLY, Anne Marie & GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (eds.) (2010). *La ciudad mediterránea: sedimentos y reflejos de la memoria*. Editorial Universidad de Granada.
- AUGÉ, Marc (1993). *El genio del paganismo*. Barcelona, Muchnik.
- BAJTIN, Mijail M. (1974). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Barcelona, Barral.
- BAJTIN, Mijail M. (2000). "Adiciones y cambios a Rabelais". In: Averontsev, S.S. et alii. *En torno a la cultura popular de la risa*. Barcelona, Anthropos, pp. 165-218.
- BALTANÁS, Enrique (2006). *Los Machado*. Sevilla, Fundación JM Lara.
- CAILLOIS, Roger (2004). *Nel cuore del fantastico*. Milano, Feltrinelli.
- CASTRO, Américo (1974). *Cervantes y los casticismos españoles*. Madrid, Alianza.
- DAVIS, Susan G. (1986). *Parades and Power Street Theatre in Nineteenth Century*. Philadelphia, Temple University Press.
- DELPECH, François (1986). "De Marthe à Marta ou les mutations d'une entité transculturelle ». In: VV.AA. *Culturas populares: diferencias, divergencias, conflictos*. Madrid, Casa de Velázquez, Universidad Complutense.
- DUMONT, Louis (1951). *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*. París, Gallimard.
- GARCÍA, Marie-Thèrese, LASSERRE DEMPURE, Odile, VATRICAN, Axelle (dir.) (2009). *La ville méditerranéenne : entre imaginaire et réalité*. París, Ed. Honoré Champion, coll. Babeliana.
- GARRIDO ATIENZA, Miguel (1998, orig.1891). *Las Fiestas de la Toma*. Granada, Universidad. Estudio preliminar: J. A. González Alcantud.
- GIL; Rodolfo (1900), "La fiesta de la Toma", *El Defensor de Granada*, 3 de enero de 1900.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (1990) "Estudio preliminar". In: Garrido Atienza, Miguel. *Antiguallas granadinas. Las fiestas del Corpus (1889)*. Universidad de Granada.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (1993). *Agresión y rito, y otros ensayos de antropología andaluza*. Granada, Diputación.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (2004). *Deseo y negación de Andalucía. Lo local y la contraposición Oriente / Occidente en la realidad andaluza*. Universidad de Granada.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (2005). *La ciudad vórtice. Lo local, lugar fuerte de la memoria en tiempos de errancia*. Barcelona, Anthropos.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (2006a). *La fábrica de los estereotipos. Francia, nosotros y la europeidad*. Madrid, Abada.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (ed.) (2006b). *Cultura y/o Modernidad. El Centro de Investigaciones Etnológicas ángel Ganivet'*. Memoria de una pasión truncada. Observatorio de Prospectiva Cultural, Universidad de Granada.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (2006c). *Los*

combates de la ironía. Risas premodernas frente a excesos modernos. Barcelona, Anthropos.

GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (2008). "El andalucismo de dos notables granadinos: Valladar y Burín". In: González Alcantud, J.A. & Peinado Santaella, R. (eds). *Granada la andaluza*. Universidad de Granada, pp. 183-212.

GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. & BARRIOS AGUILERA, Manuel (eds.) (2000). *Las Tomas. antropología histórica de la ocupación territorial del Reino de Granada*. Diputación de Granada.

GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A.& STOLL, A. (eds.) (2011). *El Mediterráneo plural en la Edad Moderna. Sujeto histórico y diversidad cultural*. Barcelona, Anthropos.

GUEUSQUIN, Marie-France (1981). *Le mois des dragons*. París, Berger-Levrault.

LITVAK, Lily (1979). *Erotismo fin de siglo*. Barcelona, A.Bosch.

MÁRMOL Y CARVAJAL, Luis (1573). *Primera parte de la Descripción General de África, con todos los sucesos de guerras que ha habido entre los infieles, y el pueblo cristiano, y entre ellos mismos desde que Mahoma inventó su secta, hasta el año del Señor de mil quinientos setenta y uno*. Granada, Casa de René Rabut.

MISTRAL, Frédéric (1861). *Les Fêtes de la Tarasque en 1861*. Traducido por Anthony Berthier. Marsella.

PROPP, Vladímir (2007). *Folclore y realidad. Tres ensayos sobre el folclore*. Madrid, Alianza.

ROUGIER, Antoine (1927). "La Légende de la Tarasque". In : livres-mistiques.com.

SAINTYVES, Pierre (1907). *Les Saints successeurs des dieux*. París, Librairie Critique.

SIMONET, Francisco Javier (1896). *Cuadros históricos y descriptivos de Granada*. Madrid, Sociedad Editorial S. Francisco de Sales.

VALLADAR (A.C) (1884). "El Folk-lore". *La Alhambra*, 20 de febrero de 1884, nº 5.

VALLADAR, Francisco de Paula (1886), *Estudio histórico-crítico de las fiestas del Corpus en Granada*.

VALLADAR (1898a). "Ecos de la región". *La Alhambra*, 15 de marzo de 1898, nº 5.

VALLADAR (V) (1898b). "Crónica granadina". *La Alhambra*, 20 de febrero de 1884, nº 5.

VALLADAR (X). (1900). "El regionalismo y la patria". *La Alhambra*, 15 de diciembre de 1900, nº 71, pp.546-547.

VAREY, J.E. & SHERGOLD, N.D. (1953), "La tarasca de Madrid: un aspecto de la procesión del Corpus durante los siglos XVII y XVIII". In: *Clavileño*, marzo-abril, 1953, pp.18-26.

VAREY, J.E. (1959). *Historia de los títeres en España. Desde sus orígenes hasta mediados del siglo XVIII*. Madrid, Revista de Occidente, 1959.

VICENTE, Luis de (1943). "Tipismo y popularidad de las carocas de Bibarrambla". In: *Granada Corpus*, 1943.

FIESTAS Y ECOTURISMO: LOS CHOCALHOS DE ALPEDRINHA (BEIRA BAIXA-PORTUGAL)

Angel Baldomero Espina Barrio*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2015.

Resumen: La emergencia de nuevos ciclos festivos en regiones de gran influencia rural y con una fauna y flora importante, es una oportunidad para un mejor desarrollo económico, para dar a conocer los productos agrícolas y ganaderos y para la atraer un mayor número de turistas y visitantes que comprueben las formas tradicionales de vida y de explotación del entorno. Se puede lograr así en un verdadero ecoturismo, o turismo centrado y respetuoso con los ecosistemas y sus prácticas. Tal es el caso de la fiesta de los cencerros (“chocalhos”) de Alpedrinha (Beira Baixa-Portugal) y también de otras del ciclo festivo del municipio de Fundão, que ejemplifican lo mejor de las llamadas “nuevas ruralidades”. En el artículo se exponen los elementos básicos de esta fiesta que comenzó hace doce años y que cada vez tiene mayor éxito. Los instrumentos de percusión y de viento de las numerosas bandas, los cencerros, las tasquiñas y las variadas actividades que se organizan, recuerdan la vida pastoril y la trashumancia, especialmente practicada con las ovejas churras de la región, y la rememoran simbólicamente para las nuevas generaciones. Asimismo dan a conocer y promocionan las bebidas y alimentos típicos de la localidad: licores, embutidos, frituras y, especialmente, los quesos. También los tejidos, adornos, panderos y demás instrumentos tradicionales son mostrados ante un numeroso público asistente, que en las noches del incipiente otoño celebra lúdicamente sus raíces.

Palabras clave: Fiesta, Ecoturismo, Pastoreo, Trashumancia, Portugal.

Las dimensiones ecológicas cada día están más presentes en nuestras culturas desde que es patente que el equilibrio ecosistémico a nivel global pelagra y con él la supervivencia de todos los pueblos y de la mayoría de las especies del Planeta. El paradigma ecologista es quizá el más significativo de nuestra época e impregna como nunca, no sólo a las distintas ciencias y disciplinas si no también a todas las realidades

Resumo: A emergência de novos ciclos festivos em regiões de grande influência rural, com fauna e flora importantes, oportuniza um melhor desenvolvimento econômico, dando a conhecer os produtos da agricultura e pecuária e atraindo um maior número de turistas e visitantes que testemunhem as formas tradicionais de vida e de exploração do entorno. Desta forma se pode alcançar um verdadeiro ecoturismo, ou seja, um turismo centrado no respeito aos ecossistemas e suas práticas. Este é o caso da Festa dos Chocalhos de Alpedrinha (Beira Baixa, Portugal) e também de outras do ciclo festivo do município de Fundão, que exemplifica o que há de melhor nas chamadas “novas ruralidades”. Este artigo expõe os elementos básicos desta festa que começou há doze anos e que ganha cada vez mais sucesso. Os instrumentos de percussão e de sopro das numerosas bandas, os chocalhos, as tasquinhas e as variadas atividades que se organizam, relembram a vida pastoril e a transumância, especialmente practicada com as ovelhas da região, relembrando-as simbolicamente para as novas gerações. Outrossim, permitem conhecer e fornecem as bebidas e alimentos típicos da localidade: licores, embutidos, frituras e, especialmente, os queijos. Também os tecidos, adornos, pandeiros e demais instrumentos tradicionais são mostrados diante de um numeroso público que nas noites do princípio do outono celebra ludicamente suas raízes.

Palavras-chave: Festa, Ecoturismo, Pastoreio, Transumância, Portugal.

sociales. Política, Economía, Salud o Religión, se interesan por el tema, que afecta a la mayoría de las dimensiones de nuestra vida. También a una tan destacada como es el Turismo, que viene siendo objeto de estudio de la Antropología desde hace ya bastante tiempo (Lagunas, 2007). Precisamente sobre tal especialidad, e iniciando lo que vendría a llamarse Ecoturismo, tuvimos la ocasión de editar publicaciones de varios investigadores sobre el Pirineo y Canarias (Espina, 2008), que después han tenido aplicación en otros lugares. El Turismo que se

* Profesor Titular de Antropología social de la Universidad de Salamanca.

centra no sólo en la contemplación de los paisajes, o la fauna y la flora, si no también en las formas de uso y en su interacción, adecuada o inadecuada, con los seres humanos. Pues recuérdese que todo ecosistema es ya de alguna forma ecosistema humano y que si el hombre ha sido el factor decisivo en su deterioro, también lo puede ser en su salvación. En tal sentido se ha ideado una forma de hacer turismo que sea respetuosa con el medio ambiente, que favorezca explotaciones sostenibles y que al mismo tiempo sirva para el conocimiento, de los paisajes y paisanajes; para fomentar la cooperación entre los pueblos y para el mejor desarrollo de los mismos. Es lo que entendemos como Ecoturismo y lo que, precisamente con un caso etnográfico que atañe a la programación festiva, vamos a ejemplificar. El caso es el de la fiesta de los Cencerros (“Chocalhos”) de Alpedrinha, que celebra la trashumancia y la antigua, y moderna, relación entre los hombres y los animales.

En las estribaciones de la sierra de la Garduña, por la antigua carretera a Castelo

Branco, a nueve kilómetros al sur de su municipio de Fundão, se encuentra la feligresía de Alpedrinha, de bellísimos paisajes naturales y urbanos.

A los encantos asociados a sus empinadas y graníticas calzadas, a sus palacios y casas solariegas, a sus campos en los que se juntan promiscuamente frutales, palmeras o vides, se une desde hace apenas doce años el atractivo de una fiestas que en el inicio del otoño celebran y nos recuerdan las antiguas costumbres pastoriles asociadas a la trashumancia.

En tal época del año los rebaños, de ovejas principalmente, dirigidos por sus esforzados pastores empezaban a dirigirse a tierras más bajas y calientes donde pasar los rigores del invierno. Como reza el texto de uno de los programas de la celebración (el de 2005): “La trashumancia unió, desde siempre, geografías y paisajes, costumbres y gentes. Hoy, esta pluralidad, más que recordar sociedades pasadas, asume un valor patrimonial de



Alpedrinha

excelencia. Patrimonio colectivo que este evento cultural pretende revivificar con un alargado conjunto de iniciativas, cruzando la música pastoril, los productos locales con los paisajes, la realidad con los sueños”.

Este trasiego anual de norte a sur, y posteriormente de sur a norte, de la trashumancia por las cañadas establecidas, se daba en todas las regiones interiores de la Península ibérica (Antón Burgos, 2007; Espina Barrio, 1999; García Martín, 1994; Busca, 2007), incluso a pequeña escala y para el ganado vacuno, en zonas litorales¹. Y precisamente toda esa simbología alrededor de la vida pecuaria va a impregnar todos los rituales, adornos y actividades de la fiesta que fuimos a estudiar, destacando en especial el objeto insignia de la misma: “El chocalho”, el ruidoso cencerro, omnipresente, o por mejor decir omni-tonante esos días en el valle. Y los sonidos son en esta fiesta, elementos fundamentales. Sin desmerecer la música proveniente de gaitas, flautas o acordeones, van a ser los elementos de percusión los más estimados por el público que a últimas horas del día y al comienzo de la noche, abarrota las estrechas calles de la localidad. Los bombos o tambores, retumbarán ininterrumpidamente en la quebrada y quedarán, junto con las zambombas y el entrechocar de los referidos cencerros, en el recuerdo sonoro los siguientes días. Estos instrumentos son tocados por diversas bandas llegadas al pueblo para la ocasión y, llamadas “animaciones de calle”, dan a la celebración un mayor sabor popular que los conciertos de grupos folk que actúan en el escenario fijo (Palco Casa do Páteo o Palco Chafariz D. João V). Son agrupaciones de 5 a 10 integrantes con instrumentos de viento, percusión y, en ocasiones, estandarte, que pasan tocando apretados entre el gentío.

En 2014 los grupos de animación que acudieron fueron los siguientes: Grupo de Bombos “Zambumbas de Alpedrinha”, Pifaradas e Gaitadas do Álvaro Pessoa de Unhais da Serra, Grupo de Bombos de Aldeia do Souto (Belmonte), Grupo de Bombos Cultura e Lazer de San Sebastião do Barco, Raul Galego (Gaitas de Foles. España), Os Carriços (Cantanhede), Popularis (Anadia), Bombos de Santa Margarida, Amigos da Rambóia

(Cantanhede) Bombos da Ladorsa, Concertinas do Ferro, Farratuga, Charanda la 7ª Cuadrilla, Grupo de Cantares Ponto e Linha (Souto da Casa), Grupo de Cavaquinhos do Centro Social da Póvoa do Mileu (Guarda). Orquesta de Foles e Trigainas, Grupo de Bombos da Cordilha, Grupo de Bombos Pedra Rija de Portunhos, Toca & Ródão (Vila Velha de Ródão), Gaita-de-beiços da Rapoula, Grupo de Cantares dos Três Povos, Grupo de Bombos de Nisa, Dragões de São Jorge de Arcos de Valdevez, Bombos de São Tiago Vila Nova de Cerveira, Bombos de Vila Praia de Âncora, Vira a Bombar (Caminha), Grupo Folclórico Chocalheiros de Vila Verde do Ficalho y Os Chivatas.

Toda esta profusión de grupos, bandas, charangas y bombos, nos indica a poco que veamos las procedencias, que estamos ante algo muy querido y arraigado no solo en este concejo si no en las festividades de todo el arco galaico-portugués. Imprescindibles asimismo en muchas fiestas de toda la Península ibérica (recuérdense si no la tamborrada de San Sebastián o los tambores de Calanda en Teruel), llegan en estas tierras a expresiones curiosas y extremas. Especialmente el ritmo frenético que “in crescendo” algunos grupos someten a la percusión que alcanza cotas casi físicamente orgásmicas y que, en todo caso, y en poco tiempo, llegan a agotar a tan entregados y jóvenes intérpretes.

Rápidamente recordé los ritmos que años antes había escuchado en los carnavales de Pernambuco en Brasil y especialmente los de las agrupaciones denominadas maracatú, y aventuré una hipótesis que quizá merecería estudiarse con más detenimiento, y es la posible aportación de la tradición portuguesa a esos blocos, especialmente a los del maracatú “rural” o de “baque solto”, integrados por caboclos, más antiguos que los famosos maracatú de nação (“o de baque virado”), que tienen presencia más urbana y mayores evidencias de influencia africana (Espina, 2010).

Pero volviendo a la Beira Interior la abundancia de agrupaciones musicales de procedencias dispares no sólo da mayor colorido y atractivo turístico a la celebración si no que también estimula la relación y el conocimiento entre los pueblos, fomentando unos lazos cruzados tan necesarios para lograr la confianza, condición previa a cualquier intercambio social o económico que se pretenda.

¹ El caso más estudiado en España de estas microtrashumancias litorales es el de los vaqueiros de alzada.



Banda de Bombos



Banda de Gaitas



Tasquinhas

Pero no son las peculiaridades de las agrupaciones musicales el aspecto más inédito de la fiesta que tratamos. Quizá el perfil más genuino, y es probable que el secreto de su creciente éxito, es el haber logrado la participación de muchos de los vecinos en la fiesta a través de las denominadas “tasquinhas”.

En la parte inferior de la casa o en la calle habilitan un simple pero acogedor ambiente para servir bebidas, algunas de ellas son licores caseros y pequeños aperitivos con sabrosos productos de la zona: quesos, embutidos, carne de cerdo, frituras típicas, etcétera. Están decoradas con sencillos iconos de la festividad como cascabeles, gorros de pastor, cencerros, bloques de paja, etcétera. Incluso a veces unas figuras en miniatura de pastores y ovejas, un tanto “kitch”, pero todo vale para atender a precios moderados a los turistas, por cierto la mayoría de procedencia nacional lusitana.

La apertura de las viviendas en su parte inferior, a veces los espacios que servían de garaje o antiguas cuadras, otorga a estas improvisadas tascas un ambiente rústico, más agradable que los bares permanentes. No falta quien, escudándose en lo popular quiere “hacer su agosto” en septiembre montando especie de restaurantes en amplios patios, y cobrando desorbitadas cantidades por productos de ínfima calidad, pero, por lo general, y en las “tasquinhas” que describimos se dan buenos productos a precios razonables. Y lo que es más importante suponen la apertura y el aporte de parte del pueblo llano a la fiesta. Sin ellas el programa de las jornadas sería frío e institucional y la socialización sería sensiblemente menor.

Las posibilidades para el participante en

la festividad se amplían, además con la interacción en las casetas que en la parte alta de la población y especialmente en la parte baja, en el *terreiro* de Santo Antonio, ofrecen bebidas, comidas, artesanías y lugares de asueto para infantes: pequeños carruseles, montajes para *selfies*, y una exposición ovina con carneros y ovejas de la raza churra, típica de la región.

Asimismo, en este mismo espacio, se organizan en diversos momentos concursos, charlas sobre la trashumancia, exposiciones, muestras y desfiles.

Los pastores y las ovejas con sus cencerros ya hemos dicho son la iconografía típica de la ocasión, y estos elementos llegan a evocarse ya de manera apoteósica, en la mañana del domingo, último día de los festejos, cuando se organiza un paseo a pie que emula la marcha de los pastores con su tropel de ovejas hacia las tierras del sur. Orgullosa capitanea la marcha el presidente de la Cámara de Fundão, seguido por los Chocalheros de Vila Verde, del rebaño de ovejas y del público asistente. La presencia del grupo de Vila Verde es muy destacada pues desde la primera edición de la fiesta, en 2002, han estado presentes.

La marcha parte de Fundão, a las 8 de la mañana y recorre los 8 kilómetros que hay hasta Alpedrinha, constituyéndose en una de las actividades más representativas de la festividad.

La programación se completa ese domingo con exposiciones caninas, centradas en los perros de protección de rebaños, fritura de quesos y, al final de la tarde, el desfile final general de todos los grupos participantes.

La asistencia de personas, mayormente en las noches, es masiva y favorecida



Casetas abaixo



Chocalheros de Vila Verde

parcialmente por un sistema de autobuses Fundão-Alpedrinha-Fundão, que funciona hasta la madrugada y que atiende a un público más bien juvenil. Es verdad que el corte de tránsito por la localidad garduñesa se extiende hasta horas más avanzadas, lo que obliga, a los vehículos que estén estacionados en el norte de la localidad y quieran volver a Castelo Branco, no sólo a impresionantes rodeos geográficos, si no también a someterse obligatoriamente a los infamantes portales de peaje troikiano.

Hemos hecho hincapié en las bondades innegables que la celebración entraña, que son muchos, representando un buen ejemplo en la activación de los municipios que caracteriza a las nuevas ruralidades. Pero también tenemos que hacer referencia a aspectos mejorables que siempre existen, comenzando por el lema elegido para la convocatoria del año 2014: “Júntate al rebaño”. Evidentemente el lema tiene segunda lectura, pero también puede tener una tercera, que resultaría demasiado despectiva para los asistentes, por no decir autoritaria. Pero, aunque

un lema puede siempre tener un mayor o menor atractivo, este es un tema desde luego menor. Más importante resulta que la fiesta no parezca artificial o forzada. Cada vez con mayor frecuencia los visitantes son más sofisticados y más sensibles a la inautenticidad y a los excesos de una turistificación demasiado evidente. Ya hemos hablado de las figuras kitch y de los siempre inevitables aprovechados, quizá a veces los en apariencia más organizados. La calidad de alimentos y licores también debe cuidarse, pues en algunos casos si resulta mejorable. Asimismo, el tránsito en determinados momentos y la frecuencia de la comunicación por autobuses, también podría incrementarse al igual que los aseos portátiles públicos (sólo en tres puntos en la localidad). Pero al margen de estos aspectos se ha logrado sin duda una efeméride curiosa y simpática, inserta en un contexto más amplio regional y en una línea dinamizadora de distintas poblaciones cercanas.

Dándose, en este sentido, la programación de un verdadero ciclo festivo,

añadido o, en algunos casos, sustitutivo del tradicional, que se ajusta mejor a los nuevos tiempos, y a las nuevas necesidades de la población. Sensible también, eso sí, a las labores agropecuarias y asimismo a la conveniencia de enaltecer y dar a conocer, y comercializar, los productos de las distintas feligresías del Municipio. Comenzaría tal ciclo en junio, en la capital, Fundão y en la feligresía de Alcongosta, con la cada vez más conocida fiesta de la cereza; sigue en Açor con la celebración del magosto, o de la castaña; después vendría Alpedrinha y la referida fiesta de los "chocalhos" y quesos (la fiesta propiamente de los quesos sería en Soalheira en mayo); terminado en noviembre con las celebraciones en Alcaide de la fiesta de las setas ("cogumelos"), fundamentalmente níscales. De esta manera, épocas, localidades y productos, de óptima calidad, se promocionan, se consumen y se celebran. Hábil planificación, que dice mucho en favor de los responsables de la gestión de la cultura en la región, y que conjuga de verdad aquel tópico de tradición y modernidad, pero especialmente aún atractivo y

funcionalidad. Si en la terrible época de crisis que hemos atravesado, las referidas celebraciones se han mantenido y han dinamizado la vida socio-cultural y económica de la zona, es muy de prever que próximamente las mismas alcancen mayor éxito y expansión atrayendo a muchas más personas y que, de no caer en los vicios de la fácil turistificación, sigan conjugando interés y autenticidad.



BIBLIOGRAFÍA

- ANTÓN BURGOS, F. (2007). “Trashumancia y turismo en España”, Cuadernos de Turismo, 20. Universidad de Murcia, pp. 27-54.
- BUSCA, A. (coord.). (2007) Virtual Museum of European transhumance, Dierre Edizioni, San Salvo (Italia).
- ESPINA BARRIO, A.B. (Dir.), (1999) Culturas ganaderas de Castilla y León. Alberche, Corneja, Sayago y Serrezuela, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Salamanca.
- ESPINA BARRIO, A.B. (Dir.). (2008) Turismo, Cultura y Desarrollo. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. X, Diputación de Salamanca–IIACyL, Salamanca.
- ESPINA BARRIO, A.B. (2010) “Carnaval-Semana Santa: rituales ibéricos e iberoamericanos”, en: SIMAS DE AGUIAR; R., EREMITES DE OLIVEIRA; J, MARQUES PEREIRA, L. (org.), Arqueología, Etnología e Etnohistoria em Iberoamérica (Cosmología, Territorialidad y Antropología em Aplicação), Universidad Federal Grande Dourados, Dourados-MS.
- GARCÍA MARTIN, P. (1994). Por los caminos de la Trashumancia, Junta de Castilla y León, Valladolid.
- KAVANAGH, W. (1994). Villagers of the Sierra de Gredos: trashumant cattle-raisers in Central Spain, Mediterranean series, Oxford.
- LAGUNAS, D. (coord.). (2007) Antropología del Turismo; claves culturales y disciplinares, Plaza y Valdés, México.
- TABORDA, J. (1972). Terminologia da Pastorícia na Beira Baixa, Junta Distrital de Castelo Branco, Castelo Branco.
- VASCO, M. (coord.). (2007) Chaves de Silvas e de Estrelas, Núcleo Museológico do Salgueiro, Fundão.

LA ETNOPSICOLOGÍA COMO IDENTIDAD DE LOS PUEBLOS

Ángel Aguirre Baztán*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2015.
Recebido em 08/12/2014 e aceito em 21/02/2015.

Resumen: La consideración de la etnopsicología como identidad psico-cultural de los pueblos, supone la superación del anterior concepto de etnia (vinculado a la consideración racial) por el concepto de etnicidad (vinculado al comportamiento psicológico-cultural de los pueblos). En un principio, se propuso definirla como el estudio de la "mentalidad primitiva", derivando después, a considerarla como el estudio del "carácter nacional", del "configuracionismo cultural", de la "personalidad de base", etc. En la actualidad, entendemos la etnopsicología como el estudio de la manera de ser y comportarse un pueblo partiendo de su cultura, y la etnopsiquiatría, como la manera peculiar de enfermar de acuerdo al substrato cultural. Anteriormente, los grupos étnicos eran configurados por un aislamiento físico (valles, islas, bosques, etc.), cuya endogamia era analizada como raza, formando los "nativos" la nación de los allí nacidos. En la actualidad, el "aislamiento" constitutivo de una cultura se realiza por autoadscripción psicológica a un grupo cultural, formando los autoadsritos un "nosotros común", histórico, religioso, lingüístico, empresarial, deportivo, etc., que afirma que no hay grupo sin cultura, ni cultura sin grupo. Por otro lado, la actual globalización, culturalmente homogeneizadora, está produciendo como respuesta, un repliegue identitario psico-cultural, que impide la destrucción de las identidades culturales.

Palabras clave: Etnopsicología, Etnopsiquiatría, Personalidad colectiva, Identidad cultural, Grupos étnicos, Enculturación

1. PRELIMINAR

Cuando hablamos de la etnopsicología nos estamos refiriendo a una identidad cultural (*ethnos*), construida desde el aporte psicológico (*psyche*) del comportamiento.

La equivocada definición de la etnia como identidad racial y cultural ha dado paso a un nuevo planteamiento, donde la psicología (el

Resumo: Considerar etnopsicología como identidade psico-cultural dos povos pressupõe a superação do anterior conceito de etnia (quando vinculado ao contexto racial) pelo conceito de etnicidade (associado ao comportamento psicológico-cultural dos povos). Em princípio, se propôs definir e etnopsicologia como o estudo da "mentalidade primitiva", passando depois a considerá-la como o estudo do "carácter nacional", do "configuracionismo cultural", da "personalidade de base", etc. Atualmente, entendemos a etnopsicologia como o estudo da maneira de ser e comportar-se de um povo, partindo de sua cultura, e a etnopsiquiatria, como a maneira peculiar de adoecer de acordo com o substrato cultural. Anteriormente, os grupos étnicos estavam submetidos a um isolamento físico (vales, ilhas, bosques, etc.), cuja endogamia era analisada como raça, formando os "nativos", a nação dos "ali nascidos". Hoje, o "isolamento" constitutivo de uma cultura acontece por auto-atribuição psicológica a um grupo cultural, formando os auto-atribuídos um "nós comum", histórico, religioso, linguístico, empresarial, esportivo, etc., que afirma que não há grupo sem cultura, nem cultura sem grupo. Por outro lado, a atual globalização, culturalmente homogeneizadora, está produzindo como resposta, uma auto-defesa identitária psico-cultural, que impede a destruição das identidades culturais.

Palavras-chave: Etnopsicologia, Etnopsiquiatria, Personalidade coletiva, Identidade cultural, Grupos étnicos, Endoculturação

modo de ser y de comportarse) sustituye al componente racial.

En una primera parte, nos referiremos al replanteamiento de la etnia como etnicidad, dos conceptos fundamentales sobre los que ha basculado, en el siglo XX, el concepto cultural de identidad.

En la segunda parte, abordaremos el tema de la etnopsicología como identidad de los pueblos. Cuando hablamos de etnopsicología, no podemos confundirla con psicología cultural. La psicología cultural es la explicación del comportamiento humano desde la cultura (por ejemplo, cómo las creencias, los valores o los

* Doctor en Psicología y en Antropología, es Profesor emérito de la Universidad de Barcelona, Miembro Numerario de la Real Academia de Doctores de Barcelona y Miembro Fundador de la Sociedad Española de Antropología Aplicada.
aguirre.baztan@yahoo.es

rituales explican la conducta humana, más allá de la simple biología); mientras que la etnopsicología estudia la identidad cultural de los pueblos desde su psicología colectiva (modo de ser y de comportarse, rasgos de carácter, personalidad, etcétera).

2. LA IDENTIDAD CULTURAL DESDE LA ETNIA Y LA ETNICIDAD

El concepto de etnia como identidad cultural, está construido desde “la raza y la cultura”. Pero, el fracaso identificador del concepto de “raza” ha hecho necesario un replanteamiento del concepto de etnia y sustituirlo por el concepto de “etnicidad”.

2.1. La identidad desde el concepto de “Etnia”

a) El concepto de *etnia* ha tenido un curioso desarrollo semántico a lo largo de la historia.

En la literatura clásica griega, la palabra *ethnos* era referida, como sucede en Homero (*Iliada*, 2.87; 2.91; 4.59-69; 12.330), a grupos de animales en multitud representando una movilidad periférica amenazadora (abejas, moscas, monstruos, plagas, etc.).

El mismo Sófocles describe como étnicos a los animales salvajes (*Filoctetes* 1147; *Antígona*, 344).

Es a partir de Esquilo (*Los persas*) y de Aristóteles (*Política* 1324b.10) cuando se denomina étnicos a los pueblos bárbaros (sobre todo a los persas), ya que representan esa movilidad periférica amenazadora respecto a Grecia.

Lo étnico representa, en la antigüedad greco-romana, a los grupos de “gentes” multitudinarios, agresivos, incultos, amenazantes y bárbaros que circundaban el mundo civilizado, cuya lengua farfullada (*bar-bar*) era ininteligible (*bar-bar-os*; “*quomodo 'latrat' iste barbarus*”).

La reafirmación semántica se hace patente con la utilización, en el texto griego del Nuevo Testamento bíblico, de la palabra *ethnos* para denominar a los no judeocristianos, término que la edición “Vulgata” latina de la Biblia traduce como “gentiles”, por lo que S. Pablo sería el apóstol de los étnicos.

El término *ethnos* cambia de sentido en griego, de acuerdo con Just, a partir de la invasión otomana de Grecia¹, siendo los griegos motejados por los turcos como *Millets i Rum*,

algo así como étnicos romanos

La Grecia rural ortodoxa “se acostumbra y asume”, a lo largo de los cuatrocientos años, esta denominación “insultante” para su pueblo, pasando el concepto “ethnos” a denominar identidad propia o nacional (así, “Etniki Trapezitis Elladas” significa hoy “Banco Nacional de Grecia”).

En pleno Romanticismo, es liberada Grecia de los turcos en un momento en que, la Europa Occidental vive la diferencia entre *civilization* y *Kultur*, entre las posiciones universalistas de la Francia urbana (Paris) y las “naciones” rurales del entorno alpino.

El concepto de *etnia*, tiene su precedente en Grecia, como síntesis de raza y cultura, a través del “por naturaleza” aristotélico, referido a los esclavos, junto a la afirmación de la lengua griega como fundamento del *helenismo*. Pero, donde toma su auge es en el siglo XIX en las “naciones” aisladas, donde los “nativos” (los nacidos que forman la nación) viven un tanto endogámicamente (a lo que llaman “raza”), afirmando su singularidad cultural y racial como pueblo.

Por ello, podemos decir que, a pesar de los antecedentes, el concepto de raza es relativamente reciente.

Francia, que había acuñado el término *Civilization*, de corte universalista, rescata el concepto de *etnia* para afirmar la unidad cultural de la francofonía (las razas “coloniales”), y las “nacionalidades étnicas”, sobre todo referidas a los valones y los quebequenses, etcétera.

A este respecto, son conocidas las posiciones “racistas” de los hermanos Thierry y de Gobineau en su *Essai sur l'inégalité des races humanices*.

Al decir de Breton (1983), el término *etnia* como biocultural, fue forjado por Vacher de Lapouge (*Les sélections sociales*, 1896) y lo adoptó A. Fouillée (*Psychologie du peuple français*, 1914), aunque fue G. Mountadon (*L'ethnie française*, 1935) quien le dio difusión científica. En 1954 aparece la *Foundation Charles Plismier pour la defense de l'illustration*

1 El martes, 29 de mayo de 1453, cayó dominada Grecia por los turcos, ocupación que duró 400 años, bajo los cuales, los cristianos ortodoxos griegos fueron denominados “Millets-i-Rum”. Cfr. Just, “Triumph of the Ethnos”, en E Tonkin et Alt. History and Ethnicity (1989: 71-88). Cfr. R. Clogg, A Short History of Modern Greece (1985).

de l'ethnie française. El concepto de raza étnica adquiere su difusión definitiva con G. Hérand, *L'Europe des ethnies* (1963) y con R. Breton, *Les ethnies* (1983).

Esta vinculación del concepto de etnia a Francia y Alemania hace que, por ejemplo, en lengua inglesa no existan los sustantivos, *ethnos/ethnia*, sino tan sólo la forma adjetiva de *ethnic/ethnicity*.

Pero, el descrédito total de las posiciones racistas nazis y la exagerada utilización de la lengua como identificador cultural, hacen dudar de la solidez del concepto etnia, por lo que, a partir de la década de los setenta, el concepto de *etnia* va desprendiéndose de los conceptos bio-raciales, para centrarse en los elementos culturales y psicológicos.

