



anuário antropológico

2019 | 2
dezembro 2019

Dossiê: Juventudes e(m) povos indígenas
Síndrome Congênita do Zika Vírus
Parto e corpo
Turismo de base comunitária
Carlos Vives e *vallenato world music*
Animismos e dádivas

Periódico fundado em 1977 por Roberto Cardoso de Oliveira

Equipe Editorial

Soraya Fleischer (Editora Executiva)
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Silvia Maria Ferreira Guimarães (Editora Associada)
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Alberto Fidalgo Castro (Editor Associado)
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Henyo Trindade Barreto Filho (Editor de obituários)
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Conselho Editorial

Andréa de Souza Lobo
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Antonádia Monteiro Borges
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carla Costa Teixeira
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carlos Emanuel Sautchuk
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Christine de Alencar Chaves
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Cristina Patriota de Moura
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Daniel Schroeter Simião
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Guilherme José da Silva e Sá
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Henyo Trindade Barretto Filho
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

João Miguel Sautchuk
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

José Antônio Vieira Pimenta
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

José Jorge de Carvalho
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Juliana Braz Dias
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Kelly Cristiane da Silva
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luis Abraham Cayón Durán
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luís Roberto Cardoso de Oliveira
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Marcela Stockler Coelho de Souza
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Silvia Maria Ferreira Guimarães
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Soraya Resende Fleischer
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Stephen Grant Baines
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Wilson Trajano Filho
Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Conselho Científico

Alicia Barabas (*Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*)

Antônio Augusto Arantes Neto (*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*)

Carmen Rial (*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*)

Cecília Maria Vieira Helm (*Universidade Federal do Paraná, Brasil*)

Claudia Fonseca (*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*)

João de Pina Cabral
(*Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Portugal*)

Josildeth Gomes Consorte
(*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil*)

Luiz Fernando Dias Duarte
(*Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*)

Mara Viveros (*Universidad Nacional de Colombia, Colômbia*)

Mariza Peirano (*Universidade de Brasília, Brasil*)

Michael Fischer (*Massachusetts Institute of Technology, Estados Unidos*)

Miguel Bartolomé (*Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*)

Myriam Jimeno (*Universidad Nacional de Colombia, Colômbia*)

Raimundo Heraldo Maués (*Universidade Federal do Pará, Brasil*)

Roberto DaMatta (*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil*)

Roberto Motta (*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*)

Rosana Guber
(*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina*)

Satish Deshpande (*University of Delhi, Índia*)

Virgínia García Acosta (*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México*)

Revisão

Gislene Maria Barral Lima Felipe da Silva

Secretaria Executiva

Mariana Machado e Silva
Laise Tallmann

Diagramação

Laila Santanna
Pedro Joffily de Araújo

Supervisão editorial

Editoras do Anúário Antropológico
Departamento de Antropologia, sala AT - 40/29
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Brasília
70910-900 – Brasília, DF
Fone: (61) 3107-1560
revista.anuario.antropologico@gmail.com

Linha editorial

anúário antropológico é um periódico fundado em 1977 por Roberto Cardoso de Oliveira que, atualmente, lança números semestralmente pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Publica artigos originais, ensaios visuais e bibliográficos, resenhas de livros e filmes e outros textos de natureza acadêmica que apresentem pesquisas empíricas de qualidade, diálogos teóricos relevantes e perspectivas analíticas diversas. A Revista publica textos em português, inglês, espanhol ou francês. Uma vez triados pela Equipe Editorial, os textos são encaminhados a pareceristas externos para avaliação em regime de anonimato.

anúário antropológico
2019|2

dezembro de 2019

Dossiê: Juventudes e(m) povos indígenas
Síndrome Congênita do Zika Vírus
Parto e corpo
Turismo de base comunitária
Carlos Vives e *vallenato world music*
Animismos e dádivas

Nominata de pareceristas

1. Alexandre Barbosa Pereira
Universidade Federal de São Paulo – Brasil
2. Allan Oliveira
Universidade Estadual do Paraná – Brasil
3. Amanda Rodrigues Marqui
Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais – Brasil
4. Ana Paula Mendes de Miranda
Universidade Federal Fluminense – Brasil
5. Andréa de Oliveira Castro
Universidade Federal do Paraná – Brasil
6. Ângela Célia Sacchi
Universidade Federal de Pernambuco – Brasil
7. Bruno Pacheco de Oliveira
Universidade Estadual do Rio de Janeiro – Brasil
8. Ceres Gomes Victora
Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil
9. Cristhian Teófilo da Silva
Universidade de Brasília – Brasil
10. Cristina Patriota de Moura
Instituto de Estudos Socioeconômicos – Brasil
11. Edilene Coffaci de Lima
Universidade Federal do Paraná – Brasil
12. Estevão Rafael Fernandes
Universidade Federal de Rondônia – Brasil
13. Giovana Acacia Tempesta
Universidade de Brasília – Brasil
14. Geslline Giovana Braga
Universidade Federal do Paraná – Brasil
15. João Batista de Almeida Costa
Universidade Estadual de Montes Claros – Brasil
16. Júlia Otero Santos
Universidade Federal do Pará – Brasil
17. Lúcio Sousa
Universidade Aberta de Lisboa – Portugal
18. Luis Fernando García Álvarez
Instituto Nacional de Antropología e História – México
19. Marcelo Moura Mello
Universidade Federal da Bahia – Brasil
20. Marcos André Ferreira Estácio
Universidade do Estado do Amazonas – Brasil
21. Maria Guadalupe Garcia
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – CONICET/Argentina
22. Maria Helena Ortolan Matos
Universidade Federal do Amazonas – Brasil
23. Maria Soledad Maroca de Castro
Ministério da Economia e pesquisadora independente – Brasil
24. Martha Cristina Nunes Moreira
Instituto Nacional de Saúde da Mulher, da Criança e do Adolescente Fernandes Figueira, Fundação Oswaldo Cruz-FIOCRUZ – Brasil
25. Miriam Hartung
Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil
26. Nicole Soares-Pinto
Universidade Federal do Espírito Santo – Brasil
27. Paula Maria Guerra Tavares
Universidade do Porto – Portugal
28. Paulo de Tássio Borges da Silva
Universidade Federal do Sul da Bahia – Brasil
29. Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto
Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Brasil
30. Sofia Sampaio
Instituto Universitário de Lisboa, Universidade de Lisboa – Portugal
31. Sônia Regina Lourenço
Universidade Federal de Mato Grosso – Brasil
32. Susana Vargas
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/CIESAS – México

sumário

DOSSIÊ – JUVENTUDES E(M) POVOS INDÍGENAS:

Abordagens teórico-etnográficas sobre dinâmicas culturais,
mobilizações políticas e dilemas sociais

Organizadores: Rebecca Lemos Igreja e Assis da Costa Oliveira

Apresentação 13

Rebecca Lemos Igreja e Assis da Costa Oliveira

Jóvenes indígenas en América Latina: reflexiones para su 21

investigación desde la Antropología

Maya Lorena Pérez Ruiz

Desplazamientos teóricos y metodológicos en el conocimiento de lo 51

juvenil en lo étnico contemporáneo en México

Maritza Urteaga Castro Pozo

Juventudes urbanígenas y sus formas contemporáneas 83

de hacer comunidad

Alejandro Vazquez

Adolescentes mazahuas y solidaridad intergeneracional frente a la 105

violencia de género

Cristina Ohemichen

Justiça, Identidade e Juventude indígena urbana: um estudo sobre 129

os processos organizativos na Cidade do México

Rebecca Lemos Igreja

Políticas de juventudes e direitos indígenas: estratégias, proposições 159

e ações de jovens indígenas na 3ª Conferência Nacional da

Juventude

Assis da Costa Oliveira

Jóvenes mapuche en movimiento: la metafísica sedentaria en foco 185

Laura Kropff Causa

Procesos de enseñanza-aprendizaje en escuelas comunitarias e indígenas del sureste mexicano <i>Jorge E Horbath e Ma. Amalia Gracia</i>	205
---	-----

ARTIGOS

A negociação do acesso ao Benefício de Prestação Continuada por crianças com Síndrome Congênita do Zika Vírus em Pernambuco <i>Silvana Sobreira de Matos, Marion Teodósio de Quadros, Ana Cláudia Rodrigues da Silva</i>	229
---	-----

A dor do parto: emoção, corpo e maternidade no Rio de Janeiro <i>Claudia Rezende</i>	261
---	-----

O valor da visita em uma ação de visitação: turismo de base comunitária, dinheiro e filosofia política sertaneja <i>Ana Carneiro</i>	281
---	-----

Carlos Vives redefinindo o “local” Colômbia através de um <i>vallenato world music</i> <i>Laís Galo Vanzella e Francirosy Campos Barbosa</i>	305
---	-----

De um peixe a um homem – animismos e dádivas (uma discussão teórica) <i>Uriel Irigaray Araujo</i>	329
--	-----

RESENHAS

“Tully”, de Jason Reitman (1h 36 minutos, 2018) <i>Giovana Tempesta e Juliana Kitayama</i>	355
---	-----

DOS SANTOS, Francimário Vito. 2018. <i>O ofício das benzedadeiras: um estudo sobre práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta – RN</i> . 1. Ed. Porto Alegre: Cirkula. 255pp. <i>Karen Kärercher</i>	361
---	-----

JARDIM, Denise F. <i>Imigrantes ou refugiados? Tecnologias de controle e as fronteiras</i> . Jundiaí: Paco Editorial, 2017. <i>Francilene dos Santos Rodrigues e Gilmará Gomes da Silva Sarmento</i>	367
---	-----


- 
- CASTRO, Rosana; ENGEL, Cíntia e MARTINS, Raysa. (Orgs). 373
Antropologias, saúde e contextos de crise. Brasília: Editora
sobrescrita, 2018.
Felipe Magaldi
- FERNANDES, Estevão R. *Existe índio gay?: a colonização das* 379
sexualidades indígenas no Brasil. Curitiba: Editora Prismas, 2017.
245pp.
Carmen Lúcia Silva Lima
- CARDOSO DE OLIVEIRA. 2018. *Desvendando evidências simbólicas:* 383
compreensão e conteúdo emancipatório da antropologia. Rio de
Janeiro: Editora UFRJ. 270p.
Marcus Cardoso

table of contents

DOSSIER - INDIGENOUS PEOPLES (AND) YOUTHS:

Theoretical and ethnographical approaches on cultural dynamics, political mobilizations and social dilemmas.

