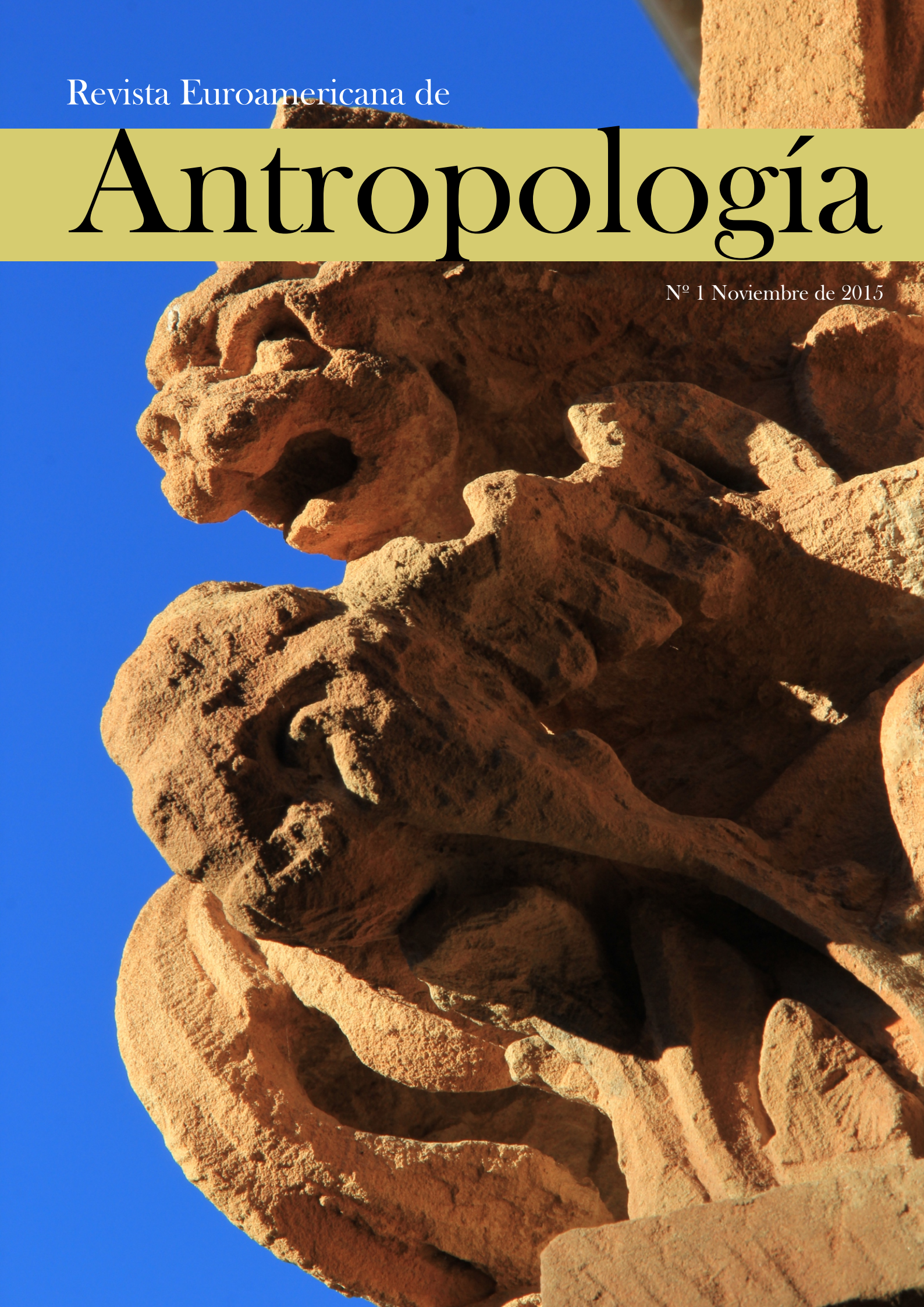


Revista Euroamericana de

Antropología

Nº 1 Noviembre de 2015



Antropología

Nº 1 Noviembre de 2015

Tabla de Contenidos

03 DIRECTRICES PARA LOS AUTORES

ARTÍCULOS

05 NOMBRES, TRANSES, ENSOÑACIONES: EL UNIVERSO ONÍRICO DE LOS WIXARITARI

Arturo Gutiérrez del Ángel

15 ¿RELIGIOSIDAD POPULAR O PICARESCA? INTERESES EN TORNO AL PACTO CON EL DIABLO EN LOS ARCHIVOS DE LA INQUISICIÓN DE MÉXICO

Claudia Carranza Vera

25 UMA REFLEXÃO ANTROPOLÓGICA SOBRE A HISTÓRIA DO CORPO NO BRASIL

Luciana Maria Masiero

35 LA CONSTRUCCIÓN DEL 'INVISIBLE' Y DESAPARICIONES FORZADAS DE PERSONAS. DE LAS DICTADURAS MILITARES DEL CONO SUR A LOS MIGRANTES EN TRÁNSITO POR MÉXICO

Alfonso Ruiz Núñez

45 ZAP MANGE (A CONSTRUÇÃO DA CASA): UMA ETNOGRAFIA SOBRE A ARQUITETURA ZORÓ

Maria Conceição de Lacerda

NOTAS

55 NOTAS SOBRE UMA VIAGEM À LAPÔNIA

Rodrigo Luiz Simas de Aguiar

RECENSIÓN

61 MUJERES EN RIESGO DE EXCLUSIÓN SOCIAL: UNA PERSPECTIVA TRANSNACIONAL, de Óscar Fernández Álvarez

Por Cecilia Esteban Redondo

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.

NOMBRES, TRANSES, ENSOÑACIONES: EL UNIVERSOS ONÍRICO DE LOS WIXARITARI

Arturo Gutiérrez del Ángel*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2015.
Recibido em 23/03/2015 e aceito em 07/07/2015.

Resumen: En el texto se propone un análisis del mundo onírico de los huicholes, un pueblo que habita las montañas del occidente mexicano. A partir de algunos ejemplos, y a través de uno estudio del lenguaje y de la organización social de este grupo, se mostrará cómo los sueños funcionan, entre otras cosas, para articular las relaciones sociales y de parentesco entre los miembros del grupo. Además, la forma en que los sueños son narrados, muestra la forma particular en que este pueblo se relaciona no solamente con sus antepasados y divinidades, sino también con su territorio y con el entorno y los lugares sagrados.

Palabras clave: huicholes, sueños, organización social, territorialidad.

Abstract: This paper presents an analysis of the dream world of the Huichol, an indigenous people inhabiting the mountains of western Mexico. Starting with examples, and through a study of the group's language and social organization, the analysis will show how dreams work, among other things, to articulate social and kinship between the members of the group. In addition, the way dreams are narrated, shows the particular way this people are related not only to their ancestors and gods, but also with its territory and the environment and sacred sites.

Keywords: Huichol, dreams, social organization, territoriality.

*La obsesión de los delirios
Son tan extraños a la conciencia normal
Como los sueños a la conciencia despierta,
Para la cual permanecen igualmente
Desconocidos los orígenes respectivos
de ambas clases de fenómenos*

Sigmund Freud
La interpretación de los sueños

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como objetivo profundizar en el mundo onírico de los wixaritari

o huicholes. Para comprender esto parto de una idea central: para este grupo la expresión de los sueños no sustituye nada ni es huella de alguna relación con la infancia. Los sueños son en sí mismos una acción que condiciona la existencia. Por ello, el mundo onírico constituye, y de cierta manera funda, las reglas consuetudinarias que guían a este pueblo; son el principio armónico y rítmico de los cantos, la letra que los cantadores improvisan, la visión que se tiene y la perspectiva del futuro, el sistema político que le da forma a sus luchas. Es decir, son un principio que permite a los wixaritari existir. De ahí se desprende que lo que sueñan debe ser entendido bajo su propia explicación narrativa y estructura

* El Colegio de San Luis, A.C - México.

léxica: la forma y el contenido son sin duda parte de lo mismo.

Debo aclarar que este trabajo es parte de una investigación más amplia que comprende la traducción de al menos 200 sueños recogidos en lengua wixaritari. Y aunque toda traducción es por principio una traición, me interesa reflexionar sobre los conceptos mismos con los que este pueblo explica sus experiencias oníricas. Por tal motivo las conclusiones a las que arriba son acompañadas por las opiniones de los traductores y hablantes de los sueños, y la de los cantadores (chamanes) que le dan sentido a los conceptos que aparecen en cada uno de ellos.

Ahora bien, por lo amplio del tema resumo las ideas que una y otra vez se repiten en los sueños:

- 1.La visión: *nieree* (por la importancia de este concepto, tanto en el ámbito onírico como social, me detendré en su explicación más adelante).
- 2.El camino: *nana*.
- 3.El camino anudado o tejido: *nana'iyari* (que sería equivalente al camino del corazón, religión, el “costumbre”).
- 4.La piel de las cosas (equivalente también al nombre: uno puede ser sustituto del otro).
- 5.Los hermanos en lucha.
- 6.El río que se cruza.
- 7.El amanecer.
- 8.El anochecer.
- 9.La sangre o líquidos relacionados.
- 10.El *'iyari* corazón.

LA ACCIÓN DE VIDA, LA ACCIÓN DE SOÑAR

Quiero indicar que estos conceptos no son exclusivos de los sueños, sino que se comparten con mitos, cantos e incluso se elaboran refranes. De ahí que se considere que el canto, los sueños y el estado de conciencia alterados pertenezcan a un mismo orden semántico expresándose bajo términos similares. *C+si* es sueño, o soñar, aunque se usa también para expresar un capullo de mariposa. María Clara Mijares, una amiga de San Andrés Cohamiata (que es cantadora), me comentó que al consumir el *hikuli* (peyote): “el cantador (*tunuwe'iyar* el cantador del centro, quien tiene voz o memoria¹) usa su voz y nos hace *c+sixi* capullos...nos duerme (dice María Clara que cuando canta la gente duerme o se envuelven en

capullos: *nepei cut+a*: los dormí o los “encapullé”, los volví capullo) y caminamos porque su voz tiene corazón (*'iyari p+ ta niuca*)”. Y un cantador de los mas importantes, Chon Carrillo, en su canto decía: “*cusu t+ pa'a, yenierree, 'iyari p+yuh+ta....teer+ta 'a'axa 'ane'ek+ te'eva p+ye'eh+pu*”, (mientras sueñas y te veas (en wixaritari ser visto es equivalente al verbo estar), hay dos corazones (el despierto y el dormido)...duermes en una cueva, en un capullo, en la tierra”. Estos tres estados de la persona son conceptos de acción, de movimiento, de transformación, pues el sueño como el consumo de peyote y el canto generan un movimiento que regula una serie de hecho tanto a nivel personal como social. Este término puede utilizarse también para la gente que muere. En singular pude decirse *pec+si*, se murió, o se durmió. No tengo el espacio para explayarme más pero el sentido de la transformación va en la misma dirección. Dormir, consumir peyote, entrar en el canto pertenecen a ese eje de transformaciones de un estado de conciencia a otro.

Para los wixaritari lo soñado adquiere un estatus de verdad y determina tanto el día cotidiano como el ciclo de la existencia. Sueñas y lo que sueñas es como estás, eres visto, es como te presentas en la tierra, en la vida, en la sociedad. Con frecuencia se les escucha decir a manera de un refrán: *c+sixi me'e+titecai nieere ta'a cauna*, (aquí viviendo-soñando, aquí torciendo mecate)². En el ámbito social, la renovación cíclica de los cargos políticos debe ser soñada por los *kawiterutsiri* (consejo de ancianos, casi deidades). Los cantos rituales congregan a los participantes para ser transformados, por medio de la metáfora sueño-capullo, en conocidos personajes de la mitología, como son las aguilas (Gutiérrez del Ángel, 2002, 2010), o bien preparan a los adolescentes para la gran peregrinación, que es la gesta universal y la búsqueda de visiones (o sueños) a través del consumo del peyote (*ibid*).

1. Si se quiere saber más sobre este tema, recomiendo Bonfiglioli Carlo y Arturo Gutiérrez 2012, Gutiérrez del Ángel 2010, 2008.

2. El torcer mecate, hilar o vivir son nociones que con frecuencia aparecen juntas y que incluso en el ámbito de la copla musical se recurre a ellas. Para saber mas ver Alvarado 2004, Gutiérrez del Ángel 2012

EL ESTILO NARRATIVO DEL SUEÑO

Otro punto importante es el contexto del sueño y su narración. De los muchos sueños y cuentos que he registrado, he comprendido que cuando son contados en wixarika el estilo narrativo es totalmente distinto a cuando lo cuentan en español: en wixarika el sujeto se ausenta de la narración. Lo que sucede es que el pronombre en primera persona del singular *ne* “yo” es sustituida por el plural *ta'ame* “nosotros”³. Así, el sueño no es del todo personal, no pertenece a una entidad anímica determinada sino a un conjunto de entidades en que el pronombre “nosotros” soñantes queda involucrado con el pronombre “ellos”. La voz en tercera persona se refiere, en un primer momento, a los *kaka+yatrite* (antepasados deificados). Por ello el canto, el sueño y el consumo de peyote es el lugar de ellos, son, dice María Clara, los que nos sueñan. Narrativamente ellos son quienes nos sueñan. Este hecho tiene su propio término: *tewi nikui'iyari*, que si bien varios traductores me comentaron que significaba ellos nos sueñan, en sentido estricto el prefijo *tewi* se traduce como “ancestro”, en tanto que *niuk* es un verbo que significa “hablar”, “comunicar”, e *'iyari* es corazón. En varias ocasiones me comentaron que así los wixaritari saben de sus antepasados, pues el sueño traduce el deseo de los ancestros.

Ahora bien, al llevar a cabo varias traducciones de los sueños y algunos cantos, me di cuenta que los traductores confundían los tiempos verbales. Al principio esto no supuso un

problema pero luego fue un punto fundamental. Me revelaron que la traducción al castellano se empantanaba porque en castellano existía el sujeto en singular, y que al traducir los sueños no sabían como nombrarle. La opinión más extrema de esta conversación la llevó el wixarika Antonio Mijares, quién dijo en un tono un tanto desesperado: “Es que no se puede traducir porque para ustedes todo son seres y para nosotros ninguno, Wirikuta es Wirikuta y se acabó, no es dios, ni es un ser, es Wirikuta... y no es un ser, ni tenemos ese verbo... entonces en todo estamos equivocados, hay que verlo distinto”.

Este comentario fue detonador de este trabajo. Llegué básicamente a dos conclusiones: los sueños deben ser explicados en su contexto léxico, que es lo que da sentido a la acción misma producida y guiada por los mismos sueños; no se pueden forzar categorías verbales del wixaritari al español solo para darle sentido a la traducción. Ahí donde faltan categorías es necesario introducir una explicación. Por ejemplo, muchos estudiosos de este pueblo (et. al. Furst, 1996, 1994; Anguiano y Furst, 1987; Anzures, 1987; Benzi, 1973) han tomado como sinónimos “alma” y “corazón”. Como ya puede vislumbrarse con las explicaciones anteriores, no son para nada lo mismo, de hecho el término alma en la tradición judeo-cristiana no existe con los wixaritari. Una sustitución arbitraria de términos trae consecuencias analíticas falsas.

EL SUEÑO

Para que quede claro esto quisiera narrar un sueño como ejemplo de lo señalado. Pero antes debo dejar en claro que, como dije al principio (aunque no tenga el espacio aquí para demostrarlo), la constitución de la persona wixarika no se basa en el pronombre personal yo sino en el plural “nosotros”. Esto se logra mediante el dialogo ininterrumpido con “ellos”, que son la humanización de la montaña de Wirikuta que es uno de los cerro más importantes en la cosmogonía wixaritari. Se ubica en el desierto de Real de Catorce, en el estado de San Luis Potosí. Considera este pueblo que es aquí en donde el Padre Sol emergió de las profundidades marinas, y es además a donde año con año peregrinan en busca del *hikuli*. (Gutiérrez del Ángel, 2010) y otros lugares sagrados. Éstos comprenden aquel concepto que muy bien ha definido Paul Liffman (2005), el *Kiekari*,

3. Por ser un tema complejo, por el momento no puedo detenerme a explicar la ausencia del yo en el wixarika. Actualmente preparo un escrito en el que demuestro que el pronombre personal en singular en realidad no es el yo de las lenguas grecorromanas. Un rápido ejercicio puede demostrar esto. En su libro, de Gabriel Pacheco (wixaritari que estudió en Guadalajara) escribió cuentos y recuerdos (1994). En uno de sus cuentos escribe así: Aix+a ts+ari kauka xike k+kake t+t+ ri tiney+ane, mets+ yeme wa+ka niuki hekwati xwik+a neyukuaxataki. Que según la traducción de Pacheco sería: “Yo pienso que ya no era en los tiempos aquellos, sino ahora, porque me acuerdo bien que sólo se hablaba de cosas recientes.” Si somos estrictos con la traducción la primera persona no aparece: “no eran los tiempos aquellos, es ahora, hablaban de cosas recientes”. ¿es relevante la ausencia del yo en la narración? Sin duda que sí, porque esto determina el carácter mismo de las acciones colectivas de los wixaritari. Sin ir más lejos en esto, lo que el castellano les enseña a los wixaritari es la utilizar casi desmedida del término yo, y he percibido que esto ante una comunidad tan colectiva, ofende y molesta a los ancianos.

término cosmopolítico que involucra los espacios vividos en el mismo *kieyari*, que es el cuerpo o la casa del corazón, en donde se sueña.

Antes de proceder a la narración del sueño hay que hacer algunas aclaraciones: por el espacio requerido me es imposible poner el sueño en lengua wixarika, como me fue narrado. La traducción fue hecha por el mismo soñante, José, quien no es lingüista y tampoco habla muy bien el español. No obstante, esto me sirvió para conocer mejor el estilo narrativo que los wixaritari le imprimen a los sueños, ya que, como en el caso de Gabriel Pacheco, no estaba influido por la academia.

Veremos pues cómo este sueño conlleva a la acción misma, siempre en la noche que es principio y fin de la acción onírica. Pero también es la noche en la que el chaman sueña sus cantos y puede cantar. Esto activa sin duda la creatividad del cantador en relación al lenguaje, lo nutre al improvisar pasajes que muchas veces son ampliamente celebrados por los participantes...o repudiados. Me refiero a la noche en el estricto sentido mesoamericano. La noche es lugar de origen, de los antepasados y de la creación. De hecho, puedo afirmar que el sueño, aunque en lengua wixarika no tenga género, en términos conceptuales sí, pues hay varios refranes y dichos que aluden a la feminidad del sueño: *mara'akate mepu tiyuane xuca heu c+ m+c+ni*: el cantador dice: la muchacha del sueño te está agarrando. Es en la noche que improvisan y combinan verbos y sustantivos creando nuevos sentidos que, a veces, resultan chuscos y otras de gran seriedad pero que si esta creación lingüística resulta exitosa, queda en el registro léxico para la posteridad. En un ocasión me tocó ser testigo de este hecho, a propósito de un ritual en el que alguien dijo: “preguntas más que un antropólogo en su agua” (me dijeron que era porque nosotros aunque estuviéramos cansados y sudando, seguíamos preguntando). Esto causó una hilaridad completa y la composición se ha ido transformando y la he escuchado en otros ámbitos: “eres tan preguntón como un caldo de antropólogo”.

El sueño narrado pertenece a un señor de Cohamiata llamado Wa+tua o José de la Cruz, (era un sueño que el narrante tenía muchas ganas de contar):

“En la noche cruzamos el río. Estaba la abuela (*c+utsi*)⁴ sentada en una piedra. Caminamos tanto para verla y ahí estaba. Era Wirikuta, (hace una pausa alusiva y me dice “ahí por donde entramos,

recuerdas”). Y estaba sentada y tejía su falda muy bonita, así como de olas, (mueve las manos para dar la idea de olas, de que algo se mueve). Así tejemos los wixaritari. Estaba haciendo la falda para su nieta. Mija que no había nacido. Sus ojos eran bien brillosos. Eran *nierikate*. Se levantó y nos habló. Yo no entendí. Hablaba como los cantadores. Traía su falda de baile (que se llama igual que las víboras)⁵. Y ya cuando se estaba haciendo de día comenzó a bailar y “culebreaba”. Luego le decía a mi esposa que viera, que traía ya en mi morral el *kaka+iarite* de mi abuela (que es el corazón que da vida y es un cuarzo). Me lo habían dado ellos (cambia la persona verbal de ella a ellos). Y se lo ponía en la pansa...pues eso, era el *kaka+iarite* de Mija, pues como su nombre (*te'evá*), pues así como su piel (*na'avi*). Por eso a mija le pusimos así como la abuela, se llama *Hai'ivi*, falda de nube”.

Aquí el soñante hace un reposo y me dice:

“ la falda de mi abuela es la piel de mi niña, por eso así se llama. Cuando los niños nacen les damos en *tatei neixa* (la danza de nuestras madres, ritual que se celebra en julio) su corazón (que adquieren hasta los cinco años y que deben seguir desarrollando), su nombre y su piel”.

José siguió contando:

“luego le contamos al *tunuwi'iyari* (el cantador del edificio ceremonial principal –*tuki-* que “lee” los sueños) lo que había visto (En el sueño se ve, por eso utilizan el término *nieree*, que indica el estar o hacer algo visible. Con frecuencia se intercambian las palabras entre el término sueño y visible. Sobre este punto vuelvo mas adelante)...y me dijo que tenía que matar un chivo para *tatei neixa*.” Cuando le pregunté por qué le había dicho eso el cantador, me contesto *vai xEIC+ua p+ka' ucaa 'iyari na'avi* que literalmente significa “porque la carne (mi hija) no tiene corazón, no tiene piel”. Por eso había que ponerle su piel, su nombre y corazón en *tatei neixa*.

Por cierto, así supe que esta fiesta, como siempre hemos supuesto los estudiosos de este pueblo, no se hace exclusivamente para los niños

4. El hecho de que la palabra *c+tsi* sea el mismo término para sueño y abuela resulta sumamente interesante, pues la creadora del universo es precisamente Takutzi Nakawe, que es Nuestra Abuela Crecimiento (o bisabuela). Es decir, la noche es femenina y creadora.

5. El soñante me comentó lo siguiente: ella trae su falda de víbora: Nakawe pu'iwiey, pero la traducción en estricto sentido es “la falda de Nakawe” es decir, la falda de Nuestra Abuela Crecimiento

recién nacidos y hasta los cinco años, sino que se hace incluso para los niños *no natos*. A ellos les van tejiendo su piel y su corazón, que como vemos es el nombre mismo, “textil” que no queda terminado sino hasta después de los cinco años, cuando se considera que los niños ya no son verdes sino en proceso de maduración. Por eso la hija de José se llama como su abuela, traía su falda, su nombre y su piel.

Por el tipo narrativo y el contenido del sueño cabe preguntar ¿en la explicación wixaritari del hecho onírico quién sueña? Después de veinte años trabajando con ellos he comprendido que tienen un saber particular sobre este hecho: los antepasados son quienes sueñan a los humanos al ser a su vez soñados por estos últimos. Es un periplo que relaciona a los antepasados con los vivos expresado mediante una metáfora muy mesoamericana, la de torsión, la de amarrar, y que denominan *Ta'ame* (nosotros) *cauna* (torcer mecate) *c+usi* (soñar) *catei me'ep+titecai* (aquí vivos con ellos), es decir, torcemos nuestros mecates, aquí vivos con ellos, cuando nos soñamos. Para el análisis de los sueños esto tiene consecuencias muy importantes, Si arribé a estas conclusiones fue, como lo dije, por la dificultad de las traducciones, pues al principio intentábamos señalar la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto ante su propia narración. Así llegamos a la conclusión de que la “teoría” onírica de los wixaritari debe excluir a la primera persona del singular para “atarse” con los antepasados o deidades en una relación genealógica que se repite en cada sueño, en cada canto, en cada estado de conciencia alterado. El “nosotros” (*ta*) involucra a “todos nosotros las personas” (*ta'ame masi*) y excluye a quienes no son personas, es decir, quienes no son wixaritari o indígenas.

Así, ante la pregunta de quién sueña la respuesta se refiere a un pronombre reflexivo de la primera persona del plural y tercera persona del plural: nosotros los soñamos, ellos nos sueñan, nos atamos. Esta formulación léxica no es exclusiva del hecho onírico, sino de la misma construcción social. Al igual que en sueño se dice “la abuela nos está soñando”, en un sacrificio el cantador puede decir: *me viya ta'ame* “ellos nos están tomando”.

De ahí se desprende otra consecuencia insospechada. Como los sueños resultan ser colectivos, los malos sueños de alguien pueden tener consecuencias nefastas para la comunidad.

Por eso uno debe estar “limpio”, cuando duerme, cuando hace el ritual, cuando va a la peregrinación. Y el estar limpio implica no quedar endeudado con los antepasados, ya que al final la ofensa es para los vivos, porque esos antepasados pertenecen a la genealogía de alguien vivo: en la deuda se rompe el mecate y la acción del torcer. Así, al traducir del wixarika al castellano el soñante no dice “yo sueño” sino “se sueña” o “nos soñamos”. También debe considerarse que al preguntar sobre la experiencia onírica, muchos soñantes conjuntan la experiencia del peyote y del canto bajo el término “nieera 'iyari”, es decir, “el corazón ve”, o “el corazón está”, “está aquí, visto, vivo”, “tiene corazón”, es decir, la visión, o el sueño, está porque tiene corazón, porque “estamos vivos”. “Quienes soñamos estamos vivos”, son también todos los antepasados a quienes se les dan ofrendas. Hay que observar aquí que los wixaritari consideran que una persona es precisamente la conjunción de las relaciones genealógicas con las redes sociales (Gutiérrez del Ángel, 2013).