Hoy, el concepto de raza es más ideológico que científico: “Ciertamente el concepto tipológico de raza va perdiendo aceleradamente su validez (...) Su interpretación sesgada, su confusión con términos tales como variedad, pueblos, nación o etnia, entre otros, han catalizado la tendencia de algunos antropólogos a la supresión de 'raza' como categoría taxonómica informativa en los estudios antropológicos [físicos]. La gente entiende por raza algo muy distinto de lo que el término sugiere al antropólogo [físico]. Y, finalmente, toda discusión sobre las razas humanas conlleva actitudes emocionales ilimitadas” (Valls apud Aguirre, 1993: 518).

Como conclusión, diremos que no resulta fácil definir la *étnia*, ya que está cargada, no pocas veces, de subjetivismo regionalista y de racismo. Así, mientras los antropólogos no se ponen de acuerdo en los caracteres “objetivos” que constituyen la *etnia*, los políticos regionalistas y nacionalistas apelan a la “conciencia de identidad”, al “sentimiento subjetivo de pertenencia”, a “las tradiciones históricas y legendarias”, a “una etnopsicología hecha de sentimientos”, además del consabido “vínculo lingüístico”.

Aceptaremos, provisionalmente, como definición de la etnia, la que formula F. Barth:

“El término étnico es utilizado, generalmente, en la literatura antropológica, para designar una comunidad que:

- en gran medida se autoperpetúa biológicamente,
- comparte valores culturales fundamentales, realizados con unidad manifiesta, en formas

culturales,

- integra un campo de comunicación e interacción,

- cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible en otras categorías del mismo orden.

Esta definición de tipo ideal, no está muy alejada del contenido de la proposición tradicional que afirma que, una raza, una cultura, un lenguaje y una sociedad, que rechaza o discrimina a otras” (Barth, 1986).

b) La etnia desde el aislamiento geográfico e histórico.

A partir del hallazgo, por exploradores y misioneros, de los “pueblos aislados” en desiertos, valles incomunicados, montañas, selvas, islas, etcétera, los etnógrafos pudieron “identificar” sus culturas como “singulares”.

Estos pueblos, debido a su “a-islamiento” geográfico, habían desarrollado una cultura simple y singular, de adaptación al territorio y al no tener contacto con otros pueblos, transmitían a los suyos su intrahistoria. Fueron calificados por los evolucionistas de finales del siglo XIX, de “primitivos”, porque parecían anclados en la prehistoria y de “ágrafos”, por su desconocimiento de la lengua escrita.

Su aislamiento ancestral, hacía que estas culturas fueran consideradas como singulares y diferenciales. Su particularismo provenía de habitar un nicho geográfico y desarrollar su propia cultura en una temporalidad intrahistórica.

A pesar de las diferencias y de no estar completamente aisladas como las “culturas primitivas”, los etnógrafos estudiaron como etnias, también las “comunidades rurales” aisladas. Este dato es importante porque, como apuntábamos al principio, en estas comunidades de “nativos” surgieron los movimientos nacionalistas, al principio, como afirmación cultural y después, como base de su autodeterminación política secesionista..

Siguiendo el planteamiento “determinista” del geógrafo Ratzel, los etnógrafos estudiaron las culturas singulares como producto del determinismo de sus nichos geográficos y de ahí surgió el tratamiento del “ethnoterritorio”, como “lugar de la identidad”,

por ejemplo, en el primer Boas. Posteriormente, el etnoterritorio ha sido idealizado por el regionalismo y el nacionalismo, como “territorio de la lengua”, como “territorio de la historia” y hasta como “territorio de la religión”, en respuesta a la progresiva implantación del “territorio globalizado”.

Pero, en la globalización, el etnoterritorio ha perdido la vigencia anterior ante la “deslocalización” progresiva de las personas (“sociedad nómada de turistas y migrantes) y del poder político y económico..

En la “globalización” ya no hay aislamientos geográficos totales, sino territorios gobernados por la vigilancia de los satélites o de las organizaciones que espían por motivos económicos y políticos.

En el “repliegue identitario” de los regionalismos frente a la globalización, el “etnoterritorio es vivenciado como un “imaginario territorial”, el de una construcción primaria y emocional de la “tierra madre” en el contexto antiguo de los valores agrícolas y familiares. A veces, este imaginario territorial es el resultado de una “cartografía lingüística” que exige la reunificación de los países que tienen la misma lengua, para lo cual se defiende una *Anschluss* o anexión panlingüística (como hizo la Alemania nazi con Austria).

Los pueblos primitivos no tenían una historia como la entendemos hoy, sino una intrahistoria formada por leyendas orales, además de la “historia sagrada” de su cosmovisión religiosa.

Pero, cuando en las comunidades rurales prendió el regionalismo/ nacionalismo, se hizo necesario escribir “cosmogonías” para preguntarse por los “orígenes” y por el “continuum histórico-nacional”; se hizo necesario crear una soteriología, a través de la emergencia de un líder. Mesías que sacara al pueblo de la dominación y lo condujera “a través del desierto de la resistencia” (lucha y esperanza) hacia la libertad de la “patria prometida”. Finalmente, la escatología regionalista/ nacionalista se pregunta por los fines, por el momento de la liberación, por la trascendencia y por la necesidad de “escribir nuestra historia”.

Finalmente, diremos que la lengua es el principal vínculo de comunicación, además de que es portadora, casi siempre de forma oral, de la cultura de las etnias. Los matices que encierra la lengua traducen el “mundo mental” de quien la

posee.

Mientras se la declara como “propia” (como el “gaélico” para los irlandeses), no siempre consigue ser la “lengua apropiada” (como es para los irlandeses, el inglés). Los Estados declaran, como vínculo de unidad, una lengua como “propia y oficial”.

La mayoría de las lenguas étnicas sólo se expresan de forma “oral”. Así, de las 5.000 lenguas existentes (el cómputo es aproximado, según se distinga las lenguas de las variedades dialectales), tan sólo 500 están dotadas de alfabeto, pero, poco más de 100 tienen literatura escrita y sólo unas pocas alcanzan el estatus de “internacionales”.

Las lenguas que no tienen literatura escrita y presencia urbana tenderán, inexorablemente, a desaparecer, en un corto plazo de tiempo.

La civilización de masas, la sociedad de consumo y la producción industrial favorecen a un pequeño número de lenguas importantes, incluso, aunque no existan políticas de genocidio, de etnocidio o de lingüicidio. Las etnias menores son objeto de presiones permanentes que empujan a sus miembros a pasarse a una gran lengua, ya sea por facilidad o inercia, por utilidad o deseo de eficacia, o por querer un modo de situarse en la sociedad, y relegar, o incluso, renegar, una lengua materna más o menos difundida, menos valorada y menos remuneradora, aunque se conserve hacia ella cierto apego afectivo, como a la infancia y al pasado familiar, la lengua étnica queda eclipsada por la lengua mayoritaria, por la de los medios más pujantes (Breton, 1983:41).

Incluso, en las grandes lenguas hay enormes desplazamientos de competitividad.

¿Quién no recuerda la hegemonía mundial del francés, en los años sesenta, y su caída a favor del inglés y del español, en los años setenta. No se trata, a veces, de la presión de núcleos intelectuales. Los “espaldas mojadas” mexicanos, cubanos, etc., inmigrantes en los EE.UU., muchos de ellos funcionalmente analfabetos, están consiguiendo hacer de EE.UU., un país bilingüe (inglés y español, incluso, creando un híbrido, el *spanglis*), potenciando de paso, la internacionalización del español.

La lengua triunfa si es lengua de prestigio en los “media” y si es lengua publicitaria de consumo.

La ciudad es piedra de toque del vigor de la etnia.

Si existe un habla étnica, es en la ciudad donde se afirmará como lengua de cultura. De la utilización o no utilización del habla étnica en las actividades superiores, por parte de los aparatos económicos o estatales, por las clases dirigentes, depende de su vigorización o decadencia. Si la ciudad es la tumba de la lengua, ésta sobrevivirá por algún tiempo en zonas rurales, pero acabará por desaparecer debido a la continua deserción de las élites en provecho de la ciudad y de las modas urbanas (Breton, 1983: 64).

Si bien, en el pasado, la “normalización” de una lengua corría a cargo de la escuela cuando la etnia estaba aislada, hoy existen dos duras competencias a la lengua étnica, la lengua hablada en la familia y la lengua de los medios de comunicación.

2.2. La identidad cultural desde la etnicidad.

a) En el marco del pluralismo cultural de las ciudades (en cada ciudad hay varias lenguas, varias religiones, varias formas de entender la historia, etc.), un individuo se adscribe a la cultura o culturas que quiere.

F. Barth en su obra, *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1969) plantea, por primera vez, la superación del concepto “rural” de “etnia” por el concepto “urbano” de “eticidad”:

Mi principal objeción es que tal formulación [la de etnia] nos impide comprender el fenómeno de los grupos étnicos y su lugar en las sociedades y culturas humanas (...) Se nos induce a imaginar a cada grupo, desarrollando u forma social y cultural en relativo aislamiento y respondiendo, principalmente, a factores ecológicos locales insertos en el curso de una historia de adaptación fundada en la invención y en la adaptación selectiva. Según ello, esta historia ha producido un mundo de pueblos separados con sus respectivas culturas y organizados en una sociedad que, legítimamente puede ser aislada para su “descripción” como si fuese una isla (Barth, 1976:11-12).

La antigua construcción de la etnia a partir de “rasgos objetivos” no tiene validez actual, porque esta construcción se fundamentaba en la descripción de las etnias como “mónadas aisladas”.

Como hemos constatado al referirnos a la *etnia* (ubicada en un aislamiento “natural”, “geográfico”) que en el grupo de los “nativos” sólo es posible una sola cultura. Si un individuo, por ejemplo, nace en una comunidad bororo, su

cultura no podrá ser otra que la de los bororo.

Por el contrario, en los aislamientos psicológicos, donde existe un pluralismo cultural, la pertenencia a la cultura se da a través de la autoadscripción (psicoindividual) y la heteroadscripción (psicosocial) (Barth, 1976:15).

Si nos centramos en lo que es socialmente efectivo, los grupos étnicos son considerados como una forma de organización social. De acuerdo con esto, el rasgo crítico es (...) la característica de autoadscripción y de adscripción por los otros (Barth, 1976: 15).

De entrada, diremos que el “aislamiento psicológico” debe ser entendido, no como un territorio físico, sino como una membrana psicológica de pertenencia voluntaria a un “nosotros común”. Por ejemplo, si un individuo entra en una empresa, en una secta, en una asociación deportiva, etcétera, lo hará porque voluntariamente se adscribe a ellas, para participar de su cultura.

La *eticidad* es, pues, la identidad psicocultural que se adquiere mediante la opción psicológica de formar o entrar en un grupo (cultural) como puede ser una familia, una asociación deportiva, una institución docente o una organización empresarial, por poner algunos ejemplos. Hay que partir del hecho de que cada grupo es una cultura (que es más que tener una cultura) y que el individuo participa de tantas culturas, a cuantos grupos pertenece.

La *autoadscripción* es la capacidad individual de optar por la pertenencia a un grupo cultural, formado por un “aislamiento” (membrana psicológica) de un “nosotros cultural común”

La *heteroadscripción* o adscripción por otros es el reconocimiento exterior de la pertenencia a un grupo cultural (pertenencia a una familia, a una iglesia, a un poblamiento, etc.).

Según Tajfel, todo individuo, mediante un proceso de categorización, ordena su entorno a través de categorías, agrupando a las personas, cosas o hechos que tengan una característica similar, en cuanto que son relevantes para el sujeto. Los de fuera sitúan a las personas en grupos que les definen culturalmente. A veces, los individuos no están conformes con la heteroadscripción a grupos, sobre todo cuando la heteroadscripción es agresiva, parte de

prejuicios o es socialmente excluyente.

En la identidad cultural por *etnicidad*, debemos destacar tres posiciones: pluralismo, asimetría y mutancia.

Pluralismo cultural. El marco urbano es, culturalmente, plural y los individuos se adscriben voluntariamente a las culturas de los grupos a las que optan pertenecer. No hay cultura sin grupo, ni grupo sin cultura. Un individuo puede al mismo tiempo, pertenecer a su familia, ser católico, ser de su club de fútbol, ser de una empresa, etcétera.

Asimetría. La pertenencia a varios grupos (culturas) es asimétrica, según el orden de intensidad en la autoadscripción. La gradación de la intensidad de pertenencia es necesaria y demuestra el grado de nuclearidad identitaria de la autoadscripción.

Mutancia. Esta asimetría puede ser mutante, ya que puede haber cese o cambio en el orden de autoadscripción. Por ejemplo, si un individuo entra en una secta radical, dejará en parte o totalmente a la familia, se alejará de su Iglesia, puede que se abstenga de participar en eventos festivos, aunque tal vez mantenga la pertenencia a su club deportivo y a la empresa donde trabaja, etc. Su identidad cambiará porque ha mutado por su autoadscripción a la secta.

Es evidente que el pluralismo, la asimetría y la mutancia son registradas por la observación exterior, la cual categorizará al sujeto (heteroadscripción) como “muy de su familia”, “ante todo como fiel a sus creencias” o, por el contrario, “como abducido por una secta”.

b) Adscripción a un grupo cultural.

Supongamos que un individuo entra a trabajar en una empresa. La empresa *es* una cultura (se dice, impropriamente, que *tiene* una cultura, como algo adjetivo). El individuo que opta por entrar en la empresa deberá “enculturarse” en la cultura de la empresa, lo que le permitirá pertenecer a un “nosotros cultural común” (aislamiento o membrana psicológica de la cultura de la empresa).

En una comunidad cultural, en *etnicidad*, la cultura no dimana de lo “físicamente dado”, sino de la interacción de sus miembros (“nosotros común”), que son los que crean la cultura buscando alcanzar los objetivos del grupo.

Los elementos fundamentales de la cultura, en términos de *etnicidad*, proceden de la interacción de los miembros. Por ello, la cultura

se entiende:

- como un sistema de conocimiento que nos proporciona un modelo de realidad a través del cual damos “sentido a nuestro comportamiento”.
- como un pensar organizado en orden a producir actividades sociales coherentes, tanto en la acción material como espiritual.
- como un constructor cognitivo que nos hace inteligible la realidad (como en menos escala nos hace inteligible la realidad, la economía, el derecho, etcétera)

Pero, sobre todo:

- como un sistema formado por un conjunto de elementos interactivos fundamentales, generados y compartidos por los miembros de la organización, que son eficaces para alcanzar los objetivos del grupo cultural, al cual cohesionan e identifican, por lo que deben ser transmitidos a los nuevos miembros.

3. LA ETNOPSIKOLOGÍA COMO IDENTIDAD CULTURAL DE LOS PUEBLOS.

La construcción de la “etnopsicología” es relativamente reciente. Por ello, analizaremos, en primer lugar sus orígenes, para después, analizar su demarcación conceptual.

3.1. Perspectiva histórica de la etnopsicología.

Nos referiremos a tres momentos clave en la construcción histórica de la etnopsicología: la herencia de Wundt, el movimiento de “Cultura y personalidad” y un ejemplo de los nuevos planteamientos de la etnopsicología, a través de la obra de R. Díaz Guerrero.

3.1.1. Punto de partida de la etnopsicología.

Podemos considerar a W. Wundt (1832-1920) como el iniciador de una doble psicología: la psicología experimental y la psicología de los pueblos.

a) Respecto a la “psicología experimental”, podemos decir que, por lo general, ha tenido poco en cuenta a la cultura. Por un lado y a imitación de la psiquiatría, se ha hecho biólogo, estudiando los comportamientos humanos al margen de la cultura. Ni siquiera la psicología social, más proclive a la sociología, ha tenido en cuenta a la cultura, salvo en contados casos. Craso error, ya que el

comportamiento se construye en el marco de una cultura. El hombre es, a la vez, biología y cultura, y eliminar del estudio del comportamiento humano, cualquiera de las dos vertientes, es caer en un reduccionismo absurdo (Aguirre, 1995: 47-67; Aguirre, 2000: 109-138).

En el presente análisis, no nos centramos en la psicología experimental, sino en la segunda rama de la psicología propuesta por Wundt: la de la “psicología de los pueblos”.

b) Mientras la Ilustración receló de todo lo que pudiera ser catalogado de “espiritual” (sustituyó el nombre de “psicología” por el de “ideología”, aunque, posteriormente, Destutt de Tracy, se refirió a la ideología como “ciencia de las ideas racionales”), el Romanticismo alemán, por el contrario, habla del “espíritu del pueblo” (*Volkgeist*), de “alma del pueblo” (*Volksseele*) y de “psicología del pueblo” (*Volkpsychologie*).

Podemos decir, pues, que la etnopsicología nace en el contexto romántico alemán y es, en sus inicios, ajena al racionalismo de la Ilustración francesa.

Es por ello, que Wundt, y más tarde Boas, como alemanes, se refieren a la “mentalidad primitiva”, a la “psicología étnica” y a la “psicología de los pueblos”, al estudiar la identidad de las “naciones” (regiones donde habitan los “nativos” en los valles alpinos).

A este respecto, dice Wundt:

“su problema se relaciona con los productos mentales que son creados por una comunidad de vida humana y, por tanto, son inexplicables simplemente en función de la consciencia individual, ya que presuponen la acción recíproca de muchos (...) La consciencia individual es completamente incapaz de darnos una historia del desarrollo del pensamiento humano, pues está condicionada por una historia anterior, respecto a la cual no puede proporcionarnos ningún conocimiento por sí misma” (Wundt, 1990: 3).

En su obra, *Völkerpsychologie* (10 vols., 1900-1909) es deudor de la tradición romántica alemana y coetáneo de la revista de M. Lazarus y H. Steinthal, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (20 vols., desde 1860), revista que acogió en sus páginas a lingüistas, folcloristas, antropólogos, etcétera.

No menos importantes, en esta dirección, fueron las obras de F. Schulze, *Psicología de los pueblos naturales* (1900), sobre la mentalidad primitiva; de L. Lévi-Bruhl, *Las funciones*

mentales de las Sociedades Inferiores (1927); o la obra misma de F. Boas, *La mente del hombre primitivo* (1911), de cara a la creación de una psicología étnica.

En España, el más claro exponente de las ideas de Wundt, fue Tomás Carreras Artau (1879:1954), el cual, en el marco del regeneracionismo español, surgido a partir del desastre colonial de 1898, dice:

La convicción de que el cultivo normal y serio de la Psicología hispana, solamente es posible mediante una base etnográfica o un contenido de exploración personal --consuetudinaria o doctrinal—alejaría del campo de estos delicados y difíciles estudios, a todo un conjunto de diletantes, más preocupados por el nombre que por la cosa en sí, que no han hecho otra cosa que desacreditarlos, bajo los pomposos títulos de “el alma española”, “el alma nacional”, “genealogía” de España o del pueblo español. (1918:9).

T. Carreras Artau se centra en “la investigación integral de la conciencia histórica y actual de los pueblos ibéricos”, creando en Barcelona (1912) el “Archivo de Psicología y Ética Hispanas”.

En su obra distinguió entre la “psicología de las masas” (Le Bon, 1895; S. Freud, 1921), de actualidad por aquellos tiempos, la “psicología étnica” o “etnopsicología” (la “mentalidad primitiva” de W. Wundt, de F. Boas, o de L. Lévi-Bruhl) y la “psicología de los pueblos” (que derivó en el estudio del “carácter nacional”):

Nos hemos convencido, por el contrario, que conviene mantener la denominación de “Psicología étnica” al lado de la denominación de “Psicología de los pueblos”. Efectivamente, hay una Psicología de los pueblos hecha a base, exclusivamente, de las manifestaciones más desarrolladas del espíritu: el arte, la ciencia, la filosofía, el estudio comparativo de las grandes instituciones y de los hombres más representativos, etc. La Psicología étnica versa sobre las manifestaciones culturales más primitivas. En los pueblos llamados primitivos, su psicología es puramente étnica; si, por el contrario, se trata de un pueblo civilizado, su psicología completa comprenderá dos partes, o mejor, dos psicologías, que no siempre son paralelas, a saber: i) la psicología intentada sobre los productos colectivos más desarrollados, a los que nos hemos referido, y ii) la psicología propiamente étnica que estudia las manifestaciones populares tradicionales: las creencias, el lenguaje, los usos y costumbres, los ritos, las leyendas, etc. Estas segunda psicología

constituye el verdadero substrato de la primera y es la fuerza más viva del espíritu nacional, el cual matiza todas las manifestaciones de un pueblo, sin exceptuar aquellas de carácter más universal, como la ciencia y la filosofía (1923: 213).

En conclusión, para Carreras Artau, la psicología étnica (etnopsicología) sería el substrato de la psicología de los pueblos, es decir, todos llevamos en el fondo, una “mente primitiva” de la que se ocupa la “psicología étnica” o “etnopsicología”, sobre la que algunos pueblos se han desarrollado culturalmente. Referida esta distinción a Europa, la psicología étnica sería la característica de las “regiones aisladas” (“naciones”), mientras que los Estados deberían ser estudiados desde una “psicología de los pueblos”.

3.1.2. El movimiento de “Cultura y Personalidad”.

Podemos señalar dos puntos de partida para el movimiento “Cultura y Personalidad”: F. Boas y S. Freud. Por una parte, F. Boas, un judío alemán emigrado a EE.UU, puede considerarse como el fundador de la antropología cultural norteamericana y más concretamente, del movimiento de “Cultura y Personalidad”. Recordemos la importancia de su obra *La mente del hombre primitivo* (1911) como exponente de una psicología étnica que estudia las culturas primitivas, de un modo un tanto naturalista y hasta determinista (Ratzel), en sus nichos espacio-temporales (particularismo cultural), muy al estilo de las posiciones alemanas en la antropología de finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

Por otra parte, a partir de la traducción al inglés (1920) de la obra de S. Freud, *Tótem y Tabú* (1913), cuya obra crea un inicial rechazo (A. Kroeber recensiona la obra como un “libro sin orden, retorcido, más que rigurosamente razonado”, pero, al poco tiempo, después de ser psicoanalizado, abre una consulta de psicoanalista en Los Ángeles). Pero, es la autoridad del propio, F. Boas, la que saludará al psicoanálisis como “luz nueva”, al prologar el libro de R. Benedict, *Patterns of Culture*.

Existen dos etapas en la obra de S. Freud, la primera, biológica y mecanicista (1900-1920) y la segunda, antropológica, donde la cultura explica su pensamiento (1920-1939). En esta segunda parte se inscriben obras como *Tótem y Tabú* (1913, cronológicamente en la primera

etapa, aunque temáticamente en la segunda), *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *El porvenir de una ilusión* (1927), *El malestar en la cultura* (1930) y *Moisés y el Monoteísmo* (1938).

Esta mezcla, un tanto superficial, de los enfoques, boasiano y freudiano, produce el llamado movimiento de “Cultura y Personalidad” o intento de explicar las culturas a través del aporte de la psicología.

En una primera etapa, sobresalen las obras de R. Benedict y de M. Mead. R. Benedict, en su obra *Patterns of Culture* (1934) analiza como se “configuran” psicológicamente las culturas. Tomando categorías de la obra de Nietzsche, describe a los Zuñi, (Nuevo México) como “apolíneos” y a los Kwakiult (Vancouver) como “dionisiacos” con una ligereza conceptual que se queda en lo meramente descriptivo.

M. Mead, que con sólo 23 años hace trabajo de campo en Guinea, publica, *Coming of age in Samoa* (1928), donde compara el modo “pacífico” de la adolescencia samoana con el modo turbulento de los adolescentes norteamericanos. La crítica posterior (Freeman) ha expresado serias dudas sobre la validez de esta etnografía transcultural y configuracionista, aunque tuvo en su día, un gran impacto al plantear como errónea la educación adolescente norteamericana en comparación con la samoana.

Dentro del campo de “Cultura y personalidad”, cobra especial interés el grupo de trabajo dirigido por el psicoanalista A. Kardiner (1936, en el New York Psychoanalytic Institute y, en 1937, en la Universidad de Columbia) que estudió la “personalidad de base” o forma común psicológico-cultural de todos los miembros de una comunidad. Kardiner publicó sus investigaciones en sus obras, *Las fronteras psicológicas de la Sociedad* (1945) y *El individuo y su sociedad* (1945).

Desde una perspectiva más libre y freudianamente heterodoxa, los llamados “culturalistas” (Fromm, Horney, Erikson, Sullivan, entre otros), explican la conducta social, tanto desde el estudio del “ciclo vital” del desarrollo, hasta la impronta que la sociedad realiza sobre el individuo. El hombre es parte integrante de su mundo cultural-social, y este “mundo”, a su vez, le encultura y socializa (Badillo *apud* Aguirre, 1993).

De todo este movimiento de “Cultura y

Personalidad” quedan unos cuantos conceptos que ponen de relieve la importancia de la psicología en la construcción de la identidad cultural de los pueblos. Así, Cora DuBois introduce el concepto de “personalidad modal” como el conjunto de comportamientos aprendidos de los que participa una comunidad cultural. R. Benedict y M. Mead hablan de “configuracionismo cultural” como conjunto de pautas culturales aprendidas que constituyen la personalidad de un pueblo. Las sociedades son la psicología individual proyectada sobre una pantalla, aumentada y prolongada a través del tiempo, dirá Benedict. A. Kardiner estudia el concepto de “personalidad de base”, como el conjunto de elementos comunes a todos los individuos de una sociedad.

Estos trabajos tuvieron un gran impacto social que no se corresponde con la superficialidad de los mismos. Lo más interesante, aunque sin suficiente precisión, es el intento de definir la “personalidad de los pueblos” (psicología) desde su cultura.

Quisiera destacar el concepto de “carácter nacional”, un tema viejo en Europa, que revive en los EE.UU. entre los años 1920 y 1950, aunque estos trabajos “tienen algo de literarios, de amenos suelen tener poco, por lo general. (...) Considero, en efecto, que todo lo que sea hablar de “carácter nacional” es una actividad mítica”, producto de una “actividad intelectual media” (Barker, 1948; Roger apud Caro Baroja, 1970).

Ya en el *Libro de Alexandre* (siglo XIII), por ejemplo, se habla del “carácter nacional” de los pueblos europeos:

Los pueblos Despanna muchos son ligeros,
Parecen los franceses valientes caballeros,
Canpanna queda los niños delantrosos,
En Seba lencenso mieden a sesteros,
Cuemos precian mucho por artes los bretones,
Cuemo son lombardos orguyosos uarones,
Ingleses son flemosos, de falcos corazones,
Lombardos cobdiciosos, aleymanes fellones.

Por ello, como antropología aplicada y en un clima de guerra, los norteamericanos quieren saber cómo son sus pueblos amigos y sobre todo, sus enemigos. Así, Gorer estudió el “carácter nacional” de Rusia e Inglaterra, M. Mead, lo hizo sobre los EE.UU.; R. Benedict, sobre Japón, etcétera, a base de rasgos psicológicos homogeneizantes y simplistas, con los que estos autores “configuran” la personalidad de los pueblos.

Estos “rasgos de carácter” han servido a los nacionalismos para encumbrar a sus pueblos y para denigrar a los demás. En especial, los pueblos de Europa se han dedicado, a lo largo de los siglos, a lanzar los más variados estereotipos e insultos contra los otros pueblos vecinos “enemigos” (franceses contra ingleses y alemanes; españoles contra franceses e ingleses, etcétera, y viceversa), como señala Caro Baroja en el libro citado.

Pero, una etnopsicología no puede construirse a base de los “rasgos de carácter”, al estilo del denominado “carácter nacional”.

3.1.3. Etnopsiquiatría y Etnopsicología.

La etnopsiquiatría ha construido un proceso paralelo al de la etnopsicología, para explicar el comportamiento normal y patológico a través de la cultura.

Podemos distinguir dos direcciones básicas en la etnopsiquiatría y en la etnopsicología: por una parte, la perspectiva metacultural, de influencia freudiana, y, por otra, una perspectiva más transcultural, de influencia antropológica.

Para la etnopsiquiatría, podemos partir de la definición de G. Devereux: “En tanto que ciencia autónoma, la etnopsiquiatría —es decir, la etnología psiquiátrica o la psiquiatría etnológica (la etiqueta está en función del uso que se haga de esta ciencia interdisciplinar 'pura'), se esforzará en confrontar y coordinar el concepto de 'cultura' con el doble conceptual de 'normalidad-anormalidad’” (G. Devereux, 1956).

Por un lado, tenemos la escuela metaculturalista de G. Devereux, F. Laplantine y otros, de amplia influencia freudiana, que defienden la acción terapéutica desde las categorías universales de la cultura.

El terapeuta occidental que interviene en una cultura distinta a la suya, comprende perfectamente, si es que se actúa de buena fe, que sus propios criterios nosológicos funcionan mal o no funcionan en absoluto, en sociedades cuyas estructuras socioeconómicas difieren de las nuestras. El mismo problema se le plantea a cualquiera de nuestros psiquiatras que deben atender a pacientes africanos hospitalizados en Fancia a causa de sus perturbaciones mentales. Uno y otro deben apelar a la etnología. No obstante, por carecer de tiempo material para analizar en profundidad las peculiaridades culturales de todos aquellos que se ven precisados a tratar, necesitan un instrumento resueltamente metaetnológico, fundado no sobre el contenido relativo de una cultura particular,

sino sobre las categorías universales de la cultura y sobre los procesos igualmente universales de la deculturación. Tal es el cometido de la etnopsiquiatría. Al proporcionar al psiquiatra una antropología culturalmente neutra, exime a este último del largo desvío de la etnología y le permite tratar con igual eficacia a un montañés berberisco, a un pescador yurok, a un hechicero bantú o a un estudiante de Nanterre” (Laplantine, 1977: 129-130).

Para Devereux y Laplantine, toda enfermedad mental supone una deculturación y una desocialización, para cuya curación es necesaria una reculturación.

El propio G. Devereux, que dirigió a partir de 1978, la revista *Ethnopsichiatrica*, define en la presentación del primer número de la revista (1978:7-14) este posicionamiento conceptual sobre la etnopsiquiatría.

Por otro lado, existe un creciente número de estudios transculturales, que buscan comparar la “construcción y manifestación de la patología psiquiátrica” en las diversas culturas.

Frente al análisis metacultural, que afirma la universalidad de la cultura, el análisis transcultural nace del particularismo histórico, admitiendo sólo la “comparación” de las culturas, negando desde el relativismo cultural la “abstracta y homogeneizante universalidad cultural”.

La etnopsiquiatría asume la diversa forma de enfermar según el substrato cultural de cada pueblo. Aparte de los estudios pioneros de H. van Lom (1928) sobre el “amok” malayo y de J. Cooper (1934) sobre la conducta homicida y temores canibalísticos de los indios ojibwas, hasta la obra de M. Opler (1956) sobre *Culture Psychiatry and Human Values*, debemos anotar la aparición de la psiquiatría transcultural en la Univ. McGill (Montreal), con la revista, *Transcultural Psychiatric Research* (a partir de 1956), dirigida por E. Wittkower. En 1957 se inicia la actividad del grupo Gladet (Grupo Latinoamericano de Estudios Transculturales) bajo la dirección de Dávila (México), Seguí (Perú) y Bustamante (Cuba). J. A. Bustamante, junto a A. Santa Cruz, publican, *Psiquiatría Transcultural* (La Habana, 1975).

En los años sesenta aparecen los importantes trabajos de H. Colomb y otros, que son analizados por la obra de síntesis de R. Fourasté, *Introduction à l'ethnopsychiatrie* (1985). El tema sigue vigente, sobre todo en los países pluriculturales, como puede verse en el

Simposio Internacional sobre *Cultural Psychiatry* (Lahore, Pakistán, 1995) organizado por la “Transcultural Psychiatry Section” de la *World Psychiatric Association*.

En la actualidad, la presión de los estudios transculturales en psiquiatría ha llevado a los redactores del DSM IV a introducir un apartado sobre “Consideraciones étnicas y culturales” donde se afirma: “Se ha hecho un importante esfuerzo en la preparación del DSM IV para que el manual pueda usarse en poblaciones de distinto ámbito cultural (tanto dentro como fuera de los EE.UU). Los médicos visitan diariamente a personas de diferentes grupos étnicos y culturales (incluidos emigrantes). La valoración diagnóstica puede constituir un reto cuando un clínico de un grupo étnico determinado usa el DSM IV para evaluar a un paciente de otro grupo étnico. Un médico que no esté familiarizado con los matices culturales de un individuo, puede, de manera incorrecta, diagnosticar como psicopatológicas variaciones normales del comportamiento, de las creencias y de la experiencia que son habituales en su cultura” (DSM IV, pp. xxiii).

Tanto el análisis metacultural como el transcultural, en etnopsiquiatría, han contribuido a entender, desde la cultura, el binomio normal/patológico de los pueblos diferenciales y, por lo tanto, a fundamentar las posiciones de la etnopsicología.

La etnopsicología se ha enfocado también hacia la vertiente clínica (depresión, psicopatología del trabajo, etcétera), hacia la psicología evolutiva y de la educación (ciclo vital, familia, etcétera), pero sobre todo hacia el estudio de la identidad y de la interacción social-cultural (identidad étnica, migraciones, etcétera), tanto desde el punto de vista cultural como transcultural.

3.1.4. Descubrimiento de la etnopsicología.

Para entender las nuevas investigaciones sobre la etnopsicología, nos serviremos como ejemplo y punto de referencia del libro de R. Díaz-Guerrero (1918-2004) *Psicología del Mexicano. Descubrimiento de la etnopsicología*.

En una de mis estancias en México, me hizo llegar un artículo suyo, de 1995: “Una aproximación científica a la etnopsicología” (Revista Latinoamericana de Psicología, 1995: 359-389)., para señalarme los pasos que le llevaron a ser un referente mundial de la

etnopsicología. Por ello, lo destaco aquí como un autor que recopila el concepto histórico de la etnopsicología, desde el Movimiento “Cultura y Personalidad” hasta la etnopsiquiatría transcultural.