Introduction <i>Assis da Costa Oliveira and Rebecca Lemos Igreja</i>	13
Young indigenous people in Latin America: reflections for their research from anthropology <i>Maya Lorena Pérez Ruiz</i>	21
Theoretical and methodological shifting in the approach of the youth in the contemporary ethnicity in México <i>Maritza Urteaga Castro Pozo</i>	51
Urbanígenas youth and their contemporary ways of making community <i>Alejandro Vazquez</i>	83
Adolescent mazahuas and Intergenerational solidarity against gender violence <i>Cristina Ohemichen</i>	105
Justice, Identity and Urban Indigenous Youth: a study on organizational processes in Mexico City <i>Rebecca Lemos Igreja</i>	129
Youth policies and indigenous rights: strategies, propositions and actions of indigenous youth at the Third National Youth Conference <i>Assis da Costa Oliveira</i>	159
Young Mapuche on the move: sedentarist metaphysic under the spotlight <i>Laura Kropff Causa</i>	185
Teaching-learning in community and indigenous schools in southeastern Mexico <i>Jorge E Horbath and Ma. Amalia Gracia</i>	205

ARTICLES

- Negotiation of access to the Continuing Care Benefit by children with the Zika Virus Congenital Syndrome in Pernambuco
Silvana Sobreira de Matos, Marion Teodósio de Quadros, Ana Cláudia Rodrigues da Silva 229
- Childbirth pains: emotion, body and motherhood in Rio de Janeiro
Claudia Rezende 261
- The value of visiting in a visitation action: community-based tourism, money and political philosophy in the Sertão
Ana Carneiro 281
- Carlos Vives redefining the “local” Colombia through a world music vallenato
Laís Galo Vanzella and Francirosy Campos Barbosa 305
- Of fish and men - Animisms and gifts (A theoretical discussion)
Uriel Irigaray Araujo 329

REVIEWS

- “Tully”, de Jason Reitman (1h 36 minutos, 2018)
Giovana Tempesta e Juliana Kitayama 355
- DOS SANTOS, Francimário Vito. 2018. *O ofício das benzedadeiras: um estudo sobre práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta – RN*. 1. Ed. Porto Alegre: Cirkula. 255pp.
Karen Käercher 361
- JARDIM, Denise F. Imigrantes ou refugiados? Tecnologias de controle e as fronteiras. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.
Francilene dos Santos Rodrigues and Gilmara Gomes da Silva Sarmiento 367
- CASTRO, Rosana; ENGEL, Cíntia e MARTINS, Raysa. (Orgs). *Antropologias, saúde e contextos de crise*. Brasília: Editora sobrescrita, 2018.
Felipe Magaldi 373
- FERNANDES, Estevão R. *Existe índio gay?: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil*. Curitiba: Editora Prismas, 2017. 379

245pp.

Carmen Lúcia Silva Lima

CARDOSO DE OLIVEIRA. 2018. *Desvendando evidências simbólicas: compreensão e conteúdo emancipatório da antropologia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 270p.

Marcus Cardoso

383





dossier

Apresentação

**Juventudes e(m) povos indígenas:
abordagens teórico-etnográficas sobre dinâmicas
culturais, mobilizações políticas e dilemas sociais**

Rebecca Lemos Igreja
Universidade de Brasília – Brasil

Assis da Costa Oliveira
Universidade Federal do Pará – Brasil

Buscamos nesse dossiê contribuir para ampliar o debate sobre “juventude” na contemporaneidade dos povos indígenas e das sociedades latino-americanas, trazendo estudos acadêmicos majoritariamente centrados no México, mas também na Argentina e no Brasil. Os textos aqui apresentados procuram problematizar as categorias “juventude” e “indígena” desde uma ótica interdisciplinar, com um olhar atento às transformações nos processos de socialização e nos modos de “fazer-se e ser jovem indígena” em cenários políticos, territoriais, sociais, econômicos e jurídicos marcados pelo tratamento desigual e excludente da diversidade étnico-cultural.

A abordagem do tema das juventudes indígenas traz vários desafios, entre eles, a necessidade de se repensarem as ferramentas científicas com as quais, normalmente, são analisadas as alteridades no mundo moderno. O tema requer novas metodologias e novas reflexões que abarquem um contexto mais amplo, muito além da comunidade. Exige uma maior reflexão sobre como os e as jovens indígenas são concebidos e se concebem no fluxo das relações sociais comunitárias e extracomunitárias, em um contexto contemporâneo de capitalismo global e de constante redefinição dos rumos dos Estados latino-americanos. E, finalmente, requer um posicionamento aberto do pesquisador para adentrar em um ambiente intercultural e tratar com sujeitos social e culturalmente ativos e epistemologicamente produtivos.

Como vivem as juventudes indígenas e quais são suas experiências socioculturais nas sociedades latino-americanas? Quais os desafios, os problemas e as ações políticas em que estão envolvidas? Como o Estado tem atendido suas demandas sociais e que impacto observamos de sua ação? Quais as lógicas de construções identitárias e de diálogos e conflitos intergeracionais? Como elaboram suas percepções políti-

co-identitárias e modos de socialização no espaço urbano e nas arenas de participação social? De que forma os aspectos geracionais interseccionam com raça, etnia, gênero, sexualidade, migração, entre outros aspectos, para situar a contemporaneidade do “ser jovem indígena”? Essas são as perguntas presentes em vários artigos desse dossiê.

O campo de estudo sobre juventude indígena está mais consolidado no México e no Brasil, nessa ordem, mas encontramos publicações e pesquisas esporádicas em países como Argentina, Bolívia, Chile, Colômbia, Equador, Guatemala e Peru, segundo dados de pesquisa comparada desenvolvida por Kropff e Stela (2017). As pesquisas sobre jovens indígenas iniciam-se, de maneira mais estruturada, no México no ano de 1998 e se consolidam com maior intensidade de trabalhos e debates a partir de 2002 (Urteaga; García Álvarez, 2015). O tema ganha importância nesse momento pelas transformações nas estruturas comunitárias dos povos indígenas, frente a um processo massivo de migração, especialmente para as grandes cidades do país, resultante de políticas neoliberais que afetaram o México no final do século XX.

No Brasil, esse campo de estudo começa a se afirmar a partir de 2008, coincidindo com a mobilização social de jovens indígenas e a intensificação da atuação de agências indigenistas (Oliveira, 2017; Rangel, 2015), sobretudo a Fundação Nacional do Índio. Devemos destacar a importância da política de ações afirmativas nas universidades públicas brasileiras como elemento de mobilização dessa juventude.

Em todo caso, um ponto parece unir Argentina, Brasil e México em relação às juventudes indígenas: a importância na composição demográfica dos povos indígenas. Na Argentina, o *Instituto Nacional de Estadística y Censos* registrou um quantitativo de 955.032 pessoas oriundas de povos originários no censo de 2010, das quais 523.726 estão abaixo dos 30 anos, representando 54% do total, e na faixa etária de 15 a 29 anos de 26,4% ou 252.440 jovens indígenas (INDEC, 2010). O censo brasileiro de 2010 do *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* identificou população de 896.917 pessoas indígenas, sendo que 27,05% dela é constituída por sujeitos inseridos na faixa etária legalmente definida como juvenil (15 aos 29 anos), correspondendo a 221.258 pessoas (IBGE, 2012). Por último, no México, o *Instituto Nacional de Estadística y Geografía* (INEGI, 2016), identificou a composição, em 2015, de população de 7.382.785 pessoas indígenas, dos quais 45,3% possuem menos de 30 anos, e, destes, 24,9%, ou 1.838.313 pessoas, têm entre 15 e 29 anos. Nesses países, a presença juvenil representa cerca de um quarto da população indígena, ou

seja, uma de cada quatro pessoas indígenas.

Por certo, a condição demográfica é um dos elementos que buscam justificar a importância do debate sobre o tema. Há muitas articulações possíveis na discussão das juventudes indígenas (no plural), com a emergência social decorrente de múltiplos fatores, tais como: o aumento da migração aos espaços urbanos, devido à crescente expulsão e/ou exploração dos territórios étnicos ou as dificuldades para acesso às políticas públicas básicas (saúde, educação, trabalho, lazer, moradia, etc.); a constituição de novas identidades sociais que descentralizam elementos teórico-metodológicos e político-organizacionais consolidados, como as perspectivas de reconhecimento identitário e das sociabilidades exercitadas em espaços pluriculturais; a produção de (novas) demandas indígenas relacionadas às questões geracionais, de gênero e sexualidade; e o acesso às informações e serviços, como as universidades, os meios de comunicação e as redes sociais digitais, que não apenas modificam os modos de fazer política indígena, mas de pensar a indianidade e o juvenil na (por vezes, tensa e conflitiva) interação entre conhecimentos indígenas e conhecimentos não indígenas, e nas relações sociais intra e intergeracionais.

As diversas configurações étnicas das juventudes também são desafios para (re) pensar as novas perspectivas dos sujeitos de direitos que emergem desses cenários, sobretudo quando relacionados à capacidade estatal de assegurar normativas e políticas públicas adequadas para tratamentos das especificidades que apresentam. Em especial, é preciso atentar para como as reivindicações políticas propõem novas formas de abordar os direitos indígenas, as políticas indígenas e indigenistas, em um cenário macrossocial de acirramento dos conflitos sociais e da globalização neoliberal.

Os textos do dossiê encontram-se divididos em quatro segmentos. Um primeiro é composto pelos artigos escritos por Maya Lorena Pérez Ruiz e Maritza Urteaga Castro Pozo, com base na discussão sobre os fundamentos epistemológicos e teórico-metodológicos do *fazer pesquisa* na Antropologia sobre e com jovens indígenas.

Maya Lorena propõe a reflexão sobre os desafios que o campo antropológico enfrenta para criar uma “perspectiva própria” de investigação das juventudes indígenas. Uma perspectiva que exige a desnaturalização das categorias de análise trabalhadas e um olhar acadêmico que sempre localize os e as jovens como seres multidimensionais, constitutivos de uma realidade social total, caracterizada por relações de poder. Dentre as desnaturalizações necessárias, a autora destaca a necessidade de rever o caráter colonial e abstrato da categoria índio/indígena e, simultanea-

mente, o uso da idade como critério unitário de identificação do juvenil no étnico. Com isso, Maya propõe a valorização dos modos próprios como os povos entendem e definem a(s) identidade(s), entre elas a de jovem e de gênero, considerando as adoções ou adaptações decorrentes das relações extracomunitárias e de suas sociabilidades múltiplas.

O segundo artigo, de Maritza Urteaga, propõe uma autorreflexão sobre a experiência investigativa da autora com jovens indígenas na Cidade do México, com a finalidade de evidenciar as transformações nas formas de conhecer e de atuar antropológicamente no decorrer do tempo de trabalho de campo com eles. O foco é compreender como os giros epistêmicos da autora são frutos de suas reações às interpelações feitas pela contemporaneidade das juventudes nos povos indígenas, de modo a produzir novos marcos interpretativos da complexidade juvenil.

Um segundo segmento é composto pelos três artigos seguintes, escritos por Alejandro Vázquez, Cristina Oehmichen-Bazán e Rebecca Lemos Igreja. Os três artigos têm por aspecto comum de debate a análise dos modos de “ser jovem indígena” nos espaços urbanos mexicanos, considerando aspectos econômicos, territoriais, jurídicos, políticos e culturais.