Las relaciones descubiertas hasta ahora tienen también importancia en ámbitos sociales mas amplios, como en el sacrificio, como ya se vio, pero también en ciertas expresiones artísticas como las danzas, los cantos, las obras plásticas. Estos creadores o narradores se presentan ante el etnógrafo como dueños de una “filosofía de la acción”. Me explico: como vimos, el soñante revela su sueño a un cantador; este le indica que debe hacer un sacrificio, una fiesta para dotar de vida, es decir, de piel, a la futura hija. Por lo tanto el soñante, o el visionario, es el agente de la acción designado que actúa en un acto del discurso. Aquí arribamos a otro punto central: los propios elementos y actantes que aparecen en el sueño, o el discurso son agentes, por lo tanto, los locutores son también agentes de esta acción. Al igual que el sacrificio, el sueño moviliza. Cabe pues preguntarse: en el sacrificio o en las obras de arte ¿quién actúa? ¿quién habla? ¿por qué? El soñante en su discurso dice no ser él el que actúa, sino que lo hace por mediación de un tercer elemento, la abuela quién tiene dos *nierika* en los ojos y que teje una falda que culebrea. Por lo tanto, la palabra del cantador se convierte en algo empírico, en una acción y en agentes del discurso del soñante. La abuela por tener *nierika* en los ojos sabe, y se sabe que sabe porque tiene la voz

del cantador, tiene *nierika* en su voz, es decir, tiene visión y “está entre nosotros”. Para ejemplificar esto volvamos a la fiesta de *tatei neixa*, espacio en el que la acción narrativa ocupa un lugar fundamental. Cuando nació la hija de José, él tuvo que hacer un *tzikuri*, sonajas para la fiesta, convocar a la abuela soñada quién arribó para danzar con su descendencia. El mundo del sueño pues queda fundamentado en el espacio ritual consagrado, por un lado a la donación de la piel de la abuela en el nombre de la niña, y por otro a la verificación de la abuela que baila. Ahora bien, la abuela en el sueño baila con dos *nierikate* en los ojos, con la voz del cantador, que es una frecuencia que identifica al cantador con la abuela y que así se hace presente en este espacio ritual: se visualiza, por lo tanto...está. El verbo estar ocupa uno de los lugares privilegiados en esta acción narrativa. Explico brevemente esto.

NIEREE COMO CONCEPTO DE ESTAR

Neierika es uno de los verbos más versátiles en wixarika que según el contexto o la acción puede cambiar. *Nieree* puede traducirse como visible, por ejemplo *nieri'iyá*, tal como me lo dijeron varios soñantes, es visible; pero si se le agrega la partícula *y+* entonces significa haber o existir. Por ejemplo puede decirse *nieree iya'ari*, que literalmente es verse con corazón, estar vivos. Por eso la abuela que trae *nierikate* y canta “está”. Por eso soñar es ver con el corazón. Así, quién sueña es el corazón. Este razonamiento está incrustado en la misma lógica gramatical de la lengua wixaritari. Volveré sobre este punto no sin antes retomar una pregunta: ¿qué se sueña? José me comentó en relación a su sueño: “La abuela hacía una piel de serpiente, era su falda. Por eso había que ponerle su nombre a mi hija, porque la abuela decía que ya tenía piel. Luego con el *tatei neixa* se va haciendo su *'iyari*”. Es decir, se va haciendo su corazón. La abuela como agente de la acción conlleva a la acción misma. Entonces, se sueña con la certeza dada mediante el nombre, la piel. La genealogía así designa el mismo nombre, de cierta manera determinando las condiciones y las circunstancias de una persona. Además, el nombre propio admite, de cierta forma, todos los predicados en la individualización de la persona. En este caso la niña, como la abuela, se llaman “*Hai'ivi*, falda de nube”. Pero más allá del propio referente, es la sucesión genealógica lo que permite a la niña tener piel y posteriormente

desarrollar su corazón, su vida. Y, a diferencia del concepto de persona judeo-cristiano que nos envuelve y determina a muchos, para los wixaritari esta construcción se da a través de una sucesión de nombres o pieles que se quitan y ponen según las circunstancias.

¿QUÉ ES EL CORAZÓN?

Como dije líneas arriba, un mal sueño puede afectar a toda la comunidad. No se está “limpio” si uno tiene alguna deuda de “él costumbre”. Recordemos que el corazón no es algo dado sino que responde a un artificio de corte *metaético*: “hacer el costumbre”. Al preguntar por qué crece así el corazón, varios me respondieron con dos términos bueno (*aix+a*) y necesario (*ve'ese*); es el cumplir con los otros, con lo social, es ir haciendo el *nana'iyari*, término que resume la acción del hombre y su corazón, pues *nana'iyari* es “nuestro camino” o “nuestra raíz”, “lo que nos ata a todos para ser *tewi nikui'iyari*, un solo corazón”. Ahora bien, el ser un solo corazón (antepasados y humanos) significa “estar limpios”, “soñar bonito”, “no hacer daño”, “estar atados”. La obligación es colectiva aunque descansa en los grupos denominados *xukuri'+kate*⁷ o jicareros, quienes organizan “el costumbre” y las grandes peregrinaciones a los cuatro rumbos del universo y principalmente a Wirikuta. Algunas de las acciones de estos grupos pueden ayudar al esclarecimiento de los sueños como un fundamento de la acción misma.

WIRIKUTA, EL CAMBIO DE PIEL

En mi libro la peregrinación a Wiriuta, el Gran Rito de Paso de los huicholes (Gutiérrez del Ángel, 2002), llevé a cabo una extensa etnografía sobre la peregrinación que hacen los wixaritari a varios lugares, entre ellos al desierto de San Luis Potosí o Wirikuta (hoy amenazado por las empresas mineras). En ese entonces

7. Cada centro ceremonial tukipa tiene su grupo de jicareros, los cuales cambian cada cinco años. Tienen la obligación de organizar el “costumbre” año con año y sobre todo de ir a Wirikuta en peregrinación para buscar el hikuli o peyote. Para saber más del tema, ver Manzanares, 2009, Gutiérrez del Ángel, 2002a.

propuse que los jicareros o *xukuri'+kate* al ir a Wirikuta y por medio de un conjunto de rituales, permutaban de seres sociales con un nombre determinado, en antepasados. Planteé igualmente que los jicareros no es que representaran a los ancestros sino que ellos eran los ancestros. Por supuesto, sigo sosteniendo esta hipótesis. No obstante, en ese entonces no me era del todo claro cómo se daba el paso de humanos a deidades. Gracias a las diferentes investigaciones llevadas a cabo, hoy se ve que esta permutación es, incluso en términos metonímicos, un cambio de piel, relacionado, entre otras cosas, con el nombre que tiene un peso muy importante en esta transformación.

Por lo general los wixartiari usan dos nombres ordinarios: el que sueñan los padres o abuelos (cuando son dos nombres es por las dos líneas familiares), al que designan como la piel y que es en lengua wixaritari; y otro en castellano que hasta hace poco no tenía tanta importancia. De hecho Benítez asegura que “los huicholes se cambiaban los nombres castellanos a voluntad, pues encontré gente que en una semana se llamaban Juan y a la siguiente ya se llamaba José” (1994). El nombre en wixarika individualiza en el espacio y en el tiempo a un miembro de la comunidad, digamos, la niña con el nombre de la abuela. Ella como su abuela son “la falda de la nube”. Esto crea una alteridad social que integra a la persona (nombre-piel, corazón, vista) con lo social (nosotros). Ahora bien, cuando el grupo de jicareros inicia la peregrinación a Wirikuta, por medio de varios rituales se quitan ese nombre social con el fin de buscar su corazón mediante la visión y el *nieree*, dicen: “tenemos que verlos, nos tienen que ver”; es cuando el cantador les pone dos nombres distintos relacionados con las deidades (Gutiérrez del Ángel, 2002: 174-180). Estos nombres cambian de peregrinación a peregrinación, pero lo que siempre permanece es el término *Wirikuta tutu*, que significa las flores de Wirikuta. Por ejemplo, los nombres pueden ser un año Wirikuta Tutu (términos fijos) Muweiame (término cambiante), y otro año Wirikuta Tutu Tuza etcétera. Existe otro tercer nombre, que es el de la jícara que porta cada jicarero y que es su filiación con la deidad que le dio origen a su árbol genealógico, el cual se hereda (Manzanares, 2009; Gutiérrez del Ángel, 2002a). Las personas dejan el nombre ordinario y su nuevo estado no es ya con la genealogía consanguínea, con el nombre soñado, con la piel de los humanos. Ellos

son la base de esa genealogía y son entonces los que sueñan a los humanos. ¿Cómo sucede esto? Se congregan en Wirikuta, lugar al que pertenecen todos los sueños y todos los antepasados, lugar de origen, de la gesta solar. El nombre mismo de los jicareros con el que fueron bautizados lo indica: *Wirikuta tutu*, es decir, las flores de Wirikuta. Y como me lo ha observado Benciolini (2014), entre los coras, la piel o el vestido de los dioses están hechas de flores. Así, la lógica del nombre-piel permanece pero con el nombre-piel de las deidades: “los nosotros nos convertimos en los ellos”. En este espacio y en este momento los jicareros adentrados en la misma matriz de su existencia, trastocan las propias reglas gramaticales que les dan sentido a sus expresiones, y es literal, ya que esto queda demostrado en el hecho de que, durante la peregrinación, se habla al revés. No se tiene ya la capacidad de designarse a “sí mismo” al hablar. Este es el punto central y bastante complejo. Aquí la persona es una de las “cosas” del enunciado; no es ya el sujeto que habla, es la deidad que enuncia y al hacerlo crea la misma vida. Los jicareros ahora no tienen la piel humana, el nombre, tienen la piel de las deidades que son sin duda las flores. Entonces, y permítanme que use un adjetivo, la “belleza” toma forma porque el diálogo se funde con su interlocutor que es Wirikuta, que se convierte en un nosotros. Es decir, Wirikuta se vuelve un autorreferente en el sentido amplio del término. Por lo tanto Wirikuta en los cantos o sueños comprende los pronombres personales, los adjetivos y pronombres posesivos, tratados como indicadores de forma y función. Somos, dicen, un solo corazón, somos un solo corazón al lado de Wirikuta. Y si tenemos la piel florida es porque fuimos capullos, es decir, alguien nos soñó. Wirikuta entonces es la referencia al “sí mismo” situado como interlocutor, es, en otras palabras, la significación de la cosa a la que se refieren los wixaritari en calidad de persona. Por lo tanto, los wixaritari quedan del lado de Wirikuta como *nieree*, es decir, como lo visible, lo vivo, siendo ellos lo que se enuncia.

AMANERA DE COLCUSIÓN

Las mismas funciones léxicas descubiertas apenas en estas breves líneas, anuncian una pregunta que se convierte en

paradigma mismo: ¿se pueden distinguir las personas de los cuerpos? El análisis continúa por ese lado, pero me detengo aquí, adelantando que el cuerpo en este momento juega un papel secundario, en función que el estado de conciencia alterado en que se sumergen los jicareros implica un inverso del mundo físico, que es el sueño de vigilia, donde no hay cuerpo sino corazón, pero que tienen una piel florida. Wirikuta, como lo he propuesto en varios trabajos, es el corazón mismo del estar social wixarika. Y si ellos se ven, es porque tienen los objetos que los visibilizan: el *nierika*, el sueño-existencia, la piel-ancestro.

A manera de anecdotario, quiero referirme a una de las versiones que tuve bien recopilar en el momento en que los jicareros dejan sus nombres. “Si no hacemos esto entonces los *kaka+yarite* (deidades) no tendrán venados que sacrificar. Nosotros somos sus venados, así dice el cantador, aquí venimos para que nos sacrifiquen y poder nacer...lo vimos en el sueño de ayer, por eso lo canto aquí, porque le hemos soñado”.

Es complicado tomar en cuenta todos estos criterios lingüísticos si uno es ajeno a esta cultura y esta lengua. No obstante, me parece que si queremos realmente conocer cómo se fundamenta la teoría onírica de los wixaritari esta es la única vía. Y también este espacio me sirve para pronunciarme a manera de denuncia al lado de los wixaritari. Vimos la importancia que tiene Wirikuta para los wixaritari. Pues los dueños de los capitales e inversionistas mineros no entienden esto, y quieren lanzarse a sacar los metales preciosos que están en Wirikuta. No entienden que al perforar las laderas, al excavar sus tierras, al extraer sus minerales, al deforestar y desaparecer su fauna, al descuartizar sus rocas, al extraer sus líquidos, están violando a la misma persona wixarika, se lo están haciendo a ellos, les están arrancando el corazón, su piel florida. Como lo he demostrado, ellos no son el yo de la primera persona; ellos son también esas arenas, esas aguas, esas tierras y arbustos. Son ellos y su gramática está para demostrarlo.

BIBLIOGRAFÍA

ALVARADO, N. (2004). Titailpi...timokotonal. Atar la vida, trozar la muerte. El sistema de los mexicanos de Durango. Universidad

Michoacana de San Nicolas de Hidalgo

ANGUIANO, M. Furst, P. (1987 [1978]). La endoculturación entre los huicholes. Instituto Nacional Indigenista

ANZURES Y BOLAÑOS, M. del C. (1987). “La curación y los sueños”, en Barbo Dahlgren, en Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. 1er Coloquio. Universidad Nacional Autónoma de México, México: 21-31.

BENCIOLINI, M. (2014). Iridiscencias de un mundo florido: estudio sobre relacionalidad y ritualidad cora. Tesis doctoral. Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México

BENÍTEZ, F. (1994 [1968]). Los Indios de México. Editorial Era, México

BENÍTEZ, F. (1982). “Presentación”, en Zingg, Robert M., Los huicholes. Una tribu de artistas. Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología), vol. 2, México: 7-9.

BENZI, M. (1973). “Le mythe de l'ancestre des huichols, Huatakáme. Contribution a l'etude de la mythologie huichol”, en Journal de la Société des Americanistes de Paris 60, Paris: 177-190.

BONFIGLIOLI, C. y GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. (2012). “Peyote, enfermedad y regeneración de la vida entre huicholes y tarahumaras”. Revista Cuicuilco, 53, enero-abril: 195-228.

FURST, P. T. (1996). “Myth as History, History as Myth”, en Shaefer, Stacy y Peter Furst, People of the peyote. University of New Mexico Press, New Mexico. Albuquerque: 26-60.

FURST, P. T. (1994). Alucinógenos y cultura. Fondo de Cultura Económica, Colección Popular 190. México.

GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. (2013). “Las metáforas del cuerpo ¿Más allá de la naturaleza... o con la naturaleza?”, En Gutiérrez del Ángel, A. (edit), Revista Vetas Nueva Época, El Colegio de San Luis año II, número 5 enero a junio: 226-255.

GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. (2012). “Los hilos nierika de la serpiente: de la endogamia a la danza y de retorno al mito” en Gutiérrez del Ángel, A. (edit.). Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles. El Colegio de San Luis y El Colegio de la Frontera Norte. México: 497-528.

GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. (2010). Las danzas del Padre-Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano. UNAM, UAM-I, COLSAN, Porrúa. México.

GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. (2002). La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. (2002a). “Jerarquía, reciprocidad y cosmovisión: el caso de los centros ceremoniales tukipa en la comunidad huichola de Tateikie”, en Revista Alteridades, Tiempo y espacios del parentesco. Universidad Autónoma Metropolitana, año 12 No. 24, México: 75-97.

LIFFMAN, P. (2005). “Fuegos, guías y raíces: estructuras cosmologicas y procesos históricos en la territorialidad huichola”. Relaciones 101, Invierno, vol. XXVI. El Colegio de Michoacán.

MANZANARES, A. (2009). El sistema de cargo de los xukurikate. Parentesco y poder en una comunidad wixarika. II-A, UNAM. México

¿RELIGIOSIDAD POPULAR O PICAESCA? INTERESES EN TORNO AL PACTO CON EL DIABLO EN LOS ARCHIVOS DE LA INQUISICIÓN DE MÉXICO

Claudia Carranza Vera*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2015.
Recebido em 23/03/2015 e aceito em 07/07/2015.

Resumen: El de la picaresca es un término frecuente en la literatura, se refiere a un género narrativo que retrata, caricaturizaba incluso, a determinados personajes de pocos recursos que se valen de diversas artimañas para ganarse la vida. Evidentemente, detrás de la picardía existe una situación desfavorable que en ocasiones sólo se puede sortear a través de medios poco ortodoxos. El presente estudio destaca algunos relatos provenientes de los archivos inquisitoriales de México, en los que se puede apreciar la picardía aplicada a la religiosidad popular, a las creencias y a los más grandes temores de una sociedad en la que la injusticia y la desigualdad eran una constante y por lo tanto era presa fácil de quienes quisieran comerciar con los milagros, las reliquias, el diablo y los dioses indígenas.

Palabras clave: Picaresca, Religiosidad popular, Pactos, literatura popular, motivos tradicionales.

Abstract: The concept of picaresca is often used in literature to talk about a narrative prose genre from XVI-XVII centuries, who portrayed a certain type of characters from this period, people which used tricks for living. Obviously, behind this practices there is a hidden disadvantage that sometimes can only be overcome through unorthodox movements. This study highlights some cases from the XVIII century in México, in which injustice and inequality, provoked this kind of practices from people who used beliefs and greatest fears of society to draw on with miracles, relics, the devil and indigenous gods.

Keywords: picaresca, popular religiosity, pacts with the devil, popular literature, traditional motifs.

En las primeras décadas del siglo XVIII fue presentada ante el Santo Oficio de México una misiva firmada por un exasperado fraile llamado Sebastián de la Cruz en la cual relataba sus desencuentros con un personaje —del cual nunca llegamos a conocer el nombre— que sin duda dio no pocos dolores de cabeza al religioso. El expediente, abierto en agosto de 1730, consiste en tres cartas, la primera, la de nuestro informante, la segunda de una monja y la tercera, una respuesta por parte del prior del convento de los agustinos.

De acuerdo a lo que relata de la Cruz en la primera de las cartas, un mulato se presentó ante él para entregarle la misiva de una monja del convento de las capuchinas de Querétaro. La carta decía:

Mui reberendo padre frai Sebastián:

De infinito gusto será para mí que, al recibo de estas cuatro letras, sea la salud de buena paternidad tan cabal como mi fino amor desea. Lo que por esta ocasión se me ofrese es suplicarle a buena reberensia que, por los dolores de nuestra señora la Virgen María y por la pasión de Christo, señor nuestro, me resiba a ese hermano, me lo oiga de penitencia.

Que, al iendo por los campos,

* El Colegio de San Luis, A.C - México.

desesperado por causa de una muger a la cual le tenía dada palabra de casamiento, y no pudiéndola ber, comenzó a darle boses al demonio. A onde, por justtos [j]uisios de Dios, se le apareció al isttante, a onde, con palabras ynfernales fasilittándole el ponérsela a las manos, con que sólo le asegurara una escritura de su alma. Y siego i torpe, diole palabra de que se la aría. Y comenzando a sacar papel, le apareció el Señor de Chalma, y desclabando el brazo derecho y asiéndole señas con la mano de que no ysiera ttal cosa. Y bistto él semegantte milagro, hizo cuantas armas ttenía. Y pidiendo a Dios misericordia, y prometiéndole aser botto de castidá y ec[h]arse un saco de gerga, yr a besittar al señor a su santuario y después benirse a resttaurar el ttema (Relatos..., 2012: 243)¹.

Con la entrega de esta carta, el protagonista del suceso extraordinario iniciaba una serie de intentos para conseguir el reconocimiento por parte del religioso —y por lo tanto de la Iglesia queretana— del pretendido “milagro”. Con estas acciones, el personaje, como veremos en los siguientes apartados, se sumaba a otros pícaros novohispanos que buscaban subsistir empleando y trasgrediendo las premisas, prácticas y creencias de la época, valiéndose para ello de los resquicios de la religiosidad popular, tanto católica como indígena.

LA RELIGIOSIDAD...

La religiosidad se define como “el conjunto de elementos que configuran un determinado comportamiento religioso, elementos como las experiencias, sentimientos, contactos personales, etc..., que los miembros de una religión consideran objetos o entidades sagradas o sacralizadas” (Serrano Martin, 1994). Ahora bien, se suele considerar que existe una religiosidad “válida”, la ortodoxa, y una religiosidad “popular”, no aceptada del todo por la Iglesia.

La expresión “religiosidad popular” es

truculenta pues en muchos casos se basa en una posición subjetiva que puede dar al término un sentido “confuso, equívoco y reduccionista” (Sánchez Lora, 1995: 65), en resumen, que tiende a simplificar y no responde a todos los esquemas que trata de abarcar:

unas veces la religión popular es vista como un conjunto de restos de creencias y prácticas pertenecientes a otros sistemas religiosos y que perduran, integradas, en la religión dominante, otras, se trataría de un producto híbrido, resultado del encuentro de **la verdad oficial con la ignorancia del pueblo - formas inadecuadas de entender y de practicar la religión oficial -**; y siempre la religión popular supondría una asimilación del fenómeno religioso que, en relación con la religión oficial, se situaría a una mayor o menor distancia de la ortodoxia pura, aunque sólo sea por la desviación inherente a la forma como el pueblo entiende y practica la religión oficial (García García, 1989: 19).

El adjetivo “popular”, por otra parte, conlleva no pocas dificultades para los estudiosos y ello se debe a que en algunos casos también suele dársele una connotación negativa o por lo menos ambigua. Las cuestiones que emergerían a partir de algunas de las principales definiciones de religiosidad popular tienen que plantear, en primer lugar, qué se está entendiendo por 'pueblo' en cada caso, qué se entiende por la “ignorancia” y hasta qué punto se puede hablar de “verdad” cuando se trata un asunto tan metafísico como son las creencias y la fe y finalmente cuál es en realidad el grado de dependencia que existe entre la religión “popular” y la religión oficial y en qué sentido se establece esta dependencia.

Este último asunto es importante en lo que toca al caso particular de la religión judeocristiana, en donde la religiosidad se convierte en una forma de vida para algunos estratos de las sociedades cristianas y es sencillo ver esos niveles de dependencia entre la ortodoxia, la heterodoxia y los contextos y prácticas religiosas cotidianas, que pueden trasgredir los preceptos cristianos, pero en muchos aspectos también la han enriquecido.

Respecto al medio novohispano durante los siglos XVI-XVIII, podemos apreciar un diálogo entre las prácticas de la iglesia y aquellas que también se consideraban extrañas, paganas, mágicas y aún heréticas. Se puede decir lo que Sánchez Lora comenta cuando habla de la

1. AGN, vol. 830, exp. 13, fols. 168r-171v. Los textos que elegí para este artículo fueron transcritos por mí como parte de mis actividades en el grupo “Literaturas y Culturas Populares de la Nueva España (1690-1820): revisión crítica y rescate documental de textos marginados (CONACYT 43033 y PAPIIT IN-406505”. La edición de los textos citados y otros fue realizada por el mismo grupo dirigido por Mariana Maserá y Enrique Flores y que tuvo como producto el libro: *Relatos populares de la Inquisición novohispana*, que a partir de aquí se citará como *Relatos...*.

religión en España:

Basta observar el cada vez más nutrido repertorio investigador sobre este tema para advertir que lo que se nos está representando bajo la etiqueta de popular responde al pie de la letra a los fundamentos religiosos medievales, y más aún barrocos. Es decir, unas prácticas y creencias caracterizadas por un peso preponderante de las formas externas ritualistas, sensoriales, con una fuerte confusión de elementos religiosos y profanos. Una religiosidad en la que las formas simbólicas de lo sagrado adquieren un valor autónomo con lo que se transforman en objetos y ritos cuasi mágicos, abriéndose en una galería de portentos, milagrerías y espantos (Sánchez Lora, 1995: 66-67).

Fuera de la religión oficial, en la vida cotidiana del virreinato, el dogma católico fue retomado para fines diversos. Las culturas indígenas, mestizas, africanas, españolas, que convivían en el México colonial, enriquecieron las prácticas religiosas pero también se aprovecharon de ellas de diferentes maneras. Fue el caso de uno de tantos personajes que en la Nueva España que se pueden calificar como pícaros en función de sus acciones.

LA RELIGIOSIDAD PICARESCA...

Se califica como picaresca a la “forma de vida o actuación aprovechada y tramposa” (DRAE), en literatura, este nombre se le da a un género literario en que se retrata la vida de los pícaros. Libros como *El Lazarillo de Tormes* o *El Buscón*, reflejan los recursos de la gente de baja condición social que empleaba medios poco honorables para subsistir. Aunque un tanto grotesco y caricaturizado, el pícaro de las novelas no es muy diferente al de la realidad, era un reflejo de ella, como señala Zamora Vicente,

Ahí está el gran hallazgo del *Lazarillo*. La vida no era sólo el portento, el milagro, la relación directa y casi familiar con la divinidad, ni el heroísmo sin barreras ni frenos. La vida comparte eso -¡y quizás en la escala más reducida!-, pero es, además, la rutina monótona de cada día, las dificultades de todos los momentos y los acaeceres, y la inesquivable incomodidad de la ciudad donde se habita y de las gentes que tratamos, con sus aristas y sus manías. Eso es lo que descubre el *Lazarillo*: vivir desde dentro, pero compartiendo la permanente influencia de otras vidas sobre las nuestras. Y en las otras vidas no son precisamente ni los santos ni los héroes lo que más abunda (1962: 12).