A partir de 1947, terminada su carrera de medicina y su doctorado en la universidad de Iowa, comienza sus contactos con psiquiatras, psicólogos y antropólogos, interesándose, desde 1951 por la psicología del mexicano, al principio, en comparación con la del norteamericano:

Los intrigantes resultados acerca de la contrastante idea del respeto en México y los EE.UU., que claramente respaldaban la necesidad de hacer una psicología transcultural de la cognición y de la personalidad, impulsaron a Holtzman y a Díaz-Guerrero a elaborar paralelamente, proyectos de investigación que permitieran, con una gran batería de pruebas psicológicas adaptadas para tal fin, seguir el desenvolvimiento de la cognición y de la personalidad en escolares norteamericanos y mexicanos, desde el primero de primaria hasta la entrada en la universidad (1995-A, pp. 363-364).

El contacto con las doctrinas freudianas (a través de “Cultura y Personalidad”), le hace centrarse en el estudio de la familia mexicana. Sin obviar la vertiente biológica del ser humano, declara en 1972 que “el marco fundamental y motor del comportamiento humano es la cultura”.

En 1977, era ya tiempo de manifestar a mis colegas a través de un medio internacional de gran circulación, lo que parecía venirse descubriendo. Resultó afortunado que por esas fechas, el D. Michael Cole, reconocido por su monumental *A Handbook of Contemporary Soviet Psychology*, de 1969, realizara ahora esfuerzos por copilar trabajos inéditos para editar un número especial, con contribuciones internacionales, de *American Psychologist*, la revista mensual de difusión científica y profesional de la Asociación Norteamericana de Psicólogos, la APA. Mi artículo, “A Mexican Psychology” (Díaz Guerrero, 1977) es elegido para su publicación (1955-A, p. 370).

En el otoño de 1975 resulto invitado para presentar una ponencia para la conferencia intitulada “Issues in Cross-Cultural Research”, organizada por la Academia de Ciencias de Nueva York. La ponencia titulada “Culture and Personality Revisited” (...) Allí se afirma que la cultura, como recipiente de la historia, es la línea base de las ciencias sociales y del

comportamiento. (1955-A, p. 372).

A lo largo de su camino hacia el descubrimiento de una etnopsicología, atraviesa diversos periodos: el estudio transcultural de las dos culturas cercanas, la mexicana y la norteamericana; las escalas metodológicas, al comienzo norteamericanas y después, ya más cercanas al hecho cultural mexicano; un replanteamiento del movimiento “Cultura y Personalidad”; la posibilidad de una psicopatología mexicana y, al final, el convencimiento de la posibilidad de la etnopsicología como una ciencia autónoma.

Todas estas investigaciones cristalizan en su obra, *Psicología del Mexicano. Descubrimiento de la etnopsicología*, de cuya primera parte destacaría, la “tipología del mexicano”, “la estructura psicológica de la familia mexicana” y “la motivación del trabajador mexicano”; de la segunda parte, pondría énfasis en “el análisis transcultural de la cultura y personalidad entre México y EE.UU., así como el carácter pasivo/ activo del mexicano; mientras que la tercera parte, nos muestra la cultura y personalidad, normal y patológica, del mexicano y de su modo familiar y sobre todo, el planteamiento de una etnopsicología mexicana.

3.1.5. Algunas conclusiones.

Cuando hablamos de la etnopsicología, lo hacemos desde estos postulados:

a) No es asumible referir la “etnopsicología”, llamada también “psicología étnica”, tal como afirman Wundt y Carreras Artau, al estudio de la “mentalidad primitiva”, dejando como objeto de la “psicología de los pueblos”, las manifestaciones culturales más avanzadas.

b) El movimiento “Cultura y Personalidad” ha tenido el mérito de introducir el concepto de “personalidad” (psicológica) como identidad de los grupos culturales. Pero la formulación de alguno de sus conceptos fundamentales: el “configuracionismo” (Benedict y Mead), la “personalidad de base” (Kardiner), el “carácter nacional” (DuBois y otros) constituyen identificaciones psicoculturales de los pueblos, bastante simplistas y superficiales, cargadas de estereotipos.

c) Los inicios de la “etnopsiquiatría” y de la “etnopsicología”, en su doble vertiente, metacultural y transcultural, han supuesto un

paso adelante, aunque insuficiente, para la conceptualización de la “etnopsicología”, porque se refirieron casi exclusivamente a culturas poco desarrolladas y no urbanizadas (o de inmigrantes rurales desadaptados en la cultura urbana).

d) Hemos seleccionado la obra de R. Díaz Guerrero, *Psicología del mexicano. Descubrimiento de la etnopsicología*, como un ejemplo paradigmático del análisis etnopsicológico, tanto de las culturas “primitivas” rurales, como de las culturas urbanas.

e) Creemos que debe abandonarse la denominación peyorativa y reductora de “grupos étnicos”, por la de “grupos de etnicidad”, por las razones que hemos expuesto anteriormente, desechando toda referencia al “aislamiento físico” y a la forma cultural “monádica”, sobre todo “racial”.

4. CONCEPTO DE ETNOPSICOLOGÍA

El concepto de “etnopsicología”, que alberga dos componentes fundamentales: “cultura” (etnos) y “personalidad” (psicología) es decir, la identidad cultural explicada desde el comportamiento psicológico.

En general, se concibe la “etnopsicología” como una “continuación” histórica y temática del movimiento “Cultura y Personalidad”. Recordemos, por un lado que este movimiento nació como estudio de la “mentalidad primitiva” de los pueblos y más tarde, como estudio del “carácter nacional” de los pueblos.

a) Para realizar una adecuada definición de la “etnopsicología” será necesario definir, qué es cultura y qué es personalidad.

La cultura es:

Un sistema de conocimiento que nos proporciona un modelo de realidad a través del cual damos sentido a nuestro comportamiento. Este sistema está formado por un conjunto de elementos interactivos fundamentales, generados y compartidos por la organización como eficaces para alcanzar sus objetivos, que cohesionan e identifican, por lo que deben ser transmitidos a los nuevos miembros. (Aguirre, 2004: 125).

Destacar en esta definición, que la cultura

es un sistema de conocimiento que nos hace inteligible la realidad, al igual que, en menor escala, la economía nos hace entender el mundo monetario. Pero, sobre todo, es un conjunto de elementos interactivos (valores, lenguajes, productos, creencias, historia) fruto de la interacción de los miembros del grupo cultural, comandados por el líder. La cultura cohesionan, identifica y es eficaz para alcanzar los objetivos del grupo. Por ello, hay que transmitirla a los nuevos para que accedan al “nosotros cultural común”.

Como “personalidad” entendemos:

Un conjunto de elementos psicológicos internos y estables que estructuran la conducta del individuo o del grupo, de una manera diferente y propia a como lo hacen otros, en situaciones similares. El concepto de identidad surge del individuo y del grupo, al considerarlos “sujetos de atribución”, porque, es y tiene identidad, lo que es sujeto de acción, de una forma individuada. (Aguirre & Morales, 1999).

Podríamos decir que, la identidad psicológica (etnopsicología) de un grupo o de una comunidad, nace de la angustia interior por la desintegración del grupo, a la cual se contesta con una “ilusión grupal”:

La ilusión grupal responde a un deseo de seguridad y de preservación de la unidad yóica amenazada, por eso, reemplaza la unidad del individuo por una identidad de grupo: a la amenaza dirigida hacia el narcisismo individual, responde reinstaurando el narcisismo grupal (Anzieu, 1986: 102).

El individuo, a través de la *imagen* del cuerpo, crea un *imaginario grupal*, como una respuesta narcisista a la angustia de desmembración, de cuarteamiento, de escisión, de disgregación, de cuerpo arlequinado, es decir, el imaginario es una respuesta a la angustia de muerte cultural, individual o grupal.

El imaginario grupal puede ser doble, según se vivencie el *interior* y el *exterior*. En los grupos *cerrados*, el interior recela del exterior, mientras que en los grupos *abiertos*, el interior necesita del exterior para poder realizarse.

En los “grupos cerrados”, (sectas, cuarteles, internados, cárceles, etc.) se hace patente la angustia de seguridad e identidad, por lo que tienen una componente “paranoide” (desde fuera nos amenazan con disolvernó). Por eso, los “grupos cerrados” intentan ser

autosuficientes y endogámicos

El exterior se manifiesta desde una frontera, delimitada por muros, garitas, alambradas, espinos, etc. En los extramuros acecha constantemente el enemigo. Frente a él, las ventanas se tornan celosías, saeteras, garitas, etc., y la puerta se hace única, vigilada, controlada, en estado de permanente guardia, acompañada, a veces, de animales totémicos (leones, leopardos, etc.) o esfinges, y defendida por murallas exteriores que configuran una “tierra de nadie” (desde una zona minada, hasta el seto de espino de un convento. (Aguirre & Rodríguez, 1994).

Esta identidad cerrada en sí misma, victimista y paranoide, está presente en algunos grupos regionalistas y nacionalistas, cuya mayor manifestación de identidad parece ser la protesta y la reivindicación ante las amenazas exteriores (colonialismo, marginación, homologación, frustración, etc.).

En los “grupos abiertos” (empresas, colegios, hospitales, mundo globalizado, etc.), el interior necesita del cliente exterior con el que interactúa. El grupo abierto tiene, como en una elipse, dos polos o centros, el productor y el cliente, es decir el “Nos-Otros”.

La empresa que opera en calidad total, está siempre orientada hacia el cliente, por lo que todas y cada una de sus actuaciones se inspiran en este principio. Para que ésta sea una constante del proceso operativo, debe extenderse a todas las microunidades de la empresa. Como hemos visto, estos se logra introduciendo el concepto de *cliente interno* de forma que el próximo en la línea (*next in line*), la unidad que sigue en el proceso se transforma en el Cliente, el cual debe estar completamente satisfecho del *output* recibido. De esta forma, se configura una cadena ininterrumpida que, partiendo de los proveedores externos de materias y servicios llega hasta el cliente final, manteniéndose inalterada la orientación a su satisfacción. (Fea, 1993).

Hoy, a través de la globalización, ya no son posibles estos “aislamientos” cerrados en valles, selvas, islas, etc. Los medios telemáticos inundan las culturas “aisladas”, con realidades y lenguajes que sobrepasan las potencialidades culturales absorción de muchas comunidades. Lo mismo sucede cuando un gobierno en sus planes de enculturación nacional, crea un instituto de enseñanzas medias en un enclave “étnico”. Los ancianos de la comunidad, en otros tiempos fuente de sabiduría y experiencia, se ven inundados por lenguajes y realidades que no

conocen, produciéndose una enculturación inversa, de los jóvenes hacia los ancianos.

b) La etnopsicología como estudio de la identidad.

Cuando hablábamos de “grupos étnicos”, “aislados en el espacio y en el tiempo”, partíamos de un “etnoterritorio” en el que se había formado una “nación” de “nativos-nacidos”. Debido a su aislamiento en valles montañosos, islas, selvas, desiertos, etc., la etnia era entendida como una raza (que no era otra cosa que una endogamia local) y como una cultura popular, una lengua y una cosmovisión religiosa propias, que se transmitían a los “nuevos nacidos” como identidad común.

Esta situación identitaria de aislamiento incomunicado, hacía que estas comunidades fueran consideradas como unas “mónadas” singulares y diferenciales, absolutas y cerradas en sí mismas, en una “etno-insularidad” física y cultural.

Cuanto más valles o islas, es decir, cuanto más “aislamientos territoriales naturales” más grupos étnicos, con sus lenguas y cosmovisiones. El factor “físico” del territorio “determinaba” la existencia y la modalidad de la cultura de estos pueblos.

Los evolucionistas creyeron que, precisamente a causa de este “aislamiento físico” estas culturas habían quedado encerradas y ancladas en su “primitividad” (ágrafa, ahistórica), desvinculándose del desarrollo de los pueblos occidentales.

Con todo, no son lo mismo las comunidades “primitivas” totalmente aisladas, que las comunidades rurales enmarcadas cantonalmente en valles rodeados de montañas o islas rodeadas de aguas, etc., pero con alguna comunicación con el exterior. A las primeras se las denominó, un poco despectivamente, “tribus” y a las otras, se las consideró “naciones” de nativos.

Hoy, ante la irrupción de la globalización, con su aculturación homologadora, algunos tratan de proteger la integridad de estas culturas, “re-aislándolas” como “reservas”; otros defienden su “repliegue identitario” en forma de discriminación positiva, demandando una permanente subvención para preservarlas, como si se tratara de “especies protegidas” en peligro de extinción, o, incluso, como atracción turística.

Por su parte, los etnógrafos estudian la

cultura de estos pueblos “aislados” como “singularidades culturales”, que constituyen “piezas culturales únicas” de un hipotético museo mundial, que guarda lo diferencial que se “extingue”. Al ser diferentes de las culturas occidentales, estas culturas “nativas” alcanzan un enorme valor comparativo con ellas.

La crisis actual de estas comunidades y pueblos viene dada porque los nativos actuales no “nacieron y viven toda la vida” en el territorio ancestral, porque se ha superado el concepto de “unidad racial”, porque estas comunidades rurales no acaban de salir del sector primario de la producción, y porque no tienen fácil acceso a las nuevas tecnologías, sufriendo una importante y hasta agresiva “aculturación” sobre todo en la juventud.

¿Cómo hacer para que esas culturas no se disuelvan, ahora que su territorio aislado ya no las “protege” y que están en posición inferior frente a la potencia aculturadora exógena?

No es fácil la respuesta, ya que de la misma manera que las lenguas que no tienen alfabeto y literatura escrita, tenderán a desaparecer, las culturas que no dialoguen “con un nivel de equilibrio suficiente” con las culturas urbanas, también lo harán.

Como “respuesta”, expondré algunas reflexiones sobre la pervivencia de los “grupos étnicos”, o mejor, de los “grupos en etnicidad”:

- La región como etnoterritorio “aislado” no tiene demasiado futuro. Es ciudad todo lo que está (o estará pronto) a menos de una hora barata de distancia. Por lo tanto, las regiones se convertirán en agrocuidad, aglutinadas por su ciudad de referencia.

- La cultura ancestral de los “grupos étnicos” debe ser estudiada en profundidad, analizando su nuclearidad y dotándola de un desarrollo conceptual y terminológico que la haga interesante e inteligible por las culturas urbanas.

- Esta cultura propia, convenientemente estudiada y categorizada, debe ser “transmitida” a través de la familia, de la escuela y de los medios tecnológicos de comunicación a sus miembros. Sin “enculturación” no hay transmisión cultural sólida y, por lo tanto, no hay pervivencia posible del grupo cultural.

- La cultura propia debe alcanzar prestigio, tanto entre los propios (cliente interno), como en los de fuera (cliente externo), para ser respetada y aceptada. La cultura propia puede, perfectamente, convivir con los aportes de la

cultura urbana. Decíamos que, “en situación de etnicidad”, existe un pluralismo cultural en los individuos.

-La importancia de los rituales (iniciáticos, festivos, de jerarquía y de separación) es enorme. Sin unos excelentes “rituales de paso” e “iniciación” (separación, de noviciado y de agregación), sin un ritual de trabajo y fiesta, etc., será difícil comunicar profundamente la cultura del grupo a sus miembros, como sucede en toda organización.

El nacimiento de una nueva etnopsicología que libere a los “grupos culturales” del antiguo enclaustramiento territorial y étnico-racial, y que entienda la cultura propia de los pueblos desde su personalidad psicológica, permitirá la pervivencia de esos pueblos en un diálogo sin complejos con la globalización urbana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIRRE BAZTÁN, Ángel. (1993). La identidad étnica, Barcelona: RAD.

AGUIRRE BAZTÁN, Ángel. (1994). Estudios de etnopsicología y etnopsiquiatría, Barcelona: Marcombo.

AGUIRRE, Ángel; MORALES, José F. (2000). Identidad cultural y social, Barcelona: Bardenas.

ÁVILA PALAFOX, Ricardo; CALVO BUEZAS, Tomás. (1993). Identidades, Nacionalismos y Regiones. Madrid: Univ. Complutense.

BARTH, Fredrik. Los grupos étnicos y sus fronteras, México DF: F.C.E. (1976).

BERIAIN, Jostxo; LACEROS, Patxi. (1996). Identidades culturales, Bilbao: Univ. Deusto.

BRETON, Roland. (1983). Las etnias, Barcelona: Oikos-Tau.

BUSTAMANTE, José A.; SANTA CRUZ, Antonio. (1975). Psiquiatría transcultural, La Habana: Ed. Científico-técnica.

COLE, Michael. (1999). Psicología cultural,

Madrid:Morata.

CONNOR, Walker. (1994). Ethnonationalism. The Quest for understanding, Princeton: Princeton Univ.

DE VOS, George. (1981). Antropología psicológica, Barcelona: Anagrama.

DÍAZ GUERRERO, Rogelio. (1991). Psicología del mexicano. Descubrimiento de la etnopsicología, México DF: Trillas.

FOURASTÉ, Raymond. (1985). Introduction à l'ethnopsichiatrie" Toulouse: Privar .

GINER, Salvador. SCARTEZZINI, Ricardo. (1996). Universalidad y diferencia, Madrid: Alianza Ed.

LAPRESTA, Cecilio. (2009). Identidad y lengua, Madrid: Erasmus Eds.

MAALOUF, Amin. (2002). Identidades asesinas, Madrid: Alianza Ed.

TONKIN, Elizabeth et al. (1989). History and Ethnicity, London: Routledge.

NUESTRA MADRE LA JOVEN ÁGUILA WEXIKA: LA IMAGEN DE LA VIRGEN DE GUADALUPE EN LA MITOLOGÍA WIXARIKA

Héctor M. Medina Miranda*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2015.
Recibido em 09/02/2015 e aceito em 20/02/2015.

Resumen: En la tradición wixarika (huichola), la imagen de la virgen de Guadalupe es un elemento de enorme importancia. En su honor se realizan constantemente sacrificios de toros y a ella misma se le atribuye el origen de los bovinos. Cuadros y banderas de la virgen aparecen en toda celebración ritual. Su imagen, un tanto ambigua, pareciera confundirse con la de Cristo y el águila que figura en el escudo de la bandera nacional mexicana. Se trata de sólo un fragmento de una amplia red de asociaciones que permite estructurar e incorporar elementos propios de la modernidad, así como justificar las relaciones y las diferencias entre los wixaritari y los no indígenas. En este artículo analizaremos la manera en que dicha imagen se proyecta en la mitología.

Palabras clave: Virgen de Guadalupe, mitología, huicholes, alteridad, símbolo nacional.

Abstract: In the Wixarika (huichol) tradition, the image of the virgin of Guadalupe is an element of enormous importance. In her honor are held constant sacrifices of bulls and she is credited with the origin of the cattle. Pictures and flags with the virgin appear in any ritual celebration. Her ambiguous image seemed to get confused with Christ and the eagle that appears in the Mexican national coat. This is only a fragment of a wide network of associations for structuring and incorporate elements of modernity and justify the relationships and differences between Wixaritari and non-indigenous. This article explores the way in which this image is projected in mythology.

Keywords: Virgin of Guadalupe, mythology, huichols, otherness, national symbol.

La imagen de la virgen de Guadalupe es uno de los símbolos católicos que más interés han despertado en las investigaciones acerca de las tradiciones mexicanas. Pareciera que su presencia es inmanente a todas las culturas que habitan dentro de las fronteras nacionales, por lo que en ella se ha visto un símbolo de la mexicanidad. Por ejemplo, Erick Wolf (2001 [1958]: 139) aseguraba que se trataba de un auténtico “*national master symbol*”, pero no como una proyección unificada de una cultura

nacional presuntamente homogénea, sino como un elemento capaz de concentrar bajo su imagen una enorme diversidad de referentes heterogéneos procedentes de diversas tradiciones étnicas, clases sociales y religiones. Estos se combinarían en la imagen de la virgen, la cual operaría como una unidad multifuncional en la que se intersecarían signos evidenciando puntos de convergencia.

La capacidad concentradora de dicha imagen derivaría de sus aspectos funcionales, estrechamente vinculados con dos rasgos característicos de la sociedad mexicana: por un lado, las relaciones sociales y las “emociones” generadas al interior de las familias; por otro, el papel que la virgen desempeña encarnando las

* Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México. hector.m.medina@outlook.com. Este artículo fue elaborado en el marco del proyecto CONACYT-Ciencia Básica número 243126.

aspiraciones políticas y religiosas más relevantes. En lo que respecta a las primeras, Wolf (ibídem: 142-143) distingue dos tipos de familias mexicanas. El primer tipo sería la “familia india”, de vida cerrada y estática con un marido idealmente dominante, pero que en la realidad dicha autoridad se repartiría a partes iguales entre ambos cónyuges. En este caso la explotación de un sexo por el otro sería atípico y las hazañas de alguno de ellos no diferenciarían el estatus frente al sexo opuesto. El segundo tipo lo representaría la “familia mexicana”, más abierta y cambiante, activamente orientada a la vida nacional donde las relaciones de poder son de gran importancia. Aquí la autoridad del padre sería incuestionable, tanto en el plano real como ideal. La doble moral sexual prevalecería y la sexualidad masculina estaría cargada con el deseo de ejercer la dominación. Los hijos serían gobernados con mano dura y el castigo físico sería frecuente.

En el tipo de “familia india” vería que la virgen de Guadalupe sería identificada como una madre fuente de la satisfacción primaria, nunca más experimentada nuevamente tras la separación del individuo de la progenitora y su ingreso a la edad adulta. Así, la virgen encarnaría el anhelo de volver al estado prístino, donde el hambre y las relaciones sociales insatisfactorias serían reducidas al mínimo. Paralelamente, el patrón de la “familia mexicana” identificaría también a la virgen con la madre, pero en este caso en un contexto de dominación masculina y reafirmación sexual, vertida contra la mujer sumisa y los infantes. De esta guisa, el símbolo de Guadalupe estaría cargado de energía de rebelión en contra del padre y su imagen encarnaría la



Ilustración 1. Mujeres wixaritari. Uno de los diseños predilectos que portan en sus xikuri, prenda que cubre el torso, es el de la virgen de Guadalupe. Fotografía de Héctor M. Medina.

esperanza de un triunfo en la lucha entre generaciones. Aquí, Wolf (ibídem: 143) sugiere la identificación de la virgen con la victoria y la vida, mientras que la imagen de Cristo crucificado sería asociado con la derrota y la muerte. En ambos tipos de familias, la virgen aparecería como una madre proveedora de esperanza, pero de diferente índole: una centrada en la provisión de alimento y calidez emocional; otra orientada hacia el triunfo en la batalla edípica.

El segundo aspecto funcional, de carácter político y religioso, tendría que ver con el mito guadalupano, que hace de México un pueblo elegido para producir la imagen de la virgen. Fenómeno similar al que habría hecho de Israel el lugar designado para el nacimiento de Jesucristo. Esto proporcionó una excelente oportunidad a las sociedades indias de salvar su fe en las deidades americanas, en particular en la diosa Tonantzin, la cual resultaría ser homóloga. De ello ya daría cuenta la afamada obra de fray Bernardino de Sahagún, en aquel fragmento reproducido incansablemente por los especialistas en el tema. El cronista expresaba en una nota del libro undécimo, capítulo duodécimo, párrafo sexto, el enfado que le producía que se llamara “inadecuadamente” Tonantzin a la virgen, en lugar de *Dios inantzin*, lo más correcto para el misionero:

Cerca de los montes hay tres o cuatro lugares donde se solían hacer muy solemnes sacrificios, y que venían a ellos de muy lexas tierras. El uno éstos es que aquí en México, donde está un montecillo que se llama Tepeácac, y los españoles llámanle Tepeaquilla, y agora se llama Nuestra Señora de Guadalupe. En este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, que la llamaban Tonantzin, que quiere decir “nuestra madre”. Allí hacían muchos sacrificios a honra desta diosa. Y venían a ellos de más de veinte leguas de todas estas comarcas de México, y traían muchas ofrendas [...] Y agora que está allí edificada la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, también [sic.] la llaman Tonantzin, tomada ocasión de los predicadores que a nuestra señora madre de Dios llaman Tonantzin. De dónde haya nacido esta fundación desta Tonantzin, no se sabe de cierto; pero esto sabemos cierto que el vocablo significa de su primera imposición a aquella Tonantzin antigua, y es cosa que se debía remediar, porque el propio nombre de la madre de Dios, Sancta María, no es Tonantzin, sino Dios inantzin. Parece ésta invención satánica para paliar la idolatría debaxo equivocación deste nombre Tonantzin (Sahagún, 2002 [circa 1576]: 1143-1144).

Esta asociación entre Guadalupe y Tonantzin –según Wolf– legitimaba y garantizaba para las sociedades indias –así como para un amplio grupo de mestizos desheredados– un lugar en el nuevo sistema social novohispano, validando el derecho indígena a la defensa legal, a un gobierno ordenado y a la ciudadanía. La aparición de Guadalupe en el Cerro del Tepeyac sería, entonces, el inicio de una promesa “apocalíptica” que se consumaría con la Independencia de México, en la que los grupos insurgentes serían encabezados por el estandarte de la virgen, liberándolos de la opresión y restaurando la nación elegida, la tierra de la diosa madre que sería finalmente poseída por sus herederos legítimos (Wolf, 2001 [1958]: 144-145). Wolf combinaría este argumento con el que se refiera a los tipos de familia mexicana, para explicar las funciones que en múltiples contextos culturales tendría la imagen de la virgen, la cual conseguiría vincular la familia, la política y la religión; el pasado colonial y el presente independiente; el mundo indígena y el “mexicano”. Pareciera entonces que a partir de estos dos pilares se sustentaría un lenguaje a través del cual el tono emocional de éstas relaciones pueden ser expresadas. Era finalmente, como él mismo lo manifestó: “*a way of talking about Mexico: a 'collective representation' of Mexican society*” (ibídem: 146). Una manera de hablar acerca de una representación colectiva de la sociedad mexicana.

La combinación de los dos elementos funcionales –las relaciones generadas al interior de la familia y las aspiraciones políticas y religiosas– sugerirían que para los indígenas el mito guadalupano representaba una especie de retorno a la tradición prehispánica, el regreso al seno materno. Quizás, estos postulados puedan ser cuestionados por el reduccionismo en la tipificación del parentesco en una amplia región, como el territorio mexicano. Tal vez, las conjeturas psicológicas y freudianas dificulten la confirmación de hechos sociales. Sin embargo, las observaciones de un especialista en estudios americanos, que han impactado notablemente en el ámbito académico, merecen nuestra atención. Por ello, aquí trataré de contrastar este modelo con los mitos que he registrado entre los wixaritari de Durango. particularmente, aquí me ocuparé de aquello que tiene que ver con el segundo aspecto estructural que identifica Wolf (ibídem: 144), quien además de considerar que la

virgen es importante por ser una “supernatural mother”, asume que su relevancia podría ser caracterizada por encarnar las principales aspiraciones políticas y religiosas de los mexicanos.

A partir de lo anteriormente expuesto, ¿podríamos encontrar que el amplio abanico cultural mexicano coincida con los argumentos señalados por el antropólogo vienés? No cabe duda de que estas hipótesis han sido ampliamente difundidas y aceptadas por un público amplio. De ahí que resulte interesante contrastarlas con los datos que hemos recabado entre los huicholes de Durango. Este caso difiere de lo planteado por Eric Wolf, incluso, podríamos decir que describe el fracaso de aquello que dicho autor definió como una “promesa liberadora”. Más bien, la mitología de estos grupos señala, en los relatos relacionados con Guadalupe, el origen de un orden asimétrico en el que ellos ocupan una posición de inferioridad política y económica. Pareciera, incluso, la justificación de una gran derrota. También es un medio por el cual se incorporan elementos de origen foráneo y consiguen dialogar con el mundo no indígena. Las primeras pistas acerca de este fenómeno se pueden encontrar en los primeros años posteriores a la conquista de la región.

En el Gran Nayar, región multicultural donde habitan los *wixaritari*, la conquista no se emprendió hasta 1722. Sin embargo, la irrupción de tecnologías y la asimilación de patrones circundantes, fueron parte de las prácticas cotidianas que les permitieron adecuarse al entorno colonial, desde una situación de autonomía política y autoctonía religiosa. De manera que, antes de que iniciara la predicación jesuita, los indígenas de la región ya habían incluido versiones de la vida de Cristo en sus mitologías y en su entorno geográfico, por lo que a este personaje se le atribuía la enseñanza del uso de los eslabones para encender fuego, de las hachas y los sombreros (véase Hinton 1972: 165-167; Calvo y Jáuregui, 1996: 24, 26).

La imagen de la virgen de Guadalupe ha ocupado una posición similar en su asociación con artefactos provenientes del exterior. Más aún, en la tradición *wixarika*, la virgen de Guadalupe forma parte de un género de deidades



Ilustración 2. Tanana, crucifijo de San Andrés Coahamiata (Tateikie), identificado con la virgen de Guadalupe. Las manchas que se observan sobre el lienzo blanco del crucifijo son producidas por la sangre con la que lo ungen tras los sacrificios rituales. Fotografía: Héctor M. Medina

que suelen asumir la forma del crucifijo y son conocidos como Xaturi. Por supuesto, todo ellos vinculados con el mundo *teiwari* (plural, *teiwarixi*), nombre con el que los nativos denominan a los “mestizos” y, en general, a todas las personas que no son “indios”. No se trata del Cristo de la teología cristiana, sino de diferentes personajes míticos propios de la tradición huichola, cuyos atributos se han combinado con los de las imágenes de origen católico. En la comunidad de San Andrés Cohamiata (Tateikie) rinden culto a por lo menos cinco Xaturi o crucifijos: 1) Apaxuki, hijo de san José y la virgen de Guadalupe, también identificado como Paritsika y santo Domingo; 2) Xakurtu, identificado con Teiwari Yuawi y San Cristóbal; 3) Tutekuiyo, sobre el cual solo sabemos que pertenece a la ranchería de Cohamiata; 4) Tatata, Nuestro Padre, también conocido como Xamaxikieri o Xamikieri, nombre que lo asocia con el centro ceremonial Kieri Manawe de la ranchería de San Miguel; 5) Tanana, Nuestra Madre, identificado con el águila Tatei Wexika Wimari y la virgen de Guadalupe.

En lo que respecta a la virgen de Guadalupe, es preciso mencionar que el Gran Nayar es una de las pocas regiones donde no se ha roto la antigua vinculación de este personaje con el águila azteca, asociación que se popularizó a partir de 1648. En dicho año, el predicador criollo Miguel Sánchez publicó la obra *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* en la que otorgó al milagro guadalupano una significación particular. En términos generales, el predicador vinculaba el mito de la virgen con una revelación prefigurada en el Apocalipsis de san Juan, donde se habla de la aparición de una mujer vestida de sol, con la luna bajo sus pies y coronada de estrellas, a quién fueron dadas dos alas de águila. Sánchez estaba convencido de que aquellas líneas del evangelista anunciaban la aparición guadalupana en México. A su vez, el águila de la leyenda azteca reproducía dicha escena y presagiaba la posterior aparición de Guadalupe. En otras palabras, se identificaba a la virgen de Guadalupe como el ave que aparece en el escudo de la bandera nacional mexicana. Y como bien demuestra Francisco de la Maza: “aquí comienza esa conjugación íntima del Águila y la Virgen que ha hecho de Guadalupe un emblema nacionalista mexicano” (1984 [1953]: 69).

Esta asociación se difundió ampliamente y se transmitió a través de diversas

manifestaciones plásticas y, como veremos, surtió notable influencia en todo el territorio de lo que entonces se conocía como la Nueva España. De ello da clara cuenta Jaime Cuadriello (1999 [1995]: 20 y pássim) quien señala tres eventos que dieron lugar a la eclosión guadalupana y a una formulación decididamente nacionalista: la jura de su protectorado sobre la Ciudad de México en 1737; la extensión del mismo a todo el reino de la Nueva España en 1746; y la confirmación de este último juramento por parte del papa Benedicto XIV en 1754, asunto que le valía al culto la concesión de una fiesta litúrgica, consagrada en el calendario.

Ahora, volviendo a la sierra del Nayar, es inevitable preguntarnos si la identificación que hacen los wixaritari entre la guadalupana y el ave fue promovida por el emergente discurso nacionalista o producto de una asociación independiente. Lamentablemente, ante la ausencia de información, no podemos afirmar en ninguno de los dos sentidos. Sin embargo, sabemos que no existen transposiciones mecánicas que evadan la transformación de los nuevos elementos incorporados, en caso de que así hubiera sido. Antes de que concluyera la



Ilustración 3. Viñeta del libro *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe*, de Miguel Sánchez (1648). Nótese que la virgen se encuentra sobre un nopal y su figura se fusiona con la del ave.

primera década del siglo XX, Konrad Theodor Preuss (1998 [1908]: 284) había observado que la tradición huichola se había apoderado de las leyendas de los santos y Jesucristo, de tal manera que a penas se encontraban huellas cristianas. Algunos años antes, Carl Lumholtz (1986a [1902]: 222) había registrado que la virgen de Guadalupe equivalía para los huicholes al “águila custodia”, también conocida como Tatei Wexika Wimari, “Nuestra Madre la Joven Águila”, diosa ave vinculada con el Sol por ser su madre. De acuerdo con su descripción, ella toma el mundo por los talones, cuida todas las cosas del ámbito celeste donde habita, y las estrellas son su vestimenta (1986b [1900]: 40).

En síntesis, la tradición *wixarika* ve a la virgen de Guadalupe, aquella imagen que apareció en el ayate de Juan Diego, como una de las manifestaciones de la joven águila Wexika, que no es otra que la que encontramos en el escudo de la bandera nacional mexicana. Al mismo tiempo, es un crucifijo femenino conocido como Tanana. Tanto la imagen del lienzo de la famosa aparición como el crucificado son considerados parte de un género de deidades nativas que se agrupan bajo la corriente denominación de “santitos”. De estos se dice que son los padres y las madres de los *teiwarixi* (singular, *teiwari*), las personas que nos son “indias”, pero que formaban parte de la familia original de la que desciende toda la humanidad. Veamos ahora algunas de las andanzas que describe el mito para poder detallar parte de su perfil.