O artigo de Alejandro Vázquez, terceiro do dossiê, aborda as trajetórias étnico-culturais de construção de um pertencimento comunitário “dentro” e desde a cidade, especialmente nas cidades de Querétaro e Santiago Mexquititlán, México. Inicia o seu texto analisando o percurso acadêmico mexicano de emergência da categoria “jovem indígena” e de suas articulações com o espaço urbano. Depois, fazendo uso da categoria “urbanígena”, em que põe ênfase às implicações espaço-temporais da cotidianidade urbana nas populações indígenas, o autor identifica a intensidade das experiências interculturais vividas pelos jovens indígenas e dos imaginários relacionados à “busca pela cidade” e à “transgressão” dos sistemas normativos indígenas. Analisa, igualmente, os sentimentos ambíguos gerados com o retorno à comunidade de origem e as novas formas de manutenção de pertença étnica através do uso das redes sociais digitais.

O quarto artigo do dossiê, de autoria de Cristina Oehmichen Bazán, analisa a construção de alianças intergeracionais de adolescentes e jovens mulheres mazahua residentes na Cidade do México, com base nos aportes da teoria interseccional e do trabalho etnográfico realizado entre 1998 e 2004, depois retomado em 2018. A autora traz uma interessante discussão sobre a adolescência mazahua, resgatando o conceito de limiaridade, com ênfase na transição geracional e nos riscos e tensões

associados à sexualidade feminina. Destaca Cristina que a migração para o espaço urbano é vista como forma de proteção das violências e pobreza com recortes de gênero existentes nas comunidades. Porém, ao migrarem, as adolescentes mazahua ingressam em novas situações de discriminações e violências, que as levam a buscar espaços de resistência e fortalecimento, que lhes possibilitem proteção e desenvolvimento de suas atividades.

O quinto artigo, escrito por Rebecca Lemos Igreja, traz uma narrativa sobre o processo de constituição das organizações étnicas na Cidade do México, no qual a participação dos jovens indígenas foi fundamental. O conhecimento desse processo contribui para a compreensão de como as identidades étnicas são concebidas e reafirmadas no contexto urbano, em um intenso conflito com as estruturas do Estado e com a sociedade mais abrangente.

Os dois seguintes artigos do dossiê compõem um terceiro bloco de discussões que perpassam a análise da presença e atuação de jovens indígenas nos contextos argentinos e brasileiros, com ênfase nas relações, disputas e conflitos com e no Estado. O objetivo é colocar em discussão os construtos de nacionalidade, cidadania e território, como são confrontados e, por vezes, reificados, pelos processos político-culturais de mobilidade e mobilização de jovens indígenas.

O sexto artigo do dossiê, e primeiro desse bloco, é de Assis da Costa Oliveira, e objetiva analisar a mobilização social de jovens indígenas durante a 3ª Conferência Nacional da Juventude, realizada em Brasília, Brasil, com a finalidade de identificar as estratégias de ação política na interação com jovens não indígenas e a incidência dos direitos indígenas nas políticas de juventude. O autor ressalta, também, o modo como as relações de gênero são trabalhadas por jovens indígenas ao longo do evento e como suas estratégias políticas lograram a transformação da minoria fática de participantes indígenas em uma maioria juvenil de apoio às proposições indígenas, as quais interpelam o Estado à garantia de direitos coletivos dos povos indígenas, sobretudo o direito à terra.

O sétimo artigo do dossiê, escrito por Laura Kropff Causa, procura discutir as tensões geradas pela mobilidade de jovens Mapuche na província de Rio Negro, Argentina, com o Estado e nas relações entre campo e cidade. Para a autora, a mobilidade indígena é uma forma de contraposição à “metafísica sedentarista” historicamente manejada pelo Estado argentino para estabelecer o enraizamento botânico dos povos indígenas ao rural. A autora demonstra que atualmente tal mobilidade se caracteriza por práticas cotidianas estruturadas por fricções diferenciais produzi-

das na interseção entre idade, aboriginalidade e território, com especial análise às práticas de caça coletiva.

Com um último artigo, que constitui um novo bloco abordando o tema da educação indígena, voltamos ao México. María Amalia Gracia e Jorge E. Horbath trazem os resultados da pesquisa sobre o processo ensino-aprendizagem e a avaliação em escolas indígenas e comunitárias localizadas em áreas rurais do sudeste do México. O objetivo foi observar como esse processo se ajusta às necessidades dos estudantes e impacta sua aprendizagem. Como demonstram, o sistema e as avaliações implementadas não conseguem abordar os contextos específicos das realidades enfrentadas por essas modalidades educacionais.

Esperamos que os artigos desse dossiê possam contribuir para esse panorama maior da presença da juventude indígena no continente latino-americano. De forma especial, desejamos que os debates teóricos e metodológicos possam propiciar novas reflexões no campo da antropologia sobre a cultura e a identidade em um contexto de intensa modernização, de novas tecnologias, de novas ferramentas de comunicação, do qual os e as jovens, entre eles os e as jovens indígenas, são atores fundamentais.

Rebecca Lemos Igreja é antropóloga jurídica, professora do Departamento de Estudos Latino-Americanos – ELA e do PPG da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. Membro do Conselho Superior Internacional da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais – FLACSO. Pesquisadora fundadora do Colégio Latino-Americano de Estudos Mundiais (Programa FLACSO/Brasil). Coordenadora do Laboratório de Estudos Interdisciplinares sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas – LEIJUS/UnB e do Grupo de Estudos Comparados México, Caribe, América Central e Brasil – MeCACB (CNPq/Brasil). ORCID: 0000-0002-9533-2985. Contato: rebeccaigreja@unb.br

Assis da Costa Oliveira é advogado, professor da Faculdade de Etnodiversidade da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutorando pelo Programa de

Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília (UnB), com doutorado sanduíche no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Escola Nacional de Antropologia e História, México, com apoio da CAPES. Estágio como estudante internacional de doutorado na Faculdade de Direito da Universidade de Toronto, Canadá. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPA. Bacharel em Direito pela UFPA. Membro do Instituto de Pesquisa Direitos e Movimentos Sociais, onde coordena o Grupo de Trabalho Direitos, Infâncias e Juventudes. Coordenador da Coluna Direitos de Crianças, Adolescentes e Jovens no Empório do Direito (<https://emporiododireito.com.br>). ORCID: 0000-0003-3207-7400. Contato: assisdco@gmail.com

Referências

- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). 2012. *Censo Demográfico 2010: Características gerais dos indígenas – Resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAY CENSOS (INDEC). 2010. *Población indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios en viviendas particulares por sexo, según edad en años simples y grupos quinquenales de edad. Año 2010*. Buenos Aires: INDEC. Disponível em: <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-21-99>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 2016. *Estadísticas a propósito del Día Internacional de los Pueblos Indígenas (9 de agosto)*. México: INEGI. Disponível em: http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2016/indigenas2016_0.pdf
- KROPFF CAUSA, Laura; STELA, Valentina. 2017. Abordajes teóricos sobre las juventudes indígenas en Latinoamérica. *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, v. XV, n. 1, México, p. 15-28.
- OLIVEIRA, Assis da Costa. 2017. Mobilização social de jovens indígenas e a construção intercultural dos direitos da juventude no Brasil. Em: OLIVEIRA, Assis da Costa; RANGEL, Lúcia Helena. *Juventudes indígenas: estudos interdisciplinares, saberes interculturais – conexões entre Brasil e México*. Rio de Janeiro: E-papers. p. 53-77.
- Rangel, Lúcia Helena. 2015. Políticas públicas e participação política: juventude indígena na cidade de São Paulo. Em: Victoria Alvarado, Sara; Vommaro, Pablo (Comps.). *En busca de las condiciones juveniles latinoamericanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso; Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, El Colef; Manizales: Universidad de Manizales; Sabaneta: Cinde. p. 167-225.
- URTEAGA CASTRO POZO, Maritza; GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Fernando. 2015. Introducción – Dossier: Juventudes étnicas contemporâneas em latinoamérica. *Revista Cuicuilco*, v. 22, n. 62, p. 9-35.

Jóvenes indígenas en América Latina: reflexiones para su investigación desde la antropología

Young indigenous people in Latin America: reflections for their research from anthropology

Dra. Maya Lorena Pérez Ruiz

Dirección de Etnología y Antropología Social/

Instituto Nacional de Antropología e Historia – México

Hacia una mirada antropológica sobre los jóvenes indígenas

Los estudios sobre juventud tienen una trayectoria que los ha arraigado como un campo de investigación consolidado, de modo que hay autores que consideran, por lo menos para México, la presencia de tres generaciones de investigadores: la primera que emerge a finales de los años setenta y los albores de los ochenta del siglo XX, donde, desde diferentes disciplinas interesa lo que sucede después de las crisis estructurales que evidenciaron el agotamiento del modelo de desarrollo (Pérez Islas, 2004); la segunda, que surge por el interés por comprender la problemática juvenil frente a fenómenos de descontento social y a procesos ligados a la urbanización, a las migraciones del campo a las ciudades, que provocaron movimientos estudiantiles y la irrupción de las banda juveniles en las ciudades (Feixa, 1994; 1998, Feixa y González, 2005); y la tercera, que se extiende desde los años noventa hasta el inicio del siglo XXI, que bajo la influencia de los estudios culturales y la interdisciplina, lleva a incursionar en las subjetividades de los actores juveniles, para conocer sus adscripciones identitarias y sus relaciones estructurales con la globalización y el neoliberalismo (Reguillo, 2004). Sobre todo, para la segunda y la tercera generación de estudiosos de la juventud, explica Urteaga (2011), es cuando se diversificó la agenda al colocar en el centro de las investigaciones las identidades juveniles, vistas como construcciones social históricamente situadas y significadas, analizando tales procesos insertos en la dinámica sociocultural de la sociedad, las estéticas, las hablas juveniles y el *estar juntos*. En tal perspectiva fue que se pusieron las culturas juveniles como clave de interpretación¹, de acuerdo con la perspectiva impulsada por Carles Feixa, que enfatizó la construcción de estilos distintivos, localizados fundamentalmente en tiempos y/o espacios no institucionalizados (Urteaga, 2011, p. 19).

Tratándose de jóvenes indios/indígenas, sin embargo, su genealogía de investigación es otra al tener sus antecedentes en la etnohistoria, la etnografía y la antropología social, desde donde se han indagado diversos aspectos relacionados con éstos. Por ejemplo, entre los nahuas prehispánicos se ha demostrado la existencia del *cal-mécac* (escuela sacerdotal) y el *telpuchcalli* (casa de los jóvenes) para la educación de los varones y del *Huehuetlahtolli* para la formación de las muchachas (León-Portilla; Galena Librado, 1991; León-Portilla, 2003). Desde la etnohistoria, además, se ha descrito la existencia de ritos de paso para jóvenes mayas durante los primeros años de la Conquista (de Landa, 2001). Mientras que desde la etnografía del siglo XX y del XXI, se ha dado cuenta de la presencia de los jóvenes en pueblos indígenas al estudiarse ciclos de vida, ritos de paso y prácticas como las del noviazgo y la sexualidad, entre otros aspectos (Butterworth, 1962; 1962, Nolasco, 1965; Mead, 1970, 1979; De la Fuente, 1977; Collier, 1980; McCallum, 2013; Pérez Ruiz, 2014, 2015; Bautista, 20014; Cariaga 2015, entre otros autores).