La picaresca gira en torno a la corrupción de los valores y de las instituciones y por supuesto que en esto no podía quedar fuera la religión, espacio particularmente propicio para obtener alguna ganancia a partir de una “actuación aprovechada”. Es lo que Pilar García Mouton caracterizaba como la religiosidad “tal como la vive el mundo marginal”. La del pícaro es una religiosidad que no niega las creencias ni tampoco los preceptos básicos, pero se sirve de ellos, “es la manifestación de una fe primaria, acomodada a sus vivencias, en un Dios que se usa y que se aplaca con una serie de prácticas, pero en el que se cree” (150). Es reconocido que la devoción² ha sido, a lo largo de los siglos, un medio de subsistencia por parte de quienes han necesitado o sabido sacar partido de las creencias de la población.

Así, un ejemplo en la literatura se puede ver a don Cosme, personaje del *Buscón* quevediano al que el autor del XVII describía como:

cercado de muchachos con lamparones, cáncer y lepra, heridos y mancos, el cual se había hecho ensalmador con unas santiguaduras y oraciones que había aprendido de una vieja. Ganaba este por todos, porque si el que venía a curarse no traía bulto debajo de la capa, no sonaba dinero en faldriquera, o no piaban algunos capones, no había lugar. Tenía asolado medio reino. Hacía creer cuanto quería, porque no ha nacido tal artífice en el mentir; tanto, que aun por descuido no decía verdad. Hablaba del Niño Jesús, entraba en las casas con Deo gracias, decía lo del «Espíritu Santo sea con todos»... Traía todo ajuar de hipócrita: un rosario con unas cuentas frisonas; al descuido hacía que se le viese por debajo de la capa un trozo de disciplina salpicada con sangre de las narices; hacía creer, concomiéndose, que los piojos eran silicios y que la hambre canina eran ayunos voluntarios. Contaba tentaciones; en nombrando al demonio, decía «Dios nos libre y nos guarde»; besaba la tierra al entrar en la iglesia; llamábase indigno; no levantaba los ojos a las mujeres, pero las faldas sí.

2. En general el de las devociones es un asunto ambiguo, el término por sí solo tiene un carácter contradictorio desde su etimología pues si bien en principio la palabra proviene del latín devotio que sí significaba “voto, consagración, dedicación, sacrificio”, por otro lado esta voz también se empleaba para hablar de la “imprecación, sortilegio o el maleficio”. El devoto era entendido, en la antigüedad como ahora, como gente fiel y leal, pero también se le daba este apelativo a los “malditos, funestos, impíos” (VOX).

Con estas cosas, traía el pueblo tal, que se encomendaban a él y era como encomendarse al diablo. Porque él era jugador y lo otro (ciertos los llaman, y por mal nombre fulleros). Juraba el nombre de Dios unas veces en vano y otras en vacío. Pues en lo que toca a mujeres, tenía seis hijos y preñadas dos santeras. Al fin, de los mandamientos de Dios, los que no quebraba, hendía.

Autores como Antonio Rubial (2000), Solange Alberro (1988), Javier Ayala (2010), entre otros, han destacado que la religión novohispana, al igual que la hispánica aún varias décadas antes y después de la escritura del Lazarillo o del Buscón, tenía una vertiente popular muy exacerbada que también dio lugar a situaciones aún más ridículas y escandalosas que la que se aprecia en la cita anterior.

Hasta cierto punto, podemos hablar de un tipo de prácticas que culminan en el comercio de Dios con toda su corte de santos, ángeles, vírgenes e incluso el Diablo, en todas sus facetas, todos estos personajes desde su vertiente más “popular”, es decir, desde los códigos y prácticas que salen de las normas pero que son familiares, cercanas, ortodoxas, heterodoxas o ambas, pero al final útiles para las necesidades de una gran parte de la población.

En esta ocasión solamente me referiré a algunos casos que se pueden calificar como picarescos, y que encontramos en diferentes expedientes inquisitoriales del siglo XVIII. Cada una de estas historias de vida reflejan de un modo u otro el *modus vivendi* de una sociedad llena de injusticias y desigualdades y por lo tanto propensa a la picardía.

LA CARTA DE SOR PETTRA

Volvamos, pues, a la carta de la religiosa Pettra, madre del convento capuchino de la ciudad de Querétaro. Sobra decir que el estilo de la carta es un tanto ingenuo y tosco, la supuesta autora de la misiva emplea varias fórmulas de cortesía, pero su escritura está llena de repeticiones y elementos provenientes de la oralidad lo que implica que no tenía una cultura muy extensa.

Aunque no es posible asegurar que el escrito en verdad proviniera de la monja, es un hecho que una mujer con este nombre existió y era reconocida en Querétaro por las mismas fechas en las que se envía la carta. Sor Pettra Francisca María había ingresado al convento

capuchino por voluntad propia, “de velo blanco” (Lavrin, 1999: 533). Existen documentos en los cuales se afirma haberla visto desvanecerse en raptos de éxtasis (De la Maza, 1973). Se la debía tener por santa y ello debido a su vida en clausura³. No sería extraño, por tanto, pensar que en torno a ella se reprodujeron toda una sucesión de creencias y anécdotas sobre sus cualidades y vida, quizá también algún rumor sobre sucesos extraordinarios y milagrosos. Esta posibilidad se refuerza en el hecho de que el mulato afirmara que sor Pettra conocía el milagro aún antes de que este se lo refiriera. Fuera o no real la carta, lo cierto es que el mulato otorga a la religiosa poderes de clarividencia. Es probable que la religiosa tuviera cierta fama entre la población pues al remitente de la carta tampoco le sorprendió demasiado. Esto, sin duda, tampoco era extraño en el contexto de la época, en el que aún se encontraban relatos de misticismo religioso que solían incluir raptos, visiones y posesiones en las biografías de monjas e incluso en la vida de alguna que otra beata.

En lo que respecta a la aparición del Cristo de Chalma, también resulta extraña la recuperación de una devoción tan lejana a Querétaro (268 kms). Lejana en apariencia, pues el santuario de Chalma estaba a cargo de la orden de San Agustín⁴, que también estaba afincada en Querétaro. A sabiendas de esto, nuestro mulato aseguraba que su confesor pertenecía a esta orden y que él se había quedado con el clavo que Cristo había tirado al momento de liberar la mano para hacerle una seña al pecador para

3. A su muerte se publicó el sermón fúnebre que nos informa de sus cualidades: *Mystica Piedra Cuadrada Fundamental del esplendor edificio, del Religiosísimo Convento de Señor San Joseph de Gracia de Religiosas Capuchinas de la Ciudad de Querétaro: La Venerable Madre Sor Petra Francisca María. Sermon funeral, que en sus honras, a expensas del Señor D. Juan Antonio de Urrutia, Arana y Guerrero, Marqués del Villar de la Aguila, Caballero del Orden de Alcantara, celebró dicho convento, el día 19 de agosto de 1737. Predicó el P. Fr. Manuel de las Heras, Lector de prima de Theologia, y Regente de Estudios en el Convento Grande de dicha Ciudad, Comissario del Santo Oficio, y del V. Orden Tercero de la penitencia de N. P. S. Francisco. Sacalo a luz el mismo Señor Marqués, quién afectuosamente lo dedica al pasmo de la penitencia San Pedro de Alcantara.- México.- Por Joseph Bernardo de Hoyal.- 1738.*

4. La leyenda cuenta que el Cristo apareció en una cueva en donde solía venerarse al dios Oxtotéotl. El santuario se construyó en 1683.

disuadirlo de pactar con el Maligno. El mulato también le había dicho a nuestro fraile que su confesor le había aconsejado que acudiera con él para contarle el milagro.

Podemos ver en todos estos actos que nuestro pícaro busca el respaldo de la Iglesia para justificar la historia, ocurrida en descampado, sin un testigo convincente. Es de suponer, también, que pensara que con la carta de Sor Pettra y las recomendaciones de su confesor habría suficientes testimonios para aceptar el milagro. El mulato, además, se acercó a un miembro de otra orden, la carmelita, posiblemente para evitar suspicacias y que los agustinos constataran la información con los miembros del santuario de Chalma. Con el respaldo de la Iglesia, el mulato habría podido hacer un negocio rentable a partir del suceso y toda la mercadotecnia que de él derivaría (venta del relato, reconocimiento del personaje, limosnas, etcétera).

Sin embargo, fray Sebastián no se fía y pide los informes necesarios al convento de las capuchinas, donde le responden respecto al escrito de sor Pettra, que “no la tienen por carta de la tal religiosa” y respecto al prior de san Agustín, este confirmaba “aquí no hemos tenido noticia alguna del prodigio, procuraré averiguar el asunto por el qual sea Dios siempre loado”. Es decir, el último no daba por cerrado el caso en tanto que, supongo, podía ser de algún interés para la orden.

Las estratagemas del mulato no dejan de ser llamativas. De acuerdo a la narración del religioso, el sujeto es un verdadero truhán, además de anunciar la posibilidad de tener reliquias (el clavo que se le cayera al Cristo), provoca escándalos, vende impresos religiosos y afirma ser víctima constante de diferentes apariciones demoniacas a partir de las cuales aterroriza a la población queretana:

Una noche, [por ejemplo, informa fray Sebastián], escandalizó la plaza de San Gregorio porque dijo que el demonio estaba allí. Orrorizó a las de la casa, el caballo en la caballería, las gallinas i pájaros, perros i patos. Dicen los de la casa que le hacían pedasos. El quedó trabado i mui molido (díjolo él) i sin sentidos.

La consecuencia de esta pretendida invasión fue que, sigue el fraile:

Vino un padre gesuita, confessolo, [...]. Llamáronme a mí, fui, no me asentó aquello. I por el consuelo de los de la casa, bendígela i ordené

pusiesen Aves Marías en todas partes. Y a él le mandé tener escrito el evangelio de San Juan, etcétera, es contra todo mal, etcétera. Le ordené por cautela el que fuese a verme el día siguiente. Y aunque fue cogiendo, hísome fuersa la repentina salud (Relatos..., 2012: 242).

Es evidente que el fraile sospecha del mulato, quien de una u otra manera está llamando la atención de los vecinos de la plazuela de San Gregorio, y lo está obligando a trabajar más de la cuenta. Las sospechas del religioso no son infundadas, al pícaro lo único que le interesa es sacar provecho del supuesto milagro. Las acciones del sujeto, por tanto van en coincidencia a esta necesidad, pues, sigue narrando nuestro fraile, “Mandó pintar el milagro i lo andaba publicando”. “Se lo quité –asegura– i lo mandé guardar [a pesar de ello], I sin orden mío lo a andado publicando”. La representación del milagro pudo haber sido un exvoto o retablo. Cuando Fray Sebastián dice que “lo andaba publicando” probablemente se refiriera a que el hombre relataba el suceso en la calle, empleando el “quadrito”.

A pesar de las reconvenciones del religioso, es evidente que el mulato le había tomado la medida, pues en otra ocasión: “Díjome que el notario me pedía unas Aves Marías impresas para su casa. Dícelas. Y e sabido que él las repartió quando andaba mostrando su milagro. Supe que en una casa le dieron un peso de limosna. Supe que daba no sé qué cosa de reliquia”.

Los milagros y los impresos sin duda funcionaban como un medio para la supervivencia, pero también se convertían en un medio de entretenimiento para la sociedad de la época. El mulato de Querétaro es similar a los vendedores de impresos españoles de la época. Es decir, su manera de proceder sería como la del gremio de los ciegos hispánicos, que desde el siglo XVI y hasta el XX tuvieron a su cargo la venta de hojas sueltas, manuscritas o impresas, de contenidos diversos: coplas, canciones, romances, noticias en prosa o en verso, milagros..., que vendían en las calles, anunciándolas a viva voz, mostrando e incluso cantando su contenido. En ocasiones, la gente no compraba sólo escuchaba y daba alguna limosna a cambio de la *performance* realizada. Nuestro personaje ofrecía a quien quisiera escucharlo, una historia extraordinaria y la venta de una reliquia y probablemente también de los documentos y las *Aves Marías* que había

obtenido de fray Sebastián y de esta manera, seguramente, pensaba ganarse la vida.

Es natural que el mulato tuviera muy poco interés en dejar de llevar a cabo una actividad bastante redituable, este había decidido vivir de una devoción y Fray Sebastián era un medio, quizá un estorbo, pero no un impedimento para hacerlo. El religioso finaliza su carta con los últimos incidentes ocurridos entre ambos, dice,

Antes de saber esto último, tube noticias de algunas cosas sospechosas de las dichas i semejantes. Llamelo, y delante de buen testigo le dige lo que le convenía y que mirara lo que hacía, etcétera. Y negó. Intimele allí lo que en otras ocasiones: de que cumpliera con las obligaciones que tenía, i de presentarse, i que no hisiera públicos sus escándalos, i otras cosas mezcladas así con charitatibos consejos, como con amenazas de castigos, etcétera, y que, de no haserlo, no me buscasse. Y que si los egecutaba, yo le haría el hábito de gerga que pedía y le alcansaría licencia de los padres de San Agustín para que allí en el santuario le dexasen acabar sus días. I que le atendiesen con charidad, por el voto que hiso, etcétera, i lo ubiera echo. Él se fue, i tengo noticias de que ba a el santuario, no sé lo cierto. [Al final, en un tono un tanto desesperado agrega...] “Vuestra señoría verá lo que se debe haser, yo temo de que él ba con el quadrito publicando[...]. No lo afirmo. Con fundamento lo sospecho, (Relatos..., 2012: 242).

Historias como la anterior, del mulato del Cristo de Chalma seguramente fueron una constante en la Colonia. El negocio valía la pena, por eso el protagonista de este caso y otros personajes novohispanos dan inicio y continuidad a todas las aventuras que por lo regular parten de una acción tan aparentemente negativa como es la intención del pacto con el diablo.

PACTOS Y PÍCAROS

El tema del pacto es, como en el caso anterior, el fundamento y el punto central de muchos de los sucesos resguardados en los expedientes inquisitoriales. El argumento, que se ha repetido a largo de los siglos, tanto en novelas como en milagros, hagiografías, relaciones de sucesos, leyendas, cuentos, romances, es casi siempre el mismo: una persona desesperada ofrece su alma a cambio de determinados bienes. En la narrativa tradicional y culta, en novelas, cuentos y leyendas, los pactantes sí llegan a aceptar el trato, firmar, y obtener el beneficio

prometido, pero al final suelen pagar mal, pues se valen de diferentes artimañas para faltar a su promesa, es decir, hacen trampa. Esto ocurre en una gran parte de los cuentos en los que el diablo se confunde con el ogro estúpido y termina siendo engañado por los héroes o *tricksters*, casi todos ellos lo vencen de diferentes y en ocasiones muy humillantes maneras.

En los folios inquisitoriales es frecuente encontrar historias de pactos, pero no suelen tener finales cómicos, casi todos los relatos se describen como sucesos verdaderos, muchos de ellos son testimonios que se exponen en primera persona, y en ese sentido, como señala Mariana Masera:

Los testimonios inquisitoriales comparten con el ámbito de la literatura testimonial la elaboración de un discurso a partir de un “yo” que rinde cuentas de sus hechos, la selección y ordenación de sucesos en un relato condicionado por el objetivo de “defenderse”. Pero a diferencia de las crónicas, los procesos también tienen como función principal la delación, es decir, describir a un “otro” que debe ser juzgado [...]. Es por eso que los relatos recopilados se mueven también en los territorios semi-noticiosos del chisme y del rumor, resultando a menudo fácil identificar sentimientos motores como la envidia, la venganza, etc. (Masera, 2010: 32-33).

Esto se aprecia muy bien en los relatos de pactos con el Diablo, que en la práctica son bastante picarescos, hay que decirlo, pues en ellos suele haber diferentes y variados mecanismos de defensa por parte del protagonista de estos actos, por ejemplo, llega a ocurrir que casi siempre la culpa o quien hizo el trato no es el delator, es una tercera persona que lo indujo, sedujo, o bien le dio la información. Otra defensa recurrente es que los que sí caen en el pecado suelen argumentar que lo hicieron a sabiendas de que era imposible cumplir la promesa realizada, porque el alma no pertenece al poseedor sino a Dios, o bien, no llegaban a renegar por completo de su fe de cristianos, primer requisito impuesto por el Diablo. Muchas veces agregan que su compañero sí hizo el negocio completo, pensando, probablemente, que ese dato distraería la atención de sus censores (cfr. Carranza, 2012).

Las historias de pactos durante el Virreinato son muy interesantes. Algunos de los investigadores que han trabajado estos temas (cfr. Ayala, Rubial), ya han resaltado el sincretismo que se puede apreciar en este tipo de

narraciones, en, por ejemplo, los espacios, los materiales que se emplean o los seres a los que se describen en ellas. Coincidió con Ayala respecto a que en ocasiones estas historias reflejan temores o creencias comunes en todas las culturas, aunque también se empapan de lo cercano, llegan a tener otras interpretaciones diferentes o más profundas, concernientes con la cultura en la que se reproducen.

En general, las historias sobre pactos provienen de la necesidad, en muchas ocasiones, económica. El trato con el Maligno se veía, de esta manera, como una puerta de escape a la pobreza. Todo ello se aprecia por ejemplo en el testimonio de un carnicero, quien a finales del siglo XVIII escribió una larga carta a la inquisición acusando a un grupo de indígenas de haberlo hecho creer que podría hacer un pacto en “cierta cueva” en la que se había visto “a tres señores yndios, y que le prometieron que, si les hacía con sangre de sus venas escritura de darles el alma, le harían los mentidos señores muchas honrras en el mundo, y que lo harían poderoso” (Relatos..., 2012: 259).

Evidentemente el trato siempre tiene que ser atractivo, y con este pretexto quienes facilitaban el camino, guías mulatos o indígenas en una gran parte de las ocasiones, que comerciaban con la desesperación y la credulidad de sus contemporáneos, cobraban caro por todo: la visita, los elementos para hacer el rito: gallinas de la tierra, copal, etcétera, la traducción del ritual e incluso el trato que se haría con los dioses a los que se uniformiza en este tipo de testimonios con el Diablo.

Asimismo, cabe hacer notar que una gran parte de los pactos se tenían que hacer en el interior de las cuevas, espacios de difícil alcance que tenían un significado religioso importante para los indígenas, de manera que en ellos se encontraban estatuas, seguramente rescatadas de la destrucción de los misioneros, e incluso ofrendas. Todo ello favorecía la credibilidad de la oferta y nos muestra, una vez más, que los habitantes de la Colonia seguían reconociendo, respetando y temiendo las prácticas indígenas, a las que la religión judeocristiana había demonizado.

Así, el ingenuo Francisco Gonzalo de Olmedo narra cómo, bajo la promesa de hacerse poderoso, cae no una, sino cinco veces en la oferta de algunas personas que solamente lo desgranaron económicamente. Los rituales que se

describen en su testimonio permiten ver una mezcla entre elementos de los ritos indígenas y cristianos. En ocasiones es difícil distinguir hasta dónde se está produciendo una estafa o las actividades descritas tienen un propósito real para quienes las llevan a cabo. Así, basta leer sólo un fragmento de su historia que se vuelve repetitiva a lo largo del expediente:

Fui a la cueba con Cuebas y el yndio, no el que [llevó] a Cuebas cuando él fue, que éste es ya muerto, sólo otro que dicho Cuebas buscó, porque dice conocía a varios. En la puerta de la cueba me advirtió el yndio me quitase el rosario y las reliquias que llevaba, y que dexase también allí el oficio parvo de la Virxen que en la fartiquera llevaba, y que, en entrando, no avía de mentar a Dios ni a su Santísima Madre ni a sus santos, aunque viese lo que viese, que no me espantase, y que si me allara alguna cosa tirada en el suelo, fuera lo que fuese, que lo levantara y que después él me diría lo que avía de hazer con ello. Entré, pues, desarmado de las armas de chatólico, instado (y de la codicia y ciego) en la esperanza de el rremedio que allí mi pobreza avía de lograr. Y aviendo entrado con teas encendidas asta lo último de la gruta, me hizo yncar ambas rodillas, encendió dos candelas de cera que llevávamos, y de los taxamanites en que yvan enbueñas formó una cruz y la saumó con chicle prieto y copal, y después de todos los cóncavos de aquella caverna y cruz, la dexó allí formada, y en los brazos de ella colgó unas madexas de chomite azul, berde, amarillo y encarnado. Y esto echo, me dijo que fuera leyendo un papel que me avía él mismo notádolo, que yo escríto. Y el papel me acuerdo que empesava assí:

Águila, cuautli, [o]celotl.

Y en él decía más avajo:

Napa diablos, Lucifer, Barrabás,
Güitziquitzin, nimis macano anima.

En esto acabaría. Y me especificó él, porque yo le pregunté, que [...] aquel papel era como rreso o plegaria para que los cavalleros de la cueba me dieran audiencia y se me aparecieran, y que, para más obligarlos a mi rruego, les ofrecía en aquel rreso mi alma.

Al cavo de dos horas y media largas, no parecieron los dichos fantasmas que yo esperaba con ánimo resuelto y determinado. Mirando el yndio que yo empesava a muinarme porque no lograba el ver lo que deseava, tomó de la cueba, entre otros muchos murciélagos que avía, uno, y dixo que los señores me avían temido, y que, así, se avían buuelto páxaros, que tomase aquel que me dava y me bolviese a México, y que, luego que llegase, le pusiese en las alas muchas cintas de seda de

varios colores y que lo echase en una caja, saumada ésta de chicle prieto, laurel, palma y copal, y que manaría la caja dinero. Víneme a México y el páxaro se murió. En la caja no lo eché pero sí le puse las cintas de seda, y lo traía en la fartiguera. Y al cavo de algunos días, desesperado, lo tiré a la sequia (Relatos..., 2012: 260).

Cabe destacar varias cosas de este fragmento: en primer lugar, la existencia de un intermediario, en este caso, Joséph de Cuebas, “alias Padilla”, capitán de curtidurías, que en principio, y en apariencia a regañadientes, consiente en llevarlo a hacer el trato. Más adelante el mismo Cuebas le consigue a Olmedo los medios para seguir llevando a cabo el ritual. Podemos pensar que éste sería nuestro pícaro y el ritual y los indígenas contratados sólo serían el medio para obtener un beneficio.

Otro asunto de interés son las prácticas enumeradas, pues en ellas se observan elementos de la tradición occidental. Un ejemplo, es el hecho de hacer una escritura, una cédula para formalizar el pacto, rasgo corriente en las historias occidentales. Respecto al conjuro que se le da a leer al carnicero, es probable que provenga de una fórmula indígena, sin embargo, la última frase en latín se traduce como: “yo doy el ánima” (cfr. Relatos...: 260), es decir, la intervención se extrae de un contexto cristiano ajeno al indígena.

El contenido de este texto mezcla nombres de diablos católicos con nombres de animales como el Güitziquitzin (colibrí), el ocelote (tigre), cuautli (águila), seres con un trasfondo simbólico interesante y que sin duda eran importantes para los rituales indígenas. Que se incluyeran estos animales en la enumeración de los diablos pudo haber sido un truco para darle credibilidad al lector que quizá no sabía traducir las palabras y por ello pensaba que estaba dirigiendo su plegaria a dioses indígenas desconocidos.

El personaje sin duda considera que las acciones son mágicas, si bien ante los inquisidores lo niega, su asistencia en tres ocasiones más a la cueva confirma que la necesidad o quizá los resultados de estas acciones lo llevaron a concretar el pacto y a seguir las instrucciones que se le daban en cada caso.

Otro expediente similar, que no deja lugar a dudas respecto a la estafa, se encuentra en el testimonio del mestizo Ventura de la Cruz Orta, de 24 años, preso en la Real Casa de la Acordada, quien aseguraba haberse dejado influir por un tal

“José Bonifasio, de calidad moreno”, quien “procuró apartarme de seguir el camino y me dijo ser mejor fuéramos a una cueva donde conseguiríamos dinero y cualesquier otra cosa que necesitáramos”, y agregaba: “en lo que se allava instruido por unos indios de aquel lugar” (278). Bonifasio es aquí el intermediario. Su calidad de “moreno”, por otra parte, podría acercarlo a los mulatos, personajes que solían entrar al mundo de la picaresca con muchísima frecuencia en gran medida porque vivían en situaciones que distaban mucho de ser positivas, de ahí que este grupo aparezca protagonizando no pocos de los expedientes del Santo Oficio y muchos de ellos por causas similares a las que aquí se exponen (Ayala, 2010: 149-221). Además, como comenta el historiador Javier Ayala, los mulatos convivían con los indígenas, de ahí que conocieran sus prácticas rituales y medicinales, cuyo uso “no tenía ya seguramente nada de desconocido para los mulatos, como no lo tenía incluso para muchos mestizos y criollos” (Ayala, 2010: 205).