A continuación reseñaré algunos episodios de la mitología *wixarika* que se refieren a la virgen de Guadalupe. En ellos se evidencia la manera en que dicho personaje se manifiesta como bajo las formas antes mencionadas. Las versiones completas de estos relatos se pueden consultar en Medina (2012: 63-79) y fueron registradas en la comunidad de Uweni Muyewe (Bancos de Calítique, Durango). La mitología huichola o *wixarika* cuenta que, antes del amanecer de los tiempos, los ancestros deificados emergieron del poniente y emprendieron una larga caminata hacia los puntos cardinales y el centro, la cual concluiría en el oriente, lugar donde nacería el Sol. Este contingente de los

peregrinos era liderado por Kauyumari, el hermano mayor que asumiría la forma del venado de cola blanca, y lo seguían los *kakaiyari*, nombre con el que se refieren a un amplio grupo de ancestros deificados entre los que se encuentran algunas manifestaciones nativas del crucifijo y de ciertos santos católicos. Todos ellos forman parte de la familia primigenia que dio forma al mundo y de la que desciende toda la humanidad. En términos más específicos, los *wixaritari* proceden del primer sembrador, identificado con Kauyumarie; mientras que las personas que no tienen filiación “india”, también conocidos como *teiwarixi*, son la descendencia de los “santitos”. De hecho, los relatos que involucran a estos últimos hablan de las relaciones con la alteridad.

El recorrido comenzó en la costa de San Blas, Nayarit. Muy cerca de ahí, antes de emprender el ascenso a la sierra, tuvo lugar el primer evento relacionado con la virgen de Guadalupe. Diferentes versiones señalan que, muy cerca de la costa, nuestra protagonista escuchaba música que provenía del monte. San José siguió el sonido y encontró que este emanaba de un cedro (*kariuxa*), cuya madera emplean los huicholes para hacer los instrumentos tradicionales: la *kanari* y la *xaweri*, cordófonos similares a la vihuela y al rabel. Entre Kauyumari y san José tallaron la madera y les colocaron hilos de lama por cuerdas, ya que “en ese entonces no había cuerdas”. Una vez concebidos los instrumentos, Kauyumari tocó cada una de las cinco cuerdas y con cada una de éstas se escuchó la música tradicional de los diferentes grupos étnicos que habitan la región:

[...] Afinaron para empezar a tocar. Primero le jaló la primera cuerda y se oyó como en castellano, en español, la tocada de los mestizos, que tocan. Luego tocó la segunda, ésa se oyó en idioma de cora y la tradición que ellos llevan lo tocan. La tercera es de los nahuas, nanawata, como nosotros les decimos, mexicaneros. La cuarta, los tepehuanes. Por último, la quinta, se oyó de los huicholes (narración de Julio Carrillo y José Cayetano).

La virgen de Guadalupe estaba atenta, escuchando los diferentes tipos de música que se produjeron tras la creación de los instrumentos. Ella no se animó a bailar hasta que sonó la música tradicional *wixarika*. Dijo: “Esta música sí me gusta [...] ésta va a ser especialmente para los huicholes y me da mucho gusto” (ibídem).

Por ello, los huicholes aseguran que su música tradicional es la favorita de la virgen. Entonces comenzó la fiesta, animada celebración en la que Guadalupe quedó preñada tras un encuentro amoroso con san José. El niño, desde el vientre de la madre, escribió una carta confirmando la identidad de su genitor e indicando el día en que nacería. De este embarazo nació Apaxuki, un crucifijo al que los huicholes conocen también como santo Domingo.

En otra ocasión, la virgen estaba barriendo el patio de su casa cuando encontró una flor de papel de China. Ella se la recogió y la guardó en su faja a la altura del ombligo. Poco después, se percató de que había quedado preñada nuevamente, la flor había penetrado en su vientre produciendo el embarazo. Tras la gestación, Guadalupe daría a luz a un becerro. A partir de ese momento, los *kakaiyari* decidieron que ese sería su alimento y que los huicholes deberían ofrendarles la sangre de los bovinos como parte de las ceremonias. De hecho, suele decirse que las reses sacrificadas son flores-ofrendas o *xuturi*, en lengua nativa. Así, una vez que se ha sacrificado al animal, la sangre se unge en diferentes velas que llevan una flor de papel adherida y que sustituirán al animal cuando las ofrendas son entregadas a los *kakaiyari* en los lugares sagrados donde habitan. Estas flores también acostumbran colocarlas sobre el testuz de las reses antes de ser inmoladas y sobre los cromos con la imagen de la virgen.

Versiones registradas por otros colegas nos dicen que, más tarde, en una fiesta nuevamente, Guadalupe se encuentra con su propio hijo al que no reconoce. Al parecer había crecido demasiado rápido. Ella baila con él y comete incesto. Por lo cual lo judíos inician una larga persecución para matarlo. El hijo huye y se disfraza de un charro negro para que no sea reconocido. En la persecución enseñó a los “gringos” a hacer fábricas y dólares; a los mexicanos les enseñó a tocar la música de mariachi, y así poder ganar dinero. Después se fue a la sierra huichola, pero ya estaba muy cansado y no pudo hacer muchas cosas, sólo instituyó las celebraciones para su culto. Finalmente, el Nazareno –quien parece ser el mismo que Apaxuki– se entregó a los judíos y fue crucificado (Neurath y Gutiérrez, 2003: 334-335).

En estos relatos la imagen de Guadalupe parece coincidir con la de la virgen católica: se trata de una mujer joven y bella. Sin embargo, los acontecimientos distan mucho de lo que dicta la

tradicción cristiana. En las narraciones *wikaritari*, la mujer es acosada constantemente por los hombres y su atractivo le causa problemas nuevamente cuando llegan al lugar donde nacería el Sol. En ese episodio la figura de la virgen muda en un crucifijo. Cuentan que al llegar al desierto de San Luis Potosí, donde el astro diurno aparecería por primera vez, Guadalupe ignoraba a Santiago, quien enfureció por este hecho y apuñaló a la bella mujer. Por eso, el relato asegura que el crucifijo que lleva el nombre de Tanana, y se identifica con la virgen, tiene una herida en el costado. La sangre del crucifijo guadalupano cayó en el suelo, se filtró por la tierra y se transformó en plata. Así se explica la riqueza minera del Potosí mexicano.

A partir de entonces, los relatos registrados describen a Guadalupe como un águila. Ahí mismo en San Luis Potosí, específicamente en Real de Catorce, se manifestó la virgen bajo la forma del ave, específicamente del águila que aparece en el escudo nacional mexicano, a la que los huicholes reconocen como Tatei Wexika Wimari. A partir de éste momento la narración describe un proceso a través del cual los “mestizos” o *teiwarixi* toman para sí la riqueza económica, los últimos avances tecnológicos y el control de la política. La misma virgen decidiría el lugar donde se establecerían los principales centros políticos y económicos de México. Por ello, todos los *kakaiyari* la seguirían para ver el lugar donde se asentaría. En un primer momento había pensado que la capital del país se estableciera en la comunidad huichola de San Andrés Coahamiata (Tateikie), pero cambió su opinión y emprendió el vuelo hacia el sur. Se detuvo en la laguna de Chapala en Jalisco, donde también intentaron instalar la capital, pero “ahí tampoco quiso quedarse la virgen.” Finalmente, se dirigió a la laguna en el Valle de México, donde se posó sobre un nopal. Un *wixarika* comenzó a dibujar su imagen, pero un mestizo charro se la quitó ya casi terminada y se la apropió, para colocarla como escudo de la bandera nacional mexicana. En la ciudad capital también acuñaron las monedas y le imprimieron la imagen de Wexika. Con la sangre del águila se hicieron los planos y los títulos de propiedad, los cuales se repartieron entre los diferentes grupos, dejando en desventaja política y económica a los *wixaritari*.

Tenemos entonces que Guadalupe es simultáneamente Xaturi Tanana y el águila Wexika, que no es otra que la que aparece en el

escudo de la bandera nacional y al dorso de las monedas mexicanas. Se trata de un personaje al que se considera fundador de la riqueza económica, representada principalmente por el ganado bovino y la plata del desierto potosino. También a ella se atribuye la desigual distribución de las tierras, la creación de los títulos de propiedad y la fundación de los poderes centrales a nivel nacional. De ahí que su imagen sea una expresión de las facultades políticas y deba aparecer en los sellos de las autoridades.

Además, es ella la madre o ancestro apical de todos los no indios, de los mestizos y los

extranjeros. De la alteridad que ha incumplido las normas de reciprocidad ritual, haciendo del enriquecimiento personal y del monopolio político el principio de su existencia. Es la protectora de todos ellos. No obstante, Guadalupe es uno de los miembros de la familia primigenia que peregrinó para crear el mundo y por ello es parte de las fuerzas con las que los huicholes deben interactuar a través de sus prácticas rituales.

Como podemos ver Erick Wolf tenía



Ilustración 4. Wexika en Wirikuta, el lugar del amanecer. En la esquina inferior derecha se ve el Sol naciente, sobre este, las huellas de los *kakaiyari* tras su largo recorrido. Cuadro de estambre y chaquira de Macario Matías Carrillo. Colección personal de Héctor M. Medina

razón cuando aseguraba que la guadalupana era un símbolo capaz de concentrar bajo su imagen una enorme diversidad de referentes heterogéneos, pero al parecer no acertó en la definición de los elementos estructurales que servirían como puntos de coincidencia. Sin duda, para los huicholes, los eventos que involucran a la virgen no representan una promesa de salvación, sino una especie de justificación de relaciones asimétricas, donde ellos no son precisamente favorecidos. No es el inicio de una promesa, que se consumaría con la Independencia de México, en la que todos los herederos legítimos del territorio nacional encontrarían justicia, sino el inicio del desacato ritual y la desigualdad social motivado por los *teiwarixi*. De hecho, no extraña que para los huicholes carezca de relevancia el día de la Independencia, aun cuando, durante décadas, en las escuelas de la sierra se hayan realizado bailables por orden de la Secretaría de Educación Pública para celebrar esas fechas. La virgen es entonces, no una imagen de liberación, sino de imposición económica y política. En ese sentido no representa un elemento de cohesión nacional, sino el origen de la falta de solidaridad por parte de la alteridad.

Para los huicholes el símbolo de Guadalupe no está cargado de energía de rebelión en contra del padre. Más bien, la imagen del padre-Cristo se fusiona con la de la virgen convirtiéndose en una sola. Ahora bien, aun cuando se le reconoce como una diosa madre, no se trata de la genitora de los *wixaritari*, sino de los *teiwarixi* o “mestizos”. ¿Por qué entonces se le denomina “madre”? Esto se comprende fácilmente en la terminología clasificatoria del parentesco huichol, en la que los términos equivalentes a “madre” se aplican de manera extendida a la genitora, a las hermanas de ésta y a las hermanas del padre. Es decir, Guadalupe formaba parte del grupo de diosas madres que pueden pensarse como hermanas todas ellas, pero esto no implica que de ella se descienda. Se trata de la madre de la alteridad, a la que benefició en detrimento de los grupos indios. En ella no se ve una posibilidad de salvación, ya que su indulgencia pertenece, en mayor medida, a sus descendientes. Sin embargo, eventualmente puede ayudar a los “indios”, principalmente en proyectos políticos y económicos, por ello acostumbran sacrificar en su honor, sabiendo que su generosidad es limitada hacia ellos e ilimitada

para los *teiwarixi*.

Finalmente, tampoco parece verse en ella la oportunidad de salvar la fe en las deidades indígena durante la evangelización. Antes de la conquista del Gran Nayar, ésta ya había sido modificada con propósitos más pragmáticos, para incorporar en su pensamiento nuevas realidades materiales y sociales. De esta manera, se apropiaron de todos los elementos provenientes del extranjero, como los sombreros, las hachas y los bovinos, así como hoy día continúan haciéndolo con las invenciones más recientes. La inclusión de la imagen de la virgen, y otras figuras católicas, parece haberse consumado como la de un término mediador entre el yo y el otro. En los mitos que la involucran se trata de introducir los elementos externos en los propios principios lógicos, es decir, se incluyen elementos exógenos que requieren ser dotados de sentido. Como bien diría Lévi-Strauss (1979 [1950]: 28) los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, el significante precede y determina el significado. De esta manera, los mitos de la virgen y los santos son una asimilación de lo desconocido por lo conocido, donde lo conocido le asigna una estructura que existe previamente y que se inspira en los rasgos de la alteridad empíricamente observables para otorgarles un lugar en el pensamiento mítico, ordenado a manera de relato. En este sentido, no deja de llamar la atención que los *wixaritari* hayan llegado a la misma conclusión a la que arribó el famoso psicoanalista Sigmund Freud, sugiriendo que el hombre blanco se siente tentado a cometer incesto con la madre.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CALVO, Thomas y Jesús Jáuregui (1996). “Prólogo”, *Apostólicos afanes de la compañía de Jesús*, escritos por un padre de la misma Sagrada Religión de su provincia de México (Francisco Javier Fluvía, editor). México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista.

CUADRIELLO, Jaime (1999 [1995]). “Miradas apocalípticas. Visiones de Patmos Tenochtitlán. La mujer águila”, *Artes de México*, 29, Ciudad de México, pp. 10-23.

HINTON, Thomas B. (1972). “Pre-Conquest

Acculturation of the Cora”, *Kiva*, 37, (4), Tucson, pp. 161-168.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1979 [1950]). “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos, pp. 13-42.

LUMHOLTZ, Carl (1986a [1900]). “El arte simbólico de los huicholes”, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. México: Instituto Nacional Indigenista (Serie de artes y tradiciones populares, 3), pp. 25-322.

LUMHOLTZ, Carl (1986b [1902]). *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacán*, volumen 2. México: Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la antropología, 11).

MAZA, Francisco de la (1953). *Guadalupe y el Guadalupe mexicano*. México: Porrúa.

MEDINA MIRANDA, Héctor (2012). *Relatos de los caminos ancestrales. Mitología wixarika del sur de Durango*. México: Miguel Ángel Porrúa / Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

NEURATH, Johannes y Arturo Gutiérrez (2003). “Mitología y literatura del Gran Nayar (coras y huicholes)”, *Flechadores de estrellas* (Jesús

Jáuregui y Johannes Neurath, coords.). México: Conaculta / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara, pp. 289-337.

PREUSS, Konrad Theodor (1998 [1908]). “Los cantos religiosos y los mitos de algunas tribus de la sierra Madre Occidental”, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit, Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, compiladores). México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México / Instituto Nacional Indigenista, pp. 265-287.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de (2002 [circa 1576]). *Historia general de las cosas de Nueva España*, tomo III. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

SÁNCHEZ, Miguel (1648). *Imagen de la virgen María madre de dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México*. México: Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón.

WOLF, Erick (2001 [1958]). “The Virgin of Guadalupe. A Mexican National Symbol”, *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*. Berkeley: University of California Press, pp. 139-146.

LOS CUCAPÁ Y LAS CONSECUENCIAS DE LAS POLÍTICAS DE DESARROLLO Y DE LA APLICACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

María Concepción Sánchez Domínguez-Guilarte*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2015.
Recibido em 09/02/2015 e aceito em 20/02/2015.

Resumen: Este artículo propone analizar las consecuencias de las políticas de desarrollo y de la legislación nacional e internacional en materia de derechos humanos un caso concreto: el de los indígenas cucapá, habitantes del delta del Colorado, en la frontera de México y Estados Unidos. En este sentido, nos gustaría valorar hasta qué punto estas políticas han sido exitosas, según las metas que ellas mismas se marcaron y cómo están afectando a los cucapás.

Palabras clave: desarrollo, derechos humanos, indígenas, Norte de México, cucapás.

Abstract: This paper analyze the consequences of development politics and national and international legislation regarding human rights in one case: the one with the Cocopah Indians, the original Colorado Delta inhabitants. This Delta has been a very conflicted area, as it is located in the border between Mexico and United States. In this sense, we would like to know if these politics has been successful, under their own goals, and how they are affecting the Cocopah way of life.

Keywords: development, human rights, Indians, North of Mexico, Cocopah.

INTRODUCCIÓN

El concepto de desarrollo es muy complejo. Especialmente si consideramos que bajo este mismo término se clasifican modelos muy diversos, desde aquellos que surgieron en los años posteriores a la II Guerra Mundial –y que consideraban que el crecimiento macroeconómico serviría para incrementar el bienestar de la población mundial–, hasta los nuevos modelos que tienen en cuenta la diversidad cultural y la preservación del

ecosistema. Estas reformulaciones, conocidas como desarrollo humano y sostenible, afrontan una paradoja: pretenden ser útiles y contribuir al bienestar de los pueblos indígenas pero, al mismo tiempo, nacen dentro de la dinámica capitalista y su sistema. Es decir ¿el simple hecho de considerar desarrollo como una meta, no es una imposición de la mentalidad occidental? Y, al mismo tiempo, ¿no se trata de propuestas que pueden ayudar a los grupos a redefinirse de forma autónoma?

* Doctoranda en Antropología de Iberoamérica, Universidad de Salamanca. coquisdg@hotmail.com. Este artículo fue elaborado en el marco del proyecto CONACYT-Ciencia Básica número 243126.

EL DESARROLLO COMO DERECHO HUMANO EN LA NORMATIVIDAD INTERNACIONAL Y MEXICANA

Es importante señalar que el desarrollo ha sido consagrado como un derecho por las Naciones Unidas, fruto de un largo y polémico proceso de negociación. Tras varios periodos de sesiones, y a pesar de las enormes divergencias que hubo, se presentó una Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, que fue aprobada el 4 de diciembre de 1986. Dicha resolución (no. 41/128) contó con el voto a favor de 146 estados. EEUU votó en contra y otros ocho países, considerados occidentales (Dinamarca, Alemania, Reino Unido, Finlandia, Islandia, Suecia, Japón e Israel), se abstuvieron.

En este documento, se define el desarrollo como “un proceso global económico, social, cultural y político, que tiende al mejoramiento constante del bienestar de todos los pueblos y de todos los individuos sobre la base de su participación activa, libre y significativa en el desarrollo y en la distribución justa de los beneficios que de él se derivan” y se hace referencia al derecho de los seres humanos a disfrutar de un orden social e internacional donde se puedan desarrollar plenamente los derechos individuales.

Así, se declara el derecho al desarrollo como un derecho humano universal e inalienable que recoge una serie de derechos fundamentales ya enunciados en las declaraciones anteriores de la ONU: la libre determinación de los pueblos, la necesidad de adoptar medidas que eviten la violación de los Derechos Humanos y la garantía de la igualdad de oportunidades.

Pero además, esta Declaración aporta una serie de novedades: el ser humano es el objeto central de este derecho, se reconoce la responsabilidad de los estados para la realización del mismo, al mismo tiempo que se da un importante papel de la cooperación internacional como obligación para todos y, en especial, para los estados más desarrollados.

Se señala igualmente el principio de indivisibilidad de los Derechos Humanos. Esto significa que la violación de un derecho implica la de todos. Es decir, no es suficiente con reconocer los derechos de primera generación (civiles y políticos) sino que los sociales, económicos y culturales deben ser también respetados, incluyendo el derecho al desarrollo y los países tienen la obligación de garantizarlos

mediante políticas activas.

Otro aspecto relevante del derecho al desarrollo es que, si bien sitúa al ser humano en su individualidad como centro de este, también considera a la colectividad, los pueblos, sujeto del derecho (Aguilar, 1999). Este reconocimiento tiene una especial significación teniendo en cuenta que las políticas de desarrollo llevadas a cabo hasta ese momento habían contribuido notablemente al deterioro de las culturas y sociedades consideradas “diferentes” al modelo occidental.

Ya metidos en materia de derechos humanos, debemos señalar la importancia tanto del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo como de la reciente Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. El Convenio 169 fue durante mucho tiempo la única legislación que abordaba el problema. Ratificado en 1989, hace una serie de reflexiones novedosas al señalar que “es aconsejable adoptar nuevas normas internacionales en la materia a fin de eliminar la orientación hacia la asimilación de las normas anteriores”; se reconocen “las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven”; se denuncia que en muchos estados estos pueblos no gozan de sus derechos fundamentales; por último, se recuerda la “contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad (...)”. Además, ofrece un concepto sobre pueblo indígena, defiende su derecho a la participación política y a consulta. Asimismo, menciona expresamente el derecho consuetudinario y las costumbres de los pueblos como aspectos a contemplar, y aborda el tema del derecho a la tierra y al territorio. El artículo 15 se refiere especialmente a los recursos naturales y a los “derechos de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos”.

Solamente una veintena de países ratificó al Convenio (en 1990 México y Noruega; en 1991 Bolivia y Colombia; en 1993 Costa Rica y Paraguay; en 1994 Perú; en 1995 Honduras; en 1996 Dinamarca y Guatemala; en 1998 Fiji, Ecuador y Países Bajos; en el 2000 Argentina; en el 2002 República Bolivariana de Venezuela,

Brasil y Dominica; en 2007 España y Nepal; en el 2008 Chile; en 2010 República Centroafricana y Nicaragua) pero su importancia radica en que es el primer instrumento internacional que aborda de manera clara el tema indígena, reconociendo una serie de derechos fundamentales. Su limitación principal es la ausencia del reconocimiento del derecho a la libre determinación, aunque sus recomendaciones sobre la participación y la capacidad de decisión de los pueblos sobre sus territorios son bastantes amplias.

En los últimos años podemos hablar de dos hitos en el avance del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas: en el plano internacional, la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada por la Asamblea General de la ONU en el 2007 y en el plano nacional, la nueva constitución boliviana, que reconoce las costumbres indígenas como fuente de derecho.

El caso boliviano, representa una superación de la ideología multiculturalista, al ofrecer una propuesta de interlegalidad, dando cuenta de la “interacción, imbricación y mutua influencia” (Cruz, 2014: 43) de las dos tradiciones en las que se basa: la cultura indígena y la tradición positivista occidental. A través de esta legislación, los pueblos indígenas pasan de ser un objetivo pasivo en las instituciones y legislaciones nacionales e internacionales, a formar parte de estas y con ello aportar una serie de transformaciones fundamentales, que van en la línea de la interculturalidad de los estados. Sin duda, el papel cada vez más activo que se ha asumido desde estos pueblos ha contribuido notoriamente a la creación de conceptos más amplios de desarrollo humano y sostenible. Así, son los propios pueblos quienes asumen estos preceptos, buscando un mayor bienestar de sus sociedades.

Con respecto a la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas, ésta ha sido fruto de un arduo proceso negociador entre los pueblos indígenas y las naciones. Es un instrumento jurídico vinculante que pretende llevar un vacío, en palabras de Bartolomé Clavero, rescata la “Declaración Universal para que sea lo que realmente no ha sido, universal (...) Gracias a la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos indígenas, todos los seres humanos podemos por fin ser iguales en derechos y así tenerlos virtualmente garantizados por igual”

(2009: 3). El texto contó con el voto en contra de cuatro importantes potencias: Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda y Australia, quienes mantenían objeciones sobre el reconocimiento de la autodeterminación, tierra y derechos sobre los recursos naturales o la posibilidad de que los pueblos indígenas tengan derecho de veto sobre ciertas medidas. Aun así, la Declaración fue aprobada.

El documento comienza señalando una serie de premisas en el preámbulo que se centran en el reconocimiento de la igualdad de todos los pueblos, así como en la discriminación e injusticias de las que han sido objeto a lo largo de la historia. A partir de esta constatación, se desarrolla la Declaración. En este sentido consideramos que hay tres aspectos básicos en torno a los que se articula: la colectividad como objeto de derecho, el reconocimiento del derecho de autodeterminación y el derecho a la igualdad de los pueblos, a ser diferentes y a la no discriminación.

Estos dos hitos internacionales, se enmarcan dentro de un progresivo reconocimiento de nuevos derechos a los pueblos indígenas. En el caso mexicano, en 1992, en el contexto del V centenario de la conquista de América, la Constitución mexicana sufrió dos reformas que atañían a los grupos indígenas. La primera, del artículo 4º, donde se adiciona el siguiente párrafo:

La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.

La segunda en el fundamental artículo 27, herencia de la revolución y que se refiere a las posibilidades de enajenar las tierra. Con estos cambios, se abre paso a la privatización de las propiedades comunales y aunque se añade que “la ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas”, la realidad es que, como acertadamente señala el mismo Clavero “esta ley nunca ha llegado, mientras que, en cambio, han venido diligentes las leyes que abren espacio a dicho juego de intereses en el mercado” (2006:

323).

Por último, en el 2001, el artículo 2^a de la constitución se reforma para, de acuerdo con el Convenio 169 de la OIT, incluir a los pueblos indígenas como objeto de derecho y desglosar detalladamente sus derechos reconocidos por la constitución. El artículo tiene un preámbulo donde define a los pueblos indígenas y su papel dentro del estado mexicano y, además, reconoce su derecho a la libre determinación, dentro de “un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional”.

Posteriormente, continúa desglosando estos derechos: su primera parte, profundiza en los aspectos en los que las comunidades podrán ejercer esa libre determinación, decidiendo sus estructuras sociales, económicas, políticas y culturales. Igualmente se les otorga autonomía para la conservación de la integridad de sus tierras, así como de su hábitat, sujetos siempre, eso sí, al marco normativo general de la constitución. También reconoce su derecho a la participación en las estructuras políticas del estado. En la segunda parte, se convoca a las instituciones a promover la igualdad de oportunidades y eliminar la discriminación y para ello “se establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos”.

Estos cambios normativos no han tenido la misma trascendencia en la realidad que en las legislaciones. En algunos casos, parecen ser parte de un superficial discurso político, en vez de constituir una realidad donde los indígenas asuman el protagonismo al hacer valer sus derechos sobre sus tierras. No obstante, en el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2012, la Presidencia de la República reconoce que “los pueblos y comunidades indígenas aún no disfrutaban de una situación social y económica propicia para el mejor desarrollo humano; se caracterizan por vivir en altos niveles de pobreza y en una situación de significativa desventaja”. En ese mismo informe la solución que se propone es la de un desarrollo humano sustentable “para incrementar las capacidades de los pueblos y las comunidades indígenas e inicien así, un círculo virtuoso de cambio sostenido no sólo por la acción gubernamental, sino también por su propia iniciativa”. A lo largo de dicho Plan, se analiza la situación de desprotección social de esta

población y de su cultura.

El panorama es tremendamente complejo, debido no sólo a la diversidad existente dentro del propio mundo indígena, sino también a la importancia estratégica para los estados de la principal reivindicación de estos grupos: el control de su territorio y los recursos naturales. El reconocimiento a la autodeterminación implica también que los indígenas puedan tener voz y voto sobre el uso de los recursos naturales de sus tierras, lo que supondría adquirir un gran poder que las naciones no están dispuestas a ceder. Así, cuando se habla de políticas culturales, mejoras sociales, educativas o sanitarias, el consenso que se establece es bastante amplio. Pero cuando las reformas abordan la participación y derecho de decisión en aspectos relacionados con los recursos naturales y las tierras, los conflictos pueden tornarse tremendamente violentos.

El factor más decisivo para su papel en el mundo actual será el de la participación y la autodeterminación, ejerciendo un poder real sobre sus territorios y recursos, y manteniendo su propia visión del mundo. Como señaló Rigoberta Menchú en su discurso de aceptación del Premio Nobel de la Paz: “los indígenas estamos dispuestos a combinar tradición con modernidad, pero no a cualquier precio. No consentiremos que el futuro se nos plantee como posibles guardias de proyectos etnoturísticos a escala continental”.

En algunos casos en América observamos políticas violentas para la destrucción del indígena, incluso se han documentado genocidios, por ejemplo en Guatemala. Sin embargo, la mayor parte de las veces, la destrucción de un grupo indígena y su cultura se da por medio de políticas de asimilación donde empresas y gobiernos hacen libre uso de los territorios y recursos sin tener en cuenta a sus habitantes originarios.

LOS CUCAPÁS: ESTRATEGIAS DE SUPERVIVENCIA Y DESARROLLO

El caso cucapá es especialmente significativo por la importancia geoestratégica del espacio, la frontera entre México y Estados Unidos, por la riqueza del mismo, un valle agrícola de gran potencial, y porque el recurso principal es el río Colorado, que transcurre en medio de las dos naciones y proporciona agua para riego y consumo humano a siete estados de

Estados Unidos, antes de llegar a su desembocadura en México (Enríquez Coyro, 1975).

En su parte mexicana, el delta se conoce actualmente como Valle de Mexicali, mientras que al norte de la frontera es el Valle Imperial. Ambos son dos fértiles espacios agrícolas contruidos artificialmente desde finales del siglo XIX gracias a las obras hidráulicas que han permitido el control del río Colorado. Antes de estas obras, el río, al llegar al delta, presentaba una enorme variabilidad estacional, de forma que en las épocas de sus crecidas inundaba sus márgenes mientras que en invierno las orillas quedaban completamente descubiertas. Además, el río arrastraba gran cantidad de elementos en suspensión durante los más de 2250 kilómetros que recorre desde su nacimiento, en las montañas rocosas, hasta su desembocadura en el Mar de Cortés, lo que hacía que sus riberas se abonaran de forma natural. Es por ello que los exploradores del XIX bautizaron al Colorado como “el Nilo mexicano”, al observar como, al bajar las aguas, las riberas se convertían en un fértil huerto que permitía la obtención de cosechas gracias a este riego y abono natural. La ribera estaba llena de sauces y sauces, con pastizales, mezquite, tornillo o palo fierro, además se daba en abundancia el trigo silvestre y podían cultivarse con facilidad calabazas, melones y sandías, entre otras y pequeños mamíferos poblaban la zona (Tapia Landeros, 2002). Un verdadero oasis en medio del árido desierto de Sonora y de Altar. Investigadores, exploradores y negociantes advirtieron las posibilidades de explotación del



Imagen 1. La irrigación del río permite que el desierto se convierta en un sitio fértil. Donde no llega este agua, la superficie es arenosa e incluso presenta dunas, como se observa en esta fotografía tomada en las orillas del río Colorado. (Fotografía: Concepción Sánchez).

delta, casi como un inmenso invernadero natural.

Los cucapás son un grupo yumano que habita al menos desde hace 600 años este espacio, el Delta del río Colorado, en la frontera entre los estados mexicanos de Baja California y Sonora, y los estadounidenses de California y Arizona (Feest, 2000). Actualmente, los núcleos principales de población indígena son tres: Pozas (o Pozos o Pozo) de Arvizu en el estado mexicano de Sonora, El Mayor Cucapá en Baja California Norte y la Reserva cucapá de Somerton, en Arizona, donde unos 1000 cucapás viven de un casino que les deja grandes beneficios.

Según las cifras que se manejan, en el siglo XVII había unos 20000 cucapás en la zona A mediados del XIX, los textos hablan de unas 2000 familias (Hendricks, 1996 (1927): 50). Actualmente, el INEGI considera que hay unos 71 cucapás en el Valle de Mexicali. Este fuerte impacto en la demografía está ligada a las transformaciones del área. En 100 años, las grandes compañías estadounidenses, de la mano con el gobierno federal, convirtieron el delta del Colorado, un desierto irrigado por un río voluble, en un valle donde habitan más de 2 millones de personas.

Actualmente, los cucapá son un grupo muy disgregado, cuya lengua está considerada por la UNESCO en riesgo de extinción (Moseley, 2010) y que presenta graves problemas para su mantenimiento como comunidad diferenciada. En una visita a la comunidad del Mayor Cucapá en el año 2004 solamente un miembro de las comunidades mexicanas fue identificado como descendiente de padre y madre indígena cucapá, doña Pascuala, una mujer en torno a los 90 años que vivía cerca de El Mayor Cucapá.

Las políticas de desarrollo llevadas a cabo han ido socavando sus recursos, de forma que las posibilidades de continuar viviendo según su tradición se han visto enormemente reducidas sin que, además, se hayan presentado nuevas posibilidades de desarrollo económico, de acuerdo a su concepción grupal del espacio. Es muy difícil compatibilizar un estilo de asentamiento formal y capitalista de posesión de tierra, con otro como el cucapá. Estos indígenas disponían de un tipo de asentamiento seminómada, donde según la época del año, es decir, según la crecida del río Colorado, se iban moviendo en torno a un territorio amplio (Kelly,

aquellos espacios que reclaman como territorio.

Navarro registra conversaciones entre autoridades y cucapás, donde estos últimos reivindican un uso especial del territorio y se apoyan en la constitución mexicana e internacional para ello. Esto nos lleva a un nuevo conflicto: tras muchos años de explotación capitalista los recursos han mermado y, bajo las nuevas consideraciones ecológicas de los estados, se establecen normativas de protección del agua, el río, cuotas pesqueras e incluso protección de espacios. Así pues, el territorio que antes fue explotado, ahora se convierte en intocable, debido a motivos totalmente diferentes, pero que de nuevo excluyen al indígena de su toma de decisiones. Además, como vemos, no se trata sólo del territorio, si no que hay muchos recursos naturales, en este caso el agua y la pesca, sobre los que no pueden ejercer ningún tipo de control. Por ello, se ven abocados a esperar decisiones de la autoridad que sistemáticamente tienden a ignorarlos o a marginarlos.

Observamos que, además de las dificultadas económicas que afrontan, como resultado del despojo de sus tierras, también han tenido que hacer frente a una marginación cultural, donde lo indígena era visto como inferior y donde su concepción de la historia, la vida y el territorio simplemente no tenía lugar. Así pues, la única alternativa que les dejaron fue la intentar adaptarse a las nuevas circunstancias, aceptando ser ejidatorios, hablando español y transformando radicalmente su forma de vida. Pero aun así, y a pesar de las dificultades, los pocos cucapás que quedan se mantienen como un grupo diferenciado, gracias a su conciencia de compartir una historia y un territorio común, y es en base a ello que están intentando rescatar sus raíces como una vía de desarrollo y la única posibilidad de mejorar su calidad de vida.

Con el fin de mostrar lo que ellos consideran su territorio, una de las indígenas del Mayor Cucapá, doña Inocencia González y su hija Antonia, buscaban restos de su propia cultura en las tradiciones artesanales, recordando relatos y registrándolos y buscando en el desierto elementos que pudieran dar cuenta de su ocupación del área: morteros antiguos realizados en rocas cercanas a la sierra, alguna cueva con pinturas en las paredes, pero, sobre todo, espacios naturales que habían sido



Imagen 3. El poblado cucapá El Mayor, visto desde el río Hardy, afluente del Colorado. (Fotografía: Concepción Sánchez)

aprovechados por ellos, La Laguna Salada y el río, que toma una nueva dimensión, como elemento identitario. Esta “gente del río Colorado”, como les gusta describirse, trata a través de estos espacios recuperar su memoria colectiva.