Lo anterior obliga a preguntarse si para la antropología se trata de un nuevo campo de investigación (Pérez Ruiz, 2002) o si de hecho existe otra vertiente en los estudios sobre juventud, que proviene de perspectivas etnohistóricas y antropológica en general, y que en la actualidad debe atender la especificidad de los jóvenes con peculiaridades específicas, como la de pertenecer a pueblos categorizados como indios/indígenas, que han sido colonizados. Lo cual arroja sobre ellos el carácter de “otredad”, que incluye el que dentro de los Estados nacionales hayan sido minorizados y discriminados por su pertenencia cultural. Lo anterior, por tanto, obliga al investigador a realizar un trabajo analítico que revele las consecuencias que en los jóvenes ha traído esa subordinación estructural en todos los ámbitos de la vida social. Construir esa mirada desde la antropología es importante para recuperar los antecedentes contenidos en los estudios etnológicos y de antropología social; así como para indagar lo captado desde la antropología aplicada, que, en varias regiones de América Latina, a través del indigenismo de Estado, concibió a los jóvenes indígenas como mediadores de las relaciones entre los pueblos indios o indígenas y las sociedades nacionales. Para lo cual se propuso educarlos y capacitarlos como promotores del cambio y de la integración de sus pueblos de origen a los Estado y a las culturas nacionales. Además de que en la actualidad existe el interés, de parte de los propios jóvenes indígenas, de conocerse a sí mismos y desde su actuación responder a las necesidades de sus pueblos de origen (Pérez Ruiz, 2011).

De allí que los antropólogos, a través de múltiples enfoques y vías de indagación,

deban construir miradas y cuerpos metodológicos capaces de analizar la existencia de los llamados jóvenes indígenas, sus cualidades, su participación, sus disyuntivas y su devenir dentro de sus grupos familiares y culturales; para, desde esos fundamentos comprender cómo extienden sus relaciones e interacciones, de oposición o de concordancia, con el mundo globalizado e interrelacionado que los contextualiza. Siempre poniendo atención en que tales jóvenes surgen y actúan en múltiples espacios y dimensiones de la vida social (individual, familiar, comunitaria, nacional y global), a veces en concordancia con los intereses de sus familias y grupos culturales de pertenencia y en ocasiones en conflicto con ellos (Pérez Ruiz, 2008).

La denominación de indio/indígena como categoría colonial para construir otredad

En el acercamiento a los jóvenes indígenas un aspecto que hay que atender es la des-naturalización de la noción “indio/indígena”, para lo cual es importante partir de que se trata de una clasificación y que como tal es una construcción social: 1) que impone límites, incluye-excluye, construye fronteras en oposición a otros, produce y reproduce un orden y establece e impone, por diversos medios, un lugar social para cada quién (Bourdieu, 1990); 2) que quiénes clasifican e impone su clasificación lo hacen desde el poder (académico, institucional, o incluso desde la acción de los actores); y 3) que por esa vía se produce y reproduce realidad, en la medida que crea, organiza e institucionaliza las diferencias sociales que se suponen ciertas y legítimas.

Recordar lo anterior es importante ya que la categoría de indio/indígena con frecuencia se emplea como si hiciera referencia, o fuera indicativa, de la identidad de un grupo o pueblo, según sus propios contenidos y formas de autodenominación. Se omite que esta categoría, como lo señaló Bonfil (1972), ha sido generada externamente para imponer una identidad de origen colonial, que justamente ocultó las peculiaridades de identidad y cultura de los pueblos que incorporó a su dominación. Por ello expresa la condición de asimetría, desigualdad y discriminación, impuesta a los pueblos a quienes etnizó (Pérez Ruiz, 2007), concibiéndolos como un “otro”, diferente al resto de los integrantes de la sociedad. Lo cual, entre otras cosas, condujo a que tales pueblos fueran concebidos como “grupos étnicos”, negándoseles el derecho de autodenominarse y de ejercer sus derechos a la autodeterminación. Y si bien es cierto que la identidad india/indígena ha sido reapropiada y resignificada como una identidad trans/identitaria y trans/cultural capaz de aglu-

tinarlos en su diversidad, para luchar por sus derechos como pueblos², hay que considerar que para tales actores tal identidad no sustituye ni es equivalente a la identidad que consideran como suya por autodenominación. De modo que cuando a estos pueblos se les denomina indios/indígenas hay que recordar que se hace referencia a una identidad que expresa un tipo peculiar de relaciones sociales que, más por la fuerza que por la voluntad, históricamente los articula de forma subordinada con las sociedades coloniales, nacionales y globales. Lo que deja pendiente hablar desde lo que ellos, desde sus culturas y pertenencias, consideran que son formas de autodenominarse.

Reconocer que estas identidades no son equivalentes nos permitirá, a su vez, comprender que históricamente cada una de ellas ha tenido ámbitos de producción y reproducción diferentes. La identidad india/indígena se ha gestado desde las instituciones coloniales primero y las nacionales después (como las indigenistas, por ejemplo). Aunque a partir de los movimientos indígenas, este tipo de exo-identidad se ha institucionalizado en los instrumentos nacionales e internacionales para el otorgamiento de derechos, por lo que los indígenas han tenido que asumirla como una identidad política para confrontarse/negociar con los Estados nacionales y los organismos multilaterales. En tanto que las identidades propias, que pueden ser locales – residenciales las llama Bartolomé (1997) –, o regionales, tienen como ámbitos de origen y reproducción otros actores, otros referentes y espacios internos, como pueden ser el lugar de nacimiento, la lengua, los mitos de origen, la pertenencia histórica a un linaje o a una familia, las obligaciones comunitarias y los derechos territoriales, entre muchos otros. Es decir que los parámetros de pertenencia e identificación han sido generados por cada pueblo en una larga trayectoria de articulación/vinculación con su entorno natural, social e histórico. En el cuál no están excluidas sus relaciones con otros pueblos³. Atender a las peculiaridades de cada una de las anteriores identidades podrá conducirnos a reconocer que en un mismo pueblo pueden existir diferentes identidades colectivas que en lo individual se expresa en diversas pertenencias y dimensiones identitarias (Giménez, 2000). Mismas que se influyen entre sí y hasta pueden ser contradictorias, generándose una oposición que puede conducir a la anulación, voluntaria o impuesta, de una de ellas.

En cuanto a los jóvenes, importa, además, poner atención en la posibilidad de que éstos asuman otras pertenencias e identidades colectivas, como las juveniles, que conocen principalmente a través de la migración y de los medios de comunicación, y que éstos se afilien a ellas, mediante su pertenencia, real o virtual, a pandi-

llas y bandas, cuya ubicación trasciende incluso las fronteras nacionales. Se trata de jóvenes indígenas que han decidido vestirse, tatuarse y asumir el lenguaje corporal, y en ocasiones hasta los nombres de bandas juveniles ubicadas, por ejemplo, en Los Angeles u otras regiones de la frontera estadounidense. Complementariamente a la necesidad de comprender la multiplicidad de dimensiones identitarias presentes en los jóvenes, habrá que atender las peculiaridades que en ellos adquiere la estigmatización por ser indígenas. Ya Manuela Camus (2008) muestra cómo en la Ciudad de Guatemala la adjetivación que acompaña al indio/indígena al considerársele como “igualado”, “contaminado” o “lamido”, deslegitima su presencia en la ciudad. Además, que al usar para los jóvenes términos como “shumo”, “muco”, “cholero”, “indio” y “marero” (que mezclan criterios étnicos, clasistas y generacionales)⁴, guía los comportamientos de los ciudadanos hacia ellos, se les estigmatiza, reforzando su minorización.

Por lo anterior, otra dimensión presente al emplear las categorías de indio/indígena es su connotación negativa, acompañada de prácticas estereotipadas y discriminatorias, que actúan sobre los individuos hasta hacerlos desear renunciar a su cultura y a su identidad de origen. Al respecto, vale la pena recuperar lo que algunos autores, como Poutignat y Streiff-Fenart (1995), han expuesto sobre cómo la nominación, es decir el nombrar, en contextos de asimetría y dominación, revela la parte oculta de las relaciones interétnicas al evidenciar uno de los mecanismos de la etnización, al tiempo que es en sí mismo un hecho productor de etnicidad. Es decir que, en situaciones de dominación, la imposición de una etiqueta por parte del grupo dominante tiene un poder performativo ya que el nombrar tiene el poder de hacer existir, mediante diversos mecanismos sociales, a una colectividad de individuos; sin que importe que los individuos así nombrados se autodenominen de otra forma, tengan otra identidad o incluso se opongan a su pertenencia a esa nueva colectividad y que se les recluye. En ciertos contextos de dominación, incluso, la definición exógena es la única que opera, negándole a una colectividad su identidad anterior y con ello el derecho de definirse por sí mismos, contribuyendo a la interiorización de la inferioridad y a la estigmatización de la identidad (Goffman, 1993) propia que se subordina.

Gilberto Giménez (2003) llama la atención sobre los mecanismos psico-sociales básicos que subyacen en la producción y atribución de identidades sociales mediante operaciones recíprocas de reconocimiento, entre los que incluye los procesos de discriminación y exclusión. Algunos elementos importantes que hay que tomar

en consideración son: 1) Que toda discriminación social comporta un intercambio recíproco, pero desigual, de reconocimientos evaluativos entre actores sociales que ocupan posiciones dominantes y dominadas en un espacio social. 2) Que de allí resulta un intercambio desigual de valores (cualitativos) que tiende a generar un tipo particular de conflictos llamados “conflictos de reconocimiento”, analíticamente distintos de los conflictos de interés y de los ideológicos. Y 3) que la discriminación social es una actitud culturalmente condicionada y negativamente orientada de los grupos dominantes hacia los grupos dominados, misma que en los procesos de interacción/comunicación se traduce en comportamientos de hostilidad y trato desigual de los individuos dominantes respecto a los individuos dominados. La discriminación, entonces, puede implicar también la segregación (residencial y laboral) y, en instancia extrema, la exclusión pura y simple, como ocurre en los casos de deportación o de destierro. De esta forma, la construcción de los estereotipos, de los prejuicios hacia ciertos grupos, que en ciertas circunstancias puede ser hasta cierto punto “inofensivo” y hasta “neutrales”, en otras, donde predomina la hostilidad, la inseguridad y el miedo, se expresan en conductas agresivas, de odio, y hasta en acciones xenofóbicas.

Recuperar las categorías propias para identificar y conocer a los jóvenes

Puede afirmarse que, en la actualidad, dentro de los criterios empleados para identificar y conocer a los jóvenes indígenas hay dos tendencias:

- 1) Quiénes asumen un criterio preestablecido, generalmente asociado a un rango de edad; y
- 2) Quiénes parten por indagar si dentro de cierto pueblo denominado indígena existen o no nociones sobre un sector de población que pudiera equipararse a la de joven.