En una escena, que para mí es evidentemente picaresca, Ventura habla con los nahuas o zapotecos de Jantetelco, que, narra el denunciante: “Me dijeron que, si quería tener lo propio, fuera a la cueva don[de] ellos conseguían lo que necesitaban, en la que allaría un señor mui ermoso”. Las instrucciones que le dan los indígenas al declarante ante la Inquisición involucra la aparición de un chivato negro, al que había de besar en la trasera y de una serpiente que se le enroscaría en el cuerpo y a la que no debería temerle. El primer elemento recuerda al aquelarre, el segundo también se asocia con otras historias que identifican al diablo con la serpiente, aunque bien podrían mezclarse con las creencias indígenas en las cuales la serpiente no sería por fuerza negativa. Como sea, Ventura no pasa de la entrada de la cueva, de manera que no tuvo la misma decepción del carnicero.

Hasta aquí he querido destacar un aspecto de la cultura trasgresora del XVIII en México. Partiendo de la picardía provocada por quienes requerían y sabían cómo sacar provecho de la ingenuidad de unos y de las necesidades de otros. He seleccionado solamente tres ejemplos de personas que se valían de la religiosidad y las creencias para obtener algún beneficio. En ellos se puede apreciar elaboración de un entramado discursivo que parte de la tradición del pacto

sobrenatural en torno al cual se conforman estrategias diversas para obtener credibilidad y por lo tanto también para poder cobrar las ganancias de una farsa como la que elaboró el mulato de sor Pettra.

El motivo del pacto también, como hemos podido observar, servía para aprovecharse de quienes buscaban una vida mejor y carecían de los medios para lograrlo. Es el caso de quienes se acercaban a las culturas indígenas que se consideraban “paganas” o “heterodoxas” en busca de un apoyo que el dios católico no daba. En estos relatos, el motivo recurrente es el de la renuncia a la ayuda divina judeocristiana para solicitar apoyo en las entidades indígenas que son ubicadas como “malignas” pero también como más efectivas. En los expedientes se identifican rasgos comunes: un intermediario, mulato en muchas ocasiones, introduce a la víctima en las ventajas del ritual y por lo regular suele añadir su propia experiencia, siempre convenientemente positiva, para probarlo. En segundo lugar, el traslado a una cueva de la víctima, espacio simbólicamente importante para las religiones indígenas en donde se realizan los rituales pertinentes. Solicitud al pactante de renegar o abandonar las reliquias católicas como prueba de su determinación. Finalmente, la realización del pacto, que de acuerdo a la narrativa de los informantes, suele llevarse a cabo en medio de prácticas sincréticas en las que intervienen motivos de la narrativa tradicional en torno a la pérdida del alma en el Occidente (pactos realizados con pluma, en un papel), pero también podemos reconocer dioses y prácticas indígenas que sin duda fueron reales. Todos estos elementos darían credibilidad y por lo tanto certeza a quienes recurrían a este tipo de prácticas para mejorar su situación.

Finalmente, cabe agregar que algunos recursos y estrategias se habrán multiplicado a lo largo de los siglos, aún después de la Colonia, para explotar a los santos, a los dioses indígenas, pero también a más de un pobre Diablo, después de todo siempre habrá pícaros y gente necesitada de ellos.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERRO, Solange (1988). *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. México: F.C.E.

AYALA CALDERÓN, Javier (2010). *El Diablo en la Nueva España, Guanajuato: Universidad de Guanajuato*.

CARRANZA VERA, Claudia (2012). “Ande, usted, y ande...” *Autodenuncias por herejía en los archivos inquisitoriales*, en *Intimidaciones: los géneros autobiográficos y la literatura*, Antonio Cajero Vázquez, ed., Colección Investigaciones, El Colegio de San Luis: México, 2012, pp. 209-224.

GARCÍA GARCÍA, José Luis (1989), “El contexto de la religiosidad popular” en *La religiosidad popular*, vol. 1, coord., María Jesús Buxó i Rey, Salvador Rodríguez Becerra, León Carlos Álvarez Santaló, Barcelona: Anthropos, pp. 19-29.

GARCÍA MOUTON, Pilar (1989). “Religiosidad popular en la picaresca”, en *La religiosidad popular*, vol. II, coord., María Jesús Buxó i Rey, Salvador Rodríguez Becerra, León Carlos Álvarez Santaló (Barcelona: Anthropos, 1989), pp. 143-156.

GRANADOS, Berenice (2009). “Cuevas: un elemento de la literatura tradicional que une dos mundos”, en *Formas narrativas de la literatura de tradición oral de México: romance, corrido, décima, leyenda y cuento*, Mercedes Zavala Gómez del Campo, ed., San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, , 205-219.

GRANADOS, Berenice (2009a). “El tesoro imaginario: relatos tradicionales de los siglos XVIII y XXI”, *Ensayos sobre literaturas y culturas de la Nueva España*, Mariana Maserá y Enrique Flores, eds., México: UNAM, pp. 189-201.

LAVRIN, Asunción (1999). “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos”, en *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico*. María de Zayas-Isabel Rebeca Correa Sor Juana Inés de la Cruz, ed., Monika Bosse-Barbara Potthast-André Stoll, (Reichenberger: Kassel), pp.

LÓPEZ RIDAURA, Cecilia, Granados, Berenice y Carranza, Claudia (2007). “De pactos, brujas y tesoros. Relatos supersticiosos de la Nueva España”, *Revista de Literaturas*

Populares, VII-2, 207-25.

MASERA, Mariana (2012). “Introducción”, en *Relatos populares de la Inquisición novohispana, Rito, magia y otras «supersticiones», siglos XVII-XVIII* (Madrid: UNAM, CSIC), 23-73.

REDONDO, Augustin, “La religion populaire espagnole au XVIe siècle: un terrain d'affrontement”, en *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velásquez, los días 30 de noviembre y 1-2 de diciembre de 1983* (Madrid: Casa de Velazquez / Universidad Complutense, 1986) pp. 329-369.

RELATOS populares de la Inquisición novohispana, Rito, magia y otras «supersticiones», siglos XVII-XVIII (2012). Enrique Flores y Mariana Masera, coords., Claudia Carranza Vera, Santiago Cortés Hernández, Berenice Granados, Cecilia López Ridaura, José Manuel Mateo, eds., (Madrid: UNAM, CSIC).

RUBIAL GARCÍA, Antonio (2000). *Profetisas y solitarios*, México: UNAM/ FCE.

SÁNCHEZ LORA, José Luis (1995). “Religiosidad popular: un concepto equívoco”, en *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, ed. Eliseo Serrano Martín, Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», pp. 65-79.

SERRANO MARTÍN, Eliseo (1995). “Introducción”, en *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza: Institución «Fernando el Católico».

ZAMORA VICENTE, Alonso (1962). *Qué es la novela picaresca*, Argentina: Columba. También en Biblioteca Virtual Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/qu-es-la-novela-picaresca-0/>.

UMA REFLEXÃO ANTROPOLÓGICA SOBRE A HISTÓRIA DO CORPO NO BRASIL

Luciana Maria Masiero*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2015.
Recebido em 30/07/2015 e aceito em 18/09/2015.

Resumo: A história do corpo no Brasil é repleta de diversidade cultural e de miscigenação. Desde a sua colonização até os dias de hoje, a construção da identidade corporal do brasileiro se camufla na mistura de modelos vindos tanto dos índios que habitavam o país, dos descobridores e colonizadores europeus, dos escravos, de imigrantes como também dos descendentes dessa mescla. Assim, diante da complexidade de símbolos e significados corporais encontrados no Brasil, este estudo busca refletir antropologicamente sobre a formação da identidade brasileira, com um olhar na corporalidade e nas modificações corporais a partir de uma análise de sua história desde a colonização até a democracia atual.

Palavras-chave: Brasil, História, Identidade, Corpo.

Abstract: The history of body in Brazil is full of cultural diversity and miscegenation. Since its colonization to the present day, the construction of Brazilian identity is camouflaged in the mixing body models coming from both the Indians who inhabited the country, discoverers and European settlers, slaves, immigrants as well as the descendants of that mix. Thus, given the complexity of symbols and meanings body found in Brazil, this study aims to reflect anthropologically about the formation of the Brazilian identity, with a view at the body and body changes from an analysis of its history since colonization to the present democracy.

Keywords: Brazil, History, Identity, Body.

INTRODUÇÃO

O corpo é uma representação da história pessoal do indivíduo. Porém, essa história é cheia de significados marcados por influências externas geradas tanto pela cultura como pela opinião dos outros, sejam colegas, amigos, família ou do cônjuge. Entretanto, ainda não se sabe claramente como essas pressões sociais podem afetar na formação da identidade corporal

do brasileiro. Ou seja, falta um entendimento de como as mensagens corporais externas, geradas desde o descobrimento do Brasil até os dias de hoje, interferem na construção da imagem e na maneira do indivíduo expressar ou modificar o seu corpo. Portanto, o simbolismo associado ao corpo pode ser resultado tanto de um desejo pessoal como de um imaginário coletivo. Desta maneira, este texto busca refletir se a formação da identidade corporal brasileira foi determinada pela história do Brasil desde a colonização até a democracia atual.

Ademais, observa-se que a diversidade de etnias desse país é fruto de uma mescla de interesses econômicos, que antes eram coloniais

* Fisioterapeuta, Educadora Física, Mestre em Antropologia de Iberoamérica e doutoranda do Programa de Ciências Sociais na Universidad de Salamanca (Espanha), Bolsista da Capes (Brasil).
lumasiero@hotmail.com.

e agora são capitalistas. Além disso, a sociedade construída por tais interesses comerciais transformaram o Brasil em uma nação híbrida tanto corporalmente como culturalmente. Autores como Gilberto Freyre (1980) e Roberto DaMatta (1987), escreveram sobre o período colonial associando as “três raças” - branco, negro e índio - com as relações sociais de poder da época. Através das visões dos autores cada etnia tinha as suas funções sociais, o branco era o europeu conquistador, o índio era o brasileiro selvagem e o negro o trabalhador escravizado. Contudo, a amabilidade dessas relações descritas por esses autores parece questionável já que a subordinação e as lutas que essas vivências geraram no período colonial seguem até os dias de hoje.

Metodologicamente, será feita uma revisão bibliográfica sobre a história do corpo no Brasil, a corporalidade e identidade do brasileiro e as modificações corporais através de cirurgias plásticas. Serão utilizados materiais da Universidade de Salamanca, bem como bases de dados de revistas científicas, como a RedaLyc, a Dialnet e o Google Scholar¹.

Desta maneira, será feita uma reflexão acerca da formação dos estereótipos e alterações de corpos no Brasil, voltando-se também para as influências da religião católica no período colonial. À continuação, se abordarão as percepções de corpos através da história política do Brasil até a república. A seguir, se tratará da intrigante questão das etnocirurgias, ou cirurgias plásticas étnicas, relacionando-as com as representações culturais construídas no período colonial até a modernidade. E por fim, será feita uma análise de políticos que causaram algum impacto na formação da identidade do brasileiro e que modificaram os seus corpos por diferentes motivações, seja para a fuga do exílio na ditadura ou para melhora na imagem apresentada nas eleições democráticas.

O CORPO E RELIGIÃO NO BRASIL

Del Priore e Amantino (2011) escreveram sobre a trajetória dos estereótipos de corpo no Brasil e afirmaram que na fase colonial a elite se distanciava visualmente das massas populares

através das ostentações e do luxo excessivo de seus trajes. Ou seja, como as cirurgias plásticas não eram populares nesta época, o corpo não era modificado, mas era diferenciado pela representação das roupas, nas formas de vestir-se, andar e se adornar. Como se observa na figura 1.

Portanto, as cores, os tecidos das roupas e os acessórios usados como enfeites, vistos nas figuras 1 e 2, eram responsáveis pela segregação social, pois a corte, os trabalhadores e os escravos não se vestiam da mesma forma. Além disso, as autoras citaram que o jesuíta Antonio Vieira, em um dos seus sermões, criticava o povo do Maranhão por seu uso ostensivo de jóias e vestimentas, caracterizando esta vaidade como um pecado das elites. Fato contraditório, pois os próprios jesuítas também utilizavam trajes elegantes e conviviam com os escravos que usavam poucas peças de roupa, como é visto na figura 3.

Algumas dessas questões foram discutidas por Hoornaert (1977) no seu trabalho sobre a Igreja Católica no Brasil Colonial. De acordo com esse autor, desde o período colonial a religiosidade esteve presente nas questões corporais. Com as teorias Aristotélicas de que o corpo era visto cosmologicamente como uma parte do universo, a dualidade alma-corpo não era possível de dissociar-se. Além disso, a igreja católica considerava o corpo como um objeto sagrado cujos estudos anatômicos eram considerados grandes pecados e atos hereges. Por outro lado, a igreja aprovava que se desossassem e esquartejassem os corpos de reis e padres depois de mortos para enterrar em diferentes lugares ou para não terem tanto peso para carregá-los nas viagens.

Desta maneira, como a igreja católica impedia as dissecações de cadáveres, até o renascimento pouco se sabia acerca do interior do corpo humano. Leonardo da Vinci e Andreas Vesálio foram os primeiros anatomistas de que se tem notícia (LE BRETON, 2012). Contudo, Da Vinci não deixou nenhum documento que comprovasse seus estudos anatômicos do corpo humano, talvez por medo de punições. Apenas foram encontradas notas e alguns desenhos de parte do corpo que supõem-se serem de sua autoria. Somente anos mais tarde Vesálio foi considerado o primeiro anatomista expondo duras críticas a Galeno, um famoso médico que fez descrições do corpo humano sem dissecá-lo

1. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx>, <http://dialnet.unirioja.es> e <http://scholar.google.com>.



Acima: Figura 1: Uma família e suas escravas domésticas no Brasil em 1860. Fonte: Fotografia de Revert Henry Klumb [Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Family_and_slave_house_servants_by_Klumb_1860.jpg]



Ao lado: Figura 2: Dom Pedro II, Imperador do Brasil e a família imperial. Fonte: fotografia de Otto Hees. [Disponível em: Lago, Bia Corrêa do. Os fotógrafos do Império: a fotografia brasileira no Século XIX. Rio de Janeiro: Capivara, 2005].

Abaixo: Figura 3: Jesuíta no Brasil durante o período colonial. [Disponível em: <http://historiacsd.blogspot.com.es/2012/11/brasil-colonia-os-religiosos-jesuitas.html>].



e, portanto, com erros evidentes (LE BRETON, 2012). Portanto, a igreja católica com suas proibições em nome da preservação da fé acabava interferindo no avanço do conhecimento do corpo humano.

Além disso, não foi só nos estudos do corpo que igreja católica teve sua influência. Ela também interferia nos tipos de pudores do corpo, nas obrigações de sacramentos e até hoje em questões polêmicas como contraceptivos, aborto e eutanásia. Segundo (HOORNAERT, 1977, p. 208), a igreja no período colonial tinha o objetivo de “*converter a população para a nossa santa fé católica*”. Porém, com seus enormes engenhos, fazendas e até mesmo escravos trabalhando para ela, a igreja se transformou em uma forte formadora de opiniões, inclusive nos negócios comerciais, onde “*somente uma minoria de sacerdotes se comprometeu de verdade com as tarefas missionárias*” (HOORNAERT, 1977, p. 215). De acordo com o autor, os jesuítas foram expulsos de algumas missões quando começaram a interferir demais nas relações econômicas da coroa portuguesa.

Neste sentido, nota-se que a imagem dos corpos no período colonial era diferenciado pelas classes econômicas. Através das vestimentas era possível discernir quem era da elite e quem era de uma situação financeira desfavorável, pois o preço dos trajes limitava o acesso da população menos favorecida. Neste sentido, Bourdieu (2010), afirma que a situação financeira limita o acesso à cultura diferenciando os tipos de gostos pela classe social. Além disso, mesmo que a igreja católica considerasse as ostentações como pecado e vaidade, ela precisava do apoio financeiro e político dessa camada da sociedade. Portanto, a igreja católica teve e tem a sua forte influência nas expressões dos indivíduos e dos seus corpos na sociedade brasileira.

CORPO NO PERÍODO COLONIAL ATÉ A REPÚBLICA

Ainda no período colonial, José Murilo de Carvalho (2000) descreve o descobrimento do Brasil como um “encobrimento”, mostrando as diversas falácias envolvidas na chegada dos portugueses. Uma delas trata das coincidências dos tratados de Tordesilhas e de Alcaçovas-Toledo que demarcavam zonas ainda não exploradas pelos portugueses e espanhóis, mas que pareciam já ser do conhecimento dos

portugueses mesmo antes da chegada de Cabral no Brasil. Contudo, a história passada nas escolas continua sendo de uma visão simplesmente de acaso. Já a outra falácia aborda o Brasil mítico visto como um paraíso terrenal que acabou deixando uma imagem de país maravilhoso que até hoje vemos em músicas, poesias e propagandas sobre o país.

Além disso, esse mito edênico é refletido nos discursos políticos usados tanto na independência do Brasil como nas campanhas eleitorais atuais. Essas mensagens são carregadas por frases que demonstram uma síndrome de país grande ou de uma projeção de um país do futuro, provocando um sensação de inverdade e de que os heróis políticos também são mitos. Os discursos políticos causaram uma falta de credibilidade pelas lideranças para com a sua população, refletindo reações de descontentamento, como as diversas manifestações que ocorrem no Brasil nos últimos anos. Entretanto, esse sentimento de desamparo político não é uma novidade em nossa história.

É importante destacar que a vinda da coroa portuguesa para o Brasil provocou o início das crises coloniais. O monopólio do comércio português teve seu esquema colapsado com a abertura dos portos e tratados de comércio com a Inglaterra e também com o crescente **contrabando**. Desta maneira, o descontentamento dos portugueses com relação à política de Dom João VI pressionava a corte que voltasse para Portugal criticando, também, a autonomia que havia sido dada à colônia. Sem embargo, em 1922 o príncipe desobedeceu às ordens de Lisboa, em resposta ao pedido do Senado do Rio de Janeiro, e resolveu permanecer no Brasil, fato conhecido como o dia do fico. (SANTOS, 1995)

Entretanto, apesar de permanecer no Brasil, o príncipe estava dividido entre os interesses da metrópole e os da colônia, deixando-a com a tarefa de proporcionar uma independência, porém sem alterar a “ordem”. Assim, meses depois buscando esse escopo, o príncipe fez um acordo com a Inglaterra tornando o Brasil independente. Diferente da maioria dos casos, a independência do Brasil foi sem lutas e sem a participação do povo, mas com um objetivo oculto de manter a elite no poder. Podemos pensar que a crise dos heróis políticos se firmou na independência do Brasil deixando a

sensação de que não foi alcançada até os dias de hoje. Também temos a impressão de que a liberdade dos corpos ainda é vítima de influências sociais transformando as pessoas, supostamente independentes, em dependentes da aprovação social.

Neste sentido, o excelente artigo de Emília Viotti da Costa (1968) trata do Brasil desde o período da monarquia até a República. Ela ressalta que a crise do sistema colonial iniciou quando o capitalismo comercial e os interesses do Estado absolutista entraram em divergência. Ou seja, o aumento da produção não era mais compatível com os mercados monopolizados gerando críticas a instituições políticas e religiosas. Desta maneira, a autora também ressalta que os movimentos revolucionários, como a conjuração baiana e a revolução dos padres, apesar de seus discursos de soberania do povo e de igualdade, na verdade pretendiam manter uma boa parcela da população brasileira escravizada e longe da educação e da vida política.

No entanto, a insatisfação nas relações de poder propiciou o surgimento de novas doutrinas sobre o contrato social e uma reflexão acerca das suas leis, iniciando também a mecanização do trabalho. Por outro lado, os ideais liberais surgiram inspirados pelas doutrinas europeias, porém eram limitados por um comportamento frequentemente elitista, racista e escravista. Gómez de la Torre (2014) analisa a educação superior do Brasil desde a independência até o golpe militar de 1964 e descreve as necessidades de reformas que a educação primeiramente elitista já apresentava na época. Como a formação era em Coimbra, poucos podiam ter o privilégio de estudar em Portugal, porém quando foi fundada a primeira universidade de direito em São Paulo, em 1827, ainda continuava sendo conservadora e formalista.

Portanto, os estudantes eram formados para serem os novos líderes do país e poucos tinham acesso às universidades. Hoje em dia, existe uma maior popularização do ensino universitário no Brasil com muitas universidades públicas e particulares. Contudo, as diferenças ainda persistem, pois o ensino fundamental público não prepara os estudantes para entrarem em uma universidade pública, sendo necessária a criação de cotas para que essa desigualdade diminua. Porém, essa é uma medida de cima para baixo, que não soluciona o problema de forma

global porque a reforma mais importante seria a da educação básica. Só assim, o país prepararia as pessoas para lutarem igualmente por seus direitos e para que a cultura da democracia esteja mais consciente no povo brasileiro.

AS ETNOCIRURGIAS SÃO RESQUÍCIOS COLONIAIS?

Quando a segregação de classes pôde modificar mais que suas roupas, mas também os seus corpos com cirurgias plásticas surgiu uma subclassificação dessas cirurgias que são as etnocirurgias. Segundo García (2010) as etnocirurgias são cirurgias plásticas realizadas em pacientes de diferentes etnias para corrigir traços faciais ou corporais com o objetivo de seguir os modelos de beleza. Contudo, esses modelos de beleza parecem estar projetados nas mentes dos brasileiros desde o período colonial, pois o branco era considerado o “chefe rico e bom”; o negro era taxado de “escravo sem educação”; e o índio era visto como um “selvagem sem religião”. Ou seja, esses cruéis estereótipos do período colonial projetaram imagens de corpos ideais que se automatizaram na cabeça de muitas pessoas levando-as a buscarem soluções através das cirurgias plásticas.

Deve-se destacar que geralmente essas cirurgias são procuradas para modificar os traços mais característicos de uma etnia, alcançando assim, uma homogeneização dos corpos. Atualmente, as principais etnocirurgias realizadas são as de correções de nariz (rinoplastias), de lipoaspiração e mudanças de tamanho dos lábios em mestiços; e as cirurgias nos olhos (blefaroplastia) e na face (ritidoplastia ou lifting facial), principalmente do público asiático (VIDAL & VIGIL, 2010; ARAGONESES et al., 2009).

Essa busca por igualdade corporal pode ser influenciada por questões vindas dos modelos coloniais como forma de mudanças para melhora de classes sociais, de parceiros ou até mesmo de empregos. Porém, de acordo com o estudo de Masiero (2015), os médicos no Brasil não costumam usar essa terminologia e também não tentam modificar os traços das diferentes etnias. Ao contrário, para eles não importa a origem étnica do paciente, mas sim a busca de uma harmonia ou equilíbrio nos traços de cada um independente de classificações.

Portanto, o desejo por uma homogeneização dos corpos parece ser mais pessoal do que uma imposição social, mas também com motivações de êxitos que podem trazer resquícios de modelos estereotipados de beleza construídos desde o período colonial.

Além disso, deve-se pensar sobre o significado étnico envolvido nessas cirurgias plásticas. O texto de Schwarcz (2006) trata do mito da democracia racial que persiste em nossos dias, principalmente no interior do país com alguns sistemas de clientela e patronato ainda vigentes. Além disso, as pessoas no Brasil têm muita dificuldade de identificação étnica, pois como este conceito é baseado na autodefinição, fica difícil discernir-se no meio de tantas misturas. Também existe uma grande repressão ao racismo que, algumas vezes, pode aumentar um racismo mascarado ou um autorracismo. Sem embargo, diversas políticas são feitas para diminuir essas condutas, como medidas de punição e o sistema de cotas para uma maior inclusão nas universidades públicas.

Também é interessante apontar a questão polêmica dos livros infantis que tratavam do branqueamento de seus personagens. A literatura infantil e algumas novelas projetavam imagens nas crianças, associando o branco-bom e o negro-mau, que acabaram sendo assimiladas posteriormente nos adultos. Contudo, felizmente correções dessas interpretações estão começando a aparecer, inclusive judicialmente, por apresentarem manifestações de racismo em seus discursos. Por outro lado, a caracterização do brasileiro para o mundo teve grande repercussão com a Carmen Miranda e o Zé Carioca, personagens que mostravam símbolos e imagens dos brasileiros e brasileiras, com muitos estigmas que até hoje seguem nas visões dos estrangeiros sobre os brasileiros.

Portanto, além da imagem dos corpos ser incorporada no imaginário coletivo desde o período colonial, as etnocirurgias são vistas como alternativas da modernidade para promover a igualdade dos corpos. Porém, quando se pensa que as etnocirurgias são tentativas de equiparar os corpos, este tema torna-se extremamente paradoxal, pois as sociedades atuais mostram os benefícios de valorizar as diferenças culturais, mas ao mesmo tempo, as pessoas procuram acabar com tais distinções corporais. Portanto, essas modificações corporais também fazem parte da formação da identidade

dos brasileiros e estão associadas com a história do Brasil.

O CORPO E OS POLÍTICOS

Apesar de termos instituída a democracia no Brasil desde o fim da ditadura em 1984, concordo com o que o ex-presidente, Fernando Henrique Cardoso, afirmou em uma entrevista: “*a cultura e o sentimento de democracia ainda não estão vivos na população brasileira*” (BECHARA & GÓMEZ DE LA TORRE, 2014, p.210). Ou seja, como já foi dito no tópico anterior, o ex-presidente reitera o fato de que a trajetória política e econômica do Brasil desiludiu o povo que considera seus representantes corruptos e pouco confiáveis. O medo pessoal e, ao mesmo tempo, a síndrome de país grande dos políticos, transformaram a vida no Brasil em uma loteria, onde as garantias de estabilidade são como apostas em jogos de azar.