Además de estos intentos de rescate cultura, otro sector de la población, encabezado por uno de los líderes cucapá, el que fue jefe tradicional, don Onésimo González y su familia, opta por una nueva actitud política reivindicativa, basada en la defensa de la pesca como motor económico del grupo. Posteriormente, estas reivindicaciones se inscriben en un movimiento político de alcance nacional del que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) es el máximo exponente. Durante la temporada de pesca de 2007, miembros de este movimiento se trasladaron al Mayor y convivieron con los cucapá para apoyarles en su lucha por su territorio y por el aprovechamiento de los recursos, en especial de la pesca. Los cucapá, siguiendo la rutina habitual en este tipo de campamentos emitieron el “Reglamento del campamento de los *capey seisjhiurra coappa en maat'cuoak*” (campamento de los cucapá en El Zanjón). En dicho documento, los cucapá reivindican sus derechos sobre este lugar “son tierras y aguas que desde hace miles de años ocupamos los *chapey coappa* para pescar. Este lugar es sagrado para nosotros. Lo respetamos porque es el lugar en donde nuestros ancestros, al igual que ahora nosotros, encontraron y

encontramos el alimento para nuestras familias”¹. En ese mismo documento, los cucapá hacen una mención expresa de las legislaciones que reconocen y a las que se sujetan:

a. Nuestros usos, costumbres y tradiciones.

b. La constitución política de los Estados Unidos Mexicanos.

c. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

d. Las constituciones políticas de los estados de Baja California y Sonora

Las leyes y reglamentos que de dichas legislaciones han emanado, siempre y cuando, estas últimas y aquellas, no contravengan derechos constituidos del pueblo indígena cucapá. (Extraído del mismo “Reglamento del campamento de los...”)

Lo más interesante de este documento es la constatación de que intentan organizarse un movimiento cucapá con una finalidad, la reivindicación de sus derechos sobre tierras y aguas de la zona, pero también como utilizan como herramienta y como marco para esa lucha la legislación nacional e internacional, es decir, consideran que las legislaciones actuales les dan la razón en sus peticiones, pero a la hora de la verdad, los instrumentos no son suficientes para hacerlos reales. Como vemos, los propios pueblos abogan por la seguridad jurídica de las leyes para dirimir su lucha.

Este movimiento acaba siendo reflejado en un “Proyecto sobre autonomía cucapá y kiliwa” que se reflejó en un documento con un lenguaje y unas propuestas claramente cercanas a los movimientos internacionales anteriormente señalados. En este sentido hay cuatro aspectos muy destacados:

1. La importancia que se concede a la educación como forma de recuperación y transmisión de la costumbre. Además, la cultura se convierte en el elemento cohesionador.

2. La confianza en las legislaciones internacionales y nacionales. Hay una clara identificación con el marco normativo vigente y una asunción de los mismos como instrumentos

válidos para el desarrollo de los pueblos.

3. La preocupación por el ecosistema y por el desarrollo sustentable de la comunidad.

4. La búsqueda de la autonomía en la gestión de los recursos, con especial incidencia en el agua.

La pesca tomó una nueva trascendencia al llevar el caso a la Comisión Nacional de Derechos Humanos quienes apoyaron a los cucapá en su intención de aprovechar los recursos pesqueros de la zona de una forma diferencial al resto de las cooperativas. El CNDH basó su decisión en el derecho al desarrollo de los pueblos indígenas y en su derecho a “decidir las prioridades en el proceso” para, aunque de forma muy sutil, dar la razón a los pueblos indígenas, al establecer que la preservación del entorno ecológico no debe estar en conflicto con un desarrollo sustentable, basado en las prioridades del proceso de desarrollo que los propios indígenas decidan.

CONCLUSIONES

Estas nuevas perspectivas, recogidas y protegidas como un derecho humano, plantean importantes problemas precisamente por el origen mismo del desarrollo: ¿es posible que el desarrollo ofrezca soluciones de bienestar a los pueblos indígenas?, ¿o su naturaleza implica inevitablemente la extensión del sistema capitalista por el que fue creado? Es indudable que el propio concepto “desarrollo” conlleva una mejora, un crecimiento, aunque sea desde perspectivas humanas y sostenibles. Esto choca con las cosmovisiones de algunas sociedades indígenas donde el mantenimiento del orden tradicional parece ser más importante. Así, la asunción del desarrollo como una meta, aunque sea bajo condiciones propias, ya supone un cambio en la mentalidad indígena.

De cualquier forma, es imposible que estas sociedades se abstraigan del mundo en el que viven y de los cambios sufridos en sus territorios en nombre del progreso. Hay que tener en cuenta que las propuestas de desarrollo humano y sostenible parten precisamente de la crítica a las desigualdades y disfuncionalidades provocadas por la extensión del sistema capitalista, por lo que en muchos casos estos grupos ya forman parte de dicho sistema. Así, sus

1. Reglamento del campamento de los capey seisjhiurra coappa (cucapá) en maat'cuoak (El Zanjón)”, recogido en enlacezapatista.ezln.org.mx

propuestas son, más que un modelo realmente alternativo, alternativas dentro del mismo modelo que ya les ha alcanzado. En otros casos, el aislamiento o la falta de interés en los recursos del área indígena ha permitido que ciertas sociedades no hayan sentido tanto la influencia, pero aun así, muchos de ellos quieren acceder a tecnología e infraestructuras occidentales, lo que implica la necesidad de conseguir dinero, y para obtener dinero hay que llevar a cabo actividades que se enmarcan dentro del sistema económico mundial. Desde esta perspectiva, entendemos que hay pocas salidas para escapar de este sistema y que es en este punto donde el desarrollo humano y sostenible plantea nuevos modelos, inspirados precisamente en las formas de vida indígena.

Así, entendemos que el reconocimiento del desarrollo como un derecho puede favorecer la lucha de los pueblos indígenas por mantener modelos alternativos y contribuir a la consolidación de un mundo pluricultural ya que, además, se convierte en un instrumento de presión ante los gobiernos al obligarles a tomar medidas positivas para incrementar su bienestar, según sus propios patrones.

Para que este desarrollo sea real y sobre todo, adecuado a la forma de vida de cada sociedad, es imprescindible que los pueblos sean reconocidos como objetos de derecho, que tengan poder de decisión y que su singularidad sea protegida de hecho. Es en este sentido donde la legislación internacional y las nacionales se han ido conformando en los últimos años, proveyendo de un marco normativo a los pueblos indígenas que les sirva para defender sus derechos. Los pueblos indígenas han recibido estos cambios muy positivamente, aunque no hayan tenido en muchos casos continuidad en legislaciones concretas que permitan la defensa real de sus derechos.

La importancia de estas modificaciones radica no sólo en sus consecuencias legales, sino también en que cambia la concepción del indígena y de la propia nación. Así se asume que pueden existir modelos plurinacionales, en contraposición a los asimilacionistas impuestos anteriormente. Aunque para que estos cambios sean efectivos es muy posible que pasen décadas, el hecho de que haya un reconocimiento explícito a la dignidad del indígena, a una cultura diferenciada y a su aportación a los estados y a la propia humanidad los sitúa en una condición de

igualdad sobre el papel que les concede además una fuerza moral muy importante.

En el caso de los indígenas cucapás, podemos observar como las políticas asimilacionistas, impuestas a través de un modelo de desarrollo y de las legislaciones locales, tuvieron un tanto por cierto muy elevado de éxito, puesto que consiguieron que de los más de 2500 cucapás que había en el delta mexicano a mediados del siglo XIX pasaran a unos 200 en apenas 150 años (CITA). No obstante estos indígenas, todavía tienen conciencia de grupo y plantean su desarrollo en base a su pasado lejano como indígena. Es muy clara la sensación que hay en el grupo de que su futuro es mejor como indígena cucapá, con sus costumbres y tradiciones, que como simples propietarios.

A pesar de las pocas tradiciones vigentes en estos momentos entre el grupo del lado mexicano, han decidido defender su derecho sobre su tierra, sobre su río y sobre su pesca. Consideran que ser herederos de esta tradición, aunque prácticamente olvidada, les acredita para defender su singularidad. La recuperación de su cultura y la revitalización de sus costumbres son los pilares en los que se apoyan. Y ellos han optado por proponer una política de desarrollo y por esgrimir las leyes internacionales y la constitución mexicana como bases en la defensa de esos derechos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUILAR, Luis Armando (1999) El derecho al Desarrollo: su exigencia dentro de la visión de un nuevo orden mundial, Tlaquepaque: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

ÁLVAREZ DE WILLIAMS, Anita (1983) "Cocopa" en Handbook of North American Indians, Vol. X, Southwest, Washington: Smithsonian Institution.

CASTTETER, Edward y Willis Bell (1951) Yuman Indian Agriculture. Primitive Subsistence on the Lower Colorado and Gila Rivers, Albuquerque: University of New Mexico Press.

CLAVERO, Bartolomé (2006) "Derechos indígenas y constituciones latinoamericanas" en

M. Berraondo coord., Pueblos indígenas y derechos humanos. Bilbao: Instituto de Derechos Humanos-Universidad de Deusto (Serie Derechos Humanos, 14). Pp. 313-339.

CLAVERO, Bartolomé (2009) “Instrumentos Internacionales sobre Derechos de los Pueblos Indígenas: Declaración de Naciones Unidas y Convenio de la Organización Internacional del Trabajo” en <http://clavero.derechosindigenas.org>, 14 de septiembre de 2009.

CRUZ RUEDA, Elisa (2014) Derecho indígena: dinámicas jurídicas, construcción del derecho y procesos de disputa. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Interdisciplina. Serie Logos)

ENRÍQUEZ COYRO, Ernesto (1975) El tratado entre México y los Estados Unidos de América sobre Ríos Internacionales México: Universidad Nacional Autónoma de México,

FEEST, Christian (2000) Cultura de los indios norteamericanos. Colonia: Koneman.

Gifford, E.W. (1933) The Cocopa, American Archaeology and Ethnology vol. 31, Berkley: University of California. Pp. 257-334.

FORBES, Jack (1965) Warriors of the Colorado. The Yumas of the Quechuan nation and their neighbors. Norman: University of Oklahoma Press.

GÓMEZ ESTRADA, José Alfredo (2000) La gente del delta del Río Colorado. Indígenas, colonizadores y ejidatarios. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California (Colección: Baja California: Nuestra historia, no. 15).

HENDRICKS, William O. (1996 (1927)) Guillermo Andrade y el desarrollo del delta mexicano del Río Colorado 1874-1905. Mexicali: UABC (Colección Baja California: Nuestra historia, no. 11)

KELLY, W.H. (1952) Cocopah Ethnography, Tucson: University of Arizona Press.

KERING, Dorothy P. (2001) El Valle de Mexicali y la Colorado River Land Company, Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California (Colección: Baja California: Nuestra historia, no.17).

Moseley, Christopher (ed.) (2010). Atlas de las lenguas del mundo en peligro, París: Ediciones UNESCO.

NAVARRO, Alejandra (2008) “Cucapás, derechos indígenas y pesca. Dilemas del sistema productivo pesquero vis a vis las políticas de conservación de las especies en el Golfo de California” en Revista chilena de Antropología Visual, no. 12. Santiago de Chile: Centro de Estudios de Antropología Visual. Pp. 172-196.

PELIGRO: NUESTRO AIRE SE VUELVE IMPURO. VARIACIONES ANTROPOLÓGICAS SOBRE UN VIEJO TEMA DE MARY DOUGLAS.

Carlos Montes Pérez*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2015.
Recibido em 09/02/2015 e aceito em 20/02/2015.

Resumen: La comarca del Bierzo, en el noroeste de España, presenta unas características naturales únicas en la península ibérica, sin embargo, la irrupción de la minería extensiva ha transformado de forma significativa muchos de los innumerables valles naturales y ha influido en la creación de un importante polo industrial en la zona. La sociedad berciana soportó la destrucción natural y los altos niveles de contaminación influida por las riquezas monetarias que rápidamente se dejaron sentir en la comarca. Pero los tiempos han cambiado. Una minería en crisis ha despertado de nuevo la vieja y un tanto romántica idea de la comarca como un paraíso natural. Por esta razón la ciudadanía se ha movilizó en los últimos años en contra del proyecto de incineración de residuos en la fábrica cementera de la localidad de Toral de los Vados. Nuestra investigación analiza la construcción de la categoría cultural de la “pureza” en relación al aire desde los variados discursos que intervienen en el conflicto y su inserción en el modo de vida de los habitantes de la comarca. El aire, en este contexto geográfico y social, ha dejado de ser ya una realidad neutra, sino que ahora se encuentra cargada de un profundo significado simbólico construido social y culturalmente.

Palabras clave: Riesgo, peligros tecnológicos, incineración de residuos, pureza, aire puro, contaminación, significado simbólico.

Abstract: The Bierzo region, in northwestern Spain, presents unique natural features in the Iberian country. The Bierzo offers appropriate conditions for the cultivation of many natural products, as it has been traditionally, until the eruption of the extensive mining that transformed, significantly, many of the innumerable natural valleys. The development of extractive industry was accompanied by other industrial forms. One of them is a cement factory. But times have changed a lot; a mining in crisis has awakened the old and somewhat romantic idea of the region as a natural paradise, where the natural elements have been returned to its original meaning and purity. For this reason, the citizenship has been mobilized in recent years against the draft waste incineration in the cement factory in the town of Toral de los Vados. Our research is based on a field work and in a participant observation of the conflict. We analyze the construction of the purity in relation to the air and its insertion in the way of life of the inhabitants. The air in this geographical and social context has ceased to be a neutral reality, and it is now filled with a deep symbolic meaning.

Keywords: Risk, incineration, purity, technological danger, air pure, pollution, symbol meaning.

EL AIRE. REALIDAD CULTURAL

"Hay bienes que no los puede proporcionar el mercado, como el aire limpio, algo que todos necesitamos pero que no se puede comprar en ningún sitio. La única forma de garantizarlo es regular la polución y utilizar incentivos para la industria. Y ése debe ser el papel del Gobierno." (Maskin 2007) Premio Nobel de Economía.

Si existe un elemento compuesto de la naturaleza, invisible pero imprescindible ese es el aire. Forma un todo indivisible con la realidad

humana, y es, por esto un sustrato privilegiado de múltiples y variadas metáforas culturales que van desde el soplo bíblico hasta la elaboración técnica del aire líquido y sus aplicaciones. Es precisamente la esencialidad respecto a la vida lo que lo convierte en lugar de semánticas condensadas y en foco de atención, tanto para individuos, como para grupos sociales. (González 1999: 7-19) Su condición de inaprensible, su carácter de oculto, así como su dificultad para definirlo conceptualmente lo ha convertido tradicionalmente en susceptible de categorización a través de las variadas realidades culturales. El conocimiento hipocrático y tradicional ha vinculado la presencia de aires

* Universidad Nacional de Educación a Distancia.
Centro Asociado de Ponferrada. Campus Noroeste, España.
cmontes@ponferrada.uned.es

continuados con la enajenación mental y distintas enfermedades, obligando a dotar a este elemento natural de una condición moral que alerta y previene. Así como la experiencia humana ha conformado estos malos vientos, lo ha hecho también dirigiendo su atención hacia los buenos aires: vientos y soplos fecundadores y purificadores, en definitiva, donadores de vida y de salud plena. Esta condición de elemento esencial en la vida humana ha permitido que la imaginación cultural humana haya dotado de formas y sentidos diversos al aire. Buenos y malos aires, pero también, vientos poderosos que han permitido su aprovechamiento como forma de energía, y su desplazamiento como metáfora en numerosos recintos literarios. ¡Qué no son molinos, qué son gigantes, mi señor! Pero no son estas metáforas o valores sobre el aire los que van a centrar nuestro trabajo, sino la percepción de riesgo que va unida a este elemento natural. La centralidad que mantiene el aire en la vida social humana lo convierte en especialmente sensible a su corrupción o degeneración a través de lo que conocemos como contaminación atmosférica. Por ese motivo, el aire es percibido, sentido, analizado, interpretado, investigado de múltiples y complejas formas, entre las que se encuentra ser un factor de riesgo y peligro. Las distintas actividades humanas, sobre todo a partir de los procesos de industrialización han encendido un nuevo debate en torno a la modernidad refleja (Beck, 2006) con claros tintes científicos, pero también, y no menos influyentes, como veremos, socio-antropológicos. Es el debate en torno a la pureza versus impureza, riesgo versus seguridad, peligro versus confianza que soportan las sociedades contemporáneas. (Giddens, 1993: 119-125) Las amenazas en torno al aire se suceden constantemente como las inevitables consecuencias de la modernidad obligando a las sociedades humanas y a sus mecanismos culturales a reaccionar ante estas amenazas. Pero, ¿de qué forma? Aquí radica el interés antropológico.

LA IRA SOCIAL

Dos fuertes sacudidas sociales han tenido lugar en los últimos años en la comarca leonesa del Bierzo, en la provincia de León. Dos manifestaciones históricas, masivas, llenas de emoción. Aunque claramente divergentes en sus objetivos, en el fondo más vinculadas entre sí de

lo que cabría imaginar inicialmente. Los titulares que dieron cuenta de ambas sacudidas sociales se refirieron a ellas como “manifestaciones sin precedentes e históricas en la comarca”. La primera de ellas tuvo lugar el día 24 del mes de Septiembre del año 2010. La segunda apenas unos meses más tarde, el día 14 de Mayo del año 2011.

A finales del mes de Septiembre, en el año 2010 miles de personas salieron de sus casas para acompañar a los casi doscientos mineros del valle de Laciana, el Bierzo alto y la cuenca minera de Fabero en la llamada segunda marcha negra. La ciudad fue durante unas horas un auténtico clamor en apoyo a los mineros que, ataviados con sus trajes de faena, los cascos protectores y los bastones caminaban ocupando en dos filas las principales calles de la ciudad en protesta por los recortes de las subvenciones al carbón y la previsible desaparición del sector productivo. Los gritos de ánimo, apoyo y admiración se sucedían constantemente en una escenografía cargada de emotividad y recuerdos. En un momento de la reivindicación los antiguos supervivientes de la marcha anterior elevaron sus cayadas al aire y, por debajo, fueron pasando cada uno de los casi doscientos mineros que irían caminando hasta Madrid. El aplauso de los acompañantes se volvió atronador y duradero en el tiempo al grito de “vivan los mineros”, “sois nuestros héroes”, “si esto no se arregla, guerra, guerra”, así como otras muchas y variadas consignas. En los discursos institucionales de bienvenida a “los guerreros de las montañas” y “héroes del asfalto”, no faltaron alusiones al corazón minero del Bierzo, a la historia de la ciudad relacionada con el carbón, a la transformación sufrida por la localidad y el entorno debido a las industrias extractivas, así como a la necesidad de mantener los puestos de trabajo. Lo vivido ese día, de una enorme carga emocional, pone de manifiesto la fuerte presencia en el imaginario colectivo del símbolo del minero, su importancia para la industria y el desarrollo de la comarca, así como la carencia y necesidad mostrada por la ciudadanía de contar con figuras heroicas reconocibles por su capacidad de lucha y resistencia. (García, 2002) La crisis económica se encontraba ya golpeando la vida cotidiana con profunda crueldad y el sentir mayoritario demandada más lucha social y acciones valientes. El acento en las manifestaciones y reivindicaciones se puso

claramente en la defensa del carbón. No se oyeron otras voces clamando por la recuperación de los espacios naturales deteriorados en las minas a cielo abierto, como tampoco se oyeron gritos que reclamaran una menor contaminación de las centrales térmicas comarcales alimentadas por el carbón autóctono.

Para reivindicaciones de este tipo la ciudad tendría que esperar unos cuantos meses más, hasta el 14 del mes de mayo del año 2011. Cerca de diez mil personas se manifestaron entonces en Ponferrada en contra de la contaminación, del deterioro natural y a favor de un aire más limpio y más puro para la comarca. Las palabras que se oyeron entonces fueron las siguientes tomadas textualmente del discurso final:

“No queremos convertir el Bierzo en un vertedero. Si no paramos esto, ¿qué vendrá después? Dentro de pocos años beberemos mencias con aroma a rueda quemada y cerezas con dioxinas cancerígenas. Tenemos la obligación moral de dejar a nuestros hijos una tierra mejor que la que hemos recibido, un aire más puro. ¡No lo consintamos! Todos unidos contra la incineración. Esta manifestación va a pasar a la historia como un auténtico hito. Ha habido otras manifestaciones, con otras reivindicaciones pero en esta manifestación a mí me ha llegado al alma porque aquí no ha habido ningún distingo político. Aquí hay gente de derechas, de izquierdas, de centro, que tiene una sola bandera, y esa bandera es un Bierzo limpio, con un aire respirable y puro. El Bierzo es un jardín intocable, y espero que a ningún canalla se le ocurra montar una incineradora, porque el Bierzo no se quema” (Manifiesto manifestación 14-05-2011)

Estas intervenciones en el acto final de la manifestación por parte de algunas de las personalidades asistentes, como el periodista Luis del Olmo, o el empresario berciano conocido como Prada a Tope inciden en varios aspectos que centrarán nuestro trabajo antropológico. Se alude a la importancia de los productos naturales de la huerta berciana, a la necesidad de cuidar la herencia natural intergeneracional, a la privilegiada condición natural de la comarca, así como a la necesidad de un aire puro, limpio, sin contaminación. Entre otros aspectos que se comentaron en el acto, el foco de atención estuvo puesto en el aire como elemento sometido a un fuerte peligro. El nuevo proyecto transformaría radicalmente nuestra salud al respirar aire contaminado, de modo que

se alumbra un nuevo peligro que ha alertado a un número muy elevado de manifestantes. Resulta llamativo que el miedo producido responda al uso de altas tecnologías fruto de la modernidad más avanzada en el periodo de la historia humana en el que, por fin, nos sería posible dejar atrás los temores que han dominado la vida social del pasado. (Bauman, 2007)

Resulta paradójico cuando menos que, en este lugar, que ha basado gran parte de su riqueza en las últimas décadas en la industria extractiva del carbón y de la producción energética altamente contaminante reclame, en este momento, y, de forma masiva, aire puro. (Montes, 2005) ¿Por qué esta reclamación masiva contra el peligro del aire contaminado? ¿Por qué esta apelación a la pureza? ¿Por qué en este momento y no en otro? En gran medida entender este complejo proceso nos obliga a un análisis más detallado de algunas ideas, categorías o valores desde el punto de vista sociocultural, como la idea de contaminación, la percepción del peligro y del riesgo, la valoración de la salud, así como la perspectiva de pureza y limpieza aplicada al aire y, por extensión a la naturaleza condicionada por la vida social.

EL AIRE SE TORNA IMPURO - EL PROYECTO DE INCINERACIÓN DE RESIDUOS

Si bien la primera manifestación de la ira social remitía directamente a cuestiones laborales y de desarrollo industrial de la zona, la segunda tiene como punto de partida la llamada autorización ambiental de la fábrica cementera Cosmos S.A. que, entre otros aspectos, permitió la coincineración de residuos sólidos en sus altos hornos. Este es, sin duda, el principal motivo de la enorme alarma social creada. La presencia de esta empresa en la comarca desempeña casi un papel simbólico en la transformación operada desde principios de siglo en El Bierzo. A partir de la catalogación y extracción del apreciado mineral comenzó un camino de desarrollo industrial y de minusvaloración social y depreciación de las actividades primarias como la viticultura y la horticultura. La fábrica inicia su actividad en el año 1924 en pleno desarrollo industrial del Bierzo vinculado a las actividades extractivas de carbón. A pesar de los habituales conflictos de clase entre empresa y trabajadores ha sido considerada de forma general como

impulsora de riqueza y de puestos laborales en la zona hasta el momento de la petición de la autorización ambiental. Desde ese momento las distintas partes implicadas en el conflicto han abordado el problema en condiciones diferentes de visibilidad hasta el estallido de la ira social. La empresa y los legisladores han reducido en la medida de lo posible la publicidad sobre el asunto, mientras que los grupos ecologistas han pretendido extender y amplificar lo más posible la situación a través de los medios de comunicación, tal y como ha sido estudiado ya por antropólogos expertos en la gestión de riesgos. (Mairal, 2006: 320). La empresa ha ido dotándose de infraestructura para poder llevar a cabo la co-incineración de un modo silencioso, mientras los colectivos ambientalistas han ido recopilando la información necesaria sobre todos estos cambios con una enorme dificultad y sometidos a la opacidad que tradicionalmente ha dominado y domina el ámbito industrial. La autorización legal supuso el pistoletazo de salida de una permanente confrontación entre la empresa y los grupos ambientalistas a los que se han ido sumando otros muchos actores con distintas voces a medida que el conflicto se agudizaba. La empresa ha recurrido a grupos de expertos para justificar, no sólo la legalidad de su proyecto co-incinerador, sino informar y tranquilizar a la ciudadanía. Los grupos defensores del medio ambiente han acudido también al conocimiento experto, han logrado aglutinar a la inmensa mayoría del sector agrícola y vitivinícola, y, en última instancia, a gran parte de la ciudadanía. Lo que está en juego es la percepción consagrada sobre el riesgo para la salud de las emisiones de la co-incineración, así como la pureza y limpieza de un bien compartido, común como es el aire que se respira, así como la pureza de las aguas de regadío.

Ahora bien, ¿quién determina lo que resulta peligroso para la salud? ¿dónde situar los límites? ¿qué significa realmente la idea de pureza aplicada al aire? ¿en qué consiste el peligro concreto de la contaminación? ¿cuánta contaminación se está dispuesta a soportar? ¿dónde acaba la normalidad y comienza el riesgo? La búsqueda a estas preguntas motiva las distintas acciones de los agentes técnicos y sociales, al tiempo que estimula a la antropología a la indagación de los aspectos culturales que se encuentran en la trastienda de la discutida obviedad científico-técnica. Para el análisis nada mejor que partir de las lúcidas palabras, un tanto

lejanas en el tiempo de uno de los más importantes promotores de la llamada antropología del riesgo:

“En la modernidad avanzada, la producción social de riqueza va acompañada sistemáticamente por la producción social de riesgos. Por tanto, los problemas y conflictos de reparto de la sociedad de la carencia son sustituidos por los problemas y conflictos que surgen de la producción, definición y reparto de los riesgos producidos de manera científico-técnica.” (Beck, 2006: 29)

Estas preguntas golpean de forma pertinente al científico social preocupado por los procesos acaecidos en las sociedades reflejas, tal y como las describe el propio Beck. La sensación de riesgo y de peligro emana de las propias prácticas tecnológicas humanas, y no se encuentra meramente en la naturaleza incontrolada y salvaje, otrora temida. Sin embargo, a diferencia de otros tiempos, con una valoración moral más definida, el lenguaje del riesgo actual ha quedado muchas veces limitado a la lectura que del mismo hace la racionalidad humana. Ha quedado enmascarado en un lenguaje probabilístico centrado en los resultados de acciones individuales que resulta a todos los efectos fracasado en la práctica social. El caso que presentamos sirve como claro ejemplo de la necesidad de ofrecer una nueva visión sobre la percepción del peligro en entornos tecnificados. Mary Douglas ha insistido sobremanera en esta forma de acercamiento al riesgo y el peligro, cuando afirma que “nuestro lenguaje individualista hace opaca la dimensión social de la percepción del riesgo” (Douglas, 1996: 13) Es, por tanto, imprescindible para el antropólogo poner de nuevo en juego las relaciones sociales como parte esencial en la construcción de la categoría del riesgo, sobre todo cuando conlleva su aceptación pública.

El día 23 de junio de 2008 se hace pública en el Boletín Oficial de la comunidad de Castilla y León la resolución que concede a la empresa citada la Autorización Ambiental Integrada lo que permite, entre otras cosas, quemar en sus altos hornos productos residuales considerados, en principio, como no peligrosos¹. Con esta autorización la fábrica cementera se convierte también en incineradora de residuos. Dos

1. BOCYL N° 119 publicado el día 23 de Junio de 2008, pp. 12333-12356.

funciones distintas, con claras connotaciones diferenciadas pero llevadas a cabo por la misma empresa. La primera función orientada a la producción industrial desde la iniciativa privada, y la segunda, dirigida hacia la eliminación de residuos sólidos calificados como no peligrosos en clara connivencia con el poder político, quien delega esta tarea que le corresponde. Producir cemento y, al mismo tiempo, acumular, gestionar y coincinerar residuos son las nuevas actividades que puede llevar a cabo la empresa. La asunción de nuevas funciones en la empresa, así como la base legal sobre la que se apoya encuentran un firme aliado en el uso del lenguaje. Las palabras, en este caso, como en otros muchos no ofrecen neutralidad en el uso: barnizan y matizan el posible peligro latente que de dicha acción pueda ser percibido, con una clara intención dulcificadora de los efectos de cara a la ciudadanía. El permiso concedido a la empresa consiste en ser productor de residuos; en gestor de otros residuos externos calificados como no peligrosos en la orden; a su vez, en poder construir la instalación necesaria para la coincineración; incluso en poder emitir contaminación atmosférica regulada por la ley a tal efecto desarrollada; así como poder emitir vertidos a aguas continentales intercomunitarias de forma regulada. La concesión es amplia, como queda puesto de manifiesto, diversa; afecta a varios elementos importantes, pero queda subsumido todo ello en la categoría general, neutra e imprecisa que se describe en la citada orden como autorización ambiental: “Los antecedentes de Hecho mencionados, la normativa relacionada en los Fundamentos de Derecho y las demás normas de general aplicación: Resuelvo, conceder autorización ambiental a la empresa CEMENTOS COSMOS, S.A.” (BOCYL, nº 119, 12333)

El lenguaje usado cuenta también con algunos aliados inesperados que utilizan las denotaciones para reforzar el carácter impreciso y dulcificador. La autorización ambiental concedida permite quemar a altísimas temperaturas neumáticos usados, biomasa, como madera, papel y cartón; además también, plásticos, lodos desecados y compactados producidos por el tratamiento de aguas residuales, así como harinas y grasas animales. Todos estos elementos han de formar parte del combustible utilizado en el horno para la fabricación del cemento bajo la denominación de “combustibles alternativos”. Complementan al

habitual que, en el caso que nos ocupa, es coque de petróleo en un 95% y 5% de carbón nacional sin llegar en ningún caso a sustituirle. La denotación y polisemia del término “alternativo” obliga a la ciudadanía a un nivel de conocimiento y descripción del procedimiento muy alejado de lo que suele ser habitual. Más aún si el proceso de sustitución de una parte del combustible por otro se describe como “proceso de valorización energética”. En este caso, más aún si cabe, las acertadas palabras de Ulrich Beck (2006: 29) que mencionamos anteriormente se vuelven a hacer presentes. El valor de este proceso queda descrito solamente por su contribución al proceso productivo, generador de riqueza, equilibrado y regulado, eso sí, por el poder político en función de unos estándares admitidos de control de las emisiones. Ahora bien, en este caso, la ciudadanía, en un momento muy determinado, rechazó el proyecto tanto desde el punto de vista empresarial, generador de beneficios, como desde el punto de vista político. En este último caso posiblemente causado por una desconfianza generalizada en los estándares regulados y por el peligro que supone cualquier emisión para la salud, para los cultivos autóctonos y para el cuidado del medio natural. La ira social provocada pone de manifiesto el tránsito hacia un paradigma nuevo dominado por la idea de peligro y riesgo. Ante esta situación las sociedades que se sitúan en lo que hemos llamado la modernidad avanzada perciben que el desarrollo de las fuerzas productivas lleva consigo no sólo riqueza, bajo la consideración de la presencia de puestos de trabajo, sino también riesgos sistemáticos que tienen un carácter irreversible y mortal; pero que, a diferencia de la percepción del riesgo en otros momentos de la historia y en otros contextos, el peligro se ha vuelto en gran medida invisible, inapreciable, oculto, escondido en regulaciones edulcoradas de palabras cargadas de intencionalidad y sometido, por tanto, a una profunda desconfianza relativa a la incidencia ambiental de la actividad en la salud humana. (Beck, 2006: 34) La regulación del legislador contempla esta incidencia, describe los procesos y las instalaciones que generan emisiones a la atmósfera, y establece, como es preceptivo el control sobre las mismas, sin embargo, la regulación no ha contado, desde el inicio del conflicto con un acuerdo generalizado. Nunca se ha puesto en duda que la coincineración de los

residuos calificados como “no peligrosos” provocan emisiones a la atmósfera modificando el aire que se respira, así como el agua natural, si bien se regulan mediante unos límites y condiciones técnicas complejas alejadas del saber común de la ciudadanía afectada. Las emisiones son descritas, categorizadas y tratadas de un modo diferente. Dependiendo de su condición se definen como canalizadas si se expulsan a través de las chimeneas, difusas si se producen en el exterior o en procesos abiertos o accidentales en el caso de que fuesen producidas por sucesos no controlados. Cuando de emisiones canalizadas se trata, el legislador describe las características de los distintos filtros que las controlan pero deja a la empresa el mantenimiento y el control de dichos filtros, aumentando por tanto la desconfianza ciudadana hacia el poder político y su desinteresado cuidado del bien común al tiempo que deja sin matizar, definir y concretar qué ha de entenderse por contaminación atmosférica.

“La empresa llevará a cabo de forma sistemática un programa de revisión y de mantenimiento preventivo de los filtros de mangas instalados en la factoría.”

“Las instalaciones se equiparán y explotarán de modo que eviten emisiones que provoquen una contaminación atmosférica significativa. En particular, los gases de escape serán liberados de modo controlado, por medio de chimenea que irá asociada al foco de emisión” (BOCYL, nº 119, 2008: 12342-12343)

Las agrupaciones preocupadas por la salud y el medio ambiente advirtieron enseguida que en proporción a la cantidad de residuos que serían incinerados se producirían y expulsarían a la atmósfera una enorme cantidad de productos de los cuales los filtros sólo podrían retener una parte. Además estos productos usados en la valoración energética son altamente tóxicos. El lenguaje de nuevo nos permite acercarnos al diverso mundo del valor, del conocimiento y del poder. La incineración es descrita por el legislador y publicitada, como veremos, por la propia empresa, como una eficiente gestión de residuos sólidos no peligrosos, pero su tratamiento provoca la emisión de productos altamente tóxicos, a juicio de los grupos ambientalistas, y de una gran parte de la ciudadanía. En los altos hornos se produce la opaca transformación desde la no peligrosidad

hasta la toxicidad. En la orden que concede la autorización ambiental se citan, por este orden los siguientes focos con sus valores límites de emisión cuando se coincieran residuos, harinas y grasas animales: partículas, NOx, HCl, HF, SO2, COT, metales pesados, dioxinas y furanos. Todos estos elementos llegan al aire que se respira, al ambiente donde se cultivan los productos de la huerta berciana, de modo que, con razón se ha convertido en el foco principal de atención de los convocados por el conocimiento experto. Organizaciones de médicos de todo el mundo han acudido a la llamada con la intención de desarrollar la lógica implícita en el saber racional, a saber la búsqueda de interpretaciones causales, con la réplica de la parte industrial fundamentada a su vez en la misma lógica propia de la modernidad. De este modo, saber si los metales pesados, las dioxinas y los furanos emitidos a la atmósfera son o no perjudiciales para la salud y para el medio ambiente supone un ejercicio de confianza en el sistema experto que opina, o peor aún, una mera creencia o intuición ante el fuego cruzado que se produce en varias direcciones.