Los jóvenes identificados por rango de edad

Entre los investigadores de la primera tendencia, es frecuente que para definir quiénes son los jóvenes se empleen rangos de edad, ya sea que retomen los criterios generados por ciertas instituciones o que marquen su propio rango de acuerdo con su criterio, interés o posibilidad. En México, por ejemplo, es común que se empleen los rangos censales que señalan quienes son jóvenes (de 15 a 29 años) o los del Instituto Nacional de la Juventud (12 a 29 años); o que simplemente se defina que alguien es joven porque entra en el rango de edad que establecen ciertas instituciones edu-

cativas. Evitando encarar la tarea darle historicidad y contextualización a tal noción.

Es común, además que, al rango de edad seleccionado, se le agregue un tema o una periodicidad como único marco para la construcción del sujeto de investigación. Así surgen investigaciones sobre jóvenes indígenas y migración, en ciudades, bajo violencia, en los años noventa, y bajo cualquier otro tema, sin que conozca lo que el grupo o pueblo estudiado considera sobre el ser joven. Ejemplo de ello son los estudios entre indígenas que reportan la existencia de “adultos jóvenes” y “casados jóvenes”, lo cual generalmente resulta un contrasentido, pues en esos pueblos no se puede ser adulto y joven al mismo tiempo, ya que frecuentemente la adultez se adquiere con el matrimonio, sin importar la edad. Ignorándose el sentido de las categorías y quedándose sin explicación las prácticas y las relaciones sociales implicadas en los procesos de categorización, que pueden ser asimétricas y de poder, como puede suceder entre adultos y jóvenes, por ejemplo.

Los jóvenes identificados desde los parámetros del propio grupo

Entre los investigadores de la segunda tendencia, en cambio, existe el interés de saber si en cierto grupo o pueblo existe una noción equiparable a la de joven y si tal noción es propia o si ha sido introducida, adoptada y adaptada por la población. En el primer caso, dicha existencia podrá ser verificada en la historia, en la etnografía y en la lengua propia del grupo, así como en la persistencia de ritos de paso asociados a los jóvenes. En el segundo caso, debe importar indagar si a esas nociones venidas de fuera se han agregado significados de la cultura propia, generándose resignificaciones.

Sobre lo anterior, hay ya una consistente bibliografía. Por ejemplo, para los otomíes que viven en la ciudad de Guadalajara, Martínez Casas (2002) encontró que la adolescencia es una “invención” que las mujeres solteras han recuperado de la escuela y los medios de información para reivindicar ciertos derechos, como escoger pareja, decidir la edad del matrimonio, hacer deporte, divertirse y estudiar. En tanto que otros investigadores han demostrado que en las lenguas de los pueblos estudiados sí existen formas para identificar y nombrar a un sector de población, que podemos identificar en nuestros términos como joven; lo que remite a una historicidad que trasciende la modernidad. Así, Fisher (2008), encontró que en Bolivia, los aymaras designan como *wayna* al joven y como *tawako* a la joven o moce-tona, mientras que *Imilla* y *jokalla* se emplea para las niñas; Ruiz Lagier (2008), encontró que entre los kanjobales de Chiapas, un hombre joven es *aché* y una mujer

joven es *copó*, y al permanecer solteros se agrega el sufijo *naan*, que significa mitad o madurez, pero que se diferencian de los casados. Entre los mayas de Yucatán, Pérez Ruiz (2015) encontró que se emplea el término *chu'palech* para las muchachas y *taankelem paal* para los muchachos. Mientras que Castilleja y Argueta (2014) encuentran que entre los purépecha de Michoacán, *nanaka supí* y *tataka sapí* se emplean para cuando mujeres y hombres son muy jovencitos, términos que se refieren a aquellos que están en edad casadera, los *marikua tembúnuti* y *tumbí tembúnuti*, respectivamente. En todos esos casos se hace referencia a una etapa de vida que se inicia con el proceso de madurez biológica y concluye con la madurez social; lo que significa que un muchacho es adulto cuando asume compromisos y responsabilidades asociados con el matrimonio, la familia y la comunidad. O sea, que puede haber una persona de 13 o 15 años que al casarse sea adulta y otra que a los 30 siga siendo joven porque no se ha casado, situación que la mantiene en un estatus desde el cual no puede acceder a ciertos ámbitos de acción, participación y decisión en la vida social de su familia y su grupo. Situación diferente a la de los *jöti* de la Guayana Venezolana, ya que Zent (2016) encuentra que entre ellos las etapas de vida son difusas, engranadas en gradientes o inconclusivas como punto final en una escala de ser o estar. De modo que el ser joven o adulto hacen referencia a procesos de transformación articulados a formas de estar en el cosmos. En este pueblo los equiparables a los jóvenes se nombran *bae-ja* y el/la joven *joti* es el agente central de su propia formación al decidir lo que aprende y no aprende, lo mismo que decide participar o no participar en ciertas actividades, o buscar o no la orientación de otros. En todo caso, éstos adquieren el grueso de las competencias etnobiológicas al concluir la pubertad (14-15 años) y es usual que las mujeres se embarquen de forma temprana, entre los 13 y 15 años.

De la transición de ser niño a ser jóvenes, además, dan cuenta los ritos de paso y el noviazgo, como prácticas nuevas o resignificadas. Así, Collier (1980) relata la importancia del noviazgo para transitar de una etapa de vida a otra, pero también para fortalecer la alianza entre familias y como una transacción económica. Bautista (2014) relata el fortalecimiento del noviazgo entre las jóvenes *wa laqtsuman* y los jóvenes *wa laqawasán*, como un elemento de mediación para resolver los conflictos intergeneracionales que ha traído consigo la modernidad; y Pérez Ruiz (2015) encuentra que “visitar” a las muchachas mayas de Yucatán, formaliza la relación de noviazgo como respuesta a la exigencia de los jóvenes a decidir sobre su pareja y a su oposición a que el matrimonio sea arreglado por los adultos. En cuanto a los

ritos de paso, Nolasco (1965) y Pérez Ruiz (1984) señalan la existencia de la ceremonia de la pubertad para las muchachas entre los seris o konkaak del noroeste de México. Rivera (2014) encuentra en la región de los Andes Peruanos la actualización de antiguos mitos y ritos de iniciación para los jóvenes varones, mediante los procesos de arreo, identificación y herranza del ganado, que debe ser llevado por ellos a los pueblos, para su domesticación. Y Bello (2008) señala como en ciertos pueblos purépechas de la sierra de Michoacán, la migración y el difícil paso hacia los Estados Unidos se ha convertido para los jóvenes, hombres y mujeres, en un rito de paso que, además, los hace exitosos frente a quienes no salen de sus comunidades. En tanto que Pimentel (2014), relata cómo entre los guaraní-Kaiowá del Mato Grosso Sul de Brasil, debido a su confinamiento en reservas y a los procesos migratorios, los jóvenes ya no cuentan con los ritos de paso, *kunumi pepy*, que los ayudaban en su tránsito hacia la adultez, lo que ha generado que muchos de ellos recurran al suicidio.

Las de género y generación, otras desigualdades

Otra variable fundamental, a tomar en consideración, es la construcción histórica y contextual del género ya que, como lo ha demostrado una amplia bibliografía imposible de mencionar aquí, el género es también una construcción social. Basada ésta en la omisión de ciertas semejanzas y la exaltación de aquello que se considera que es y debe ser diferente, si bien ello sucede de acuerdo con el grupo cultural de que se trate; el cual puede emplear de manera combinada marcadores biológico-sexuales, de socialización y comportamiento, así como los referentes míticos y religiosos que los explican y justifican. Dicha construcción se expresa en las categorías de género con las que se clasifica, ordena y/o jerarquiza a la población y que pueden ser, entre otras, opuestas, complementarias, secuenciales o reversibles. Asignándole a los sujetos considerados diferentes, posiciones sociales específicas. Así, por ejemplo, entre los aymara de Chile se ha encontrado que en este pueblo no se hace distinción de sexo en el feto (*Sullu*); en los primeros seis meses de vida y hasta los cuatro años (*Asu wawa* y *Wawa*) sigue éste sin diferenciarse, y es hasta después de los cuatro años que el género empieza a distinguirse llamándoseles *Wawa Yuqalla*, si son hombres o *Wawa Imilla*, si son mujeres. El género se consolida hasta los 14 años aproximadamente, cuando son nombrados como *Jisk'a Yucalla Jach'a* o *Jisk'a Imilla Jach'a* respectivamente. Distinción que se pierde después de la muerte cuando todos son *Jiwata Amaya* (Carrasco; Gavilán, 2014).

En México, la existencia, entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec en

Oaxaca, de los *muxes* como un tercer género muestra la posibilidad de una construcción social que se basa en la identificación que hace la madre del recién nacido de ciertas cualidades para socializarlo como *muxe*, y pueda cumplir con ciertas actividades en el campo doméstico, religioso y ritual, además de que cuidará a los padres en la vejez. En este caso, ese género no se construya desde el ejercicio de la sexualidad, ya que si bien los *muxes* pueden ser homosexuales también pueden casarse con una mujer y tener hijos, de modo que transitan tanto por ámbitos femeninos como masculinos (Miano Barruso, 2002; Flores Eseta, 2014). Por otra parte, para los mayas de Yucatán, Pérez Ruiz (2015) identifica el *hetzmek* como un momento ritual para la construcción del ser mujer u hombre. Se trata de una ceremonia en la que se carga a horcajadas a los pequeños por primera vez y se les enseña simbólicamente el tipo de trabajo que deben aprender. Con el apoyo de padrinos y un rezador, a las niñas se les hace a los tres meses, porque tres piedras tiene el fogón de la cocina y en sus manos se les coloca lo propio para que aprendan a ser amas de casa y a bordar. Mientras que a los varones se les realiza a los cuatro meses, porque cuatro esquinas tienen la milpa, y en sus manos se coloca una coa y un *sabukan* con semillas (bolsa de ixtle) para que aprendan a sembrar. A niños y niñas es posible que se les coloque en sus manos un lápiz y un cuaderno para que aprendan en la escuela. Y es sobre tales referentes que se les alimentará, educará, socializará y es como ellas y ellos trabajarán, se casarán y se reproducirán.

Un caso de reversibilidad del género es el de los inuit donde existe un “tercer sexo social”, que implica que el sexo de un recién nacido puede cambiarse en el momento del parto, ya sea por el designio de los ancestros, por la acción de la partera que ritualiza el nacimiento, o por las necesidades familiares de mantener un equilibrio entre hombres y mujeres. Aquél o aquella que cambia de sexo al nacer se denomina *sipiniit* (del radical verbal *-sipi* que significa división) y es socializado como hombre o como mujer según su nuevo sexo (socialización inversa o *travestissement*). Aunque en la adolescencia las personas *sipiniit* pueden regresar al sexo original, conservando cualidades de ambos sexos, lo que las ubica en una categoría especial que las habilita, por su poder de mediación, para participar en el campo religioso e incluso para iniciarse como chamanes (Saladin, 1992).