Por outro lado, dois presidentes se destacaram pelas suas ações populares durante a democracia, Getúlio Vargas e Luis Inácio da Silva. Ambos ganharam popularidade e foram polêmicos com suas medidas sociais em busca de uma maior voz ativa das classes menos privilegiadas. Essa foi a imagem que eles construíram através das leis trabalhistas de Vargas e da Política de Fome Zero de Lula. Contudo, os dois têm muito em comum, pois ambos foram bem articulados e mantiveram uma sutil ambiguidade de opiniões durante os seus mandatos.

Durante os mandatos de Getúlio e de Lula a população pôde pensar mais nos seus corpos. Através das leis trabalhistas de Getúlio, o uso abusivo da mão de obra foi controlada, diminuindo os excessos de esforços corporais ao regularizar a carga horária, os intervalos e as férias dos trabalhadores. Ou seja, o controle dos corpos obrigados a trabalhos exaustivos tão discutidos por Deleuze (2005) em crítica ao capitalismo estava com seus dias contados. Além disso, com a política da fome zero de Lula, milhares de corpos desnutridos passaram a ter uma melhor alimentação. Também é importante destacar que nesse período, as classes menos privilegiadas tiveram um maior poder de consumo e um aumento no acesso a cirurgias plásticas e a tratamentos estéticos. Portanto, esses políticos indiretamente atuaram sobre as modificações corporais de uma grande parcela

da população que antes se preocupava apenas em sobreviver, mas que pode olhar-se no espelho e cuidar um pouco de sua aparência.

Além desses presidentes, Fernando Henrique Cardoso, sociólogo e político respeitado no mundo acadêmico, teve um mandato onde pode estabilizar a moeda brasileira e diminuir a inflação. No entanto, também sofreu diversas críticas em relação à falta de políticas sociais e poucas medidas para os trabalhadores, como os aumentos de salários. Durante o seu governo, o Brasil estava precisando de medidas econômicas importantes para não falir e o olhar das ações voltaram-se mais para a retomada do equilíbrio econômico do que para medidas sociais que indiretamente afetassem os corpos dos brasileiros.

Atualmente, Dilma está na presidência e segue uma linha de governança em que divide suas preocupações tanto para a economia, como para as medidas sociais em que está tendo que cortar diversas verbas tanto na educação como na saúde. Também gostaria de salientar uma curiosidade acerca dessa presidente que são as cirurgias plásticas faciais de Dilma, realizadas pelo cirurgião plástico Renato Viera, figura 4.

Este aspecto me parece fundamental, pois com a democracia dos corpos e a apreciação das aparências no mundo moderno, os políticos também buscam modificações corporais para apresentarem uma imagem mais “agradável” ao público. A busca de uma maior feminilidade moldada no rosto, no cabelo e nas roupas da Dilma ao longo de seu mandato de presidente, demonstra que o corpo é um símbolo de valor social que pode ter a intenção de expressar educação, confiança e carisma.

Nessa linha, o ex-presidente que sofreu o *impeachment*, Fernando Collor de Melo, também foi um presidente que usava sua boa aparência como forma de demonstração de competência contrastando com seu oponente de campanha Lula, que na época tinha uma imagem de um simples operário, muito diferente da sua imagem atual.

Outro político polêmico que fez diversas cirurgias plásticas foi o ex-ministro José Dirceu. Como ele era líder estudantil durante o período da ditadura, foi exilado para Cuba e sem poder voltar ao Brasil submeteu-se à cirurgia plástica facial realizada por médicos cubanos, modificando radicalmente seu rosto para não ser reconhecido e, assim, voltar à sua terra natal. Posteriormente

quando passaram as perseguições, ele se operou novamente para desfazer a cirurgia plástica anterior e recuperar as suas feições. Nos últimos tempos ele também realizou um implante de cabelos. Com toda essa metamorfose corporal, José Dirceu ficou conhecido por suas cirurgias plásticas e o médico que reconstituiu sua face, Fernando Bastos, também virou referência para outros políticos na busca de cirurgias para calvície. Isso mostra que modificando os corpos também se pode mudar a identidade, assim como Le Breton (2012) dizia que o homem ao modificar seu corpo busca modificar sua existência e tem nele um borrador de acordo com os seus desejos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nota-se que atualmente existe um paradoxo associado ao corpo, pois ao mesmo tempo em que a globalização e a modernidade não cansam de ressaltar os benefícios das diversidades culturais, acabam projetando através dos meios de comunicação modelos de beleza baseados em pessoas bem sucedidas com corpos esculturais. Ou seja, essas mensagens transmitidas pela mídia acabam criando um ideal de corpo no imaginário coletivo que estimula milhares de pessoas a seguirem esses modelos. Assim, supõe-se que as motivações internas das pessoas acabam sendo inconscientemente alimentadas por imagens de corpos exitosos desde o período colonial até os nossos dias.

Por fim, conhecer a história do Brasil



Figura 4: A presidente Dilma ante e depois das cirurgias plásticas faciais. Fonte: Revista Vanity Fair/ Reprodução – Internet [Disponível em: <http://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2012-07-31/vanity-faircoloca-dilma-em-lista-de-lideres-que-fizeram-cirurgia-plastica.html>].

com uma visão voltada para os corpos parece fundamental para entender a corporalidade desta população tão diversificada. Considero que os corpos expressam e identificam e que a sua modificação através de cirurgia plástica é apenas uma alternativa encontrada para uma maior aceitação de si mesmo, promovendo assim, uma melhora nas relações sociais e pessoais. Portanto, acredito que o bom senso e o equilíbrio devem estar presentes nestas modificações para que não seja um instrumento de fuga psicológica, preconceitos ou de mutilação corporal. Essa escolha deve ser bem refletida e realizada com cautela, somente em casos de necessidade para evitar a sua transformação em cyborgues ou máquinas tão discutidos por Donna Haraway (1991). Afinal, como o corpo reflete a maneira que pensamos em respeito a ele, muitas vezes, uma mudança de conceitos e uma maturidade de ideias podem causar mais modificações que uma alteração corporal.

REFERÊNCIAS

ARAGONESES, T. Y., COLMENERO, C., ISHIZUKA, T. Y., & ITURRIAGA, M. T. M. (2009). Planificación quirúrgica en el paciente asiático. *Gaceta dental: Industria y profesiones*, 207, 196-208.

BECHARA, A. E. L. & GÓMEZ DE LA TORRE, I. B. (2014). Entrevista: Fernando Henrique Cardoso. *Revista de Estudios Brasileños*, 1(1), 202-214.

BOURDIEU, P. (2010). A distinção. Uma crítica social da faculdade do juízo. Tradução de Pedro Elói de Duarte. Coimbra: Edições.

CARVALHO, J. M. (2000). Nación imaginada: memória, mitos y héroes. En: González, E., Moreno, A. y Sevilla, Rosario (eds). *Reflexiones en torno a 500 años de historia de Brasil*. Madrid: Catriel.

COSTA, E. V. (1968). Brasil: De la monarquía a la república. Edição revisada e resumida de "Introdução ao estudo da emancipação política", São Paulo: Perspectiva.

DAMATTA, R. (1987). Trabalho de campo. Relativizando: uma introdução à antropologia

social. Rio de Janeiro: Rocco, 143-173.

DEL PRIORE, M. & AMANTINO, M. (Orgs.) (2011). *História do corpo no Brasil*. São Paulo: UNESP.

DELEUZE, G. (2005). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.

FREYRE, G. (1980). *Casa-grande e senzala*. Rio de Janeiro: Olympio.

GARCÍA, E. M. (2010). *Transformaciones corporales: la etnocirugía*. Barcelona: Editorial UOC.

GÓMEZ DE LA TORRE, I. B. (2014). La educación superior en Brasil. Desde la independencia al golpe militar de 1964. *Revista de Estudios Brasileños*, 1(1), 113-130.

HARAWAY, D. (1991). "A cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late twentieth Century". En *Simians, cyborgs and woman: The reinvention of nature*. New York: Routledge, 149-181.

HOONAERT, E. (1977). A evangelização e a cristandade durante o primeiro período colonial. Em: *História da Igreja no Brasil, Petrópolis, 1977*, p.24.

LE BRETON, D. (2012). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

MASIERO, L. M. (2015). *Cirurgías Plásticas, Antropología y Fisioterapia: ¿Cuál es la relación?* Alemania: Editorial Académica Española.

SANTOS, M. J. V. (1995). *História do Brasil*. Petrópolis: Vozes.

SCHWARCZ, L. M. (2006). Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. Em Schwarcz, L. M. (Org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo, Companhia das Letras, vol. 199.

VIDAL, B. C., & VIGIL, T. C. (2010).
Rinoplastia en la nariz mestiza y negroide.
Medisur, 8(1), 26-31.

LA CONSTRUCCIÓN DEL 'INVISIBLE' Y DESAPARICIONES FORZADAS DE PERSONAS. DE LAS DICTADURAS MILITARES DEL CONO SUR A LOS MIGRANTES EN TRÁNSITO POR MÉXICO

Alfonso Ruiz Núñez*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2015.
Recebido em 10/09/2015 e aceito em 26/11/2015.

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar la actual situación de la desaparición forzada de personas en territorio mexicano, centrando la atención sobre los migrantes en tránsito. Se partirá de un esfuerzo comparativo por presentar dicha situación frente a los estudios paradigmáticos sobre la desaparición forzada de personas, los de las dictaduras militares del Cono Sur en torno a la década de los 70. Con ello se pretende comprobar si la definición oficial o institucional del concepto de desaparición forzada de personas puede servir para comprender la actual situación relativa a las desapariciones de migrantes en tránsito por México, quienes a menudo son o han sido vistos como una especie de sub-ciudadanos o sujetos invisibles, invisibilidad que incluso se puede trasladar al fenómeno en sí mismo.

Palabras clave: Desaparición Forzada de Personas, Migración Centroamericana, México, Cono Sur, Dictaduras Militares

Abstract: This paper aims to analyze the current situation of the forced disappearance of persons in Mexican territory, focusing on transit migrants. It begins with a comparative effort among paradigmatic cases about forced disappearance of persons in the military dictatorships of the Southern Cone in the 70's, and the contemporary situation of transit migrants in/for Mexico. It pretends to test if the official or institutional definition of the concept of forced disappearance of persons is really useful to understand the Mexican situation related to disappearance of trans-migrants, who have been seen as a sort of sub-citizens or invisible persons, and this invisibility is also transmitted to the phenomena itself.

Keywords: Forced Disappearance of Persons, Central American Migration, Mexico, Southern Cone, Military Dictatorship.

A MODO DE INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es analizar la actual situación de la desaparición forzada de personas en territorio mexicano, centrando la atención en los migrantes en tránsito, quienes copan gran parte de estos registros. Se partirá de un esfuerzo comparativo por presentar dicha situación frente a los estudios paradigmáticos sobre la desaparición forzada de personas, los de las dictaduras militares del Cono Sur en torno a la

década de los 70. Este esfuerzo comparativo se realiza con el propósito de ver si la definición 'oficial' puede viajar entre ambos casos (GATTI, 2011), si el concepto institucionalizado sirve como categoría o herramienta analítica para lo acaecido con los migrantes en tránsito por México; y a partir de ahí, repensar la situación mexicana desde las principales diferencias encontradas respecto de dichos casos paradigmáticos.

Se lleva a cabo una revisión del creciente fenómeno relativo al gran número de desaparecidos derivados de la migración en tránsito por México y la alta vulnerabilidad, e incluso invisibilidad, de estos sujetos

* Máster Internacional en Estudios Latinoamericanos por el Instituto de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca y el Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine (IHEAL) de la Université Sorbonne Nouvelle Paris III. Investigador Visitante en El Colegio de México (2015).

(CASILLAS, 2008; 2012; LE GOFF y LOTHAR WEISS, 2011; GOBIERNO FEDERAL, 2010). Éstos son en su mayoría migrantes provenientes del triángulo norte de Centroamérica, quienes no en pocas ocasiones se encuentran sobreexposados debido a su vulnerabilidad por condición administrativa o falta de respaldo institucional (BUSTAMANTE, 2008; CASILLAS, 2012). Además, se discutirá sobre la adecuación o no del concepto –digamos institucionalizado– de desaparecido para referirnos a las desapariciones forzadas de personas en territorio mexicano.

Cabe destacar que dichas desapariciones suponen el culmen de las incesantes situaciones de violencia y violación de Derechos Humanos en contra de estos migrantes que transitan por territorio mexicano hacia 'el Norte' (AIKIN y ANAYA, 2013; ÁLVAREZ, 2009; CASILLAS, 2012; BUSTAMANTE, 2008; AMNISTÍA INTERNACIONAL, 2013; ONU, 2013; LE GOFF y LOTHAR WEISS, 2011; CASTILLO, 2010), bien en su camino hacia Estados Unidos, bien con la intención de asentarse en territorio mexicano.

Se plantea la hipótesis de que I) el crecimiento de este fenómeno migratorio terrestre, unido al II) endurecimiento de las condiciones político-normativas para el tránsito de dichos migrantes (CASTILLO, 2010; CASILLAS, 2008) y el III) aumento de la inseguridad y violencia como consecuencia de la presencia del crimen organizado en las rutas migratorias y el desamparo jurídico-institucional de los migrantes (BUSTAMANTE, 2008; CASILLAS, 2008; 2012; LE GOFF y LOTHAR WEISS, 2011; GOBIERNO FEDERAL, 2010) hace de éstos unos sujetos especialmente vulnerables para con el resto de actores involucrados en dicho fenómeno.

Y se considera además que en todo este proceso, los nuevos fenómenos sociopolíticos y culturales que giran alrededor de los mundos de vida de dichos migrantes, como las desapariciones o abusos, generan unas condiciones de necesaria observación desde nuestro campo de estudio. Se genera una nueva situación donde el vacío social (GATTI, 2005) se impone. Un mundo social cuasi-oculto y en movimiento, como es el de la frontera sur o el de los migrantes en tránsito por México, representa un área de especial interés que va desde los estudios migratorios a la socio-antropología. Nos encontramos ante un fenómeno enormemente

complejo y dinámico, que genera dinámicas internas propias, cuyos significados y motivaciones sólo tienen sentido dentro del contexto en el que surgen (MEZZADRA, 2005; GATTI, 2005).

BREVE RADIOGRAFÍA DE LA SITUACIÓN EN TORNO A LA FRONTERA SUR. UN 'JUEGO' DINÁMICO DE ACTORES COMPLEJOS Y DIVERSOS

México se ha convertido en la gran barrera para llegar a Estados Unidos (CASTILLO, 2010). Además, debido a una serie de cambios socioeconómicos y al dinamismo del fenómeno migratorio se ha constituido también como un destino para los migrantes centroamericanos, y no sólo como un lugar de tránsito. La frontera sur mexicana representa el 'primer filtro' de Estados Unidos respecto de la migración terrestre proveniente del resto de América, tanto a nivel normativo-institucional como en parte del imaginario colectivo.

Así, se ha convertido en una de las fronteras más convulsas del mundo. La constancia de violaciones de Derechos Humanos, de inseguridad y de enorme tránsito de migrantes indocumentados ha convertido a esta región en una zona caliente en relación a diferentes conflictos sociopolíticos del país –presencia y explotación por parte del crimen organizado, su financiación, autoridades corruptas, etc.– (CASTILLO, 2010; CASILLAS, 2008; 2012; BUSTAMANTE, 2008; LE GOFF y LOTHAR WEISS, 2011; GOBIERNO FEDERAL, 2010; AIKIN y ANAYA, 2013).

México se encuentra ante la encrucijada de lidiar con la situación migratoria en un doble sentido. Por un lado, ante los problemas derivados de los migrantes mexicanos en Estados Unidos y su frontera. Por otro, ante la tarea de funcionar como receptor de migrantes y de mirar por su seguridad, o al menos, de ofrecer unas mínimas garantías a dichos individuos (AIKIN y ANAYA, 2013).

Se parte de una idea: nos encontramos ante un tablero, o un escenario, enormemente dinámico y repleto de actores complejos.

Cada año miles de centroamericanos migran hacia 'el Norte', cruzando la frontera mexicana con el objetivo de llegar a Estados

Unidos, y cada vez más, con la intención de establecerse en México como proyecto migratorio.

Sin embargo, desde la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994, y sobre todo desde el 11S, cuando la política migratoria estadounidense quedó supeditada a temas de seguridad nacional (CASTILLO, 2010), las dificultades político-administrativas se endurecieron para los migrantes, dando paso a un enorme flujo de indocumentados que eran tanto perseguidos y extorsionados por bandas y autoridades como criminalizados por la opinión pública mexicana (AIKIN y ANAYA, 2013). Y el último gran giro en la situación se produjo en 2007, tras la declaración de la guerra al narcotráfico. Tras esto, la presencia del crimen organizado en las rutas, unido a la necesidad de financiación y la vulnerabilidad de los migrantes provocaron que se generase toda una gigantesca industria basada en la extorsión, secuestros y tráfico de personas en la que se ven involucrados todo tipo de actores. Además no tiene, ni mucho menos, la misma cobertura mediática que la situación equivalente en la frontera norte del país (AIKIN y ANAYA, 2013).

LOS 'INVISIBLES'. DESAPARICIONES FORZADAS EN DIFERENTES CONTEXTOS MEXICANOS, Y UNA APROXIMACIÓN A LOS MIGRANTES EN TRÁNSITO

Actualmente en México hablar de desaparecidos se ha convertido en algo relativamente cotidiano, y no es extraño ver en los medios de comunicación, en la prensa nacional o incluso en los círculos académicos noticias y trabajos acerca de la desaparición forzada de personas. No se trata de un tema nuevo en este país (AMNISTÍA INTERNACIONAL, 2013; ONU, 2013), aunque tanto conceptual como analíticamente es difícil considerar por igual a todos los desaparecidos en territorio mexicano en diferentes momentos.

El hecho de que en México confluyan diferentes posibles maneras de entender la desaparición representa un auténtico problema analítico. Se entremezclan diferentes situaciones o 'procesos de desaparición', variando tanto el individuo desaparecido 'tipo' como el agente desaparecedor, y también el marco temporal en que ocurren

dichas desapariciones (AMNISTÍA INTERNACIONAL, 2013; ONU, 2013).

En un primer momento, en un seminario sobre el tema de los desaparecidos en el Cono Sur¹, no tardé demasiado en extrapolar la situación al tema de la migración de centroamericanos a/por México. La situación parecía repetirse; individuos indefensos ante una maquinaria coordinada a modo de red que produce una desaparición masiva de personas. Sin embargo, una vez empecé a profundizar en el caso de las desapariciones forzadas en el Cono Sur comencé a darme cuenta de lo diferentes que llegaban a ser ambos fenómenos. Cambiaban los actores, los papeles, las lógicas subyacentes al problema. En definitiva, se hacía muy difícil analizar el caso de los desaparecidos en México partiendo de la experiencia de los desaparecidos en el Cono Sur. Y precisamente ése es el punto de partida de esta discusión.

UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE DESAPARECIDO Y SUS POSIBLES APLICACIONES (O NO) A DIFERENTES CONTEXTOS. DEL CONO SUR DE LOS 70 AL MÉXICO CONTEMPORÁNEO

Se pretende desarrollar una breve discusión (sobre) y aproximación teórica al concepto de *desaparecido*, tomando como referencia el contexto en el que dicho concepto surgió –las dictaduras militares que asolaron al Cono Sur, con especial referencia a Argentina– y la definición jurídico-institucional que se ha hecho del mismo.

A partir de ahí, se abordarán las posibilidades teóricas que ofrece este concepto para 'viajar' entre diferentes contextos (GATTI, 2011), y se tratará de aterrizar sobre el fenómeno referente a desapariciones forzadas de personas en México, centrando la atención en las de los transmigrantes en territorio mexicano.

Si tratamos de observar a través de las mismas gafas las desapariciones del Cono Sur de los 70 y del México contemporáneo, pronto nos daremos cuenta de que hay algo que no permite una comparación plana. Para el caso mexicano se

1. Seminario impartido por Gabriel Gatti bajo el título de "Los mundos sociales del desaparecido. Argentina y Uruguay" en el Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (París, septiembre-diciembre 2013)

podría decir que pese a que estas personas *están* desaparecidas, no se puede considerar que todos son desaparecidos.

La definición oficial de desaparecido declarada en la *Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas* (2007), convocada por la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, expone:

“Se entenderá por "desaparición forzada" el arresto, la detención, el secuestro o cualquier otra forma de privación de libertad que sean obra de agentes del Estado o por personas o grupos de personas que actúan con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida de la negativa a reconocer dicha privación de libertad o del ocultamiento de la suerte o el paradero de la persona desaparecida, sustrayéndola a la protección de la ley” (2007: 1).

Nos encontramos aquí ante un problema fundamentalmente nominal, incluso epistemológico; la diferencia entre *ser* y *estar* desaparecido radica básicamente en el hecho de entender desaparecido como una categoría analítico-conceptual, jurídica, o como un adjetivo o el participio del verbo desaparecer. *Ser* desaparecido supone que dicha situación concuerde con la definición oficial, que por sus particularidades y características representan una situación muy diferente al *estar* desaparecido. Así, *estar* desaparecido solamente refiere al hecho de desconocer el paradero y la situación de un individuo. En México nos encontramos, desde luego, con una dura situación en la que muchas personas *están* desaparecidas, pero resulta difícil considerar que *son* desaparecidas según dicha definición.

Siguiendo la susodicha, la situación de la frontera sur quedaría en un extraño punto intermedio, puesto que la implicación estatal –directa o indirecta– es solamente parcial. Según las denuncias y testimonios recogidos por trabajos como los de Bustamante (2008: vv.pp), Aikin y Anaya (2013: 144), Casillas (2012: 125) o Amnistía Internacional (2013: 16), se llama la atención sobre la complicidad de ciertas autoridades mexicanas, o de ciertos miembros pertenecientes a éstas. Aun así, resulta difícil pensar en el Estado mexicano como perpetrador central de las desapariciones; al menos para el caso de los transmigrantes que ocupan la atención de este documento.

Siguiendo lo planteado por Gatti (2011), e

incluso desde una lectura un poco más transversal por Fregoso (2006), antes era imposible que el concepto desaparecido pudiese viajar a otros lugares (GATTI, 2011). Sin embargo, principalmente a través de la institucionalización del concepto y de lo que podríamos denominar la “cultura humanitaria” (GATTI, 2011; FREGOSO, 2006), es fácil observar cómo el concepto se mueve entre diferentes países, historias o contextos.

Aquí se ofrece una interpretación de dicho viaje hasta el caso mexicano, y se considera de aplicación sino imposible sí ciertamente incorrecta. Las diferencias entre ambos casos, o entre la definición oficial y la situación en México, hace pensar que en este caso el concepto no viaja bien. Por todo esto, la cuestión de las creatividades locales puede suponer un importante punto de inflexión.

Sin entrar en detalle, se aclara que se consideran por igual a I) individuos –'ciudadanos de pleno'– desaparecidos entre los años 60 y los años 80 a manos del Estado en la denominada “guerra sucia” (AMNISTÍA INTERNACIONAL, 2013: 4; ONU, 2013); II) los migrantes actuales, más vulnerables en diferentes sentidos al ser una suerte de “subciudadanos” (FREGOSO, 2006) –valiosos para la trata de personas como mujeres jóvenes, o aquellos sin dinero para pagar peajes o extorsiones– desaparecidos a manos de una red cuasi-industrial en poder de bandas criminales; III) guerrilleros de los movimientos insurrectos del sur del país desaparecidos, en principio, a manos del Estado o los paramilitares, lo que algunos interpretaron como una continuación de la “guerra sucia”, a mediados de los 90, contra los movimientos insurgentes que surgieron en las zonas rurales del sur del país –especialmente en Guerrero, Chiapas y Oaxaca–; y IV) las personas vinculadas al narcotráfico que desaparecieron, bien a manos del crimen organizado, bien a manos del Estado, y de los que en muchos casos no hay constancia de su desaparición (ONU, 2013; AMNISTÍA INTERNACIONAL, 2013).

Por todo ello es difícil aterrizar el concepto, en tanto el primer error se produce al considerar a todos los desaparecidos como un grupo homogéneo. Podría ser válido para algunos casos, pero no para otros, toda vez las lógicas que lo motivan difieren notablemente entre sí.

SOBRE LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL CONCEPTO Y LAS CREATIVIDADES LOCALES

A menudo, conceptos empleados en las ciencias sociales se incluyen en el vocabulario político y periodístico, cuestión que puede desembocar en un mal empleo y/o en deformaciones de los mismos. Pero si además estos conceptos son directamente cooptados por instituciones internacionales como la ONU o sometidos a definiciones jurídicas, la manera en la que desde disciplinas como la sociología o la antropología podemos usarlos varía radicalmente. Además del enorme poder simbólico-moral que encierra la institucionalización e internacionalización de conceptos de este tipo.