CONTRASTES Y POLIFONÍAS

El asunto se ha convertido por tanto en un devenir polifónico, donde son múltiples las voces que abordan el problema desde perspectivas distintas. Asistimos a la respuesta empresarial negando, minimizando los efectos contaminantes y destacando el progreso y el ahorro que la medida supone. La voz ecologista, ambientalista, agroalimentaria y de salud alertando sobre el peligro. Los expertos, reforzando y tratando de legitimar alguna de las posiciones mencionadas, la voz política esperando, en la retaguardia, y la ciudadanía tomando lentamente, muy lentamente, consciencia del problema. Así se expresaba la empresa al ser preguntada sobre los tipos de sustancias que se emiten por la chimenea a la atmósfera cuando se valorizan residuos:

“.... Debido a las características del horno de cemento, los contaminantes que se emiten cuando se valorizan residuos no se diferencian de los emitidos cuando se emplean los combustibles tradicionales. Los hornos de cemento tienen unas características que superan con creces todas las precauciones necesarias.... Estas características evitan que se produzcan ciertos impactos que han preocupado en otras

instalaciones de valorización, como son las emisiones de compuestos orgánicos o metales pesados, o la generación de escorias o aguas residuales. En concreto no se generan emisiones de dioxinas en el horno de clicker por emplear residuos. Estas son controladas de acuerdo a la normativa y permanecen muy por debajo de los límites más exigentes que garantizan la seguridad del entorno, independientemente del combustible utilizado.”²

Algunos de los argumentos utilizados aparecen ya en la opinión vertida por el portavoz de la empresa Cosmos. Defienden que los hornos de las cementeras trabajan a una temperatura tan elevada que son los mejores lugares para la gestión de los residuos, al mismo tiempo consideran que pueden realizar un ahorro energético con la utilización de lo que llaman “combustibles alternativos” con el consiguiente beneficio para la empresa y la sociedad en general. Aseguran que este modo de “valorización energética” supone un beneficio para la ciudadanía puesto que liberan de un modo rápido, eficaz y menos costoso los ingentes residuos generados por el moderno modo productivo que Beck denomina la producción social de riqueza de la sociedad industrial. (Beck, 2006: 29) Además, no se puede demostrar que se generen más emisiones ni distintas con la coincineración de residuos no peligrosos que a través de la producción habitual de cemento.

Sin embargo desde la aprobación de la autorización ambiental a la empresa Cosmos en junio del año 2008 numerosos grupos ecologistas, defensores del medio ambiente, así como productores agrícolas y vinícolas se unen para formar la plataforma denominada Bierzo Aire Limpio con el claro objetivo de luchar contra esta autorización y de concienciar a la ciudadanía de la realidad que se avecina³. La plataforma ha convocado distintos actos y llamamientos desde

el origen de la autorización hasta el estallido de la ira social. En el primero de ellos dejó ya muestras inequívocas de su interpretación del conflicto en el manifiesto leído al final de la manifestación:

“Junio, año 2008; primavera lluviosa y llena de incertidumbre. Poco a poco se comienzan a oír susurros, lamentos, quejidos, miedos, dudas que surgen desde todos los sitios. ¡Qué alguien levante la voz por nosotros! ¿qué fue eso?, acaso la impotencia de la naturaleza buscando palabras. ¡Qué alguien levante la voz por nosotros!, se volvió a oír.

Esta es la historia de un valle en el que durante mucho tiempo la gente disfrutada de aire puro, era algo sagrado porque se amaba y respetaba la tierra. Pero, ¿nos vamos a dejar convertir en un Bierzo crematorio donde vengán a arder todos los residuos que no quieren con razón en otros sitios? ¿No vamos a conseguir organizarnos, ayudarnos y entre todos ser conscientes del peligro que no será para un día ni para dos, sino para siempre? Estaremos ya condenados a mal respirar y padecer graves consecuencias en torno a este valle que es el nuestro.”(Manifiesto Junio, 2008)

De forma manifiesta se alude, en este comunicado, a la naturaleza como un ente mitificado y necesitado de una voz que se convierta en su defensa. Alude a una situación idealizada que vuelve atrás en el tiempo, a un paraíso perdido que remite a épocas preindustriales donde la tierra y los recursos naturales eran el gran valor.

Imaginan a través del uso en el discurso de ciertas categorías culturales una vuelta a una realidad anterior y distinta a la que han experimentado en las décadas pasadas, antes de que la riqueza del Bierzo se encontrara en el subsuelo y no en suelo. Las palabras de D. Julio Lazúrtegui, impulsor del desarrollo industrial en

2. Entrevista publicada en Diciembre de 2008 en la Revista Bierzo Activa, número 1, pp. 41-42.

3. Inicialmente la plataforma se constituyó con los siguientes miembros: Asociación berciana de agricultores, ABA; Asociación para la conservación de los árboles monumentales del Bierzo, A MORTEIRA; Asociación de agricultura ecológica, la olla del Bierzo; Asociación micológica del Bierzo, Cantharellus; Asociación cultural, A Noitiña; ASAJA Bierzo; Acción en Red, Liberación; Bodega, descendientes de J. Palacios; Cooperativa de vinos del Bierzo de Cacabelos; Consejo regulador de la denominación de origen del pimiento asado del Bierzo;

Consejo regulador de la denominación del botillo del Bierzo; Consejo regulador de la denominación de origen del vino del Bierzo; Consejo regulador de la pera del Bierzo; Consejo regulador de la denominación de origen de la manzana del Bierzo; Federación comarcal de padres y madres de alumnos de centros públicos, La palloza; Federación de vecinos de la comarca del Bierzo; Junta vecinal de Villamartín; Los verdes; Movimiento alternativo y social, MASS; Partido del Bierzo; Unión de campesinos de Castilla y León; Plataforma en defensa de la cordillera cantábrica; Asociación de la ternera del Bierzo, así como múltiples personas de forma individual.



Valle del Bierzo con la nube de contaminación visible en día de verano.

el Bierzo a D. Ramón Bustelo así lo ponen de manifiesto en el año de 1914:

“Sabed que a medio kilómetro de San Miguel de las Dueñas arrancan unos yacimientos que contienen más de 200 millones de toneladas de excelentes minerales de hierro fosfórico que las vecindades de este núcleo, el monte Teleno, Ferradillo y el Courel encierran más de 50 millones de toneladas de minerales parecidos que, por último en el manchón carbonífero, extensivo desde los Tombriós hasta la Magdalena en la cuenca de Villablino al norte y al nordeste de Ponferrada se cubican unos 200 millones de toneladas de carbones secos y semigrasos” (Sen Rodríguez, 1993)

La tierra se constituye como el gran tabú que se vulnera perdiendo, de este modo, su condición de pureza. La vulneración de este tabú sume, a todos los dependientes de la misma en una incontrolable e impredecible situación de peligro. Este discurso se constituye a través de categorías lingüísticas que van más allá de su significado textual para convertirse en categorías cognitivas. Naturaleza, aire puro o peligro se han convertido en símbolos que encierran significados culturales, son formas condensadas de un cierto sentido, de una forma de ver la realidad y de actuar sobre ella, son “modelos de” y “modelos para” al modo descrito por Geertz. (1998). Estos símbolos no están separados de la vida diaria, al contrario son elementos básicos que conforman la experiencia social, y, de este modo, toma forma la cultura como esquema de clasificación que da significado a los símbolos concretos reafirmados en el ritual y en el discurso. (Douglas, 1996: 10) La plataforma inicia un conjunto de actos de información en los distintos ayuntamientos afectados y coloca mesas de información y recogida de firmas en la

capital del Bierzo, consigue el apoyo de algunas personalidades relevantes de la comarca y convoca su primera gran manifestación el día 29 de noviembre del año 2008 a la que acuden, según cifras de los convocantes unas 2.000 personas. Aún la ciudadanía se encuentra al margen, pero los actos se suceden. En marzo del 2009 se organizan unas jornadas sobre incineración y salud en las que participan numerosos científicos y expertos de la salud con gran éxito de participación ciudadana, en el año 2010 se constituye en Ponferrada la Plataforma nacional contra la incineración de residuos en cementeras con la intención de crear una red de apoyo nacional a los distintos conflictos planteados sobre este asunto. Las distintas asociaciones se muestran radicalmente en contra del proyecto sobre todo por los graves problemas de salud que provocan las emisiones, especialmente en niños, personas con problemas respiratorios, y ancianos. Además ponen de manifiesto la estrecha relación existente entre esta práctica y el aumento de casos de cáncer en las poblaciones cercanas a las coincineradoras. Con el tiempo se ha producido más conocimiento experto sobre la relación entre la emisión de dioxinas y furanos y los graves problemas de salud como analizaremos seguidamente; pero, los daños causados afectan también a otros importantes ámbitos. Como hemos visto, enseguida se han sumado a la plataforma numerosos colectivos, representantes y personas físicas productores agroalimentarios. El potencial de los productos con denominación de origen del Bierzo es enorme, y se muestra creciente. Durante mucho tiempo fue la actividad principal hasta el cambio de modelo productivo acaecido a principios del siglo pasado con la llegada de la industrialización y la extracción de mineral. Las ganancias obtenidas en las actividades extractivas fueron muy superiores a las generadas por cualquier otro tipo de actividad, de modo que fueron arrinconadas y abandonadas, o, en el mejor de los casos, conservadas como meras actividades de tiempo libre. (Álvarez, 1987) Sin embargo, la crisis de la minería se sitúa en el centro de la flexión producida en la ciudadanía respecto al conflicto. Los productores agroalimentarios y vitivinícolas han aumentado, y han ganado en visibilidad. Apuestan por el valor seguro de las cero emisiones bajo la convicción de que tanto las dioxinas como los furanos se pueden introducir

también en el cuerpo a través de los alimentos y que son bioacumulativas. Ponen el acento en el peligro que se percibe por parte de los consumidores ante productos procedentes de áreas de influencia de las emisiones de la incineración, y señalan algunos precedentes en empresas distribuidoras que se niegan a comercializar estos productos, a pesar de la calidad certificada por las denominaciones de origen.

A esta corriente reivindicativa y crítica con el proyecto de “valorización energética” se han sumado los representantes del sector turístico. Los negocios de turismo rural y los defensores del camino de Santiago ven en la naturaleza un recurso que conlleva paisaje, tranquilidad, aire puro, descanso, etc. La idea del Bierzo como un paraíso natural que tiene que ser recuperado es creciente. Desde esta perspectiva la contaminación extiende una larga sombra sobre estos proyectos de riqueza más saludables y con mayor sostenibilidad en el tiempo.

La consolidación de estos discursos se produce de una forma rápida en los años siguientes, mientras la empresa, obligada por la legislación a construir una serie de infraestructuras nuevas para “la valorización energética” no puede asumir el gasto en plena crisis de la construcción y solicita una prórroga en agosto del año 2009 que el legislador concede hasta el 28 de Mayo de 2011, fecha cercana a la explosión mencionada de la ira social. A lo largo de todo este tiempo de transición, numerosos especialistas se han manifestado sobre los efectos que la co-incineración provoca en la salud ampliando, de forma significativa, la información experta sobre los efectos de este proceso. Los trabajos generados son muy numerosos, dominados por los especialistas en salud y toxicología. En concreto, las dioxinas han sido consideradas por la Organización Mundial de la salud como productos químicos potencialmente carcinógenos ambientales tal y como fue publicado el 16 de Enero de 1998. Durante un largo periodo de tiempo fueron muy escasos, tanto los estudios fiables de mediciones de dioxinas, como los trabajos que muestren una correlación estadísticamente significativa entre la emisión y la enfermedad. Pero, en los últimos años, y fruto de los conflictos planteados han aumentado los estudios sobre este particular que concluyen con los siguientes efectos: aumento de los casos de cáncer en la población afectada por las emisiones, inclusión de las dioxinas en la lista

de los disruptores endocrinos, se ha demostrado a su vez un incremento de los casos de diabetes sobre todo en mujeres, así como un aumento de las enfermedades cardiovasculares⁴. Otro efecto observado es el aumento de Sarcoma de tejidos blandos y Linfoma no Hodgkin’s en una población francesa cercana a una incineradora municipal de residuos sólidos urbanos, con el consiguiente riesgo de padecer cáncer⁵. Un estudio realizado entre la población americana a finales de los años 90 demostró que el uso de un producto con altas concentraciones de dioxinas incrementó de forma ligera el riesgo de muerte fetal y perinatal, bajo peso al nacer y diferentes defectos fetales, si bien estos estudios no fueron aceptados por no ser significativos estadísticamente. En este periodo de transición se han presentado varios estudios que relacionan de un modo muy significativo la contaminación en el valle del Bierzo y el aumento de tumores en la población con mayor incidencia que en otros lugares cercanos.

A pesar de las crecientes evidencias sobre los problemas de salud y el mayor peso que los informes médicos tienen en la sociedad actual, los legisladores no han tomado una decisión clara y decidida sobre la eliminación de la co-incineración de forma definitiva. Pesan cada vez más intereses económicos en la resolución clara sobre el asunto. Preguntado el portavoz de la empresa Cosmos sobre los problemas de salud, contestó del siguiente modo:

“no se ha detectado ningún tipo de aumento en las enfermedades de los trabajadores o del entorno de las fábricas de cemento que valorizan residuos. Es muy importante señalar que los estudios de este tipo realizados en los alrededores de plantas incineradoras no son en ningún modo extrapolables a las plantas cementeras, por ser sus emisiones totalmente diferentes tanto en cantidad como en los tipos de sustancias que emiten”⁶

Los informes médicos se suceden cada vez con más evidencias, pero los poderes

4. Estas conclusiones se han extraído de los estudios realizados en la localidad italiana de Seveso, donde se produjo un accidente que contaminó fuertemente de dioxinas una amplia zona. Durante los veinte años posteriores se llevó a cabo un análisis del aumento de las enfermedades producidas con la citada conclusión.

5. Estudios realizados en la localidad de Besancon, Francia.

6. Entrevista ya citada con el portavoz de la empresa Cementos Cosmos S.A.

públicos y el poder empresarial no toman en consideración los resultados. ¿Cuántos informes son necesarios? ¿dónde se encuentra el límite de lo soportable? ¿cuándo se produce la correlación significativa? ¿cuánta gente debe enfermar para que la estadística sea determinante? Las voces se van sucediendo en un claro contraste, la empresa, los grupos de productores y la información experta de los médicos tratan en gran medida de influir en el poder legislativo, quien tiene la última palabra respecto a la autorización ambiental o su negación. Pero la voz política durante gran parte del conflicto se mantuvo muda. Los grandes partidos de la comarca, el Partido Popular en el gobierno, y el Partido Socialista en la oposición no se manifestaron públicamente contra la coíncineración. Solamente varios grupos políticos minoritarios apoyaron desde el principio el rechazo al proyecto⁷. Los sindicatos de trabajadores, en cambio, consideraron el empleo como valor prioritario en su posición pública, y así, ante las amenazas de pérdida de puestos de trabajo por la empresa, respondieron apoyando el proyecto y su amenaza de desempleo antes que la defensa de la salud pública. Institucionalmente no acudieron a las movilizaciones.

VUELTA A LA IRA SOCIAL

Lo cierto es que, pese a la polifonía coral, la ciudadanía de forma mayoritaria acudió a la llamada de los grupos ecologistas, de los agricultores y productores vitivinícolas para condenar enérgicamente el proyecto y reclamar, en una comarca duramente castigada por proyectos contaminantes, el derecho a un aire puro. La visibilidad masiva de este apoyo tuvo lugar, como señalábamos al principio del trabajo, el día 14 de mayo de 2011. La empresa, por motivos económicos, había solicitado una prórroga para la ejecución de la infraestructura necesaria para la valorización de residuos y el plazo vencía el día 28 de mayo del año 2011. Por tal motivo el mes de mayo fue de una enorme intensidad reivindicativa. Un importante atleta local se prestó para la realización de nueve maratones seguidos con el objetivo de atraer y

concienciar a la ciudadanía de la cercanía del momento central del proyecto⁸, proliferaron las mesas informativas en la calle y las cuñas informativas en las emisoras de radio locales que se prestaron de forma desinteresada. El poder político debería de decidir de un modo definitivo si autorizaba definitivamente el proyecto o negaba el comentado permiso ambiental una vez concluido el plazo de prórroga. Variados intereses de un lado y otro se han puesto ya sobre la base del conflicto, la sociedad científica y altamente tecnicada ha desarrollado también su conocimiento experto sin una posición absolutamente clara y precisa sobre el asunto, pero la ciudadanía ha convertido ya la coíncineración en un peligro, y ha dotado al aire del Bierzo de una pureza que ha de ser vigilado como se vigila un tabú: “Cuando a cualquier administración se le ocurra traer algo a nuestro Bierzo, va a saber que detrás vamos a estas vigilantes todos nosotros, y esto es inexcusable. El aire que nos quieren hacer tragar es veneno”⁹

¿Por qué la ciudadanía reclama ya de un modo definitivo pureza y rechaza cualquier indicio de contaminación aunque está filtrada, controlada y por debajo de los límites marcados por el legislador? La formulación de la pregunta muestra similitudes con la ya antigua formulada por Mary Douglas y Aaron Wildavsky (1983): ¿por qué la gente destaca o selecciona algunos riesgos en tanto que ignora otros? Las respuestas a estas preguntas tienen que ver con la cultura. Ciertamente en la acción social colectiva se encuentra una posible explicación a la selección que los humanos llevan a cabo, en determinados momentos, de riesgos y peligros. La obra sugerente de Mary Douglas, por tanto, sigue ofreciendo un apoyo inestimable incluso en los nuevos paradigmas de la sociedad del riesgo. Categorías como pureza o peligro van más allá de lo aparentemente señalado, y no se dejan

7. Desde las primeras movilizaciones el partido Movimiento Acción Social, MAS y el partido regionalista del Bierzo manifestaron públicamente su posición contra la coíncineración.

8. El conocido atleta berciano especialista en deporte extremo Miguel Martínez Basurco propuso la realización de siete maratones en siete días seguidos que finalizaron todos ellos delante de la empresa cementera Cosmos. Estos maratones fueron seguidos por numerosas personas con bicicleta e incluso algunos acompañaron al corredor a lo largo de algunos momentos del recorrido. Tuvieron un importante eco en los medios de comunicación y lograron aumentar la sensibilización de la ciudadanía hacia el conflicto.

9. Expresión del conocido empresario berciano Prada a Tope, en la lectura del manifiesto final de la movilización del día 14 de mayo de 2011.

apresar por contornos cuantitativamente determinados por la medición o por la correlación estadística. Remiten a un territorio más amplio y complejo determinado por la acción y el sentido social; son símbolos que remiten a las bases fundacionales de cada sociedad. La pureza y el peligro son argumentos, categorías culturales que siempre se manejan en los diálogos que todas las comunidades mantienen con sus propias bases fundacionales. (Douglas 1973: XXIII). En el caso de la obra clásica de Douglas se reivindica la forma de pensar primitiva en base al uso del tabú como un fenómeno social. No es una creencia incomprensible, sino que es un medio para proteger la sociedad de las conductas que la amenazan. Nuestra interpretación supone que este sentido, y la racionalidad que conlleva, no se limitan a la forma de pensar primitiva, sino que aparece en determinados momentos en la sociedad científico-técnica, como hemos puesto de manifiesto en el caso de la co-incineración en El Bierzo. Esta lógica del tabú recurre a los peligros naturales del aire con la intención de proteger los valores de la comunidad según la teoría cultural del riesgo. Según Douglas (1973) este forma de entender el peligro y la pureza no supone que haya una comunidad de personas que decidan conscientemente sobre una forma u otra de pureza, sino que los peligros que afectan a la vida y a la salud se incorporan al diálogo fundacional de forma espontánea y se estructura según en modo de sociedad o de comunidad que se vaya perfilándose. (Douglas 1973: XIII). La impureza o la suciedad determinada culturalmente ofenden al orden, son categorías que van más allá de la lógica racional e individualista y suponen el modo simbólico de construir el orden social.

“Al expulsar la suciedad, al empapelar, decorar, asear, no nos domina la angustia de escapar de la enfermedad solamente, sino que estamos reordenando positivamente nuestro entorno, haciéndolo conformarse a una idea. No hay nada terrible ni irracional en nuestra acción de evitar la suciedad” (Douglas, 1973: XXIX)

Ahora es cuando tiene sentido volver al comienzo, a la segunda marcha del carbón cuya descripción exponíamos al comienzo. A diferencia de la mitificada primera marcha, esta segunda estaba cargada de desesperanza, se palpaba en el ambiente la estocada definitiva a un modelo productivo herido de muerte. La nostalgia de un tiempo pasado y la incertidumbre

ante un futuro desconocido se dejaban sentir en cada una de las conversaciones, en cada intervención pública, en cada acción reivindicativa. Los permanentes recortes habían provocado numerosas jornadas de huelga y cientos de desempleos. La convocatoria era un último suspiro, una última señal del orgullo minero, casi una despedida entre compañeros que muy probablemente tuvieran que tomar caminos divergentes en breve, como así fue. La segunda marcha negra no logró detener la sangría del cierre patronal ni de los despidos. Europa había sentenciado ya hacía tiempo al carbón y con él al modelo productivo del último siglo en el Bierzo. Esta situación crítica contagió y mucho al consumo provocando una sensación de desesperanza por un lado, y de urgencia en la puesta en marcha de nuevas formas productivas. Es este momento cuando la prórroga de la empresa cementera Cosmos expiró, y la ciudadanía comenzó a percibir con horror la posibilidad de una nueva destrucción de lo que podría salvar la comarca, su naturaleza. Así lo expresaba el periodista que leyó el comunicado en día de la manifestación del 14 de mayo:

“Hace algunos años nos dijeron que había que cambiar los hábitos culturales en la vid, en el manzano, en el peral, en los pimientos. Hace algunos años nos dijeron que había que abrir albergues para los peregrinos que paraban haciendo el camino de Santiago en el Bierzo. Hace algunos años nos dijeron que teníamos que conservar la naturaleza para ofrecer al turismo nuestra tierra. Hace algunos años nos dijeron que el futuro pasaba por poner en valor la industria alimentaria y nuestros recursos propios. Ahora alguien se ha equivocado con la co-incineración, no sabía que cuando el Bierzo se molesta por algo sale a la calle con furia” (Manifiesto 14 de Mayo)



Cabecera de la manifestación contra la incineración de residuos. 14-05-2014 Ponferrada.

Como señala muy acertadamente Mary Douglas, la investigación sobre el peligro y la pureza ha revelado muchos enigmas y paradojas, pero también ha puesto de manifiesto que la opinión pública no concibe los riesgos de la misma manera que los expertos. (Douglas 1973: XIX).

Estábamos asintiendo a un profundo cambio social impulsado por la pérdida de las ayudas al carbón y el cierre de las explotaciones. La ciudadanía, movida por una ilusión, buscaba caminos de reordenación social, económica y de nuevos valores. Es cuando la idea del paraíso perdido volvió a resonar con fuerza y se condensó en la categoría de simbólica del aire puro.

CODA FINAL

El miércoles 27 de Julio de 2011 se publicó en el Boletín Oficial de Castilla y León la resolución del 8 de Julio de 2011 por la que se hace pública la Orden por la que se resuelve que la empresa Cementos Cosmos S.A. no puede iniciar la actividad de valorización energética de residuos no peligrosos mediante su empleo como combustible alternativo.

A pesar de la citada resolución el miedo a la profanación del tabú sigue presente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVAREZ ÁLVAREZ, M. A. (1987) El Carbón: una historia con historia. Oviedo: Publicaciones del Principado de Asturias.

BAUMAN, Z. (2007). Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores. Barcelona: Paidós.

BECK, U. (2006). La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad. Barcelona: Paidós.

DOUGLAS, M. (1973) Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Madrid: Siglo XXI.

DOUGLAS, M. (1996) La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales. Barcelona: Paidós.

DOUGLAS, M. and WILDAVSKY, A. (1983). Risk and Culture. An Essay on the selection of technological and environmental dangers. University of California Press: London.

GARCÍA GARCÍA, J. L (y otros) (2002). Los últimos mineros. Un estudio antropológico sobre la minería en España. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

GEERTZ, Cl. (1986). La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.

GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A (Eds.) (1999) El aire. Mitos, ritos y realidades. Barcelona: Anthropos.

MAIRAL BUIL, G. (2006) "Culturas de riesgo. Antropología para una sociedad científica y tecnológica", en: LISÓN TOLOSANA, C. (ed.) Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica. Madrid: Akal: 319-337.

MAIRAL BUIL, G. (2013). La década del riesgo. Madrid: Libros de la catarata.

MONTES PÉREZ, C. (2005) "Conflicto social, desestructuración y cooperación europea: modelos de desarrollo alternativo de las comarcas mineras", en: ESPINA BARRIO, A. B. (coord.) Antropología en Castilla y León e Iberoamérica VIII, Conflicto y Cooperación. Salamanca: Diputación de Salamanca: 265-279

SEN RODRÍGUEZ, L. C. (1993) La minería leonesa del carbón. Una historia económica. León: Universidad de León.

OBJETOS, SIGNIFICAÇÕES E RESSIGNIFICAÇÕES: DOS CENTROS DE CÁLCULO E CICLOS DE ACUMULAÇÃO À ARTE KADIWÉU

Aline Maria Müller*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2015.
Recebido em 16/12/2014 e aceito em 06/02/2015.

Resumo: Este artigo abordará a importância dos objetos na vida social, seus significados originais e os processos de resignificação assumidos nos percursos traçados entre origem e destino. Textos que tratam desde uma perspectiva teórica das significações que a cultura material assume serão utilizados para a formação do contexto, que apoiará a análise de dados de caráter etnográfico que fazem parte da minha investigação de doutoramento em curso sobre a arte kadiwéu. As reflexões extraídas revelaram vários pontos de convergência entre os textos de fundamentação e os dados etnográficos coletados. Apoio-me na ideia de que os objetos que tiveram seu contexto social alterado assumem novas significações, passando à condição de atores sociais na construção de conhecimentos e na expressão de simbolismos enquanto agentes portadores de múltiplos significados.

Palavras-chave: Objetos, cultura material, simbolismos, arte kadiweu.

Resumen: Este artículo tratará de la importancia de los objetos en la vida social, sus significados originales y los procesos de resignificación que se presentan a lo largo de los caminos entre origen y destinación. Textos que tratan desde la perspectiva teórica las significaciones que la cultura material asume servirán de base para el contexto que sustentará el análisis de los datos etnográficos que integran mi investigación de doctorado en curso y que trata del arte kadiwéu. Las reflexiones extraídas revelarán puntos de convergencia entre los textos de fundamentación y los datos etnográficos recolectados. La idea en que me sustento es la de que los objetos que han sido cambiados de contexto social asumen nuevas significaciones, pasando a la condición de actores sociales en la construcción del conocimiento y expresando simbolismos en cuanto agentes portadores de múltiples significados.

Palabras claves: Objetos, cultura material, simbolismos, arte kadiwéu.

INTRODUÇÃO

O presente artigo abordará a importância dos objetos na vida social, seus significados originais e os processos de resignificação assumidos nos percursos entre origem e destino. Para tanto, me embasarei em textos clássicos que tratam das significações que a cultura material assume, seja na fonte de origem ou no traslado aos centros de acumulação. David Philipps (1996) é um autor que aborda tal problemática. Após formar o contexto que envolve estes processos de significação e resignificação, tratarei então de aplicar tal teoria tomando por base dados de caráter etnográfico que fazem parte

da minha investigação de doutoramento em curso, cujo tema é a arte kadiwéu. A abordagem deste artigo revelou vários pontos de convergência entre os textos de fundamentação e os dados etnográficos coletados, conforme será exposto ao final do artigo.

A fim de compor um sistema de trabalho, ou metodologia, para orientar este ensaio, primeiramente foi preciso proceder com a análise e interpretação dos textos tendo como foco os objetos e seus processos de significação e resignificação. A etnografia aparece também como instrumento metodológico, tendo em vista que boa parte dos dados acerca dos Kadiwéu vem de experiências de cunho etnográfico por ocasião de minhas estadas nas aldeias Alves de Barros e São João, no município de Porto Murtinho, Estado de Mato Grosso do Sul. Imagens serão

* Doutoranda em Antropologia pela Universidade de Coimbra, Portugal. aline.muller@hotmail.com

analisadas sob a luz dos pressupostos teóricos extraídos das leituras, sendo que para as fotografias utilizou-se de máquina digital profissional do tipo 'reflex', da marca Canon, com resolução de 16 MP. Para as fotografias dos objetos foi empregado o princípio do 'fundo infinito', onde os artefatos foram registrados sobre um tecido preto, evidenciando os detalhes e ampliando a noção de profundidade.

Sendo a experiência etnográfica um dos instrumentos metodológicos empregados, cabe aqui tecer algumas considerações acerca da mesma. A etnografia é a essência do trabalho antropológico. Segundo o antropólogo Angel Espina Barrio (2005), a etnografia permite uma imersão na vida social das comunidades

estudadas, daí sua importância para a formação do conhecimento antropológico. A observação de cunho participante foi proposta por primeira



Fotografando as peças em fundo infinito e o resultado final obtido.

vez por Malinowski (1977) em seu célebre estudo sobre os nativos das ilhas Trobriand. Ao trocar a observação distante pela participante, Malinowski pôde ver a vida social 'desde dentro' da sociedade trobriandesa, revelando a importância do Kula para a preservação da vida social e para a reafirmação dos laços de cooperação e reciprocidade. Com o amadurecimento das reflexões acadêmicas no campo da antropologia, novas perspectivas foram incorporadas à pesquisa etnográfica e à interpretação dos dados de campo. Cardoso de Oliveira (2006), um dos ícones da antropologia no Brasil, vem propor o uso da 'relação dialógica' na etnografia como forma de fugir das armadilhas da autoridade etnográfica. Segundo o antropólogo brasileiro, numa entrevista com fins etnográficos o antropólogo deve se esforçar por estabelecer um diálogo entre iguais, mesmo vindo o entrevistado e entrevistador de diferentes contextos sociais.

Assim, a entrevista não deve seguir roteiros ou perguntas fechadas, mas fluir como uma conversa informal. Dessa forma, evita-se o erro recorrente de 'conduzir a entrevista', ao mesmo tempo em que permite ao entrevistado uma maior abertura, transpondo a barreira semântica que separa o universo acadêmico do cenário etnográfico. O erro recorrente de conduzir a entrevista já havia sido apontado por Paul Thompson (1992), que estabeleceu certos critérios para o registro de história oral e história de vida. Thompson alertou como as entrevistas fechadas podem ser uma armadilha para o registro de dados orais.



Em busca da relação dialógica: experiência etnográfica na aldeia Alves de Barros.

DISCUSSÃO TEÓRICA: COLETORES, CENTROS DE CÁLCULO E CICLOS DE ACUMULAÇÃO

Quando se trabalha com pesquisa acadêmica, os processos de produção do conhecimento vão desde a coleta de informações até o processamento das mesmas em laboratório ou gabinete. Transpondo este princípio aos objetos, temos um percurso que vai desde o contexto original, quando da ação dos coletores, até seu destino final nas mãos dos classificadores. As atividades de coleta e classificação integravam a prática científica dos naturalistas que atuaram em fronteiras distantes para a construção de uma História Natural.

A História Natural ocupou posição de destaque nas produções acadêmicas dos séculos XVIII e XIX, quando dos impérios partiam expedições a fim de explorar terras distantes, como a do Novo Mundo. As expedições que levavam naturalistas tinham o objetivo de trazer a tona conhecimentos sobre a botânica, zoologia, clima, bem como dos povos que habitavam as terras distantes. Portanto, não se pode negar a importância destas expedições para a formação de um conhecimento antropológico inicial, que mais tarde serviria de base para os primeiros ensaios de antropologia de cunho evolucionista, onde predominava o trabalho de Gabinete. É deste período o britânico Edward Burnett Tylor, considerado o pai da antropologia e o primeiro a definir o termo 'cultura'.

A exemplo da importância dos Naturalistas para a ciência ocidental, muito do que sabemos hoje acerca de sociedades indígenas na América em períodos coloniais vem dos escritos de cientistas como La Perouse, viajante que passou pela Ilha de Santa Catarina, no sul do Brasil. La Perouse, que no ano de 1785 teve por objetivo trazer informações acerca de novos territórios - mapas, plantas, animais, pessoas - acabou por ser morto pelos nativos de Vanikoro e seus escritos sobre Desterro (nome antigo da Ilha de Santa Catarina) só nos é conhecido porque em uma das paradas enviou suas anotações à França (LAPEROUSE, 1996). Das expedições científicas empreendidas por naturalistas resultaram acervos etnográficos de notável valor para o conhecimento acerca de sociedades humanas que habitavam terras tão distantes das metrópoles, onde se construíram o saber científico. Um exemplo disso é a Coleção Etnográfica da Universidade de Coimbra, com

objetos oriundos das ex-colônias portuguesas. Uma visita ao acervo é suficiente para vermos como os objetos assumem novos significados a partir do momento em que são transportados de seus contextos etnográficos de origem. As tampas de panela da coleção de Angola é um exemplo: originalmente serviam como forma de comunicação simbólica, como sentimentos da esposa para com seu marido ou ainda conselhos de mães para filhas e filhos; ao integrar a coleção da universidade, números foram pintados ao lado de cada um dos símbolos, como método de classificação. Assim, o contexto de comunicação simbólica recebeu ressignificações, como objeto exótico de povos distantes que incorporam uma coleção e auxiliam a sustentar representações e imaginários acerca dos povos autores. Também assumem condição de peça científica, que será processada, analisada, classificada, a fim de contribuir com a formação de um conhecimento acadêmico.