En cuánto a la diferencia de posición, prestigio y poder que pueden tener los diferentes géneros en una sociedad, éstos pueden advertirse en los términos lingüísticos que se emplean para nombrar y caracterizar a cada uno. Así, por ejemplo, Fidencio Briseño (en Pérez Ruiz, 2015) señala que al nombrar a las muchachas

mayas como (*x*)*lo'obayan* se les asocia con daño y se les dice que están dañadas porque han menstruado. En tanto que a los jóvenes al llamarles *táankelem* se les reconoce como “la cara de la fuerza” en relación con el poder masculino predominante, que se expresa de manera preponderante en los adultos, pero que en general todos los hombres ejercen sobre el conjunto de las mujeres y los demás géneros. En tanto que en el Diccionario maya-español (2001), para referirse a otros géneros, se consigna *ch'upal ol* como hombre afeminado, *x-ch'upul xib* da cuenta de un hermafrodita mujer y *xbil x-ch'up* es una mujer con carácter de hombre.

Respecto de la asociación entre la desigualdad de género y la de generación, Bello (2008) y Valladares (2008) muestran cómo en algunas las comunidades indígenas la construcción de los géneros y las generaciones se establece desde la estructura misma de la tenencia de la tierra y de la organización social comunitaria asociada con ella, en interacción y dependencia con los Estados nacionales. De forma que es común que sólo los comuneros hombres y casados tengan derechos plenos sobre la tierra, sin importar la edad. La generación adulta y masculina es, por tanto, la hegemónica. Estatus que se alcanza mediante el matrimonio que, como un ritual de paso, permite el acceso de los hombres adultos a los bienes comunales, así como a los órganos de gobierno comunitarios. Cabe recordar que el matrimonio arreglado y la compra de la novia, del que dan cuenta muchas etnografías, expresan el predominio de los adultos, generalmente masculinos, sobre los jóvenes de ambos géneros, aunque entre ellos y ellas existan asimetrías. Situación que se agrava con la tradición que existe todavía en algunos pueblos, de comprar, raptar y violar a las mujeres. Un hecho que en los varones se relaciona con la construcción de la masculinidad, mientras que en las mujeres refuerza su condición de subordinación y vulnerabilidad. Además, que, en muchos casos, como lo señala Valladares (2008), para ellas significa la obligación de vivir con su comprador, raptor o agresor. En consecuencia, puede decirse que en la actualidad la relación entre jóvenes y adultos, y dentro de ello, la construcción de lo que significa ser mujer y ser mujer joven son de los aspectos más conflictivos y cambiantes, sobre los cuales hay que poner atención.

Para comprender la convergencia de múltiples desigualdades⁵, por tanto, se propone recuperar los aportes de la interseccionalidad, generada en los debates feministas para abordar la interacción dinámica entre diferentes tipos de desigualdad, como las de etnicidad, raza, clase, género y generación, que convergen e interactúan sobre un mismo sujeto social. Propuesta que llama la atención sobre la necesidad de analizar en un mismo sujeto las dimensiones micro y macrosociales de

la desigualdad; de desnaturalizar las categorías, para dotarlas de contenidos históricos y contextuales en la diversidad de situaciones en que éstas se generan y articulan dinámicamente; de atender los ámbitos estructurales, políticos y simbólicos de la desigualdad; así como poner atención en la multiplicidad de identidades colectivas presentes, para poner de manifiesto las desigualdades estructurales asociadas a cada tipo de pertenencia identitaria y la forma peculiar que en cada caso adquieren las relaciones de poder.

La propuesta de la interseccionalidad, sin embargo, para ser aplicada desde la antropología, considero que debe afianzar etnográficamente el principio de que la diferencia no es un hecho natural, sino una construcción social contextual e históricamente situada; que además incluye dimensiones subjetivas en los individuos y objetivadas y puestas en acción en instituciones y prácticas sociales. Además, que no debe perderse de vista que, en ciertas condiciones de tiempo y espacio, las diversas formas de desigualdad (las desigualdades) adquieren contenidos específicos, y responden a relaciones sociales y de poder también particulares. Lo que significa que éstas pueden coincidir en un mismo sujeto social, interactuando entre sí, e incluso apoyándose unas en otras, pero también pueden no hacerlo. Generándose situaciones complejas, en las que estructuralmente en una sociedad pueden existir un conjunto de desigualdades, enlazándose y sirviéndose unas de otras: mientras que, a nivel local, particularmente en ciertos hombres y en ciertas mujeres, así como en los demás géneros presentes, tales desigualdades cobran peculiaridades; de modo que ciertas personas pueden compartir cierto tipo de desigualdades, y no otras, ya que pueden ser exclusivas para unas y no para otras. Tal es el caso del ejemplo que se mencionó donde las muchachas y muchachos mayas de Yucatán comparten la dominación que implica ser considerados externamente como indígenas, e incluso la subordinación generacional, pero a su vez los muchachos ejercen la dominación de género no sólo sobre las muchachas sino sobre el conjunto de las mujeres de sus familias.

Bajo la anterior hipótesis, que deberá corroborarse en contextos etnográficos precisos, la construcción de cada tipo de desigualdad, además de sustentarse en condiciones estructurales específicas que condicionan la posición de clase y social de los sujetos, se apoya a su vez en la construcción categorial y discursiva de la diferencia (como sucede con la condición étnica, de raza, género y de generación), lo mismo que en las condiciones e instituciones necesarias para su reproducción, lo que incluye prácticas sociales y justificaciones aparentemente evidentes y naturales.

Éstas, al ejercerse en contextos históricos específicos, dotan a cada tipo de desigualdad, en cada lugar y en cada tiempo, de características particulares, poniéndolas en acción, o no, en interacción dinámica con otras desigualdades.

Atender a la forma en que cada sociedad construye sus categorías y las dota de contenidos específicos, como sucede con las género y generación, permitirá además, evitar el uso indiscriminado y superficial de categorías universalizantes, y con ello el ejercicio de una violencia epistemológica; tal como alerta Cecilia McCallum (2013), al ejemplificar la dificultad de aplicar la visión externa a los Huni Kuin (Kaxinawá), quienes prefieren el matrimonio endogámico y temprano para evitar los embarazos cuándo las mujeres púberes están aún solteras. Una alerta similar, sobre el peligro de emplear formas no indígenas para pensar el cuerpo, el placer, la reproducción, el parentesco y la política, la hace Cariaga (2015) al hablar de la homosexualidad entre los kaiowa. Para este pueblo, un hombre adulto, soltero y sin hijos, adquiere una condición que lo hace frágil, debido a su incapacidad para producir relaciones de parentesco, situación que le dificulta asumir posiciones de prestigio político. Además, que puede ser identificado como hechicero o falso chamán. Y si bien en dicho pueblo existe la forma de nombrar a quienes realizan ese tipo de prácticas sexuales, al llamárseles como *kuimba'e revikuera*, “un joven que tiene un ano” (Cariaga, 2015, 447). Ese tipo de prácticas genera chismes. De allí que tales personas prefieren vivir fuera de sus pueblos para evitar el hostigamiento, acentuado por la acción misionera, principalmente del neopentecostalismo, que actúa entre los kaiowa y los guarani en Mato Grosso do Sul.

Cambios en la socialización y los proyectos de vida

Un elemento más a tomar en cuenta es el impacto que los jóvenes indígenas viven frente a los cambios en sus procesos de socialización: si éstos antes surgían y se desarrollaban en el seno de sus grupos familiares y de la vida comunitaria, hoy se ven impactados por una sociabilidad múltiple, en la que intervienen la escuela, las universidades, las iglesias, los medios masivos de comunicación e información, las migraciones voluntarias o forzadas, así como los conflictos bélicos. Así, de una forma histórica y etnográfica, importa poner atención en las continuidades y los procesos de socialización, producidos desde ámbitos locales y externos y con contenidos no siempre compatibles. Además, que muchos de éstos se generan fuera de los ámbitos del control comunitario.

Un trabajo pionero sobre los impactos de la migración y la escolaridad, lo realiza

Butterworth (1962 y 1975) en México, quien señala cómo los jóvenes de la Mixteca Alta de Oaxaca, desde mediados del siglo XX enfrentan profundos cambios en sus relaciones entre pares y de éstos con sus familias. Rompiéndose el ciclo anterior para la constitución de las familias, que iban del noviazgo, al “formalizo” (el traslado de la novia a la casa del novio, como prueba), la procreación, la dispersión y la sustitución. Situación que se agrava cuando éstos se trasladan a vivir en las ciudades (solos o con sus familias) generándose, más que una continuidad cultural, algo similar a la “cultura de la pobreza”, señalada por Oscar Lewis. Dicho autor puntea como una de las consecuencias de tales transformaciones el surgimiento o aumento del conflicto entre adultos y jóvenes, que se advierte en la tendencia cada vez mayor de éstos últimos por fortalecer sus intereses individuales por encima del compromiso colectivo. Un ejemplo lo expone Fisher (2008), cuando los jóvenes aymaras rurales, al alcanzar la edad para ser ciudadanos son dotados con cédulas de identidad, que les da derechos a votar y a decidir cómo y a dónde migrar, y en dónde y cómo vivir, en contraposición o lo que quisieran los adultos. Por su parte, Pérez Ruiz (2015), entre los mayas de Yucatán, señala cómo, además de que la noción de joven está transformándose por la acción de nuevas instituciones y actores (iglesias, escuelas, partidos políticos y medios masivos de comunicación), surge el conflicto entre los jóvenes estudiantes y los padres campesinos, al considerar que ellos “saben” más que sus padres, a quienes incluso consideran como “atrasados” e incivilizados. Situación que se agrava con la migración, cuando ellos salen de sus comunidades o regresan, trayendo nuevas pautas de comportamiento y hábitos de consumo.

Los conflictos entre jóvenes y adultos generados por la migración y la necesidad de encontrar soluciones familiares y comunitarias para ello, según lo informado por Aquino-Morescho (2009) sobre la salida de los jóvenes de las comunidades del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) hacia Estados Unidos, provoca una crisis en el proyecto zapatista y posteriormente un reacomodo en la subjetividad de los actores y en la organización local, para darle cabida a éstos jóvenes y no provocar una ruptura definitiva. Cómo la migración impacta la socialización, lo cuenta también Igreja (2008) al describir la vida de los jóvenes indígenas que han nacido o se desarrollan en las vecindades de la ciudad de México, donde la ausencia de los padres, por trabajo o abandono, sumada al hacinamiento y a lo que se vive en los patios de las viviendas, propicia que éstos aprendan la violencia, la drogadicción y la vida en las pandillas. Situación que se articula con la discriminación y la falta de acceso a la justicia que viven en los contextos urbanos. Sobre la complejidad de

los impactos del refugio por cuestiones bélicas, Ruiz Lagier (2008) habla de la formación de comunidades de origen guatemalteco en México y cómo los niños y los jóvenes al incorporarse a los programas de educación mexicanos éstos se ven obligados a dejar de hablar sus lenguas y a portar su ropa propia. Lo que genera conflictos entre su identidad cultural y su nueva identidad nacional.