Resulta especialmente interesante cómo en ciertos lugares y momentos, ante cierto tipo de fenómenos, surgen palabras, expresiones o conceptos propios para definir la situación por parte de los mismos individuos involucrados o cercanos al fenómeno, antes de que el conocimiento experto defina qué ocurre y cómo denominarlo. Esta cuestión parece tan interesante por el hecho de poder observar y analizar, no sólo la cuestión referente a construcción sociocultural de significados, sino a la construcción incluso de categorías analíticas válidas procedentes del vocabulario de los sujetos involucrados y el entorno que lo rodea. Además, son categorías no impuestas, que dan cuenta de la representación colectiva y cotidiana que supone dicho fenómeno en el imaginario social. Representan el esfuerzo, la creatividad, la construcción, búsqueda o adaptación del lenguaje a un fenómeno nuevo que queda más allá de lo que el lenguaje podía llegar para dar textura a las representaciones colectivas.

Retomando a Gómez Mango (2006) o Richard (2007), se produce un esfuerzo por representar lo que era irrepresentable por el lenguaje tal y como se utilizaba; y la reacción y/o creatividad local para dotar de sentido, a través del lenguaje, a esa nueva situación y sus consecuencias se convierte en el gran elemento de construcción de realidad a través de sus propios actores.

A partir de esta discusión tiendo a posicionarme del lado de pensar el fenómeno de las desapariciones en México desde una

perspectiva diferente a aquella desde la que se estudia e interpreta –en presente y en pasado– el fenómeno de las desapariciones en el Cono Sur.

Considero que el no desplazamiento de las palabras o conceptos creados de manera local para entender y dar sentido a la situación reflejan en sí mismos las particularidades que el fenómeno presenta en el propio escenario en el que surgió y se desarrolla; que se trata de una categoría más fiel a la realidad, lo que resulta necesario e interesante para comprender el fenómeno en toda su complejidad, sin observarlo a través de unos cristales manchados del sedimento de las experiencias vividas, analizadas e interpretadas de otros lugares. Imponer categorías desde fuera podría suponer una importante distorsión para los ojos del observador, y ello implicaría una separación, irreal y construida arbitrariamente por el conocimiento experto, entre el observador y el objeto/sujeto observado.

UN ESFUERZO COMPARATIVO: DE DICTADURAS, MILITARES Y SUBVERSIVOS A CRIMEN ORGANIZADO Y MIGRANTES EN TRÁNSITO

En ambos casos, se puede observar la presencia de los tres ejes que sobre los que giran, en general, las problemáticas relativas a la desaparición forzosa de personas (GATTI, 2011). A saber: el Estado, el 'imperio de la ley' y el individuo-ciudadano, representado en este caso por los migrantes. Sin embargo se hace necesario matizar estas ideas.

Sólo la exclusión o separación del individuo del 'imperio de la ley' se interpreta de la misma manera en ambos casos. En cuanto al Estado, como se ha comentado anteriormente, su papel es de relevancia menor frente a otros actores como el crimen organizado –principal agente desaparecedor–, y su implicación es solamente parcial; no es una práctica orquestada desde el Estado, aunque algunos de sus miembros o representantes puedan estar involucrados. El “dispositivo desaparecedor” estatal (CALVEIRO, 2004), no es aplicable a México.

Y en relación al individuo-ciudadano, que disfruta plenamente de sus derechos, “racional e ilustrado”, (GATTI, 2011: 527) es una representación válida sólo para el Cono Sur,

ya que los individuos desaparecidos en México, principalmente los transmigrantes, representarían una suerte de sub-ciudadanos, no-ciudadanos o ciudadanos de segunda categoría al experimentar dicha situación de migración (FREGOSO, 2006).

El elemento que mayor diferencia hace entre la situación del México actual y del Cono Sur de las dictaduras es la imposibilidad de entender la desaparición forzada de personas en México como una consecuencia del *delirio civilizatorio*, de exacerbación de la racionalidad, de la modernidad (GATTI, 2011: 527), de la civilización de la barbarie (RAMA, 1998). No se pueden entender las desapariciones forzadas en México bajo este marco interpretativo, que sirvió para el Cono Sur (GATTI, 2011; CALVEIRO, 2004; JELIN, 2002). La lógica de esta situación en México responde más bien a la lógica de una red industrial económico-criminal.

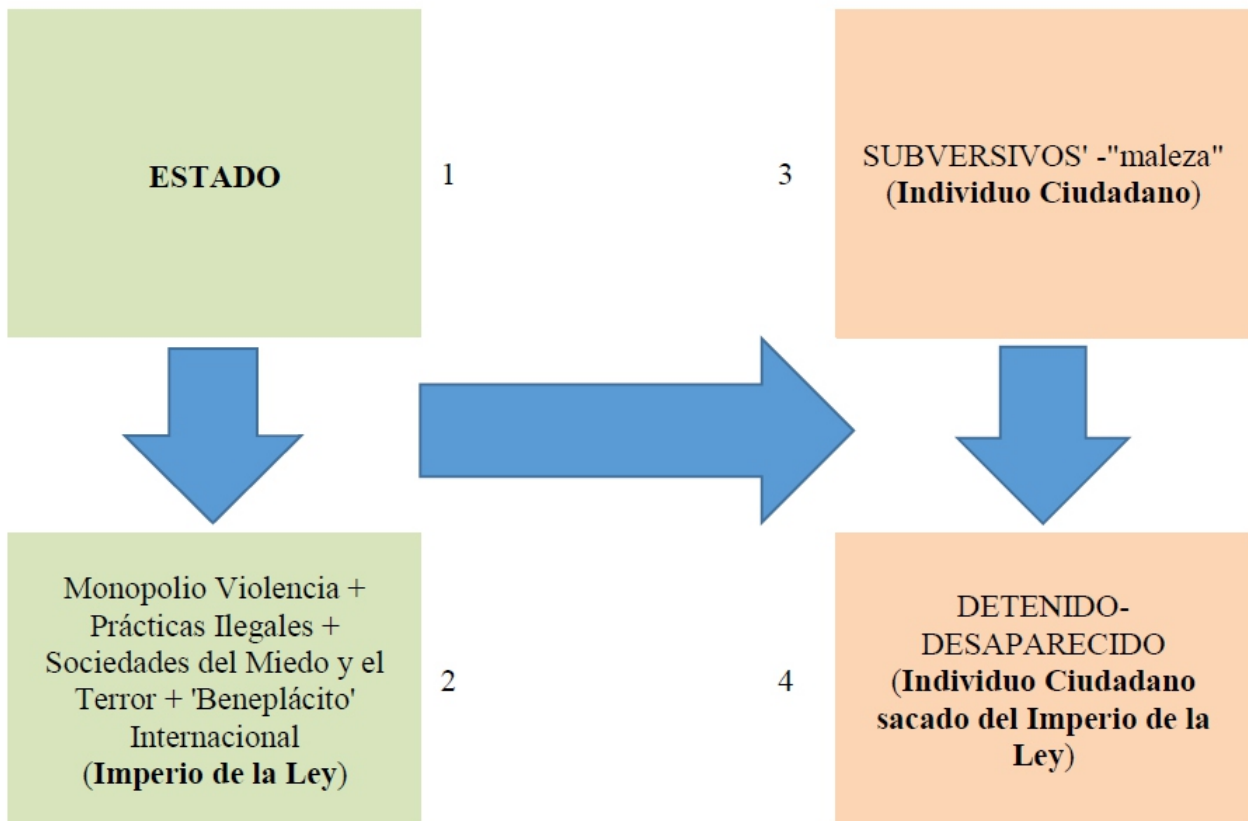
Por su parte, al igual que ocurriera en el

Cono Sur, estos individuos son totalmente aislados del "imperio de la ley" (GATTI, 2011: 531), pero con la gran diferencia de que no son apartados sistemáticamente por el dispositivo desaparecedor estatal (CALVEIRO, 2004) con el objetivo de aislarlos y deshumanizarlos. De manera general la situación es parecida, pero observada en profundidad muestra grandes diferencias.

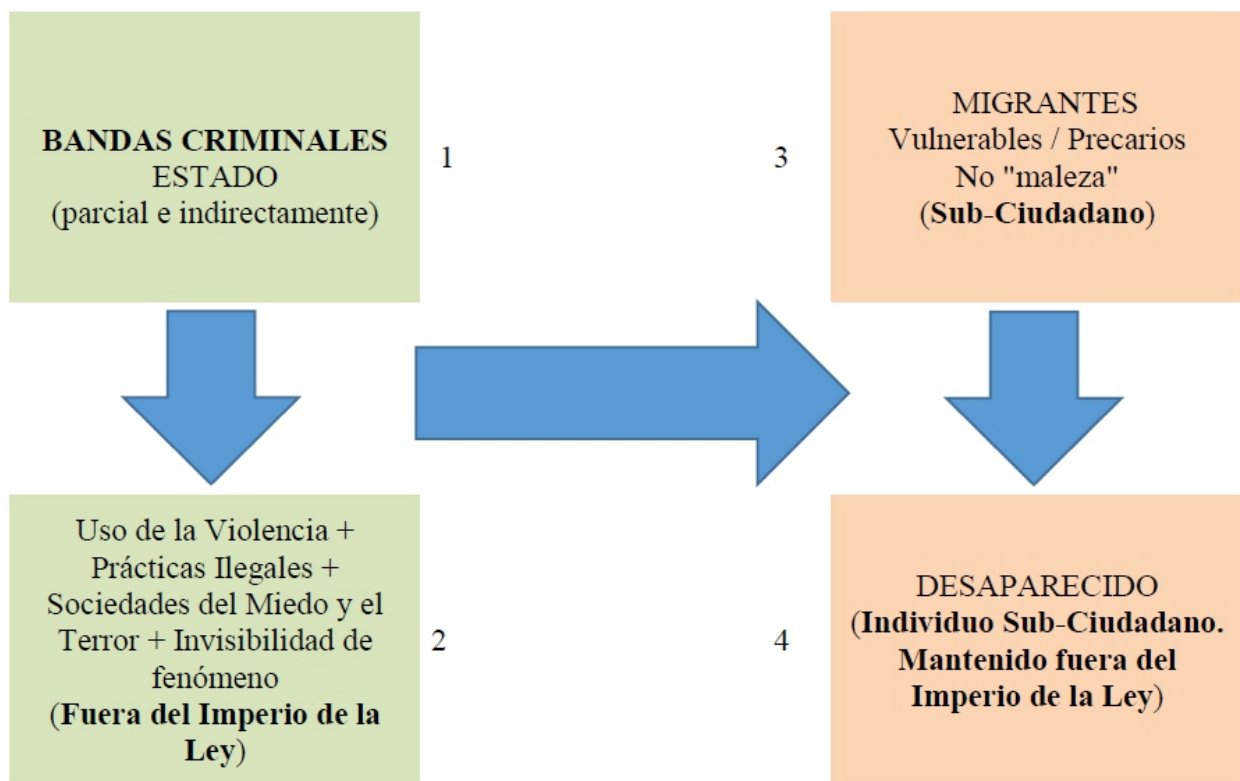
Se presenta a continuación un breve esquema o resumen gráfico, de carácter comparativo, de la situación del Cono Sur de los 70 y el México contemporáneo a partir de la idea o la metáfora de Bauman (1997) del "jardinero".

Teniendo en cuenta tanto este esquema como lo expuesto hasta el momento, la figura del detenido-desaparecido (GATTI, 2011) no es aplicable al caso mexicano.

Podemos encontrar ciertas similitudes, pero como ocurriera con otros aspectos, éstas resultan insuficientes como para considerarlo



ESQUEMA GRÁFICO 1. CONO SUR.



ESQUEMA GRÁFICO 2. MÉXICO

una práctica sistemática del Estado. La mayoría de estos individuos, al caer en manos del Estado, son deportados o retenidos, pero no hay constancia de procedimientos estatales para su desaparición, ya que más allá de encuadrar la migración indocumentada en términos de seguridad de la zona del TLCAN, los transmigrantes no suponen un riesgo para el Estado de la forma que lo constituían los subversivos para las dictaduras militares. De cualquier manera, no se corresponden con la figura del “detenido-desaparecido” (GATTI, 2011).

Para los casos del Cono Sur, la desaparición se presentó como una estrategia de represión política (JELIN, 2002; CALVEIRO, 2004), cosa que en México, al menos para los transmigrantes, no sucede. Desde los agentes desaparecedores hasta las formas o estrategias de desaparición son diferentes.

Por otro lado, el impacto sociocultural del fenómeno en el tejido de la vida social cotidiana tampoco es comparable, a raíz de lo expuesto por Gómez Mango (2006), Jelin (2002) o Calveiro (2004). No hay grandes movimientos, ni grandes silencios impuestos; no hay rupturas del lenguaje

(GÓMEZ MANGO, 2006), ni una implicación crítica y comprometida del mundo intelectual o artístico (RICHARD, 2007); no hay disputas políticas, ni luchas por la historia o por la memoria oficial (JELIN, 2002; CALVEIRO, 2004).

CONCLUSIONES

De los diferentes tipos de desaparecidos que hay me centro en uno de los colectivos más numerosos, si no el más. Como expuse en el texto, en un primer momento comprendí que la categoría de desaparecidos podría, y de hecho debía, volar desde el Cono Sur hasta el México actual. Sin embargo, esas desapariciones forzadas de personas no referían a fenómenos similares. Es cierto que en ambos casos están desapareciendo individuos, y que las tragedias a nivel familiar y personal no son menores. Sin embargo, las consecuencias socioculturales y políticas de uno y otro fenómeno nada tienen que ver, y esto se presenta como una de las principales conclusiones de este trabajo.

Me reafirmo en los argumentos

planteados para considerar como diferentes a ambos fenómenos, y señalar que para el estudio de las desapariciones forzadas de personas en México el marco analítico-interpretativo debe ser diferente al planteado por/utilizado para el caso del Cono Sur, o al uso del concepto institucionalizado de desaparición forzada de personas.

Una riqueza de este trabajo es el desarrollo de la idea de las “creatividades locales” como estrategia teórico-analítica para la generación de categorías de análisis, y como elemento central para llevar a cabo estudios comparados. El llevar conceptos de un lugar a otro, para estudiar casos y situaciones tan particulares, puede representar un engaño en sí mismo, y no permitir observar el fenómeno en toda su complejidad.

Se concluye que no se repiten en México ni las causas ni las consecuencias que llevaron al fenómeno de la desaparición forzada de personas en el Cono Sur, ni en términos políticos ni en términos socioculturales. Por esta razón, se hace muy difícil entender el fenómeno a través de las categorías heredadas de los orígenes del concepto oficial de desaparecidos. Y es por ello que el tema de las creatividades locales representa la gran estrategia analítica para observar y analizar este nuevo fenómeno inmerso en lo que, siguiendo a Gatti (2005), nos estamos refiriendo como *vacío social*.

BIBLIOGRAFÍA

AIKIN, O. Y A. ANAYA (2013): “Crisis de Derechos Humanos de las personas migrantes en tránsito por México: redes y presión transnacional”, en Foro Internacional, 211: 143-181.

ÁLVAREZ, S. (2009): “Transitando en la clandestinidad: análisis de la migración indocumentada en tránsito por la frontera sur mexicana”. FLACSO Ecuador: Sistema de información sobre migraciones andinas.

AMNISTÍA INTERNACIONAL (2013): Enfrentarse a una pesadilla. La desaparición de personas en México. México DF: Amnistía Internacional.

BAUMAN, Z. (1997): “Guardabosques convertidos en jardineros”, en Legisladores e

intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

BUSTAMANTE, J. (2008): La crisis de derechos humanos en la frontera sur de México, versión ampliada del informe presentado en marzo de 2008 a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y al Relator Especial de las Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos de los Migrantes. Consultado el 11 de agosto de 2015, disponible en:

http://areadesociales.weebly.com/uploads/1/0/8/8/10886535/crisis_de_derechos_humanos_en_la_frontera_sur_de_mxico.pdf

CALVEIRO, P. (2004): “Los campos de concentración”, en Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina. Buenos Aires: Colihue.

CASILLAS, R. (2008): “Las rutas de los centroamericanos por México, un ejercicio de caracterización, actores principales y complejidades”, en Migración y Desarrollo, 10: 157-174.

CASILLAS, R. (2012): “La mundialización del delito. Redes de tráfico y trata de personas en México”, en Nueva Sociedad, 241: 122-132.

CASTILLO, M.A. (2010): “Seguridad y migración en la frontera sur”. En Los grandes problemas de México. Vol. III Migraciones Internacionales. México D.F: COLMEX.

CONVENCIÓN Internacional Para La Protección De Todas Las Personas Contra Las Desapariciones Forzadas (2007)

FREGOSO, R.L. (2006): “‘We want them alive!’: the politics and culture of Human Rights”, en Social Identities, 12: 109-138.

GATTI, G. (2005): “La teoría social visita el vacío social (o de las tensas relaciones entre la sociología y un objeto que la rehúye)”, en Las encrucijadas de la diversidad cultural. Madrid: CIS.

GATTI, G (2011): “De un continente al otro: el desaparecido transnacional, la cultura

humanitaria y las víctimas totales en tiempos de guerra global”, en *Política y Sociedad*, vol. 48, 3: 519-536.

GOBIERNO FEDERAL (2010): Informe del estado mexicano sobre secuestro, extorsión y otros delitos cometidos contra personas migrantes en tránsito por territorio mexicano, Julio de 2010. Consultado el 14 de agosto de 2015, disponible en:
http://www.imumi.org/attachments/article/275/informe_secuestro_extorsion_otro_delitos.pdf

GÓMEZ MANGO, E. (2006): “La desaparición, el duelo, la cultura”, en *La desolación. De la barbarie en la civilización contemporánea*. Montevideo: Banda Oriental.

JELIN, E. (2002): “Las luchas políticas por la memoria”, en *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI.

LE GOFF, H. Y T. LOTHAR WEISS (2011): *La trata de personas en México*. México D.F: OIM.

NACIONES UNIDAS (2013): Informe de misión a México. Grupo de trabajo de la ONU sobre desapariciones forzadas o involuntarias. México D.F: ONU-DH.

RAMA, Á. (1998): *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.

RICHARD, N. (2007): “La cita de la violencia: rutina oficial y convulsiones del sentido”, en *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

ZAP MANGE (A CONSTRUÇÃO DA CASA): UMA ETNOGRAFIA SOBRE A ARQUITETURA ZORÓ

Maria Conceição de Lacerda*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2015.
Recebido em 09/03/2015 e aceito em 19/10/2015.

Resumo: Esta análise etnográfica da Arquitetura tradicional Zoró pretende mostrar os usos de categorias como “maloca”, “casa tradicional”, entre outras que são acionadas para tratar dos modelos arquitetônicos indígenas do Brasil, para dar conta da especificidade dessas estruturas genericamente classificadas como “maloca” e registradas pela arquiteta Leda Lima Leonel como Arquitetura tupi-mondé. Dessa forma, revelam-se paradoxos e coerências cosmológicas desse grupo profissional que são os construtores de casa tradicionais do Povo Indígena Zoró e o decorrente impacto ambiental desta arquitetura.

Palavras chave: Arquitetura; Maloca; Casa Tradicional; Arquitetura tupi-mondé.

Resumen: Este análisis etnográfico de la arquitectura tradicional de los Indios Zoró tiene como objetivo mostrar los usos de las categorías como "casa comunal", "casa tradicional", entre otros que se ven obligados a hacer frente a los modelos arquitectónicos indígenas de Brasil. Para tener en cuenta la especificidad de estas estructuras generalmente clasificados como "casa comunal", y grabada como Arquitectura Tupi-monde por la arquitecta D^a Leda Lima Leonel. Revela paradojas cosmológicas y coherencia de este grupo profesional de constructores de las casas tradicionales del Pueblo Indígena Zoró. E el impacto ambiental de esta arquitectura.

Palabras Clave: Arquitectura; Casa Comunal (Maloca); Casa tradicional; Arquitectura Tupi-monde.

INTRODUÇÃO

O desejo de escrever sobre a maloca – casa tradicional do Povo Zoró - surgiu em janeiro de 1999 na aldeia Anguj Tapua na Terra Indígena Zoró quando acompanhei, pela primeira vez, o processo de construção de uma casa tradicional. Para fazer este trabalho, entrevistei uma das pessoas mais experiente desta aldeia, o sr. Manoel Tuatjut Zoró. E, posteriormente, juntamente com o professor indígena Edmilson Iterandu Zoró, entrevistamos o Zawijaj Márcio

Zap'ap Zoró na aldeia Pawanewã. O objetivo, na época era registrar o conhecimento do povo Zoró sobre este tema.

Durante a construção de minha tese doutoral nos anos de 2008 a 2013, debruçada sobre o tema da educação tradicional, os modos de ensinar e aprender dos Zoró, as anotações e fotografias sobre a construção da casa serviram para falar do processo de ensino e aprendizagem que ocorre durante a edificação. Para conhecer e para ensinar meus alunos dentro da escola, utilizei este tema por meio de ilustrações e informações desde a coleta do material, até o seu uso buscando uma interculturalidade, um diálogo com os conhecimentos tradicionais

* Doutora em Antropologia de Ibero América na Universidade de Salamanca. Atua no Centro de Educação Popular e Promoção Humana Casa de Nazaré e trabalha como Assistente Pedagógico no Athenas Grupo Educacional.

Zoró.

A maloca representa para Zoró uma parte da sua história e, por isso mesmo, importante para os Zoró a aldeia. O conhecimento é assim constituído e reunido em torno de um homem de prestígio o Zawijaj, literalmente, "dono da casa". A liderança que este homem exerce decorre como ponto de partida, da sua disposição para tomar iniciativas, como construir uma nova casa, abrir uma roça, oferecer festas e, também, promover arranjos matrimoniais.

ACASA NO ESPAÇO DA ALDEIA

Fundada por um homem disposto a ter sua própria zap e a sua pajãwé - o termo Zap designa a construção da casa, o local ou a aldeia é chamada de pajãwé, a pajãwé (aldeia) se mantém enquanto perduram as condições ecológicas e políticas necessárias: abundância de caça, faixas de terras férteis nas proximidades, vida do Zawijaj. Arruinando-se estas condições, as mudanças de local aconteciam em intervalos de dois a cinco anos. O mais comum era mudar de aldeia por questões econômicas de sobrevivência, ou seja, busca de terra fértil para fazer a roça. Mas se o Zawijaj morre os demais moradores queimam as casas e mudam da aldeia. Atualmente as aldeias são "permanentes". O que ocorre são as distâncias das roças.

O padrão residencial tradicional do Povo Zoró é de que chefes e indivíduos de prestígio, como os membros das categorias correspondentes à dos Wãwãj, vivem virilocalmente (a mulher mora na casa da família do esposo), enquanto os "comuns" devem passar por um estágio uxorilocal (o esposo mora na casa do sogro) antes de se estabelecerem virilocalmente. Esse modelo é, entretanto flexível, pois, no caso de Wãwã de prestígio, pode acabar mantendo os genros definitivamente em casa (configurando uma uxorilocalidade permanente). A relação de descendência no modelo Zoró é de escolha residencial uxorilocal e reúne de partida, genro e sogro e afasta os filhos homens. Uma etapa essencial no processo de casamento é o jovem "noivo" migrar para a aldeia do "futuro sogro" para fazer roça. Um bom genro é aquele que faz a roça para o sogro, ou junto com ele.

A aldeia tradicional Zoró era formada pela casa ou maloca (zap). Segundo relatos dos mais velhos, moravam até oitenta pessoas – as



Figura 1. A maloca (Zap Tere).

fotos aéreas da época confirmam tal informação. O pátio da aldeia é o espaço para rituais e atividades do cotidiano. O cercado, para criação de animais e um pequeno tapiri, na floresta, próximo à maloca, formam parte do sistema de produção. O bekã (sem vocábulo correspondente em língua portuguesa) é o local onde os homens confeccionavam e ensinavam seus filhos a fazerem arcos e flechas, mas também poderia ser utilizado como lugar de concentração dos convidados para as festas na aldeia. Segundo a tradição, é uma indelicadeza os convidados chegarem antes da festa iniciar, e/ou chegar antes dos demais, para isso o bekã é preparado para recepcioná-los, e também para que possam descansar, fazer a pintura corporal, preparar seus instrumentos e enfeites.

A maloca em formato oblongo, feita de madeira e palha de babaçu (*Orbignia martiana*) amarrados com envira, é o espaço da vida comunitária cotidiana. Segundo Zawyt Wãwã a maloca é importante na cultura Zoró, pois sua utilização serve a finalidades definidas: local para atividades cotidianas, atividades culturais, danças rituais, espaço para realização de funeral e símbolo de identidade. As atividades cotidianas da aldeia envolvem o descanso, o preparo dos alimentos, as conversas informais, a intimidade da família, as brincadeiras. A maloca como local das cerimônias rituais, aconselhamentos, histórias contadas à noite e pela madrugada, ao rito de passagem feminino (no fundo da maloca é separado um espaço: clausura, onde a jovem fica isolada dos demais moradores), às cerimônias de cura, dentre outras. Quanto ao local para realização de funeral, é na maloca onde são enterrados os mortos da aldeia, que ao fim é

queimada para simbolizar o corte das relações do espírito da pessoa enterrada com as pessoas vivas da aldeia.

Quanto ao espaço de identidade, são raras as aldeias Zoró que não tenham uma maloca, mesmo em meio às casas de material ou alvenaria construídas de acordo com o padrão ocidental. É como se não existindo maloca não existisse aldeia (sem espaço para os rituais e festas tradicionais). É também a representação de poder do Zawijaj (cacique) local. A maioria deles mora na maloca ou tem uma maloca para seu descanso.