O exemplo acima nos remete ao texto de Miller (1996) que trata de Joseph Banks, aventureiro, empresário e naturalista que ficou reconhecido pelas expedições que participou, dentre elas a que acompanhou o famoso capitão Cook. A união de esforços de Joseph Banks e James Cook permitiu a formação de um conhecimento detalhado sobre vários territórios, que resultou em uma coleção de catorze volumes. Apesar de Banks não ter participado diretamente de todas as três expedições de Cook, exerceu forte influência sobre elas.

Banks detinha um conhecimento que aliava teoria e prática. Nascido em Londres, a 24 de fevereiro de 1743, pertencia a uma família de posses. Apesar de ter frequentado Oxford e Chelsea, não chegou a obter certificado de estudos. Mesmo herdando a fortuna da família e as responsabilidades que esta requeria, manteve o interesse pela ciência e pela história natural. De sua expedição à Terra Nova e Labrador publicou as primeiras descrições de plantas e animais daquele lugar. Mas foi com Cook, a bordo do navio Endeavour que Banks realizou seu maior trabalho, passando por Taiti, Nova Zelândia e Austrália. Em 1778 passa a ocupar a presidência da Royal Society, posto a frente do qual esteve por mais de 40 anos, até seu falecimento em 1820.

Miller deixa claro que Banks, ainda que pese seu papel como naturalista, teve seu maior mérito como empreendedor. O naturalista não só levantou coleções, como as geriu desde sua casa

em Soho. Sua casa se converteu no que Latour vai chamar de 'centro de cálculo', locais onde eram depositados os materiais levantados nas expedições, amostras estas que teriam por característica serem 'móveis', 'estáveis' e 'combináveis'. Para que os centros de cálculo cumprissem seus papéis era preciso disciplinamento de pessoas e instituições para trabalharem em conjunto. Miller destaca que um centro de cálculo se caracteriza como uma instituição onde o foco está no ciclo de acumulação e que possui o poder de manter seus status disciplinando indivíduos e instituições através de um amplo espectro da sociedade. No entanto, os processos de acumulação, cálculo e exercício do poder não devem ser considerados em separado, pois cada qual existe em função dos outros. Foi o que efetivamente Joseph Banks conseguiu.

Alexandre Rodrigues Ferreira foi um importante naturalista que trouxe à coleção etnográfica da Universidade de Coimbra objetos de inestimável valor antropológico, oriundos de etnias que contactou ao longo de sua jornada, que passou por Pará, Mato Grosso, Goiás e Minas Gerais. O Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra publicou uma edição denominada 'Memória da Amazônia' que abordou a obra de Ferreira (Areia *et al*, 1991). Os objetos que integram a coleção auxiliam na formação de um conhecimento científico acerca de povos indígenas brasileiros, fomentando estudos posteriores, como o empreendido por Souza e Martins (2004) com base na cabeça troféu Mundurukú que integra a coleção. A cabeça mumificada da coleção teve seu percurso e suas reutilizações e ressignificações, desde sua original condição de troféu de guerra e de comunicação de status, à fonte de análise científica dos processos de produção destes troféus, submetendo a peça a procedimentos consagrados pela antropologia forense.

Com base no que foi acima descrito, entendemos que os objetos não são meros produtos materiais, mas integram a forma como o ser humano constrói sua vida social. Os objetos possuem significados, sendo que esta significação se altera quando o mesmo é transportado de um contexto social a outro. Diferentes sociedades podem atribuir valores e usos distintos ao mesmo objeto, criando camadas de significados que são depositadas cada vez que o objeto muda de contexto social. Latour (1979),

em “Laboratory life”, aborda a importância dos objetos na pesquisa científica, tomando o laboratório como cenário etnográfico. A 'etnografia do laboratório' de Latour nos permite entender esta transformação de significados a que os objetos estão submetidos. O que fica evidente é a importância da materialidade no desenvolvimento da pesquisa científica.

Kopytoff (2008) é outro autor que aborda os objetos, desde uma perspectiva biográfica. Os objetos possuem uma história, desde a sua produção até o seu destino final. Um objeto não é meramente um reflexo de sua forma material, mas fruto de todo o contexto histórico e cultural a que está submetido. A mercantilização aparece como uma variável neste processo. São múltiplos valores: de uso, de troca, de simbolismos. O mesmo objeto pode inclusive ser tratado como mercadoria em uma situação e não em outra. Assim, a abordagem biográfica pode se converter num método para revelar as camadas de significados atribuídas aos objetos quando estes são submetidos a diferentes contextos sociais. Kopytoff (*ibid*) ressalta as indagações que devem ser feitas quando do registro da biografia de um objeto: de onde vem, quem a fabricou, quais são os mercados culturais.

Os simbolismos projetados sobre a cultura material são o foco de Bourdieu (2002) no capítulo 'A casa ou o mundo ao contrário', do livro 'Esboço de uma teoria da prática'. A casa cabila aparece como veículo de organização do mundo em pares de oposição, definindo os papéis 'masculino' e 'feminino' com base nas áreas do interior da residência. Ou seja, a casa é um 'microcosmo' organizado segundo as mesmas oposições que ordenam o restante do universo. De tal modo, uma parede não é meramente uma divisória física, mas sim a 'parede da obscuridade, do sono, da menina ou do túmulo' (p. 39). Outra divisão é a da parte baixa como sendo a escura, noturna, dos seres naturais (animais) e a da parte alta como sendo o espaço do humano, associando a parte nobre, luminosa, atributo da humanidade, surgindo assim a oposição entre natureza e cultura. Tal como a casa cabila, objetos em diferentes sociedades não são meros instrumentos, mas a materialização de simbolismos ligados à cosmologia dos grupos humanos.

A abordagem teórica acima relatada permitirá ver a produção material kadiwéu desde

uma perspectiva simbólica-acadêmica. Os objetos serão analisados não somente pelas suas características materiais – modo de produção, estilos – mas também pelas camadas de simbolismos que lhes são agregadas. Mas antes da ponte entre os objetos e os textos discutidos, será necessário apresentar um breve contexto histórico acerca da etnia kadiwéu.

QUEM SÃO OS KADIWÉUS

Ao historiar os indígenas assentados entre o Pantanal e a Serra da Bodoquena, percebe-se que diversos estudos etnográficos identificaram uma linha de continuidade entre Guaikurus e Kadiwéus. Nesse sentido as obras de Guido Boggiani, Emílio Rivasseau, Levi-Strauss, Darcy Ribeiro e Branislava Susnik, autores que desenvolveram pesquisas e observações etnográficas nessa etnia, dão continuidade às representações que o pensamento ocidental elabora para apreender a alteridade humana que esse grupo representa.

De acordo com os autores supracitados, os Kadiwéu são descendentes dos antigos Guaikuru, índios cavaleiros que dominavam uma vasta área do centro-oeste brasileiro e do Paraguai. Ana Lucia Herberts (1998: 100-101) classifica os Guaikuru como um grupo chaquenho de nômades pedestres que praticava caça-pesca-coleta. Apresentavam relações de grande hostilidade para com os grupos vizinhos, especialmente os Guarani, aspecto cultural que veio trazer o reconhecimento do ethos guerreiro dos Guaikuru (SUSNIK, 1998).

A partir do momento em que estes indígenas adotam o cavalo, trazido pelos espanhóis no século XVI, passam a constituir uma classe de guerreiros equestres cujas habilidades na montaria se tornaram reconhecidas e imortalizadas pelos textos históricos. Segundo Darcy Ribeiro, enquanto os cavalos aos outros indígenas representavam “apenas uma nova caça, notável pelo tamanho, foram utilizados pelos Guaikuru como montaria para cobrir maiores distâncias, ampliando seu território de caça e coleta” (RIBEIRO, 2004: 96).

A belicosidade dos Guaikuru sempre foi tema dos textos históricos. Com a mobilidade oferecida pelos cavalos, estes indígenas ampliaram suas campanhas de conquista, instaurando o medo entre as diversas vilas da

região chaco-pantaneira. O reconhecimento deste ethos guerreiro levou o império brasileiro a estabelecer uma aliança com os guaicurus para que estes lutassem na guerra contra o Paraguai.

Os textos históricos também descrevem outros aspectos da cultura kadiwéu, como modo de produção, gastronomia, religiosidade e cosmologia. Na organização social havia uma particularidade, onde categorias sociais bem marcadas conferiam diferenciação de status. Levi Strauss (1996:168), em sua obra “Tristes Trópicos”, é o autor que mais precisamente aborda a questão da organização social kadiwéu. Comparando os indivíduos com cartas de baralho, o autor descreve a existência de diferentes “castas” ou, melhor dizendo, estratos sociais, com nobres (hereditários e mobiliados), guerreiros e a plebe formada por cativos de outras etnias, responsáveis pelo trabalho subalterno, como o cultivo.

Guido Boggiani (1975) conviveu com esses indígenas participando de uma expedição a um lugar chamado Retiro, localizado à margem do rio Nabileque. Seu convívio com esse povo possibilitou um registro de dados sobre os Kadiwéu de grande valor etnográfico. Boggiani retrata as principais espécies cultivadas entre os Kadiweu, como mandioca, cana-de-açúcar, arroz, milho e abóbora. Estes cultivos, segundo a narrativa de Boggiani, eram desempenhados por cada família em separado e mantidos normalmente por escravos. Animais criados às soltas pela aldeia complementavam o quadro produtivo, juntamente com a caça. Os relatos também permitem conhecer mais sobre a vida social na aldeia, onde grandes residências multifamiliares abrigavam giraus, que serviam de dormitório (BOGGIANI, 1975: 112).

As pinturas corporais eram de grande importância na vida social dos Kadiwéu, pois indicavam status e prestígio. A existência de diferentes classes sociais, muito bem marcadas nesta sociedade, conferia enorme importância às pinturas corporais como forma de comunicação de hierarquia. Sabe-se que ainda hoje a pintura, especialmente a facial, é usada em ocasiões especiais, mas o texto de Boggiani deixa entender que naquela época o uso era contínuo e os grafismos não eram definitivos, mas sim superficiais e não duravam mais do que seis ou sete dias (BOGGIANI, 1975: 123). A arte corporal canalizou um estilo próprio de

decoreção kadiweu, expressado por meio de elaborados motivos geométricos. Estes motivos se converteram em marca registrada da etnia e influenciou diretamente as decorações cerâmicas, elemento material de grande importância que será ilustrado ao fim deste artigo.

Darcy Ribeiro fez uma das primeiras etnografias oficiais de caráter acadêmico dos Kadiwéu, no ano de 1947, tendo por foco a aldeia Alves de Barros. O autor aponta a existência de 235 pessoas, este número dividido em três aldeias. Quanto à autodefinição étnica, marcada por um forte sentimento de pertencimento, relata que: “(...) os kadiwéu não se identificam como “brasileiros” e sim como uma entidade étnica em si, distinta de todos os demais: como um povo oprimido pelo grande mundo dos brancos que os cerca e os hostiliza por todos os lados e de todas as formas” (RIBEIRO, 1980: 07).

A produção da cerâmica kadiwéu aparece na literatura desde Boggiani, mas é com Darcy Ribeiro e Levi Strauss que se tem uma visão mais clara do papel que esta exerce na sociedade. A pintura da cerâmica é bem particular, inconfundível. A manufatura da cerâmica fica a cargo das mulheres da aldeia, que também a ornamentam com pigmentos naturais. A partir de Levi Strauss (1996: 163) tem-se os pormenores do processo de produção da cerâmica: a argila é misturada com cacos de cerâmica triturados, que servem de antiplástico, cuja função é evitar que os recipientes se partam no processo de cozimento; a técnica de elaboração era o acordelamento e depois de concluída a forma, empregava-se cordões para imprimir formas geométricas nas paredes ainda úmidas dos recipientes; antes de levar a cerâmica ao fogo, os recipientes ainda eram pintados, normalmente com óxido de ferro; após a queima, a cerâmica por fim recebia um tratamento com resina. Como produto final se tem peças de tamanho, formato e destinações variadas, com superfícies minuciosamente decoradas, onde os motivos geométricos se destacam pela variação de cores sobre cores.



Pratos de cerâmica kadiwéu

CERÂMICAS E SIGNIFICADOS: OS PROCESSOS DE SIGNIFICAÇÃO E RESSIGNIFICAÇÃO DO ARTESANATO KADIWEU.

A arte indígena é a manifestação material de um universo simbólico onde estão expressos, em maior ou menor grau, elementos de etnicidade e de cosmologia. A arte, no universo ameríndio, não é regida pelos mesmos conceitos ocidentais de arte. Um objeto artístico no mundo tribal transcende a qualidade estética, sendo também utilitário. Diferentemente do que ocorre na arte ocidental, a arte indígena é anônima e sua produção segue regras rígidas a fim de atender as expectativas grupais.

Ou seja, mesmo sendo algumas peças assinadas, não é esperada do autor uma liberdade criativa, mas sim um produto que reflete rígidos conceitos que marcam a etnicidade do grupo. Ainda que o autor se identifique por meio de assinatura, não será reconhecido como talento individual criativo, mas sim como parte integrante de uma rede de expressão da identidade étnica. O fim não é materializar o universo criativo do artista, mas sim de apresentar produtos que se sustentam como parte da etnicidade, respondendo também algum tipo de demanda prática – como uma faca que tem seu cabo adornado. Els Lagrou (2010) trata desta questão da arte indígena como resultado da

combinação do estético com o utilitário, numa posição bem distinta do conceito ocidental de arte. Lagrou (ibid) nos lembra que objetos no universo tribal podem também ocupar espaço na vida social, manifestando 'agência'. Ou seja, há casos em que tais objetos são dotados de temperamento e intencionalidade, afetando de alguma forma o fluxo da vida social. Este fenômeno é denominado pela antropologia de 'agência'. Sobre isso, Aguiar e Pereira (2015) elaboram uma discussão, situando as manifestações artísticas de etnias de Mato Grosso do Sul nesse contexto de arte indígena.

Enquanto veículo de expressão da etnicidade, a arte passa a ser uma variável de grande importância para a compreensão da vida social de um grupo indígena. Portanto, pesquisar a arte kadiweu permite reportar toda uma parcela significativa da vida social regida pela produção artística. A cerâmica Kadiwéu ao ser fabricada pelas índias segue um processo produtivo: modelagem, cozimento e pintura. Após moldar a forma, espera-se secar a cerâmica que por fim estará pronta para o cozimento. No processo de moldagem, incisões de padrão geométrico são feitas na massa fresca. Após cozida, a cerâmica recebe camadas de tinta que destacarão as formas geométricas tão características daquela etnia. Ou seja, conforme destacam Aguiar e Pereira (2015), a peça é 'vestida' de etnicidade.

Este processo é o que separa o objeto de outros elementos materiais alheios ao grupo.

Aqui assumo a perspectiva de que qualquer coisa que modifique uma situação fazendo diferença é um ator. Dessa maneira, objetos não são mera cultura material desprovida de ação, mas entidades atuantes no contexto social dos grupos humanos, ou seja, objetos também são atores no cenário etnográfico. Assim sendo, as peças de cerâmica Kadiwéu não se limitam a condição de produtos materiais, mas atuam na sociedade como emblema do grupo, preenchendo a sociedade de etnicidade. O uso prático é o menos importante: panelas não são necessariamente usadas para cozinhar, mas invariavelmente se manifestam como elemento da cultura e portam significantes. Bourdier (2002) percebe os objetos como detentores de uma forte carga simbólica, exercendo função na ordem cosmológica. A minha abordagem vem de encontro à ideia de Bourdier, situando os objetos de arte kadiwéu como produtos simbólicos.

As peças de cerâmica kadiwéu são

vendidas pelas próprias indígenas, de duas formas: direto ao consumidor ou através de terceiros, nas lojas da cidade vizinha de Bonito, balneário fluvial turístico da região. Dali, as peças adquirem diferentes destinos, sendo algumas, inclusive levadas a outros países. Objetos análogos, fabricados no mesmo lugar, porém quando submetidos a trajetórias diferentes assumem distintos significados. Uma peça por mim analisada, enquanto doutoranda, terá um valor científico, diferente do que representará ao turista europeu que a adquire como objeto de decoração, função que, por sua vez, também confere diferenças em relação ao significado original, étnico.

Em entrevistas, tanto com as indígenas como com as vendedoras das lojas da cidade de Bonito, foi destacada a venda dos artesanatos a turistas estrangeiros, principalmente alemães e franceses. Como dito acima, o fluxo de objetos na condição de artesanato faz com que o mesmo receba novas camadas de significantes. Para o turista, sustentará um imaginário acerca de um



Figuras zoomorfas no artesanato kadiwéu.



Peças moldadas e incisas que serão levadas ao fogo.



Cerâmica finalizada e pronta para comercialização.

determinado povo indígena, sendo o 'feito a mão por meio de produtos naturais' o diferencial. Para os Kadiwéu, por sua vez, significa o reconhecimento de uma parcela de sua cultura por parte da sociedade não indígena, fazendo-se assim a etnia visível.

As peças até hoje por mim adquiridas e incorporadas como coleção particular, em razão de minha pesquisa doutoral, convertem meu espaço de vivência em centro de cálculo. Os objetos são fotografados, catalogados e descritos, a fim de formar camadas de significado de interesse científico. Estas novas camadas de significado que são atribuídas a tais peças de artesanato demonstram que o percurso do objeto é essencial para entender toda a sua dimensão enquanto produto da cultura. Estes objetos tiveram seu contexto social alterado, por isso assumem novas significações: testemunhos etnográficos, mercadorias, expressões de etnicidade, instrumentos científicos, deleite estético. De argila moldada passam à condição de atores sociais na construção de conhecimentos e na expressão de simbolismos, não somente pela participação da vivência social por sua função prática – pois como visto no caso da cerâmica Kadiwéu isso é o que menos importa – mas como agentes portadores de múltiplos significados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, R. L. S. & PEREIRA, L. M. (2015). A universalidade da arte e a pesquisa da produção artística entre os povos indígenas em Mato Grosso do Sul. In: Candida Graciela Chamorro e Isabele Combès (Org.) – No Prelo.
- AREIA, M. L. Rodrigues de; MIRANDA, M. A.; HARTMANN T. (1991). Memória da Amazônia: Alexandre Rodrigues Ferreira e a Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Mato Grosso e Cuyabá – 1783-1792. Coimbra: Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra.
- BOGGIANI, Guido (1975). Os Caduveos. Belo Horizonte: Itatiaia.
- BOURDIER, Pierre (2002). Esboço de uma teoria da prática. Portugal: Celta Editores.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (2006). O trabalho do antropólogo. São Paulo: UNESP.
- ESPINA BARRIO, Angel Baldomero (2005). Manual de Antropologia Cultural. Recife: Massangana.
- HERBERTS, Ana Lúcia (1998). Os Mbayá-Guaicurú: área, assentamento, subsistência e cultura material. Dissertação de Mestrado. 345p. São Leopoldo: Unisinos.
- KOPYTOFF, Igor (2008). A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. *in*: Arjun Appadurai; A vida social das coisas. As mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: EDUFF.
- LAGROUS, Els (2010). “Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas”. Revista Proa, N. 02, vol.01, pp. 1-26. [disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/proa/DebatesII/pdfs/elslagrou.pdf>]
- LATOUR, Bruno (1979). Laboratory life: the construction of scientific facts. Princeton: PUP.
- LA PEROUSE, Jean-Francois Galaup De (1996). Voyage de La Perouse Autour du Monde. In. Ilha de Santa Catarina – Relato de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX. Florianópolis: Lunardelli.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1996). Tristes Trópicos. São Paulo: Companhia das Letras.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1978). Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural.
- MARTINS, Sheila Mendonça; MARTINS, Maria do Rosário (2004). A cabeça troféu Mundurukú do Museu Antropológico da Universidade de Coimbra: análise do objeto e os seus desafios. Revista Antropologia Portuguesa, Vol. 20|21. Coimbra: Departamento de Antropologia da Universidade de Coimbra, pp. 155-181.
- MILLER, David Philip (1996). "Joseph Banks,

empire, and 'centers of calculation' in late Hanoverian London" in: *Visions of Empire: voyages, botany and representations of nature*. Cambridge: CUP, pp.21-37.

RIBEIRO, Darcy (1980). *Kadiwéu*. Petrópolis: Vozes.

RIVASSEAU, Emilio (1936). *A vida dos índios*

Guacurú. São Paulo: Ed. Nacional.

SUSNIK, Branislava (1998). *Tendencias Psicosociales y Verbomentales Guaycuru – Maskoy – Zamuco*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

THOMPSON, Paul (1992). *A voz do passado*. São Paulo: Paz e Terra.

COMO FOTOGRAFAR CULTURA MATERIAL E CONTEXTOS ANTROPOLÓGICOS

Rodrigo Luiz Simas de Aguiar*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2015.

Resumo: Este texto apresenta sugestões de técnicas para tomadas fotográficas em contextos antropológicos. Com a popularização dos equipamentos de fotografia digital de alta qualidade o registro fotográfico se converteu em uma interessante ferramenta para as investigações antropológicas. Assim sendo, se faz necessário discutir no meio acadêmico as potencialidades deste recurso para os pesquisadores da temática.

Palavras-chave: Fotografia, técnicas, pesquisa antropológica, cultura material.

Abstract: This text brings some technical suggestions for photographic practice in anthropological context. With the popularization of digital high quality equipment, the photographic survey becomes one interesting toll in anthropological research. This is why is necessary to debate in academic community this potential resource for researches of the anthropological subject.

Keywords: Photography, techniques, anthropological research, material culture.

A fotografia de alta qualidade, nos dias de hoje, se tornou acessível a um público amplo. Equipamentos fotográficos profissionais de bom desempenho, antes altamente restritos, agora acompanham massas de turistas aficionados por fotografia em seus percursos de férias. Esta massificação dos equipamentos fotográficos de qualidade permitiu que pessoas sem conhecimentos técnicos altamente especializados pudessem registrar imagens de impacto, que são compartilhadas especialmente em redes sociais e em revistas não científicas, nas seções do tipo 'fotos do leitor'.

Indubitavelmente, as câmeras profissionais, do tipo reflex, apresentam grande vantagem quando comparadas às tradicionais 'hand cameras' digitais (também chamadas compactas). Primeiramente, nas câmeras reflex as imagens são formadas por um conjunto de espelhos mecânicos que captam a paisagem por intermédio da objetiva e a conduzem ao sensor, numa reprodução fiel do objeto, ao passo em que nas câmeras digitais compactas o que ocorre é uma reprodução digital da paisagem no visor de LCD, imagem esta que é conduzida diretamente ao sensor por meio de lentes fixas. Isso levanta outra vantagem da câmera reflex: a possibilidade de trocar as lentes e adaptar o equipamento ao contexto a ser fotografado. Como fotografia é formada essencialmente por luz, a qualidade das lentes é fator primordial. Existem detalhes

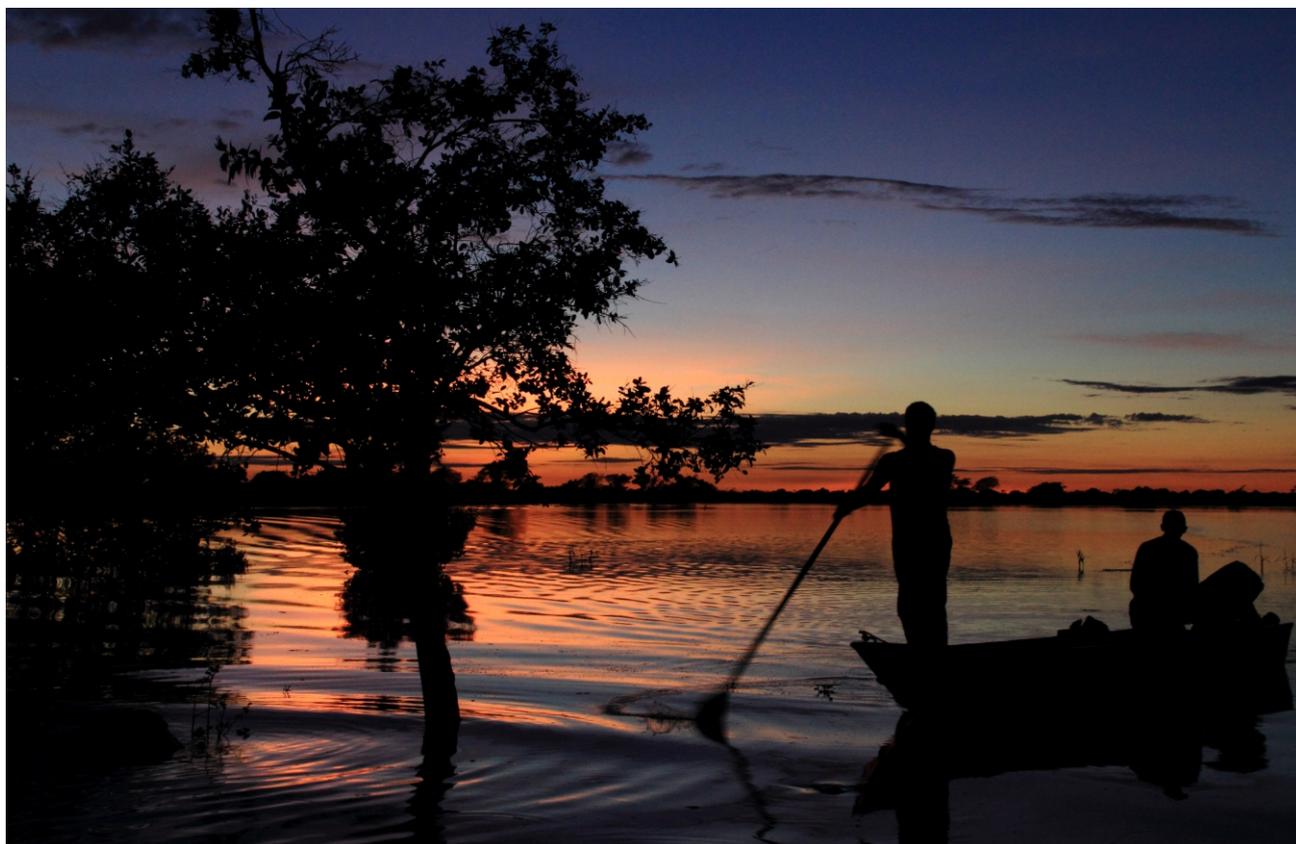
* Docente da Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados. rodrigoaguiar@ufgd.edu.br

técnicos que os fotógrafos profissionais listariam para explicar melhor as diferenças entre câmeras, mas esta brevíssima explicação é suficiente para o objetivo do texto aqui proposto. O que busco aqui não é uma discussão entre fotógrafos profissionais, mas sim trazer aos pesquisadores acadêmicos as potencialidades de imagens digitais de qualidade para o contexto científico, sem que para tanto o pesquisador precise ser um expert da fotografia.

Antes de investir pesado em equipamentos fotográficos, o pesquisador precisa definir se a tomada de imagens será um elemento privilegiado do trabalho. Caso suas pesquisas não tragam as imagens como elemento essencial do contexto a se produzir, não há porque utilizar equipamentos pesados quando uma câmera portátil cumprirá plenamente o objetivo. Mas se as imagens aparecem como ferramenta crucial na montagem do texto argumentativo, então é preciso repensar o 'arsenal' de campo. Mesmo aqueles que não possuem qualquer familiaridade com fotografia encontrarão nas máquinas profissionais um excelente recurso, pois elas podem ser usadas em

uma função cem por cento automática e ainda assim apresentar resultados bem melhores se comparados com as imagens feitas com câmeras compactas. Depois, caberá ao pesquisador aprimorar seus conhecimentos em fotografias e experimentar as demais funções da câmera reflex, o que sem dúvida revelará imagens surpreendentes.

A história da fotografia no meio científico não é nova. Talvez o maior ícone que representa a combinação de temas de interesse acadêmico com fotografia seja a *National Geographic*, sociedade fundada em 1888. Em sua missão de implementar e difundir o conhecimento humano, tanto nas ciências naturais como em temas de interesse ao patrimônio cultural universal, a revista da sociedade produziu fotos verdadeiramente emblemáticas, dando uma nova dimensão à fotografia científica. Entretanto, no campo das humanidades o meio acadêmico parece oscilar entre duas grandes vertentes: uma de textos de amplo acesso e imagens bem produzidas para fins de divulgação científica e outra que privilegia conteúdos de alto nível científico, mas



Pescadores tradicionais do Pantanal de Mato Grosso do Sul, região da Serra do Amolar. ISO 1.600, f/14, tempo de exposição 1/20s.

que não necessariamente faz uso de imagens de elevada qualidade. Todavia, a fotografia pode sim trazer grandes benefícios para a pesquisa acadêmica de ponta, inclusive nas ciências humanas. E a popularização dos recursos fotográficos profissionais deve ser aproveitada pelos pesquisadores.

A fotografia no campo das humanidades – e especialmente na antropologia – flutua entre duas esferas: em uma primeira a fotografia tem por objetivo 'congelar' determinado momento etnográfico, envolvendo assim pessoas e ações; noutra, objetos constituem o tema principal e servem para tecer contextos ligados à materialidade das sociedades e cujos reflexos na vida social são inquestionáveis. No primeiro caso o autor deve transportar seus equipamentos para o campo, estando refém das condições ambientais que se apresentam e que influenciam a fotografia e por isso mesmo torna a tomada fotográfica mais desafiadora: luminosidade, intempéries, ângulos. Porém, em se tratando de cultura material, a estática dos objetos permite um trabalho de compensação para a problemática do entorno, como uso de tripés, lentes, experimentos com regulagens e até o transporte de peças para capturas em 'laboratório'. Vamos analisar cada caso em separado.

Em se tratando de ambientes e pessoas, há vários recursos que podem ser empregados para aumentar a qualidade das fotos. Em dias claros de céu azul, quando o meio ambiente forma claramente um 'pano de fundo' (matas, céu e rios), os recursos manuais da câmera farão a diferença entre a foto comum e a de grande qualidade estética. Neste caso o objeto das fotos não é somente as pessoas e a ação que elas desenvolvem, mas a paisagem em que elas estão inseridas passa igualmente a primeiro plano. O ambiente conta uma história de igual valor se contrastado com a ação das pessoas.

Para adaptar-se às condições de luminosidade é preciso proceder com a regulagem de três variáveis: sensibilidade (ISO), tempo de exposição (ou velocidade do obturador) e abertura do diafragma (f). A regulagem combinada destas três variáveis permite ao fotógrafo extrair o melhor resultado em face às condições do ambiente. Em ambientes de pouca luz, é preciso aumentar a sensibilidade (ISO), a abertura do diafragma e o tempo de exposição.

Faz-se necessário entender que o diafragma funciona na máquina em valores inversamente proporcionais, ou seja, quanto

menor o 'f', maior será a abertura do diafragma, mas como consequência se tem a diminuição do campo focal. Isso quer dizer que se o objetivo é profundidade de foco, onde pessoas e fundo aparecem em detalhes, será preciso diminuir a abertura do diafragma, usando assim valores de 'f' elevados – como 22. Se o objetivo é o inverso, ter um detalhe em foco e o fundo desfocado, os valores do 'f' devem ser na casa dos 5 ou 4,5.

A sensibilidade, definida por valores de ISO, é outra regulagem essencial a ser feita visando a entrada de luz na câmera. Quanto maior o valor de ISO, maior será a sensibilidade, sendo que em câmeras modernas esse valor pode chegar até 6400. Por isso, em condições de pouca luz aumentar a sensibilidade pode ser uma solução viável, mas sempre ciente de que quanto maior o valor de ISO, maior é também a quantidade de ruído, implicando menor definição de detalhes. Se o que se busca é uma foto com grande quantidade de detalhes e cores, é preciso trabalhar com valores baixos, como 100 ou 200.

A velocidade, ou tempo em que o obturador fica aberto, também define a quantidade de luz que entra na máquina. Em valores de velocidades superiores a 1/30 – ou seja, 0,03 segundos – as fotografias podem ser tiradas de próprio punho, porém, quando os valores são inferiores a 1/20 será necessário o emprego de tripé. Quanto maior a velocidade do obturador, mais rápida é a exposição à cena, isso quer dizer que para registrar pessoas em movimento deve-se utilizar valores altos de velocidade, caso contrário os movimentos ficarão borrados (a menos que este seja o efeito buscado pelo fotógrafo). Quadros estáticos, como objetos e paisagens em baixa condição de luz, podem ser registrados com o uso de tripé, garantindo assim a boa qualidade da imagem. Um exemplo disso são os patrimônios arquitetônicos, quando iluminados à noite.

Ainda pensando nos contextos, se o efeito buscado é o de fundos azuis ou reflexos de lagos, há uma configuração na câmera digital, denominada 'AV', onde a velocidade é definida automaticamente pela câmera. Os resultados são excelentes, provendo o assunto em primeiro plano de fundos nítidos e de impacto. As imagens de contextos, que expõem o cenário etnográfico observado, comunicando o patrimônio arquitetônico, espaços de convivência e locais de relevância simbólica, não podem ter sua relevância diminuída. Fotos de qualidade



Foto noturna do Coliseu, em Roma. ISO 200, f/13, tempo de exposição 6s.



Uso do recurso AV para paisagem, com f/5,6 e ISO 100.



Uso do recurso AV para detalhe de fachada com céu azul de fundo, f/18 e ISO 100.

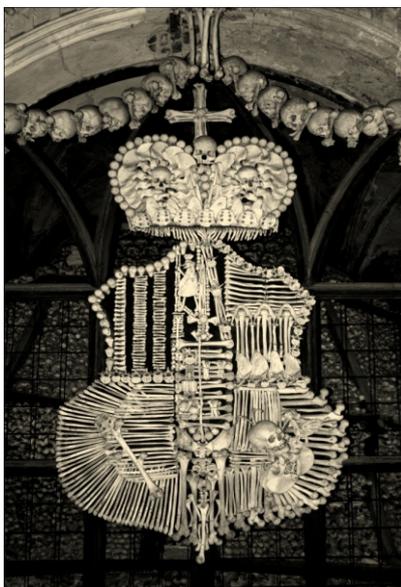
contribuem para o efeito visual da etnografia e se apresentam na forma de discursos imagéticos, permitindo ao leitor melhor situar-se diante do texto formal e extrair suas próprias interpretações acerca do conteúdo iconográfico apresentado.