A pesar de la gravedad de lo anterior debe considerarse también que la migración, la educación escolarizada y la vida en las ciudades no son siempre elementos de ruptura y conflicto entre los jóvenes y sus comunidades de origen. Así lo muestra Mayorga (2008) cuando analiza el Programa para Estudiantes Indígenas en la Universidad Nacional de Colombia y encuentra que las experiencias educativas son gestadas y apropiadas por los jóvenes para servir a su comunidad. En Chile, Castro et al. (2008) narran también cómo es posible encontrar jóvenes comprometidos políticamente con la pervivencia y el desarrollo de sus pueblos, bajo su propia perspectiva. Y algo similar en términos de negociación entre jóvenes y adultos lo relata Aquino (2009) al hablar, como se dijo ya, de los jóvenes zapatistas que migran a Estados Unidos para beneficio de sus comunidades. Por su parte, Pérez Ruiz y Argueta (2015) lo destacan cuando analizan, cómo desde las políticas indígenas y culturales de México, se formaron jóvenes indígenas como promotores culturales durante el siglo XX, y en tales procesos, además que se incorporaron a muchachas jóvenes, primaba el compromiso de éstos con sus comunidades de origen.

En el caso de las mujeres, como lo muestran Valladares (2008), Mayorga (2008), Ruiz Lagier (2008) y Pérez Ruiz (2015), éstas, por su contacto con otras formas de vida, al tener más información y con su profesionalización, están modificando la manera en que se perciben, valoran y se proyectan al futuro. De modo que, si antes la definición de su género y su pertenencia a cierta generación estaba asociada directamente con el surgimiento y el control de su sexualidad y sus capacidades reproductivas, ahora ellas están incorporando nuevas definiciones y derechos sobre su identidad, su cuerpo y su sexualidad. Aunque la contraparte de tal proceso sea el creciente número de adolescentes embarazadas, que las transforma en madres solteras; lo que también es un cambio en las comunidades indígenas. Sin embargo, y a pesar de las ventajas que la migración se observa para ellas, hay que poner atención en que ésta no siempre tiene resultados positivos ya que, como lo señalan Oehmichen (2015), Igreja (2008), Romer (2008) y Camus (2008), la vida en las ciudades puede acompañarse de violencia y rechazo. En las casadas al invertir el rol y volverse proveedoras, lo cual les costará ser golpeadas o abandonadas por sus hombres;

y si son solteras al quedar desamparadas del cuidado de sus familias, lo que atraerá sobre ellas la posibilidad de vivir el desprestigio, ser violadas y maltratadas.

Otro punto de interés sobre las nuevas formas de socialización son los agrupamientos juveniles, cuya importancia supera el mero interés por las culturas e identidades juveniles en sí mismas, temas privilegiados por los estudios sobre juventudes urbanas; de modo que han de investigarse también por su importancia y su dinámica dentro de los ámbitos familiares y comunitarios, en el contexto de las relaciones y los conflictos intergeneracionales. E incluso importará conocerlas en sus expresiones políticas y disidentes. Así, por ejemplo, Pimentel (2014) señala cómo algunos jóvenes entre los guaraní-Kaiowá han recurrido al hip hop para crear nuevos ámbitos de socialización entre pares, pero también para responder políticamente ante la situación de sus pueblos. Bello (2008) ha mencionado algo similar para los purépecha de Michoacán, Cunin (2014) para los mayas de Quintana Roo, Kunin (2014) para los jóvenes aymaras del altiplano boliviano, Castro (2008) para los jóvenes mapuche de Chile y Kropff (2011) para los mapuche de Argentina. Situaciones como las anteriores, expresan la tensión que viven los jóvenes indígenas entre sus demandas de independencia y su deseo de modernidad, con lo que significa para ellos la pertenencia a sus pueblos, que los coloca de antemano en una condición subordinada y de minoría social, lo que, a su vez, los puede conducir a involucrarse en la lucha por los derechos y reivindicaciones de sus pueblos. A veces dejando de lado sus reivindicaciones de género y generación y en ocasiones sumándolas a las de sus pueblos.

Diversidad y desigualdad entre los jóvenes indígenas

Otro aspecto que no puede dejar de abordarse es que, entre los jóvenes indígena, aun dentro de una misma familia y de una misma comunidad, es imposible hablar de homogeneidad, y lo que prevalece es la diversidad. Misma que deriva de las peculiaridades que en ellos cobra la desigualdad social según se trate de hombres, mujeres o de otros géneros, y de acuerdo con su posición de clase o a su filiación religiosa. Peculiaridad que se relaciona además con las opciones que cada individuo o subgrupo familiar o comunitario construye en interacción con su propia localidad, con su entorno inmediato y con las alternativas que puede tomar y apropiarse del mundo globalizado. Existen, por ejemplo, jóvenes que se integran de lleno a la producción local tradicional y a la vida de su unidad doméstica; los que prolongan su etapa escolar y que pueden llegar a ser universitarios; los que optan por irse defi-

nitivamente; los que van y vienen; y los que manejan una combinación de algunas de esas opciones, y pueden incluso retornar y fortalecer su identidad local, a pesar de haber salido largamente de su comunidad. A ello hay que agregar las particularidades que derivan de la pertenencia de los jóvenes a ciertos grupos políticos o específicamente juveniles. Lo cual repercute en sus formas de interacción con el exterior, cuando migran, estudian o trabajan. Pertenencias múltiples que pueden ser favorables u opuestas a la continuidad de las tradiciones y a las formas de organización comunitarias.

Autores como Terrazas (2008), Igreja (2008), Romer (2008), Camus (2008) y Pérez Ruiz (2008 y 2015), por ejemplo, explican las diferencias que se presentan dentro de los jóvenes, hombres y mujeres, que han logrado migrar o realizar carreras profesionales y los que no. Lo cual genera divisiones al interior de una familia y subgrupos dentro de una misma comunidad, creándose conflictos entre ellos. Muestran, además, las particularidades de los comportamientos según pertenezcan a comunidades y familias altamente cohesionadas y con proyectos alternativos, o a comunidades y familias en donde la falta de comunicación, la dispersión y la desgregación se agudizan por la debilidad de las estructuras comunitarias y familiares, así como por la falta de opciones de vida. Se trata de comprender un escenario complejo en el que operan las relaciones generacionales, de género, de clase, así como las relaciones interétnicas para reproducir y acentuar las diferencias culturales y las desigualdades sociales, o para enfrentarse a ellas.

El cambio cultural y el consumo globalizado

Otro aspecto que debe atenderse es el del consumo y el cambio cultural, que especialmente entre los jóvenes se asocia con la influencia que en ellos tienen las industrias culturales hegemónicas y los consumos globalizados. Lo cual debe analizarse con precaución ya que diversos estudios muestran que tales consumos no suceden de la misma manera en todos lados, y que la apropiación y la resignificación que de ellos se hace es variable. De allí la importancia de su contextualización. En cuanto a la pérdida de las identidades locales, si bien esta es una posibilidad y una realidad entre ciertos sectores tanto de jóvenes como de adultos y niños, ello no siempre sucede así; y es posible que junto a las identidades locales – que se flexibilizan para acoger y acomodar los cambios que están provocando los jóvenes – se agreguen otras identidades nuevas, que no necesariamente se oponen a las primeras. En estos complejos procesos de cambio cultural e identitario, sin embargo, hay que

considerar que no predominan sólo los deseos y los gustos individuales que harían posible que los jóvenes indígenas por voluntad y libremente entraran y salieran de un modo de vida a otro, transitaran de una identidad a otra, y optaran a su gusto por la tradición o la modernidad. Y que, por el contrario, existen condiciones estructurales y subjetivas que intervienen tanto para inducir el sentido del cambio, como para limitarlo y acotarlo, así como para inhibir o posibilitar la pérdida o la adquisición de nuevas lealtades de pertenencia.

Lo que nos dicen los estudios sobre el consumo y el cambio cultural entre los jóvenes indígenas es que no existe una oposición mecánica entre lo tradicional y lo moderno, así que junto a la desterritorialización y a la deslocalización inherentes a la globalización, es importante observar cómo entre los jóvenes indígenas también se están gestando nuevas formas de re territorialización y de re localización de culturas e identidades particulares, como lo reportan Pérez Ruiz y Arias (2006) y Pérez Ruiz (2015). Lo cual incluye que el apego a nuevas identidades, como las juveniles, las punks o hiphoperas o cholas⁶, por ejemplo, no necesariamente impliquen el abandono de la identidad local comunitaria, e incluso no conduzcan a la destrucción o el abandono de identidades y pertenencias más amplias como pueden ser las lingüísticas, culturales o nacionales. Pimentel (2014), como se ha mencionado antes, rebela precisamente el uso del hip hop de parte de los jóvenes guaraní-Kaiowá del Brasil para crear organización y luchar contra el despojo territorial y la destrucción cultural de sus pueblos.

En ese mismo sentido, Terrazas (2008) muestra que, frente a la confrontación entre el imaginario tradicional, que sustentan los padres y los abuelos indígenas, y los imaginarios globalizados, que abrazan cada vez más algunos jóvenes, el resultado no es siempre el mismo: no son obligatorios ni el rechazo de lo propio ni la confrontación, como tampoco lo es una obligada y arbitraria hibridación. Existen, por el contrario, espacios de interacción entre los jóvenes y los mayores donde se generan procesos de tolerancia, de convivencia y aún de aprendizaje cultural. Es más, existen casos de retorno de algunos jóvenes después de haberse decepcionado en las ciudades o cuándo se involucran en proyectos de lucha en defensa de sus pueblos y territorios. Algo similar anuncia Bello (2008) cuando señala que inclusive una identidad juvenil, como la de ser cholo – que se considera global, desterritorializada y deslocalizada – se vive de forma peculiar y diversificada entre los jóvenes purhépecha de Nurío, lo que implica que no todos los jóvenes tienen el mismo gusto por la música, ni asumen idéntica forma de vestir. El relato que hace

Ruiz Lagier (2008) sobre los cholos kanjobales de Chiapas, deja ver también cómo a pesar del vínculo simbólico con las bandas norteamericanas, los integrantes de las bandas juveniles locales tienen un fuerte apego por su comunidad de origen y por su fiesta patronal. Lo que sumado a la ritualidad y a los eventos deportivos constituyen espacios para el encuentro y la negociación entre pares y entre generaciones. Es decir que funcionan como espacios para la cohesión y la continuidad, pero también para la apertura y la maleabilidad de las costumbres, sin que ello implique necesariamente la destrucción de las identidades locales.