A maloca apresenta uma funcionalidade excepcional em relação à segurança, por permitir aos guerreiros postarem-se em suas vigas, à espreita de eventuais invasões de guerreiros inimigos, em locais estratégicos que dão condições a repelir os ataques. A sua construção em palha permite um acúmulo menor de calor, o que torna extremamente agradável o seu interior nos dias muito quentes. O calor produzido pelos fogões de lenha sob o chão batido e o impedimento da entrada de vento faz com que as noites não sejam tão frias. Quando das friagens intensas, características dessa parte da Amazônia, os Zoró utilizam um pequeno fogo sob suas redes. No pátio da aldeia são realizadas as danças rituais – e daí para o interior da maloca. Em algumas aldeias existem totens feitos para homenagear grandes líderes do passado e o banco do Wāwā é utilizado para incorporação de espíritos em algumas festas religiosas.

Os Zoró antes do contato viviam em sistema de “migrações sazonais” (MAUSS, 2003) dentro do seu território. Esse ir e vir ocorria principalmente para evitar o esgotamento excessivo do solo e a queda de produtividade da roça, haja vista os solos serem de baixa a média fertilidade. Ou seja, de certa forma era o sistema de agricultura adotado que definia a mudança do grupo. Esse modo próprio de viver era também influenciado fortemente pela caça e pesca abundante, coleta de frutos, e até por pressões dos grupos inimigos. Habitavam uma aldeia por um período de três a quatro anos, voltando ao mesmo local por igual período de tempo para morar. Renovavam a cobertura e a estrutura da aldeia abandonada – que tinha em média uma vida útil de quatro anos.

Em todas as aldeias antigas e abandonadas no pré-contato – e visitadas durante a pesquisa de campo – a roça é o vestígio visível da ocupação pelo grupo. O que dá para afirmar

que não existia uma aldeia sem a roça, para a produção de produtos destinados à alimentação e a produção de bebidas. Dessa forma, os Zoró, além de caçadores e coletores, eram também agricultores.

Esse modo de viver é interrompido no pós-contato com a sociedade nacional envolvente, em função das mudanças ocorridas na organização social do grupo, pela diminuição do seu território, por não existirem as guerras com seus inimigos históricos e pela introdução de certos elementos provenientes da cultura do colonizador, como a energia elétrica, água encanada de poço, entre outros.

As aldeias maiores tinham duas casas grandes que comportavam de três a cinco famílias: o dono da casa, sua esposa, seus filhos solteiros, filhas solteiras e casadas e genros, talvez seus irmãos e famílias, às vezes seus filhos casadas e noras. Normalmente eram a casa do Zawijaj (cacique) e a casa do Wāwā (pajé). Na aldeia que não tinha pajé havia apenas uma casa grande. Atualmente cada família constrói sua casa em madeira ou alvenaria diferente do modelo tradicional e constroem todos juntos a (Zap Tere) maloca tradicional que segue sendo a maloca do cacique, mas o Zawijaj também tem sua casa, conforme conta Samuel:

[...] Olho para aldeia Anguj Tapua e vejo uma estrutura de saneamento diferente das aldeias tradicionais do meu povo. Há quatro lavanderias com banheiros e sanitários feitas em alvenaria. Vejo as mulheres jovens usando este espaço e lavando suas roupas em máquinas de lavar. Antigamente, não existia lavanderia as mulheres lavavam as roupas no igarapé esfregando nas pedras. E bem mais antigamente, o tio Manoel conta, não havia roupa, nem este trabalho de lavá-las. Sanitário? Era a floresta a gente ia longe para o vento não trazer o cheiro pra aldeia e cada um tinha o seu lugar não era um banheiro coletivo como é agora.

As casas são de madeira, umas estão cobertas com telha Eternit e outras de telha de barro, há cozinhas construídas fora de casa, elas são de madeira e cobertas de palha de babaçu. As casas modelo regional, tipo duas águas com quartos e sala de televisão, com piso de assoalho ou de cerâmica, algumas casas tem varanda. A maloca, casa tradicional (zap teré) aquela casa coletiva, oval, toda coberta e cercada de palha nova de babaçu, e que nós Zoró conhecíamos como primeiro espaço de sobrevivência. A maloca atual está no meio do pátio interno da aldeia. Na maloca nossa casa tradicional mora o cacique, mas ele também tem sua casa de madeira com piso de cerâmica. Em volta do pátio

vejo o pasto, mesmo sem gado. Tradicionalmente nós não plantávamos pasto, os velhos eram acostumados a fazer sua roça mais perto da aldeia, agora elas fazem a roça no pasto¹.

A CASA COMO REFERENCIA À ORGANIZAÇÃO SOCIAL

A organização social Zoró tem como base o núcleo familiar, que em tempos passados organizava-se em clãs. Tomo como referência DalPoz (2004) para embasar essa afirmação. E ao discorrer sobre o povo Zoró e sobre a sua forma de organização, Brunelli (1987, 162 p.) diz que:

[...] Nós acreditamos na hipótese de que a identidade Pangeyen (grafia que o autor utilizou), aquela pela qual se reconhece agora o grupo Zoró, seria recente. Nosso estudo etno-histórico nos leva a crer que dificilmente se poderia falar dos Zoró antes do contato como sendo uma “tribo” na acepção da palavra como ela é empregada para designar habitualmente um grupo numericamente restrito com uma origem comum, em função da solidariedade interna. Parece que, os Zoró no decorrer de sua história, nunca experimentaram uma situação semelhante até a época do estabelecimento do contato oficial. Eles formavam até então um conjunto de grupos locais, com dimensões demográficas muito variáveis, autônomos no plano político e econômico e que se ocupavam com as relações de guerra e alianças.

De acordo com a sua tradição do sistema de clãs, a descendência é paterna, a mãe não influencia na determinação do grau de parentesco, conforme o sistema do ocidente. Esse é o fato que permite o casamento avuncular. Os grupos apresentam características distintas, principalmente àquelas relativas ao comportamento: os Pangyjej são os bravos; os Zabeap Wej os homens bons. De acordo com o exposto, o sistema de clã era a forma de organização do povo.

Os anciãos relatam que no passado (período bem anterior ao contato com o não índio) o povo era formado por diferentes malocas (grupos) que não permitiam o casamento entre indivíduos dos grupos diferentes, ou seja, eram endogâmicos, e inevitavelmente, guerreavam

entre si – ratificando a afirmação do autor citado acima. Acrescentam ainda que a união entre eles deu-se por intermédio do casamento de um homem do grupo Pangyjej, com uma mulher do grupo Zabeap Wej. A partir dessa união – segundo afirmam – para que não houvesse ciúmes, permitiu-se o casamento entre os diferentes grupos. Foi o casamento que permitiu os indivíduos de diferentes grupos locais a viverem sob uma mesma maloca e os laços de parentesco formados os levaram à convivência pacífica.

Nesse contexto, poder-se-ia, de acordo com a citação de Brunelli acima, levantar a hipótese de que os casamentos entre os diferentes grupos podem ter acontecido a partir do momento em que se intensificou o conflito advindo do contato interétnico, levando a uma significativa diminuição de indivíduos do grupo Pangyjej, por terem sido os mais resistentes na defesa do território e não aceitação do contato com os não-índios.

Houve uma grande mortalidade de mulheres e crianças porque eram elas que ficavam na maloca. O segundo é o de que, na iminência de um ataque por terra, as mulheres, as crianças e os velhos eram os que mais pereciam em decorrência de menor agilidade na fuga em relação aos guerreiros. Pode ter havido uma baixa no número de indivíduos, o que poderia colocar em risco a sobrevivência do clã Pangyjej e, para não se extinguirem, utilizaram a estratégia do casamento exogâmico. A resposta à última pergunta é consequência da relação de poder existente entre os clãs, pois são os Pangyjej que detém maior poder entre os demais.

Os Zoró contam essa união de clãs da seguinte forma: uma moça Zabeap Wej falou para seu pai que queria casar com um rapaz Pangyjej. O pai respondeu que para isso deveria ter que suportar muitas coisas, como sempre aceitar o que o futuro marido fizesse ou dissesse e nunca questionar. Só assim, poderia viver com ele². A moça aceitou, e assim, começou o casamento entre indivíduos de clãs diferentes.

O fato é que o casamento entre membros dos diferentes clãs foi um mecanismo que fez com que as brigas cessassem e fortaleceu o grupo

1 ZORÓ, Samuel Junio da Silva. Ensaio de um trabalho para ser apresentado na UNIR, experiência antropológica de estranhamento, 03 de setembro de 2010.

2. O ter que viver com o marido decorre do fato de que a mulher jamais tem a liberdade de abandoná-lo nesta etnia e nos clãs que a compõem.

para o enfrentamento com um novo inimigo que aparecia munido de armas até então desconhecidas e mais poderosas, o “não índio”.

As incursões armadas de vingança e captura de mulheres ocorreram num período em que a relação interétnica se limitava aos seus vizinhos tradicionais. O contato com o colonizador mudou de forma radical a história desse povo – e dos povos indígenas em geral – pois, os que no passado eram inimigos, às vezes considerados como não gente por alguns grupos, hoje se tratam como parentes (Lévi-Strauss, 1993, p. 334).

Tratando-se do período pré-contato com o “não índio”, a relação de poder estabelecida pelos Zoró se baseava em dois aspectos diferentes e complementares a relação intraclânica e a interclânica. Na relação intraclânica, a liderança do Zawijaj junto aos seus próximos pode ser definida. Adquirida através das atividades diárias e do contato com as famílias, a partir do estabelecimento de alianças, com as quais reforça o seu grupo e mantém-se no poder.

Na relação interclânica, um líder Zoró precisava (e precisa) de atributos pessoais indispensáveis, como ser um excelente guerreiro, grande disposição para o trabalho e ser reconhecido como bondoso para com os demais. O desprendimento do líder gerava e gera prestígio, o direito de ser ouvido e respeitado, mas não lhe dava (ou dá) o poder de decisão unilateral. As decisões estavam (e ainda estão) baseadas no poder do convencimento, que o indivíduo ou os grupos de indivíduos tinham (têm) perante os demais e na coragem do enfrentamento com o inimigo, ou seja, eram os guerreiros mais fortes os tomadores das grandes decisões que envolviam os interesses do povo. Como exemplo, os membros do grupo Pangyjej, temido pelo apurado espírito guerreiro, tiveram e têm um status diferenciado.

Contam os anciãos que, quando havia uma festa e estes chegavam com duas penas cruzadas enfiadas em um orifício no nariz³ – uma em cada lado – causava tristeza nos presentes porque era um sinal de que vinham para brigar e poderia até haver mortes. Mas, quando chegavam com uma só pena no nariz, era o sinal de que a festa aconteceria em paz. O comportamento do

clã Pangyjej para com os demais reflete uma relação construída na base da troca, pois é este grupo o mais aguerrido nas batalhas contra o inimigo e o que perdia mais membros em combate: era a segurança do grupo. Em contrapartida, os outros clãs deveriam aceitar os seus caprichos.

Embora os clãs Pangyjej e Pangy Kirej fossem de tendência guerreira mais apurada e liderassem os demais na guerra contra os inimigos, os Zabeap Wej, considerados pelos demais como “boa gente”, mantinham uma posição privilegiada de poder tanto quanto os Pangyjej, o que pode ser explicado pela capacidade de argumentação na hora da formação das alianças.

Conforme acima delineado, são descritos três aspectos importantes na determinação da estrutura hierárquica interclânica: o respeito que os membros de um clã tinham com o seu Zawijaj, a coerção que um clã exercia sobre os demais e a capacidade de negociação e articulação entre os diferentes clãs. É importante salientar que após o estabelecimento do contato interétnico, o primeiro e o último aspecto é o que tem prevalecido, porém sempre há uma referência ao passado que é respeitada. Na estrutura hierárquica intraclânica o estatuto do poder está relacionado ao respeito obtido pelos demais membros do grupo, e não apenas ao poder como forma de dominação.

Cabe aqui um parêntese relativo às mudanças ocorridas após o contato interétnico e que implicaram em algumas modificações na relação de poder tradicionalmente construída pelo povo Zoró. Com o fim das guerras tribais e a tutoria da FUNAI – Fundação Nacional do Índio surgiram novas necessidades associadas ao convívio e ao modo de viver. Dentre elas podem ser destacadas: a educação escolar e a assistência à saúde. Porque esses dois aspectos são importantes na nova configuração de poder? Primeiro que os índios precisavam aprender a leitura, a escrita e o cálculo para melhor interagir com os indivíduos da sociedade nacional envolvente.

O elemento masculino dentro da escala hierárquica do grupo está acima das mulheres. Essa relação é percebida na hora da alimentação coletiva em determinadas festas rituais, quando os homens comem primeiro, depois as mulheres e crianças; nas reuniões, os homens sentam à

3 O nome do orifício em Pangyjej é chamado “pami wã karap”.

frente e as mulheres imediatamente atrás; e na questão do parentesco, a linhagem é determinada pela patrilinearidade.

Os mais velhos (pandet, em língua materna) geralmente são tratados com grande respeito, pois são eles quem detém o conhecimento da cultura e da técnica. Outro aspecto da influência dos mais velhos para com os mais novos é que eles sempre têm a primeira palavra. Aliás, a relação de respeito é a linha mestre da organização social e da continuidade do modo de viver próprio do povo Zoró. Não é exagero afirmar que a reprodução do modo de vida tradicional se dará somente até o momento em que os jovens, sob a influência da mudança de costumes ou outros motivos de rebeldia às regras culturais historicamente estabelecidas, não mais obedecerem aos seus pais.

A organização social Zoró é rígida, baseada em códigos simbólicos próprios para definir as regras para o grupo. Esses códigos podem ser percebidos quando se trata da solução de conflitos. Para os Zoró, uma das maiores preocupações é a sua imagem perante os outros. Dessa forma, os problemas domésticos têm um tratamento especial de forma a não se tornarem públicos: são resolvidos durante a madrugada, tendo como mediador o Zawijaj mesmo que este não seja membro da família em contenda. Essa forma não expõe as pessoas ao ridículo, e reforça o prestígio do líder.

A divisão social do trabalho é baseada no gênero. De um modo geral cabe aos homens a segurança da aldeia, a derrubada do mato e o plantio da roça, a caça, a pesca, a coleta dos frutos, a construção da “zap”, a limpeza do pátio da aldeia, a confecção das armas. Às mulheres cabem a colheita e o transporte dos produtos agrícolas, de lenha, o preparo dos alimentos, o cuidado com as crianças. No aspecto relacionado à confecção de objetos, também é nítida a diferença. Aos homens cabe produzir os seus instrumentos de trabalho, de caça, pesca e instrumentos musicais: arco, flecha, machados e flautas. As mulheres se encarregam da produção de cerâmica, dos trançados e enfeites como pulseiras e colares. Em alguns casos os homens produzem cestos trançados de palha como o bassapé⁴, e um colar feito de cipó coberto com um

trançado da palha do olho do babaçu (*Orbignia martiana*) chamado de “ambuap”.

As atividades produtivas do povo Zoró podem ser divididas em três modalidades: roçados, expedições coletivas e atividades individuais. Os roçados são atividades mais relacionadas à família, uma responsabilidade do homem guerreiro que provê os seus descendentes. Tanto é realidade que muitas das histórias falam sobre a necessidade da disponibilidade do homem para o trabalho, e nas narrativas sobre o casamento, o sogro escolhia o genro com coragem de trabalhar, este também era requisito básico para tornar-se um Zawijaj. Dessa forma, o trabalho se caracteriza como um atributo importante de status. Embora os roçados pertencessem (ou pertençam) às famílias, o uso dos produtos sempre se dá de forma coletiva, porque culturalmente não há um controle rigoroso sobre os bens ou uma ideologia da individualidade.

Os fenômenos naturais do ambiente em que vivem orientam as atividades produtivas e culturais. Ou seja, indicam os elementos importantes para construir aquilo que pode ser chamado de calendário Zoró. Nesse sentido, são observados sete fenômenos que ditam as atividades do povo. Representado graficamente ele apresenta a forma de uma pizza de sete pedaços, em que não é possível determinar o início ou o fim, conforme uma vez falou um índio Zoró durante a pesquisa: “não existe calendário para nós, é tudo direto”.

Cada família deve levar um jacaré capturado vivo, que em determinado momento da festa é disposto no pátio da aldeia para que o Wãwã abençoe cada membro da família com o espírito do jacaré. Logo após, eles são jogados dentro da maloca e mortos com paulada, para depois ser distribuído aos participantes, como “troca dádiva” (MAUSS, 2003).

Outra festa religiosa que acontece com bastante frequência é a do Zagapuj ej, cujo objetivo é invocar o espírito que protege a caça, as colheitas de mel e de pama ou abia. Este espírito vive no mundo dos homens, e é ele que traz a fartura das colheitas. Antes do acontecimento da festa, no entorno da aldeia e da maloca é feito um varal e colocados todos os produtos cultivados (algodão, mandioca, cará, entre outros) em oferenda ao espírito pelas boas colheitas obtidas.

Na festa do bebej, se invoca o espírito do

4 Cesto trançado de palha verde da palmeira babaçu que serve para transporte da caça, confeccionado no ato do abate do animal. Não apresenta nenhum tipo de enfeite e é descartado logo após o seu uso.

porcão (Tayassu pecari) – uma espécie de porco selvagem – para que ele não desapareça da terra dos Zoró e não venha a comprometer a alimentação do povo. No auge do ritual, o Wãwã se comunica espiritualmente com o espírito do porcão, e nessa viagem é revelado o local onde está a vara de porcos. O Wãwã, após retornar de sua viagem espiritual, indica aos presentes o local exato, que saem para capturar os animais a serem servidos na festa.

O Gat Pij é uma festa religiosa que reverencia o espírito habitante da dimensão celeste, que também é chamada de “Gat Pij”, e seu poder é o de curar as pessoas doentes. Na cultura Zoró não dá para separar o mundo espiritual do material, ambos se complementam.

O contato com o não-índio inseriu no âmbito da organização social Zoró mudanças jamais imaginadas por esses indígenas. Isto trouxe alguns ganhos – segundo os próprios índios – mas, em compensação, levou a uma desestruturação do seu modo tradicional de viver. A grande maioria dessas mudanças foi imposta pelo colonizador, seja pela ação do órgão responsável pela assistência, seja por pressão das interferências religiosas.

ACONSTRUÇÃO DA CASA

Márcio Zap'ap Zoró relata:

[...] Primeiro o povo Zoró vivia em grandes malocas, que recebia o nome de Zap Tere e era chamada também de Zap Puj. Na Língua Portuguesa de Casa Grande. A maloca tradicional é de teto alto, coberta de palha de babaçu até ao chão, por isto não tem paredes, o chão é de terra batida. O local construído para a construção é sempre perto da água e do roçado, para facilitar os trabalhos dos homens e das mulheres. Dentro da maloca podem morar várias famílias, cada uma em seu próprio canto para atar suas redes, fazer fogo para cozinhar, guardar sua coisa e pendurar sementes, tubérculos para plantio.

O dono da maloca é o chefe da família, ele quem organiza, ordena e orienta os trabalhos dos outros chefes de família que moram com ele.

A pessoa quem vai construir uma maloca escolhe um lugar para sua casa. Neste local ele fura os buracos, depois ele convida pessoas de sua e de outras aldeias para ajudá-lo. As madeiras são levantadas, é dado o começo na construção. Primeiro ele faz a parte de madeiramento da estrutura, depois vem o trabalho de colocar as



Figura 2. Levantamento do madeirame da casa,

palhas.

Antes disto fica uma equipe no mato cortando embira e palha. Depois este material é transportado da mata para aldeia. Na aldeia outra equipe se responsabiliza em ir dobrando e amarrando as palhas. Assim começa a fazer a cobertura. Para construir uma maloca (Zap Tere) é preciso todo este processo para deixar uma moradia adequada para o povo Zoró. As moças também ajudam a fazer a casa. Elas juntamente com suas mães garantem a bebida durante todos os dias de construção da casa e dos pilões. Elas também ajudam a carregar e dobrar a palha.

Em uma maloca costuma morar mais de uma família. Nas aldeias antigas e populosas haviam de 03 a 04 malocas. O dono da casa a ser construída convida pessoas de varias aldeias para ajudar. As pessoas ajudam voluntariamente. O dono da casa oferece macaloba durante todo o tempo do trabalho, essa é uma forma que os Zoró têm de agradecer.

No final da construção o dono da casa organiza espaços para cada grupo familiar ocupar, e todos passam a morar juntos em espaços organizados dentro de uma mesma maloca. E assim distribuído, na parte da frente da maloca fica o local de cozinhar. Na sequência, posicionam-se o cacique e o pajé, um de um lado e um do outro. As demais laterais são ocupadas por outros grupos familiares, e a parte central e do fundo é ocupada por outras famílias ou pessoas em ocasião de visitas.

As casas são construídas em vários tamanhos, vamos chamar de tamanhos; 1, 2, 3 e 4. O tamanho um tem a parte da frente onde e

usado para cozinhar e em uma das laterais está o espaço reservado ao dono da casa. A outra lateral é oferecida a uma visita importante. O centro da casa e o fundo são ocupados por visitantes na medida em que não há mais opção de espaço na casa,

O tamanho 2, 3 e 4, são organizados da seguinte maneira: a parte da frente é usada para cozinhar e colocar os pilões de chicha; em uma das laterais está o espaço reservado ao dono da casa; a outra lateral é reservada ao pajé (se ele fizer parte da família dessa casa); os demais espaços são ocupados de acordo com a importância hierárquica cada membro da família (sogros, filhos casados). Os fundos e o centro para são reservados para as visitas.

CONCLUSÃO

Atualmente cada família Zoró paga um carpinteiro ou faz sua casa própria, onde o dono da casa vive com sua mulher e os seus filhos. O Zawijaj também tem sua própria casa ele mora sozinho com sua família nuclear. A casa tradicional existe, mas poucos a habitam, em

muitas aldeias ela é usada nos dias de frio, quando precisam acender o fogo debaixo da rede. Os anciãos preferem morar na maloca.

Os grandes projetos madeireiros chegaram muito rapidamente até eles. Os Zoró se envolveram com a venda ilegal de madeira. Essa experiência nova de extrativismo, válida para a região de vinte e duas das aldeias Zoró, aponta para um indubitável prejuízo para os índios Zoró quanto à sobrevivência cultural, diferenciada, ao mesmo tempo em que exprime a dinamicidade e plasticidade dessa sociedade no presente, em função do passado. Há enorme preocupação quanto à educação dos mais jovens e das crianças neste contexto. Os mais velhos têm continuamente se indagado como poderão ensinar os conhecimentos adquiridos de seus pais e avós aos seus filhos e netos nas atuais circunstâncias. E têm refletido e se preocupado a respeito do tempo, que não poderá ser recuperado.

Na prática poder-se-á novamente integrar os elementos constitutivos do ambiente, compor e concretizar o conhecimento tradicional, isto porque a relação com o ambiente



Figuras 3 e 4. Servindo a bebida.



Figura 5. Ma'at Zoró amarrando as palhas.

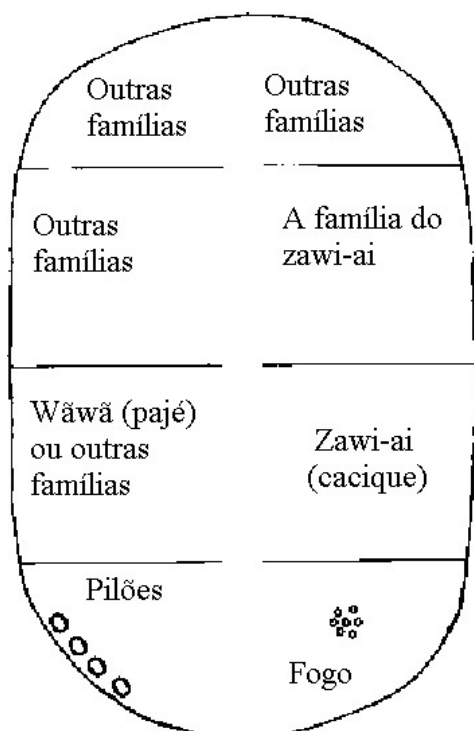


Figura 6. Organização interna do espaço da maloca. Fonte: Brunelli, 1987.

continua sendo elemento intrínseco da cultura Zoró. Mas o uso do extrativismo, inclusive para construção da casa, fica prejudicado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARNAUD, Expedito & Cortez, Roberto. (1976). "Aripuanã: considerações preliminares". In: *Acta Amazônica*, 6 (4), p. 11-31.

ATUALIDADE Indígena. (1978). Apoena conta atração dos Zoró. 1 de maio, p. 2-8.

BARRIO, Angel-B. Espina. (2005). Manual de antropologia cultural. Recife: Editora Massangana.

BRUNELLI, Gílio. (1986). Relatório das atividades de pesquisa desenvolvidas pelos antropólogos Gílio Brunelli e Sophie Cloutier da Universidade de Montréal, Canadá, entre os indígenas Zoró de 11.07.1987 a 30.11.1985 (ms.).

BRUNELLI, Gílio. (1988) Atravessando mundos á procura das causas: os Zoró explicam as doenças, Université de Montreal Canadá.

BRONOWSKI, J. (1986). Magia, Ciência e Civilização. Lisboa: Edições 70.