Pessoas em cenários etnográficos é a situação mais difícil de capturar em fotografia. O movimento dos atores sociais e as condições ambientais exigem respostas rápidas. Contudo, a era digital permitiu registrar um número sem fim de imagens, ao contrário do que ocorria com os antigos rolos de filmes. Por isso, a primeira regra é não economizar em fotografias, buscando diferentes ângulos e contrastes. A imagem é a cristalização do momento etnográfico, por isso o antropólogo deve ser ágil em montar as cenas mentalmente e depois materializá-las nas imagens digitais. O antropólogo não deve pensar somente na plasticidade do momento captado, mas nos potenciais usos desta imagem cristalizada em desdobramentos interpretativos e explanações de cunho etnográfico.

Imagens em preto e branco são dotadas de forte expressão. Tal recurso é relevante quando pensamos em imagens que evocam o passado ou que possuam forte jogo de luz e sombra. Além do caráter artístico – que não é a finalidade desde a perspectiva acadêmica – a imagem em preto e branco pode constituir uma mensagem em si, ampliando o efeito que o antropólogo pretende causar em quem visualiza o conteúdo.



Dona Floriza, rezadora Kaiowá, portando diadema e colares tradicionais.



Ossuário de Sedlec, República Tcheca.



Bondes da Cidade de Porto, Portugal.

A fotografia de artefatos e objetos é menos complicada, tendo em vista que o quadro a ser registrado é estático. A fotografia deve estar apta a passar informações que vão desde formas e volumes até as potenciais mensagens intrínsecas evocadas por superfícies decoradas e adornadas. Como a luz é o principal requisito, há duas opções: fotografar o objeto sob a luz do sol ou projetar luz artificial em laboratório. Contudo, em ambos os casos é de grande valia preparar um fundo artificial para as fotografias, que pode ser de cor negra, branca, azul ou verde. Este fundo pode ser feito de folhas de papel camurça ou de tecido. Até uma camisa pode servir quando se pretende usar este tipo de recurso em campo.

Para as fotografias em laboratório, é conveniente o uso de tripé e iluminação artificial, pois o flash pode trazer resultados insatisfatórios, com excessiva luz em pontos determinados e pouca luz de fundo, diminuindo a sensação de volume do objeto. As luzes artificiais podem ser projetadas com o uso de luminárias comuns,

preferencialmente de cor branca. Ao usar mais de uma luminária será possível obter uma foto com maior nitidez de forma.

As máquinas fotográficas profissionais normalmente vêm acompanhadas de softwares de tratamento de imagem que permitem



Montagem em laboratório de fundo neutro com projeção de luz artificial.



Cerâmica tradicional Kadiweu fotografada em fundo neutro e com ajustes sutis de brilho e contraste.

controlar elementos básicos, como brilho e contraste. As fotos de objetos, quando processadas nestes softwares, resultam em imagens de excelente apresentação e impacto. Isso é possível por causa do fundo neutro, que permite mexer no contraste do objeto sem interferência de outros elementos na foto.

Com imagens de grande expressão visual, contrastes bem marcados e volumes definidos, é possível conferir ao texto acadêmico maior versatilidade, além de torna-lo mais atraente e impactante. Além do mais, em determinados campos – como o da Antropologia

da Arte – a constituição de um acervo fotográfico de qualidade é fundamental.

A REA – Revista Euroamericana de Antropologia – nasce pensando na qualidade da imagem em pesquisa antropológica. O conselho editorial da revista entende a imagem como um elemento primordial da documentação antropológica e como tal deve ser discutido e aprimorado. O uso de imagens de qualidade nos artigos é um dos diferenciais da REA, que aqui nasce em sua primeira edição e se constitui como espaço a antropólogos e pesquisadores de áreas afins.



Arte Kinikinau: padrões geométricos pintados sobre couro. Objeto fotografado em laboratório.

DIÁLOGOS CON JOANNE RAPPAPORT APORTES A LA ETNOGRAFÍA DE LA MANO DEL CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA -CRIC- SUROCCIDENTE DE COLOMBIA

Entrevista por Santiago Sánchez*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2015.
Recibido em 08/12/2014 e aceito em 21/02/2015.

En 24 de Julio de 2013

Entrevistador: Estamos con la profesora Joanne Rappaport. Empecemos por la parte de la metodología: en estos 40 años que lleva vinculada al movimiento indígena del Cauca, hay varios textos en los que plantea una discusión acerca de la etnografía, básicamente en el tema de colaboración y participación. La academia siempre ha estado muy enfocada a establecer ella misma sus propias metodologías y no es muy abierta a campos no académicos, a recibir ese saber. ¿Cómo ha dado esa lucha dentro de la academia para que se acepten esas nuevas propuestas?

Joanne Rappaport: bueno, la academia no está cerrada ante este saber, pero tienen que enmarcar este saber cómo etnografía, y ahí sí. Saber local está bien, pero que sea como de informante. Pero esto ya deja una puerta abierta para otra cosa. Personalmente, como siempre he trabajado en relaciones entre lo alfabético y lo oral (porque he trabajado en archivos y en terreno), la gente sobre quienes he escrito son más que todo, yo llamaría, intelectuales en diferentes periodos; y escribir al natural es ir más allá, no solo tenerlos como objetos etnográficos, sino en cierto sentido tenerlos como interlocutores -no sabía cómo hacer eso-.

Con Bald traté de hacerlo, pero eran más bien ayudantes de campo. Sí pude hablar a fondo con los narradores, y me daban un consejo sobre lo que estaba escribiendo, pero no era una

investigación colaborativa. Me dio la idea los escritos de Vasco [1], porque Vasco trato de hacer algo diferente, no de tener indígenas como informantes. Es lo que creo que hizo Fals [Borda]: en 1971 Fals, no es [solo] su culpa, pero él abrió todo, pero solo era un comienzo, no era dónde estamos hoy creo. Los campesinos le daban ideas de con quién debía entrevistar, pero realmente no participaron en la investigación como investigadores. Le pregunté acerca de esto, y me dijo que no eran alfabetizados y por eso no podían, y Víctor Negrette me dijo lo mismo. O sea, creo que en el 71 todavía viene una idea más cerrada de qué era investigación, y él es científico. No quiero subestimar las contribuciones de Fals, pero eso fue hace 40 años... y la IAP [2] fue un avance tremendo, fue la posibilidad de coordinar la investigación con el activismo político, la posibilidad de mirar a la historia de los pueblos desde el punto de vista de ellos, las técnicas que él tenía, como los archivos de baúl. Hubo un debate muy grande entre Fals y Charles Bergquist [3], cuando salió Historia Doble [de la costa], y Bergquist criticó fuertemente el uso de los archivos de baúl. Él dijo que los archivos de baúl, que eran la posibilidad de mirar la historia a través de objetos que la gente ha guardado, no nos da una historia amplia decía Bergquist, pero nos da una historia desde el punto de vista de la gente. Entonces sí hacían cosas muy interesantes, muy valiosas, pero concebían a la investigación como una investigación “científica”, y lo que creo que hace Vasco es entender que la investigación que hacemos nosotros vale, pero no es la única manera de investigar. El hecho de sentarse durante horas y horas en talleres con indígenas que están hablando a su manera, y en su idioma muchas veces, pero también en castellano, es otro tipo de investigación, y eso abre

* Doctorando en Ciencias Sociales en la Universidad de Granada. Investigador de la Red Nacional de Programas de Desarrollo y Paz.

posibilidades porque no estamos atados a la producción académica, pero que supone algo importante, y es que nosotros no podemos hacer la investigación solos y ellos tampoco

E: vendría a ser como una especie de diálogo de saberes...

JR: si, es un diálogo de saberes. Bueno, en la ACIN[4] hay un grupo que se llama "La casa de Pensamiento," ellos hacen seminarios y estuve en un seminario hace una semana, en el resguardo de Canoas donde tuvieron que leer cuatro artículos sobre metodología. Hubo uno de Joaquín Biluche (que es investigador de la UAIIN[5], trabaja cosmovisión), uno mío, un capítulo de la historia del PEBI[6] -que cuando lo asignaron no sabían que yo era la autora-, y algo de Vasco, que resultó ser un poco teórico (hubieran dado algo más basado en su experiencia, que algo teórico, hubiera sido mejor), y uno de los participantes cuando leímos lo de Joaquín, preguntó: ¿y él tiene universidad?... Cuando yo pienso en todos esos investigadores indígenas que yo conozco y que les he colaborado, hay uno solo que no tiene universidad.

E: también hay un problema de reconocimiento, porque por ejemplo está la misma Universidad Autónoma Indígena Intercultural, la UAIIN, pero el problema que tienen es el del reconocimiento por parte del Estado para ellos mismos poder certificar a sus investigadores, y eso ya es una lucha que es más política...

JR: no es sólo política, es más complicado que eso. También tienen que mejorar su...

E: su propia metodología...

JR: si, es que en 10 años no tienen una universidad ya hecha. Eso toma tiempo, y están explorando, y todavía tienen que leer más, uno de los problemas es que no leen, hay esa idea de que los indígenas son orales. Pregúntale a Quintín Lame si los indígenas son orales, y él diría que no, él pasó meses en la Biblioteca Nacional leyendo filosofía e historia.

E: aprendiendo leyes, y un discurso nuevo, un discurso jurídico para dar la lucha.

JR: ¡sí! no podemos hablar exclusivamente de la

oralidad, entonces la colaboración para mí es un intercambio, pero en mi experiencia no ha sido un intercambio de un grupo oral tradicional con académicos. Pues yo me he dado cuenta de escritos teóricos en pedagogía, gringos, que me han dicho indígenas, que yo no sabía de eso porque yo no leía mucha pedagogía, y ellos sí. Entonces no se puede poner saber tradicional versus saber académico. Además... bueno, tengo peleas a veces con indígenas cuando digo lo que voy a decir: uno si puede hablar desde Gramsci y decir que todo el mundo es capaz de hacer investigación, pero la investigación que está buscando el movimiento indígena es mucho más parecida a la investigación académica, o a la investigación de las ONG, u otras entidades. Yo creo que ese proceso comenzó en Colombia con Quintín Lame. Antes no hacían investigaciones de esta índole. Es un intercambio desde diferentes posicionamientos con capacidades diferentes para teorizar, y así entiendo la colaboración.

E: Aprovechando que vamos por la etnografía colaborativa, yo quería referirme no solamente a la historia colaborativa (que también tienes trabajos al respecto), no solo como un fin en cuanto al estudio o a la investigación, sino también como un medio, porque en ese sentido el "informante" pasa de ser un objeto de investigación a ser sujeto de la investigación, ¿no cierto?

JR: si, en ciertos casos si, en otros casos no. En mi investigación antropológica sobre intelectuales, toda la gente con quien hice entrevistas eran mucho más que informantes porque eran los mismos participantes que estaban investigando, entonces las entrevistas se volvieron espacio de conversación, de intercambio de ideas. Cuando hicimos la historia del PEBI realmente eran informantes, y yo no hice esas entrevistas (es que usamos entrevistas más y entrevistas hechas por Graciela Bolaños y Abelardo Ramos). Ellos hicieron entrevistas tradicionales, el espacio de la colaboración vino con los maestros e integrantes del PEBI, que nos dieron las preguntas de investigación. Los que nos narraron sus experiencias eran informantes, informantes poderosos a veces, pues no era como una entrevista tradicional antropológica, con una relación jerárquica, no estamos hablando de eso, pero eran informantes.

E: y de ahí se deriva la coteorización y la teorización indígena, porque, dentro de la investigación académica, al principio surge por una definición conceptual. Y redefinir todas esas teorías y todos esos conceptos sobre los cuales se investiga de una manera colaborativa, implica darle todo un vuelco semántico a lo que es la investigación.

JR: Bueno, Vasco no la llama coteorización. Habla de las cosas-conceptos, y todo viene de la cultura guambiana. Me di cuenta con el CRIC[7] que no podía escoger una sola cultura, porque para ellos la visión política es más amplia, aunque en la educación el trabajo ha sido más que todo unidades nasa, es una visión más amplia, y la organización tiene su cultura; y esa cultura de la organización viene en parte de las diferentes culturas indígenas, pero también viene de la cultura de las ONG, viene de la cultura de pedagogía de Freire, que es una larga tradición.

E: ¿Y la organización militar? el origen del CRIC mismo con Quintín, ya es una estructura militar de la guerra de los mil días. La cultura que traía ya en el tema organizativo más que político.

JR: bueno, eso podríamos debatirlo...

E: por supuesto.

JR: No sé. Realmente el Quintín viene después. El CRIC ya existe unos siete años, tal vez, antes que el Quintín.

E: pero no me refiero a la guerrilla Quintín Lame, si no a la lucha política de Quintín Lame...

JR: pero no, yo no lo llamo guerrilla...

E: es verdad... el movimiento en armas Quintín Lame.

JR: no, pero era un movimiento político y mucho más.

E: si, más que armado, si es verdad... porque la cuestión de "guerrillas" tiene otra connotación.

JR: no era lucha realmente armada, sino una lucha política.

E: si, pero yo me refiero a Quintín Lame, cuando

todavía era un indio iletrado y era guardaespaldas de un conservador durante la guerra de los mil días... De ahí ya trae todo ese acervo militar...

JR: si, si... no vamos a llegar a un acuerdo sobre eso (risas)... porque nunca lo he visualizado así. Entonces, lo que trae a la mesa un nasa como investigador, no es simplemente un conocimiento propio, tradicional, primordial, sino que es un conocimiento ya mediatizado por muchas relaciones históricas que han tenido. Aunque tenga que ser más autocrítica, mediatizado por el catolicismo. Es algo que se nota un poco incomodo en el trabajo de cosmovisión. Mediatizado también por disciplinas académicas como la lingüística. Y eso no es malo, es muy interesante como ellos usan sus conocimientos lingüísticos y legales. Viene de los miles y miles de diagnósticos que han hecho con funcionarios del gobierno y con las organizaciones no gubernamentales. Hay metodologías. Viene de la lectura. Yo no puedo hablar de lo que hago como algo externo si ellos han estado leyendo mis cosas desde hace 30 años.

E: y una orientación también que viene desde los principios del CRIC, cuando están acompañados por muchos asesores externos, sobre todo del pensamiento europeo de la social democracia...

JR: ¡colaboradores! (risas) o solidarios, dependiendo de cual lado del movimiento, porque los guambianos son solidarios. Sin duda han estado en conversaciones, como Juan Tama también estuvo en conversaciones, y Quintín Lame: la primera publicación de Quintín no fue por *La Rosca*[8], fue por Juan Friede. Entonces, cuando hablamos de la coteorización, creo que estamos hablando de dos posicionamientos, de dos necesidades, de dos fuentes de teoría solapadas, pero diferentes. Pero yo no sé que significaría academia para mí, porque desde mi academia debería ser la academia norteamericana, inglesa y francesa, pero yo leo a Vasco. Hago historia también, leo historiadores. Y todo el mundo lee a Gramsci y todos esos personajes.

E: si, ya llega un momento en que el diálogo entre las culturas, incluso dentro de la academia, se hace necesario. Y el mismo CRIC también lo

plantea de esa forma, entonces el CRIC también se nutre de todas las teorías subalternas, de mucha filosofía latinoamericana, filosofía propia. Pero también de otros mayores y otras autoridades indígenas externas al CRIC, de Ecuador, de Bolivia...

JR: si, entonces yo diría que la colaboración y la coteorización viene de esa realidad. No viene de la realidad de un sabedor sentado en una silla de una montaña. Si tú hablas de los the'walas[9] con más influencia, por ejemplo Ángel María, fue gente constante que tuvo muchas experiencias. Y él es quien es gracias a todas sus experiencias, su habitus. Entonces es un encuentro de dos habitus diferencialmente posicionados. Entonces lo que decidimos hacer era buscar conceptos que no venían propiamente dichos de la 'cultura', si no de una cultura como intermedia, desde la que podríamos hablar todos.

E: aprovechando este momento, quería hacer otro énfasis en la discusión y el debate como fuente de conocimiento. La construcción colectiva del conocimiento. Esto lo planteas en otro artículo donde dices que es precisamente en esa colaboración, o en esa comunidad, trabajando a manera comunitaria, donde surgen las verdaderas ideas, o los parámetros de la investigación, lo que puede ser una investigación útil.

JR: es el dialogo lo que produce las ideas [acerca] de lo que se va a investigar, aunque cada uno cuando se sienta frente su computador también tienen ideas. Y el proceso de escritura no es redacción, entonces uno tiene que escribir y volver a conversar, y eso es lo que hacíamos en el equipo. Cada uno tenía su propia investigación, que eran diferentes, sobre la coyuntura, se podría decir, pero cada investigación tenía otra finalidad. Susana Piñacué estaba estudiando género, David [Gow] estaba estudiando desarrollo, y yo estaba estudiando a los intelectuales, y había dos nacionales...

Entonces, lo que hacíamos era venir con cosas escritas preliminares, compartirlas... primero hablábamos para sacar ideas y comenzar a crear conceptos. Luego empezamos a escribir cosas, y leer los escritos en conjunto, y después volver a trabajar más. Pero con investigadores muy diferentes, con investigadores indígenas. Yo no sé si es más verídico lo que escriben, o si es más útil, pero es más urgente.

E: haciendo una separación de los campos del saber, digamos que esta el saber intra-académico, y el extra-académico. Dentro de ese saber extra-académico podríamos diferenciar, siguiendo la teoría de Burawoy, entre el saber público y el saber práctico. O como se utiliza el concepto de una sociología, de una antropología, prácticas, que está directamente vinculada de una manera orgánica a los movimientos.

JR: si, se puede hablar de eso, pero cuando tú ves el trabajo que hacen con cosmovisión, no es muy práctico. Y eso se ve claramente: David escribió algo que está en libro que sacamos como equipo sobre los planes de vida, el plan de vida de Guambia. La primera mitad lindísima, la historia de Guambia contada desde el punto de vista de los guambianos, y luego los proyectos son comunes y corrientes no hay ligazón.

E: incluso son una versión digamos "guambianizada" de lo que es Plan de Desarrollo Nacional, que funciona con la misma estructura de las políticas públicas tradicionales.

JR: si, si, si. Y David puede hablar más de eso. Pero uno de los problemas es que (y yo creo que es un poco culpa de la antropología, también de la iglesia) es el hecho de que lo más propio tiene que ser lo cosmogónico. Y lo cosmogónico... no ha sido fácil aplicarle una metodología. Es un adorno muy interesante.

E: y también es una mezcla de discursos, por ejemplo en el CRIC, o en las políticas del Cauca, no están claro, pero por ejemplo en el discurso que lleva por delante el EZLN[10] que ya plantea toda una cosmovisión en un discurso que es poético, directamente narrativo, de pronto da una simbología.

JR: de pronto sirve más en el discurso político que para la investigación. En nuestro equipo usamos mucho más la lingüística, porque la lingüística les dio una manera de relacionar conceptos, y tomar conceptos en su propio idioma (eso está en el libro de Utopías Interculturales), de tomar palabras de su lengua y hacer clasificaciones y tipologías, y de relacionar un grupo personas con otro grupo, y realmente estudiar la temática social desde su propia cosmovisión, entendida como "world view" y no como religión. Yo creo que fue mucho más

eficaz, uno de los problemas es que sólo lo pueden hacer los hablantes, y la mitad de las nasas no habla nasa yuwe.

E: Si, son castellano-parlantes. Hasta ahora empieza la dinámica de recuperar la lengua, y de hacerle una escritura a esa lengua (hay una escritura, pero es muy reciente), y no hay documentación.

JR: el problema no es solo que no haya documentación, si no es que no hay convenciones literarias para escribir en nasa yuwe. Pueden escribir las frases pero cómo se compone una narración escrita. No existen esas convenciones todavía, las tienen que desarrollar. La lingüística si da ideas de cómo se puede usar la cosmovisión entendida como algo amplio, cómo puede ser base de una teorización; en conjunto lo que hicimos fue desarrollar ciertas ideas dinámicas para analizar todo lo que estábamos trabajando (algunos más que otros), porque adentro y afuera se usa para hablar de 'los indígenas' versus 'la sociedad dominante'; realmente no estábamos usando estos conceptos así.

E: antes de entrar a ese punto quisquilloso del dentro/fuera de la categorización, quería ver cómo esa recuperación de una lengua escrita, de tratar de escribir el nasa yuwe, hace parte de una apropiación crítica de los saberes externos u occidentales como una forma de lucha política.

JR: claro, la lingüística, y hubo una lucha política en la creación del alfabeto. Era una lucha política interna, entre el CRIC más que todo (había otros participantes) pero sobre todo entre el CRIC y los evangélicos.

E: y con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV).

JR: eso fue ya hace mucho tiempo, pero sus herederos nasas están allá.

E: dejó la impronta católica en el debate.

JR: y la iglesia católica que en medio adoptó por un tiempo el alfabeto del ILV. Era más fácil trabajar con ellos que con los evangélicos, aunque en la misma convención del alfabeto había dos hermanos, uno evangélico y el otro con el CRIC... entonces era complicado. Porque Adonias Perdomo, que trabajaba con nosotros,

había sido evangélico y ya no lo es.

E: Como Jesús [Chávez], el exconcejero mayor, que era cura y dejó la evangelización católica.

JR: siempre había católicos en el CRIC, pero también siempre había evangélicos. El problema era que Adonias era de Pitayó, donde trabajaron las misionarias del ILV, entonces tiene una relación mucho más estrecha con todo eso.

Bueno... adentro/afuera

E: adentro/afuera, interno/externo...

JR: no, no es interno-externo realmente, es una concepción más movediza. Creo que partimos de la idea de este lado al otro lado, y eso cambia; si yo estoy aquí hay ese otro lado, pero es todo eso de Pablo VI[11] es este lado en comparación con Ciudad Bolívar[12], es un concepto que cambia, y usamos adentro-afuera en este sentido. Los colaboradores están dentro, pero también están afuera, y los mismos investigadores nasas están adentro pero también afuera. Pues yo lo vi, por ejemplo, cuando nos llamaron a hacer talleres en las comunidades, cómo hablaban con los del PEBI. Cuando lo llaman 'compañero' los están distanciando, a los mismos indígenas del CRIC. Pues uno puede ser 'doctor', 'profesor', pero también 'compañero' es un distanciamiento; decir 'doña Johana' es mucho más cercano que decir que decir 'compañera', o 'Johanita'. Entonces hay un juego de adentro y afuera no solo con los realmente externos (los que somos de Nueva York o de Bogotá), sino que dentro de la misma organización hay este juego, y ese fue el dispositivo teórico que usamos. Viene realmente de la parte de política.

E: ¿Y esa ruptura sigue o se difumina?

JR: es que nunca va acabar, eso es normal.

E: porque además se plantea como un dentro/fuera del movimiento del CRIC, pero incluso al interior del CRIC también tienen sus propios dentro/fuera.

JR: claro, porque hay colaboradores y hay indígenas, hay nasas y hay guambianos, hay de Tierradentro y gente del norte, hay mujeres y hombres, hay maestros y los integrantes del

PEBI...

E: Al respecto de eso, me viene a la cabeza otro texto tuyo que es la geografía y la concepción histórica de los nasas

JR: Eso es viejo

E: es viejo, pero es muy bonito. Me gusta mucho porque es muy interesante esa relación entre los parámetros geográficos que se establecen como una forma de nemotecnia para recordar la historia y ver cómo se juntan, en un solo hito geográfico, muchos mitos ideológicos.

JR: pues sí, eso es parecido a esa idea de adentro/afuera: viene de la geografía del CRIC, o de la idea geográfica de los nasas, pero mediatiza un poco la organización. En el trabajo histórico también usamos conceptos emanados en la organización que usamos como teoría, la 'cosmovisión' por ejemplo, y eso fue una batalla, fue mucho más complicado, porque hablamos de la cosmovisión no como una cosa, sino como un proceso histórico, que ha cambiado radicalmente en los últimos 10-15 años. Lo que es 'cosmovisión' ahora y lo que era cuando escribimos el libro son dos cosas diferentes; lo que era 'cosmovisión' al escribir el libro y 'cultura' cuando comenzaron con el PEBI, en los años 70, era muy diferente. Entonces 'cosmovisión' se volvió como un hito con muchos significados.

E: respecto a eso yo he planteado una hipótesis, que es que la transformación de la identidad en estos últimos 15-20 años, lo que se ha dado es una transformación en identidad política instrumental. Entonces, lo que empezó como un proceso cultural, con muchos asesores externos, se ha vuelto hacia adentro del CRIC, hacia adentro del movimiento (porque entiendo que el movimiento es mucho más amplio que el CRIC como organización), en la consolidación de una identidad política instrumental como una herramienta de reclamo de derechos. Entonces, esa misma identidad se ha ido transformando a lo largo de la historia del CRIC hasta hoy, en mecanismo de defensa de políticas públicas diferenciales y como una herramienta de movilización.

JR: y una de las cosas muy interesantes, que nadie ha hecho a fondo, sería mirar las tres

autobiografías que se han hecho de Palechor, Muelas y Morales, y analizar esas autobiografías, mirar cómo ha ido cambiando el discurso, y qué puede servir. Es muy diferente. Bueno, Chucho[13] dice que no tiene universidad, pero él estudió seminario[14], eso es educación superior, de una cantidad de cosas, no sé si sabe latín (creo que ya no entra en su plan de estudios), pero lee una cantidad de cosas: él maneja filosofía desde muchos niveles y muchos mundos diferentes. Muy diferente a un Trino[15], y hay que revisar más eso. Yo debo dar una clase donde leamos eso tres libros.

E: y es que al respecto también se plantea una cuestión: el movimiento indígena o 'lo indígena' (si uno lo quiere ver en términos generales) como sujeto político versus sujeto jurídico. Entonces yo, haciendo una revisión desde las Leyes de Burgos hasta la resolución 169 de OIT[16] llegaba a la conclusión de que 'lo indígena' es un sujeto jurídico incluso antes de saber que era indígena, porque ya existían las leyes, el marco normativo

JR: era un sujeto jurídico, pero era indio.

E: un sujeto jurídico indio, reconocido por la corona, pero es un sujeto jurídico previo (y necesario) a su consolidación como sujeto político. Y hasta ahora es que empiezan a coordinarse esas dos cuestiones de sujeto.

JR: mientras que en las diferentes corrientes políticas tienen diferentes significado, que es otra razón por la cual es importante leer a Palechor. Palechor era un activista del MRI[17], Víctor Daniel Bonilla también. O sea, que la política indígena viene de muchos lados, no es una cosa que sale como sui generis de ahí. Viene del MRL, del Norte del Cauca, viene del Partido Comunista, viene de la quintinada, viene de muchos lados.

E: de hecho es el Estado moderno, el que se funda a principios del S. XIX, el independista, el Estado criollo, el que niega la condición reconocida igualitaria del sujeto jurídico indígena, y lo relega a la situación de hermano menor y toda esta cuestión. Y así viene hasta la constitución del 91, cuando ya hablamos de una participación incluyente con Lorenzo Muelas y toda esa gente.

JR: yo no investigué eso, yo traté de investigar poniendo como un concepto de interculturalidad, a ver si viaja o no.

E: ¿y a que conclusión llegaste?

JR: ¡ah! Yo creo que los pueblos tienen un sentido totalmente diferente, y con esos conceptos jurídicos sería bien interesante mirarlo. Hay un libro que acaba de salir de Andrew Canessa, *Intimate Indigeneities*. Es un estudio de Bolivia, un estudio etnográfico de gente que no es muy activista, no sé si votarían por Evo o no; no son activistas en movimientos, entonces ¿qué significa 'indígena' para ellos?, es muy diferente, y creo que eso pasa en las comunidades también.

E: si, el mismo concepto de 'indígena' es homogeneizante, porque es un título jurídico, previo al “descubrimiento” incluso.

JR: yo no uso en mis trabajos históricos 'indio', porque era una categoría racial, y estoy trabajando ese tema. Pero cuando yo hablo del CRIC yo no hablo de los indígenas realmente. Hablo de los integrantes nativos en el CRIC, hablo de los nasas, de los guámbianos; Vasco si escribe mucho sobre los indígenas pero es por la época, porque era en los años 80, ya no escribiría así, o no sé.

E: también es el contexto desde donde se escribe, el contexto histórico y social desde donde uno está escribiendo. Y así aprovecho para ir cerrando con una discusión que me llama mucho la atención; que es la del compromiso político de la antropología. Y ese es otro planteamiento, ya que tú planteas la etnografía como un género literario.

JR: en Estados Unidos es un género literario.

E: más que una metodología científica.

JR: si, no creo que sea científica. Es un genero bueno, que sirve, pero adecuándolo, adaptándolo a las circunstancias. Estoy trabajando con la Casa del Pensamiento para que hagan descripciones más etnográficas, enriquece mucho los escritos para que no sean documentos.

E: y por eso mismo, la antropología dentro de la academia, como un saber reglado, oficial,

reconocido, etcétera, tiene un papel fundamental a la hora de establecer lo que sería una democracia radical, pluralista y participativa.

JR: es un hito, pero ¿quién sabe? (risas). Creo que el problema es que la academia no... ese no es el oficio de un académico: cambiar las cosas, sino mantenerlas tal como y están. Claro que a pesar de todo, a pesar de toda la colaboración que hago, yo creo que mi papel más político es el salón, con los estudiantes. Pero el problema es que esos estudiantes salen y van a trabajar en el Departamento del Estado, o en el Ministerio de no sé qué.

E: si, de todas formas hay una ruptura generacional...

JR: pero uno trata de estimular la ruptura, y yo creo que lo más importantes que hacemos es eso, es hacerles a nuestro estudiantes pensar de otra forma.

E: en se sentido, yo creo que hay la necesidad de plantear un diálogo (aparte del diálogo de saberes) también dentro del mismo saber, porque, por ejemplo, tú estás dentro de la antropología académica y dentro del saber académico. Hay otros que estamos por fuera de la academia, y nos movemos en otros terrenos que tienen que ver más con la política, o con la gestión de la incidencia política en agenda pública...

JR: y lo académico no es muy político. Hicimos un seminario sobre colaboración en el cual estuvo Susana Piñacué, e invitamos a gente de la Universidad Nacional de Río Negro en Bariloche, en la Patagonia, e invitamos a dos: Laura Kroppf y Lorena Cañuqueo, y ellas dijeron que la academia argentina les da espacio. Yo creo que la academia Norteamérica también nos da mucho espacio, muchísimo espacio. Ellos quieren que yo publique y yo publico, y no publico porque tenga que publicar. Me gusta escribir y me gusta que lean esas cosas aquí [Colombia]. La circulación del conocimiento aquí es muy diferente a la circulación allí, allí es para estudiantes, es para salones de clase. Aquí los indígenas leen lo que escribo más que los estudiantes, porque aquí los estudiantes no compran libros; allá compran un libro por semana y lo leen. Entonces, en el Cauca, por

ejemplo, yo creo que sí hay más presión académica, la universidad tiene más control sobre sus miembros. Pues con el solo hecho de que cuando yo vengo a Colombia no tengo que pedir permiso a mi universidad; pues a veces pido dinero para viajar, pero si no pido dinero ni saben. Pues yo le aviso a la secretaria del departamento por si acaso quiere contactarme, pero nada más.

E: si, es mucho más abierta la academia americana. Ese es el punto.

JR: es mucho más abierta. Claro que hay restricciones sobre lo que se puede publicar, y son restricciones teóricas, lo que está de moda. Pero hay muchos espacios: tenemos un espacio de gente que publica sobre colaboración, y si los otros no nos quieren leer, pues que no nos lean. Aquí la academia ejerce mas control, aunque creo que en la Nacional un poco menos que, por ejemplo, la del Cauca. Entonces no se puede hacer un veredicto de la academia, y en este sentido creo que yo tengo hasta más libertad que tú.

E: ¡seguro!

JR: y además depende de la edad, o del status de un académico: yo soy profesor particular, yo no tengo que informar nada, yo puedo hacer lo que me dé la gana, mientras que un profesor asistente no puede. Entonces también depende de eso. Creo que el tipo de colaboración que hicimos es mucho más fácil de hacer cuando uno ya tiene posición, y tiene recursos.

E: exacto, estando ya posicionado y teniendo los recursos, entonces ¿cuál es el papel de la antropología en visibilizar los discursos subalternos?

JR: ¿de la antropología académica? (SS: si) Pues visibilizar para los estudiantes... más de eso, no creo.

E: lo planteo porque siempre existió una versión romántica de la antropología que era darle voz a los sin voz... (JR: ellos tienen más vos que yo), pero, en nuestro caso creo que no es muy necesario, porque el CRIC se ha empoderado de los espacios (y no me refiero al gobierno nacional, sino a Bruselas, la Haya, la Corte Interamericana) y lo hace mucho mejor.

Bueno, eso es lo que tenía, y agradecerte mucho el tiempo y la disponibilidad para con esta tesis, a ver si avanzamos en construir conocimiento útil y pertinente, para los movimientos y las organizaciones sociales.

JR: gracias a ti.

NOTAS:

1. Luís Guillermo Vasco. Antropólogo colombiano.
2. Investigación-Acción-Participación.
3. Vd. BERGQUIST, Charles. En nombre de la Historia: Una crítica disciplinaria de Historia Doble de la Costa. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, N° 16-17. Pág 205.229. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1988.
4. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca.
5. Universidad Autónoma Indígena Intercultural.
6. Programa de Educación Bilingüe del Consejo Regional Indígena del Cauca.
7. Consejo Regional Indígena del Cauca.
8. Rosca de Investigación y Acción Social.
9. Médicos Tradicionales de la cultura Nasa/Paéz.
10. Ejército Zapatista de Liberación Nacional.
11. Barrio de Bogotá.
12. Ibidem.
13. Jesús Chávez, Exconsejero mayor del CRIC.
14. Formación clerical.
15. Manuel Trino Morales, exvicepresidente del CRIC.
16. Organización Internacional del Trabajo.
17. Movimiento Radical Liberal.