LACERDA, Maria Conceição de. (2002). "Me Ikini Má" (Vamos Olhar para Nós): Partilha da experiência com educação indígena junto ao Povo Zoró. In: Educação E Protagonismo Relatos e análises de experiências do cotidiano escolar e de outros espaços formativos. João Pessoa: Idéia Edições FAFICA/GPEC.

LACERDA, Maria Conceição de. (2006). Los Mitos Pangyjej: Una forma de Comunicación y transmisión del Conocimiento. In: Conocimiento Local, Comunicación e Interculturalidad, Antropología en Castilla y León, IX. Editora Massangana, Fundação Joaquim Nabuco. Recife. PE,.

LACERDA, Maria Conceição de. (2014). Bekã Pamakube (lugar de aprender). Aprendendo com os Zoró: análise da identidade indígena através da experiência das escolas nas aldeias do povo indígena Zoró. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidad de Salamanca.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1976). Pensamento Selvagem. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (2008). "Etnologia e História" In: Antropologia Estrutural I Cosac naify: São Paulo.

MALDI, Denise. Laudo histórico-antropológico - Ação de Interdito Proibitório. Processo 00.00.01295-05, 2a. Vara da Secção Judiciária do Estado de Mato.

MAUSS, Marcel. (2003). Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify.

MIGUEL, Francisco Paolo Vieira (2011). Arquitetura Popular Brasileira: um enfoque etnográfico. Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 32-50, dezembro. 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 06 de fevereiro de 2015.

NEIVA, Lígia. (1997). Texto do Projeto de Ação Para o Desenvolvimento Sócio Cultural do Povo Zoró/PAIC/PLANAFLORO.

NEIVA, Lígia. (1998). Texto do CD Room / Pangyjej, Seu Povo, Sua Arte.

WATERSON, Roxana. (2009). The Living House: An Anthropology of Architecture in South-East Asia. S.I.: Tuttle Publishing.

NOTAS SOBRE UMA VIAGEM À LAPÔNIA

Rodrigo Luiz Simas de Aguiar*

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

Resumo: Neste breve texto registro minhas impressões sobre uma viagem às terras geladas da Lapônia finlandesa, território tradicional dos povos Sami e foco de um turismo ártico, especialmente intenso nas épocas natalinas.

Palavras-chave: Lapônia, viagem, Sami.

Abstract: In this short text I express my impression about a trip to the cold lands of Finnish Lapland, also traditional territory of Sami Indian. Lapland as well is focus of an arctic tourism that is particularly intense in Christmas time.

Keywords: Lapland, travel, Sami.

A Lapônia finlandesa tornou-se mundialmente conhecida como a terra do 'papai noel'. Todos os anos Rovaniemi, a capital da Lapônia, recebe em dezembro milhares de turistas ávidos por satisfazer uma curiosidade cuja origem remete a um imaginário de natal que se cristalizou em inúmeros países. Porta de entrada do Polo Norte, a cidade criou um turismo focado nos símbolos natalinos, tendo por pivô o parque temático nominado 'Vila do Papai Noel'.

Diante de tamanho sucesso, todos os que desejam passar o natal nas terras do Polo Norte devem planejar sua estada com quase um ano de antecedência. As vagas no setor hoteleiro

esgotam rapidamente, ficando disponíveis apenas algumas caríssimas acomodações. Voos diários conectam Rovaniemi com a capital da Finlândia, Helsinki, e transitam quase sempre cheios nesta época do ano. Ou seja, se você imagina ficar em uma cabana isolada do mundo e conhecer um bom velhinho com modo de vida quase ermitão, pode esquecer, pois o que encontrará é uma verdadeira indústria turística.

Mas nem só de Papai Noel vive a Lapônia. Outros temas já ganham espaço nos elaborados catálogos turísticos: caçadas às auroras boreais, passeios e safaris em trenós movidos por cães, gastronomia regional e referências à cultura Sami. Com o Papai Noel sob os holofotes, alguns esquecem que os Sami são o que a Lapônia realmente tem de tradicional. A população de descendentes Sami é

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



A Vila do Papai Noel.

expressiva na região e muitos destes indígenas vivem nas fazendas. Com o foco na criação de renas, os remanescentes indígenas evocam o discurso de conexão com os elementos da natureza como herança imemorial de seu povo. Alguns destes indígenas acabam obtendo uma pequena fatia dos recursos do turismo da vila natalina, mas é preciso destacar que o turismo de massa tem sido criticado por promover encenações caricaturais de elementos da cultura Sami.

Ao nos darmos conta de que as renas e o povo Sami são o verdadeiro patrimônio cultural da Lapônia, vamos perceber as conexões entre estes dois elementos e a paisagem local. Marcos geográficos são culturalmente traduzidos, convertendo relevos, cursos de água e áreas de movimento de animais em espaços cosmológicos. Os 'ambientes sagrados', tema capital para os povos originários, persiste no discurso dos descendentes Sami. A etnia passou a ostentar orgulhosamente sua origem étnica, portando trajes tradicionais em eventos especiais. As práticas de afirmação étnica são também elementos de resistência ante políticas públicas

que por longo período negaram os direitos tradicionais.

Ainda que pesem todas as críticas ao turismo de massa e à encenação da cultura indígena com foco nas demandas turísticas, é notória a atuação de indígena Sami nesta indústria. Em fazendas locais, é possível encontrar um patriarca Sami, vestindo seu traje típico e preparando um trenó puxado por renas para satisfazer a curiosidade do visitante. Feito o trajeto no trenó, o turista ganha uma licença fictícia para pilotar trenós de renas, válida por cinco anos. Nada mais é do que um cartão dobrado com a foto o patriarca na frente e no interior os dizeres em oito idiomas: “O titular desta licença satisfaz as condições da prova de condução de trenó de rena pelas terras selvagens da Lapônia, observando as regras vigentes”. Ao final, o turista põe sua assinatura, 'validando' a licença.

A conexão entre os Sami e as renas remonta aos tempos antigos do pastoreio nômade. Há um mito relacionado à gênese que ilustra o papel destes animais na cosmologia do grupo:



Passeio de trenó em uma fazenda de criação de renas.

Quando o criador fez os ancestrais do povo Sami, ele colocou no centro da terra o coração pulsante de uma rena fêmea de dois anos. Assim, sempre que o povo Sami enfrenta problemas, coloca o ouvido na terra e escuta as batidas que vêm de baixo. Se o coração segue pulsando, quer dizer que ainda há um futuro para o povo Sami e seja qual for o problema a ser encarado, terá solução, de uma forma ou de outra. Da batida do coração da rena nas profundezas da terra há uma conexão com as batidas do tambor Sami e com os tempos ancestrais, quando as canções do povo foram criadas e tocadas – as canções que contam a história e renovam a crença do povo Sami no futuro (GASKI, 1993: 115 – **tradução minha**).

Os safaris pelas terras geladas também integram as atividades turísticas e a presença Sami nesta atividade econômica é notada. Neste caso, os trenós são puxados por cães, adentrando as terras dos parques naturais e, dependendo da distância, pernoitando em uma cabana tradicional em meio ao ambiente gelado. Com um pouco de sorte, é possível também contemplar a aurora boreal. Neste negócio, percebe-se diferença no

tratamento dos animais quando os operadores são Sami. Entre os indígenas há demonstrações de afeto e respeito pelos cães, ao passo em que os operadores não indígenas, especialmente os estrangeiros, seguem tão minimamente as regras de bem estar animal, deixando-se notar que os cães são encarados como produtos econômicos. Tal diferença pode ter origem na forma como a religião ancestral Sami investia os animais de sentido espiritual. Ainda que a religião luterana seja predominante entre os Sami atuais, nota-se a influência dos elementos religiosos tradicionais no modo de vida, bem como a emergência de movimentos de reapropriação da religiosidade tradicional como forma de evocação de identidade.

As conexões entre os povos Sami com antigas matrizes Fino-Húngaras leva a compartilhamentos culturais com povos que vivem até nos territórios siberianos (Mulk & Bayliss-Smith, 2007). Entre alguns povos siberianos, apesar de os rituais contarem com a condução de um Xamã, todos participam interativamente nos rumos de certas práticas místicas, inclusive as crianças (ibid). Isso nos



Vastidão dos parques naturais da Lapônia.



Acima: tambor de um xamã siberiano, acervo do Museu Nacional da Dinamarca.

Ao lado: cabana tradicional nos arredores de Rovaniemi.





revela que a audiência para tais rituais, longe de ser restrita a elites, é de acesso livre a todos os membros da comunidade. Participação coletiva nos rituais e a relação que os membros estabelecem com os entes da natureza formam o substrato da forma de conduta que hoje rege as ações dos remanescentes Sami, o que explicaria a verbalização e a prática das formas de interação com o meio circundante. Ou seja, não é só discurso para turista, mas tem legítima relação com o *modus vivendi*.

Quando da consolidação da identidade finlandesa, os Sami passaram a ser encarados como inferiores em comparação aos finlandeses não indígenas, sendo que tal diferença de status estaria também relacionada à economia praticada pelos indígenas, baseada no pastoreio nômade e na caça e coleta (NYSSÖNEN, 2007). O mesmo discurso do selvagem em oposição ao civilizado, tendo a agricultura como o diferencial do mundo progressista em face ao barbarismo, que tanto se nota na construção do imaginário ameríndio, também aparece nas relações entre os Sami e a sociedade circundante. Desta forma, vemos que os problemas e tensões entre povos indígenas e sociedades nacionais são praticamente universais: tomada de terras, proibição do ensino da língua nativa nas escolas, formação de imaginários depreciativos (silvícolas, bárbaros), esterilizações de mulheres indígenas, discursos de integração cultural e econômica, atividades missionárias para enfraquecimento da religião tradicional. Tais problemas, tão presentes na história dos indígenas do continente americano, também foram a sina dos indígenas Sami.

Atualmente, os movimentos indígenas na Finlândia são intensos e ativos na política nacional. A representação Sami no cenário político, garantida pela formação do Parlamento Sami em 1973, fortaleceu às demandas pelo reconhecimento dos direitos dos nativos sobre seu território tradicional e de praticar sua cultura, ainda que a participação indígena no Parlamento Finlandês seja muito restrita.

Impressões estimuladas pelos sentidos, é o que mais marcou minha viagem pelas terras geladas da Lapônia. As renas, o verde bailar da aurora boreal, as planícies nevadas e rios congelados, tudo emoldurado pela aura de mistério que emana da cultura Sami, presente na

região há milênios.

REFERÊNCIAS

GASKI, H. (1993). The Sami People: the 'White Indians' of Scandinavia. *American Indian Culture and Research Journal*. N. 17(1), pp. 115-128.

MULK, I. M. & BAYLISS-SMITH, T. (2007). Liminality, Rock Art and the Sami Sacred Landscape. *Journal of Northern Studies*, N.1-2, pp. 95-112.

NYSSÖNEN, J. (2007). 'Everybody recognized that we were not white' – Sami identity politics in Filand, 1945-1990. Tese de doutoramento, Universidade de Trønso.



Aurora boreal.

RECENSIÓN:
**Fernández Álvarez, Óscar (Ed.) (2015). Mujeres en riesgo de exclusión social:
una perspectiva transnacional. Madrid: McGraw Hill.**

Por Cecilia Esteban Redondo*

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

De un tiempo a esta parte los estudios sobre la mujer han experimentado un notable crecimiento, gracias a la variedad de abordajes que caracterizan al género. Uno de los más recientes es el que, editado por Óscar Fernández Álvarez, Profesor Titular de Antropología Social en la Universidad de León, que encabeza un destacado grupo de investigación sobre la discriminación social de la mujer y que es autor de un buen número de trabajos sobre este mismo tema. La obra, titulada *Mujeres en riesgo de exclusión social: una perspectiva transnacional* ha sido publicado por McGraw Hill, una de las más potentes editoriales norteamericanas en distintos ámbitos científicos, y de manera muy relevante en el de las ciencias sociales. El grupo de investigación que respalda la obra, *Women at Risk (WAR)*, acoge bajo sus siglas a investigadores encuadrados en disciplinas como la antropología, la sociología, la educación y otras ciencias sociales, y pertenecientes a la Université de Bourgogne-Franche-Comté, en Francia, a la Universidad de Trás-Os-Montes e Alto Douro, en Portugal, y a la Universidad de León, en España, en estrecha colaboración con la Asociación Simone de Beauvoir.

El título de la obra encierra un importante número de cuestiones, a las que sus autores han querido dar respuesta. Por ejemplo, se ha querido saber cómo ha afectado la crisis económica de los últimos años a las mujeres que se hallaban en riesgo de exclusión social, y qué mecanismos de apoyo han sido puestos en marcha, tanto de índole institucional como no institucional.

También se ha considerado importante saber qué redes sociales se han activado para dar cobijo a estas mujeres y a sus familias dependientes, así como qué respuestas se han dado en los diferentes países ante situaciones similares. Se trata de preguntas que han sido respondidas en la monografía de maneras diferentes, debido a la diversidad de perspectivas existentes sobre un tema tan sensible en nuestros días. Ha de tenerse en cuenta que muchas de las soluciones dependen de las políticas sociales, con tanta más razón en los Estados del Bienestar, y éstos no han respondido homogéneamente, sino que, antes bien, lo han hecho de maneras muy diversas y con mayor o menor diligencia.

La primera parte de la obra está dedicada, con gran acierto, al tratamiento de los aspectos teóricos y metodológicos. En este apartado quedan perfilados aspectos tan cruciales como el del impacto del género en los complejos procesos de la exclusión social (P. Damonti, “Desigualdades de género en los procesos de exclusión social”), la construcción de nuevas identidades, por ejemplo, incluyendo la etnicidad o la fe con los consiguientes riesgos exclusivos (A. Salas Rodríguez, “Identidades rebeldes frente a nuevas retóricas de exclusión de género, fe y racismo”), el asociacionismo inmigrante como estrategia de género en particular, o de reivindicación en general (M. Z. Olló Gorriti y Z. Themme Afán), o sobre la entrevista en profundidad con víctimas de la violencia de género (A. Puente Martínez, “Aspectos procesales, técnicos y aplicados de la entrevista con víctimas de violencia de género”). Se trata en todos los casos de problemas teóricos y metodológicos que preocupan a cualquier investigador, y que en la obra son abordados cuidadosamente.

La segunda parte del libro se refiere a los

* Universidad de Murcia

aspectos sociológicos y sanitarios de la exclusión social de las mujeres. De esta manera, se realizan análisis de casos de personas que sufren los primeros episodios de exclusión social durante la infancia temprana, para luego hacerse persistente el hecho en otras fases de la vida (J. L. González Arpide y J. Gallego Ledo, “Exclusión femenina por lipofobia”), sobre los mayores riesgos que en algunos lugares, olvidados por todos, tienen las mujeres de enfermar y morir (E. Bayona Escat, “¿Por qué nos morimos los pobres: género y exclusión socio-sanitaria en la Sierra de Chiapas”), sobre los diferentes sesgos que, en la vida laboral, presentan las consideraciones de paternidad y maternidad, a veces muy lejos de la verdadera igualdad que, aparentemente se persigue (J. Aguinaga Roustán, “Paternidades y maternidades: un espacio para la igualdad”), y sobre la manipulación que se cierne sobre un hecho tan trascendente en la vida de la mujer como es el de su decisión personal en relación con la lactancia (A. Unanue Cuesta, “Mujeres, lactancia y victimización. De protagonista a excluidas en la decisión”).

La tercera parte tiene por objeto el análisis de la situación de la mujer en el mundo rural, cuyas particulares connotaciones han reclamado especial atención de los investigadores. El retroceso de la actividad agraria, la emigración a las áreas urbanas, la masculinización rural, especialmente en las áreas de montaña, y la regresión de los resultados económicos han provocado una creciente insatisfacción de la mujer y una indudable exclusión. Precisamente, esta convergencia de factores constituye el fundamento del trabajo de E. Gómez Pellón acerca de un valle de la franja costera de Cantabria (“Subordinación y desdicha: ser mujer y ganadera en un valle del litoral de Cantabria”), que prueba cómo la misma ha devenido en una creciente frustración de las mujeres que aún continúan ocupadas en la actividad agraria. En esta parte se estudia también el cruce entre las representaciones femeninas y las construcciones ideológicas de los burócratas ocupados de supervisar los programas de las rentas de inserción (O. Sacramento y H. Gonçalves, “Os dois lados do rendimento social de injeção no Douro: entre as representações das beneficiárias e os discursos e práticas dos técnicos”); y se analizan las condiciones de la mujer en el mundo rural, y sobre cómo las mismas devienen en vulnerabilidad, debido a la

escasa repercusión que han tenido en las áreas rurales las políticas de igualdad implementadas en las últimas décadas (O. Fernández Álvarez, “Mujeres en el medio rural: imprescindibles pero invisibles”). Por último, en esta misma parte, E. López Canseco y M. J. Domínguez (“Género y exclusión social en el medio rural de la provincia de León”) se ocupan de las causas que, asociadas al género, hacen de las mujeres del mundo rural un grupo especialmente proclive a la exclusión y la pobreza.

La cuarta parte está nucleada en torno a la violencia de género, comenzando por el examen de las repercusiones individuales, familiares y sociales del SAP o “síndrome de alienación parental”, en tanto que rechazo que los hijos sienten hacia uno de los progenitores en los divorcios conflictivos, particularmente motivados por el ejercicio del maltrato y la violencia de género (C. Delgado Álvarez, “Violencia contra las mujeres y discurso pseudocientífico. El caso del SAP”). Por su parte, A. Valiño Ces (“La situación sociolaboral de las mujeres víctimas de la violencia de género: análisis de una realidad ficticia”) analiza la utilidad de la serie de medidas adoptadas por el legislador a propósito de la situación de estas mujeres; y A. Sánchez de Prada (“El poder del contexto frente al mito de la dependencia emocional: un estudio exploratorio”), explora en su trabajo la diferencia entre la respuesta a la amenaza que se realiza por parte de un extraño, y la que se produce cuando la amenaza procede de una persona con la cual hay establecida un vínculo afectivo. En cuanto al capítulo de R. Conde, C. Antunes y C. Ferreira (“Desigualdad y asimetría de género en el amor y la intimidad: cuando las mujeres víctimas recurren a la intimidad”), constituye un acercamiento certero a las vivencias de las mujeres que han sufrido la violencia de género.

La quinta parte del libro se centra en la prostitución, en tanto que forma frecuente de exclusión social de la mujer. En los trabajos de esta parte se percibe el interés por focalizar una situación que posee mayores dimensiones que las que a menudo se le atribuyen. La prostitución es abordada atendiendo a la ausencia de regulación efectiva que recae sobre una actividad cuyos protagonistas, en ocasiones, se resisten admitir que tiene carácter forzado (M. Macías Jara, “Vulnerabilidad y exclusión social en la prostitución forzosa”), mientras que otras

veces es tratada como producto de una marginación tan extrema que ni tan siquiera garantiza la autonomía de las mujeres que la practican (K. A. Lally, “Trabajadoras sexuales Yacouba en Korhogo, Costa de Marfil. El alto precio de responder al deseo del otro”), y antes bien las sume una dependencia insuperable por vía de la violencia; asimismo, la prostitución es tratada como subordinación mercantilizada por parte de mujeres que prostituyen su cuerpo en determinadas partes del mundo tratando de atender los deseos de los turistas extranjeros (O. Sacramento, “Vida boa e história de amor: designios femeninos ante turistas europeos no Nordeste brasileiro”). Tampoco falta el abordaje en el cual la mujer es presentada como demandante de relaciones sexuales en contextos turísticos (A. Gutiérrez García, “Las mujeres como consumidoras de sexo en contextos turísticos”).

La sexta parte está dedicada a la educación contra la exclusión motivada por el género y a la innovación docente relacionada con este enfoque. El primero de los capítulos reclama la intervención psicosocial para las mujeres afectadas de VIH, como parte de una propuesta de innovación docente en perspectiva de género (N. Asla y E. Aldekoa, “Incluyendo la perspectiva de género en la docencia: propuesta de intervención para las mujeres con VIH”); también se analiza una experiencia educativa llevada a cabo en el Máster de Profesorado de la Universidad de Burgos focalizada en las desigualdades de género (M. A. Barros del Río, “Discursos desde los márgenes: inclusión de la perspectiva de género en la enseñanza del inglés”); R. Cachán Cruz (“Etnoeducación y educación física ante la igualdad de género desde una perspectiva intercultural e intergeneracional”) se ocupa de las posibilidades de llevar a cabo acciones educacionales comprometidas, como la educación intergeneracional, en el marco del área de Educación Física. C. Unanue Cuesta, por su parte (“Mujeres con superpoderes, invisibles en el proceso educativo”), se ocupa de mostrar con diversos argumentos cómo la realidad de los libros de texto desmiente que se estén llevando a cabo auténticas políticas de igualdad, y muy por el contrario descubre cómo aquéllos contribuyen, con cierta frecuencia, a la perpetuación de la desigualdad; S. Medina Quintana y R. García Morís (“Las imágenes de mujeres en los libros de texto de Educación Primaria”), aunque no niegan

los avances producidos, insisten en la falta de efectividad de las políticas de igualdad en materia de género en los textos escolares; y P. Suárez Álvarez (“Fuentes y recursos para la inclusión de la Historia de las mujeres trabajadoras en la Edad Moderna asturiana”), trata con grandes dificultades de visibilizar a la mujer en los libros de historia que se ocupan de esta época.

Por lo que se refiere a la séptima parte, ésta se halla referida al papel de la mujer en la Historia. M. Torremocha (“Miradas a la maternidad en la Edad Moderna”) se fija en cómo la maternidad ha sido tratada de manera casi unívoca, a pesar de los muchos significados del concepto, mientras que A. Morán Corte (“Donde logra la Justicia el arreglo de los individuos. Recogimientos femeninos en la Asturias del siglo XVIII”), explica cómo las instituciones asistenciales trataron de satisfacer las necesidades asistenciales de la época, y especialmente las de las mujeres que padecían carencias de diverso grado; M. J. Pérez Álvarez (“Salvación, obras pías y mujeres en la diócesis de León y Zamora durante la Edad Moderna”), analiza las obras pías destinadas a mujeres en la época, en una sociedad en la cual se le concedía prioridad a la salvación del alma. El trabajo de R. Martínez Peñín (“Mujer, religiosidad y control moral en las diócesis leonesas de la Baja Edad Media”) se fija en la situación moral de las mujeres de este período, mientras que A. Martín García (“Reforma católica y transgresiones femeninas en el Tras-os-Montes de finales del Antiguo Régimen”) se aproxima a las costumbres de la época, para apreciar las transgresiones femeninas más frecuentes, susceptibles de ser consideradas como pecaminosas de acuerdo con la moral de la época.

Finalmente, la octava parte trata de las dificultades que encuentra la igualdad de género en distintos ámbitos sociales. El texto de I. González-Fuente e I. Pérez Ortega (“Transiciones escuela-trabajo precarizadas. Un estudio longitudinal sobre mujeres jóvenes”) examina cómo las jóvenes, que venden su fuerza de trabajo, progresivamente, y generalmente, sin quererlo, se convierten en agentes del neoliberalismo; E. Hernández Carballido (“Mujeres futbolistas en México”) se ocupa de las dificultades que encuentran las mujeres para practicar un deporte marcado por la

discriminación de género, y de las estrategias femeninas para lograr su propósito; J. A. Vela (“Videojuegos: herramienta igualitaria desde un mundo sexista”) explica cómo la visión hegemónica en este ámbito del ocio representa al lado masculino, debido al uso de estereotipos sexistas, hasta el punto de dejar muy pocos espacios para que las mujeres se incorporen a estos espacios de ocio; F. O. Esteban (“Redes sociales y vida familiar entre las migrantes calificadas”) constituye un estudio sobre la inmigración española a la ciudad de Buenos Aires, cuyos protagonistas son jóvenes con estudios, frecuentemente universitarios, de modo que el autor reconcentra su mirada en las mujeres jóvenes para estudiar cómo construyen sus redes sociales y cómo se enfrentan con los obstáculos de la vida cotidiana. Y E. Sancho proyecta su visión de coach, para explicar cómo es posible superar la exclusión, sugiriendo al mismo tiempo una diversidad de líneas de trabajo como parte de la tarea que tienen por delante las ciencias sociales.

En consecuencia, estamos ante un libro de extraordinario interés, debido a que conjuga un

fuerte componente teórico y metodológico con una propuesta que podemos llamar aplicada. El acertado título del libro, *Mujeres en riesgo de exclusión social: una perspectiva transnacional*, sitúa al lector ante una obra innovadora, de profunda actualidad, que va pasando revista a todos y cada uno de los temas que preocupan en nuestros días. La mujer en riesgo de exclusión se convierte en el hilo conductor que permite al lector tomar contacto con numerosos problemas de la sociedad actual. Todos los campos de abordaje identificados hasta el presente por las ciencias sociales son tratados en esta obra con un singular rigor, que, con toda seguridad, estimulará nuevos estudios por parte de este grupo de investigadores empeñados no sólo en ser sujetos activos de los estudios sobre la mujer, sino en llevar a cabo su trabajo en las áreas más sensibles de este campo: la discriminación, el sexismo, los estereotipos, la violencia de género, la invisibilidad del trabajo doméstico de la mujer, los efectos de las políticas de , y otros muchos que el lector irá descubriendo a medida que vaya desgranando los contenidos de esta renovadora obra.