Además, hay que tomar en consideración que, entre los jóvenes indígenas, es cada vez más frecuente que se apropien de lo que ofrece la globalización para responder y/o oponerse a la homogeneización cultural neoliberal o para dialogar con otras culturas. Pintar, escribir, hacer poesía, hacer música, video y cine, son algunos de los caminos escogidos. Es el caso del “rock Marichiwe”, el fenómeno “mapurbe” y el de los “mapunkies”, reportados por Castro et al. (2008) y Kropff (2011) entre los jóvenes mapuches chilenos y argentinos. Sin embargo, como alertan Romer (2008) y Pérez Ruiz (2015), hay que alejarse de la tentación de ver esa capacidad (muy visible en las segundas y terceras generaciones de migrantes en las ciudades, por ejemplo), de adaptarse y apropiarse de la modernidad como si se tratara de una elección individual y siempre voluntaria, ya que si bien es mucho lo que ofrece la modernidad, hay que recordar que existen asimetrías sociales y limitaciones estructurales, y aún subjetivas, que influyen para limitar lo que de esa modernidad los jóvenes indígenas pueden obtener, dadas las condiciones estructurales para que soporten discriminaciones y racismo por pertenecer a un pueblo minorizado.

Reflexiones finales

Ante la necesidad de que la antropología construya su propia mirada, su propio camino de investigación en torno a los jóvenes indígenas, se propone atender por lo menos en los siguientes aspectos. El primero, es que esta mirada disciplinaria ubique a los jóvenes siempre como parte de una realidad social total, en la que deben analizarse en todos los ámbitos de su existencia, como seres multidimensionales, e inmersos en tensiones y relaciones de poder, dentro de sus familias, de sus grupos culturales pueblos, y en relación con el Estado y sus vínculos con la globalidad contemporánea. Hasta el punto en que, debido a su condición subordinada y minorizada, a sus pueblos de pertenencia, y aún a ellos mismos, se les ha quitado, o pretendido quitar, hasta su derecho a autonombrarse y a caracterizarse a su manera.

Fundiéndolos en la identidad india/indígena que colonialmente se les ha impuesto.

El segundo es que abordar la construcción de lo juvenil desde la antropología debe propiciar un acercamiento con profundidad etnohistórica, histórica, etnográfica y lingüística para lograr una perspectiva integral, así como para darle historicidad y contenido a las nociones que existan en las lenguas de los pueblos indígenas para nombrar al sector social equivalente al de ser joven. Es decir que debe privilegiarse la mirada Emic para evitar imponer una definición externa de lo joven, lo cual además debe permitir detectar y analizar la existencia de ese sector de población desde la lengua y la cultura en cuestión. En relación con ello importa recuperar los aportes de los estudios sobre juventud, qué, bajo la pregunta de cómo cada sociedad y cada grupo cultural ha hecho invisibles o ha caracterizado a los jóvenes, ha señalado la necesidad de “historizar” a los jóvenes (Pérez Islas, 2004), y darle pluralidad, contextualización e historicidad a lo juvenil (Feixa, 1998). Así que para “desnaturalizar” lo joven, hay que aceptar que no se trata de un “descriptor universal” (Reguillo, 2004) y homogéneo, ni un dato que se agota en la acumulación biológica de los años. De singular importancia es cuestionar la validez de los parámetros preestablecidos para definir la juventud, como los marcadores por rangos de edad, pero también importa preguntarse por la validez de caracterizar la juventud universalmente como una moratoria propia de la modernidad, es decir como una permisividad entre la madurez biológica y la madurez social, que se dice que son propios únicamente de sectores sociales relativamente privilegiados (Margulis y Urresti, s/f), de allí la necesidad de recurrir siempre a la evidencia etnográfica para discutir su pertinencia.

Tampoco el ser joven, la juventud, puede reducirse ni deducirse de un estilo de vida asociada formas de consumo globalizado o a la pertenencia a culturas juveniles (García Canclini, 1990). Se trata, por el contrario, de clasificaciones sociales que suponen la existencia de un complejo sistema de diferencias, cuya articulación es la que otorga características precisas, contenidos, límites y sentido. Por lo cual cabe insistir en la necesidad de deconstruir la noción del ser joven en los pueblos indígenas para, por una parte, no reproducir las formas hegemónicas de nombrarlos y clasificarlos, reproduciendo con ello una perspectiva externa y discriminatoria; y por otra, para captar sus especificidades y significados culturales, y atender su construcción según quién clasifica, desde dónde lo hace, y de acuerdo al sentido del ordenamiento del mundo simbólico y de las relaciones sociales de cada grupo, en un tiempo, un lugar y un contexto, determinados. Y tal tarea, debe hacerse, no

únicamente para conocer lo que los llamados indígenas de cada región consideran al respecto, sino también para indagar las intencionalidades y los intereses que están atrás de las clasificaciones nacionales o internacionales, usadas amplia y acríticamente por muchos investigadores, como las censales, las de los institutos destinados a tender a los jóvenes, las de la ONU, o las del sistema penitenciario. Un ejemplo de un interés, una intencionalidad y una racionalidad específica en una clasificación, es cuando ciertos países cambian los criterios para definir quienes son los jóvenes para que a más temprana edad puedan ser juzgados y recluidos como delincuentes.

El tercero, es que lo anterior, deberá comprenderse siempre dentro de la perspectiva generacional y de género, lo incluye comprender las interacciones entre diferentes agrupamientos categoriales propios, y sus asimetrías, así como los conflictos derivados de éstas. Para este aspecto hay que fortalecer la mirada antropológica que busca comprender las categorías sociales dentro de contextos históricos y etnográficos precisos, atendiendo a las formas como cada pueblo concibe y perciben los ciclos de reproducción, las diferentes etapas en los ciclos de vida, la posición social y el valor que se le da a cada una de estas etapas y a las categorías en que se expresan. De esta forma, un punto esencial para acercarse al conocimiento de los y las jóvenes indígenas, y de cualquier otro género, es partir de la premisa de que se trata de clasificaciones sociales, relativas, históricas e inteligibles en sí mismas, ya que se ubican dentro de las estrategias de producción y reproducción del sentido y de las relaciones sociales en una sociedad determinada. Por lo cual está asociada con las formas a través de las cuales cada sociedad percibe y organiza las diferencias sociales y las socializa mediante instituciones y prácticas sociales. Sin embargo, no hay que olvidar las elaboraciones subjetivas que construyen las clasificaciones e intervienen en las relaciones sociales, así como tampoco las percepciones que los clasificados generan sobre sí mismos ni la contienda social que se produce en torno a lo sentido de tales clasificaciones; siempre en un tiempo, un lugar y un contexto determinados. Además, de que es necesario ubicar para cada caso la situación estructural de los géneros y sus interrelaciones con las otras categorías clasificatorias, considerando siempre quién clasifica, desde qué posición, para qué y con qué intereses.

El cuarto, es que en esa integralidad deben incorporarse las relaciones interétnicas y de clase para darle contenido a la relación entre diferencia y desigualdad. Es decir, para comprender las condiciones de asimetría que viven los jóvenes indígenas desde su posición como minoría cultural subordinada, lo mismo que comprender las especificidades que pueden tener según tengan posiciones de clase diversas. Lo

que además se expresa de forma peculiar según se trate de las diferentes generaciones y géneros.

Un caso paradigmático de la naturalización u ocultamiento de la construcción social de la desigualdad social mediante la diferencia cultural e identitaria la explica Wallerstein (Balibar; Wallerstein, 1991), cuando señala como el racismo, el sexismo y la discriminación por edad permiten ampliar o contraer, según las necesidades del momento, el número de individuos disponibles para los cometidos económicos peor pagados. Lo que implica recrear permanentemente comunidades sociales que socializan a sus miembros para que puedan desempeñar las funciones que les corresponden según la jerarquía social. Es así como la raza y el racismo, por ejemplo, son la expresión, el motor y la consecuencia, de las concentraciones geográficas asociadas a la división axial del trabajo. Al tiempo que justifican la desigualdad de clase, que recurre a múltiples discursos sobre la diferencia (cultural, racial, identitaria o de género, entre otras) para ocultar la dimensión estructural de la dominación y la explotación, y para desviar la atención hacia otras dimensiones de la vida social, que estando presentes no agotan la explicación de la desigual distribución de recursos en una sociedad y menos la de las condiciones de dominación y explotación que unos sectores ejercen sobre otros.

El quinto aspecto será indagar cómo los actuales procesos de socialización están siendo impactados por una enorme diversidad de actores externos, muchos de ellos con su propia percepción de lo que significa ser joven, y que están influyendo en las dinámicas internas de los pueblos, para desterrar los referentes propios e imponer sus propias concepciones, con los intereses también particulares que los inducen a ello. Es el caso de las políticas estatales, las iglesias y los programas dictados desde instancias internacionales, por ejemplo. Todo lo cual debe ser materia de análisis para comprender las dinámicas locales.

Y el sexto, es poner atención en las tendencias que empujan hacia la homogeneización y la globalización de las identidades y las culturas, pero siempre haciendo visibles las otras que reivindican la pertenencia a las identidades y culturas locales; muchas veces enarboladas por los jóvenes, que, si bien no buscan cerrarse a lo nuevo, consideran que el cambio cultural debe ser decidido autónomamente. Ya que, tal y como lo señalan Pérez Ruiz (2005), Igreja (2008), Rivas (2008), Castro (2008), Aquino (2009), Pimentel (2014) Baronet (2014) y Kropff (2011), los vínculos de los jóvenes indígenas con diversos movimientos sociales, como con los zapatistas chiapanecos en México y con el movimiento indígena nacional en el Ecuador, y la

lucha por la tierra entre los mapuche de Chile y Argentina y los Guarani-Kaiowá del Brasil, han sido de gran influencia para la recuperación y la valoración positiva de sus culturas e identidades propias. Y en tales luchas no existe un rechazo total y general a la cultura externa, moderna y globalizada. Y en cambio sí hay un rechazo al despojo, a la imposición cultural, a la falta de control sobre los procesos de cambio de sus pueblos y al contenido hegemónico con el que se pretenden imponer esos cambios desde ámbitos cada vez más lejanos y por la acción y el interés de agentes cada vez más difusos y poco identificables.

En este punto de singular importancia para la investigación antropológica, es no recurrir a enunciaciones fáciles, como sucede al usar la hibridación como una fórmula vacía, como sucede con frecuencia. Es decir, para evitar fundamental el sentido de las transformaciones sociales y explicar qué, cómo, por qué, por parte de quiénes y con qué significados se generan los procesos de cambio y de adopción de elementos culturales que pueden considerarse hibridaciones. Igualmente, debe tenerse cuidado con la formulación, de uso común, que considera que todas las juventudes en el mundo están globalizadas de la misma forma, y con los mismos significados, como parecen sugerirlo las formas de consumo que pretenden uniformizar al mundo. De allí que emplear dichas formulaciones deba acompañarse de discusiones serias sobre la pertinencia de emplearlas para casos etnográficos precisos, además que habrá de dotarlas de los contenidos que las hagan ser algo más que fórmulas de escape para ahorrarse el trabajo de generar explicaciones histórica y contextualmente situadas.

Recibido: 30/04/2019

Aprovado: 28/08/2019

Maya Lorena Pérez Ruiz es doctora en Antropología e investigadora titular de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia, de México. Ha trabajado a los pueblos indígenas en sus relaciones con el Estado mexicano y la sociedad nacional: su vida social, política, cultural

e identitaria, la patrimonialización de sus culturas y conocimientos, la interculturalidad y el diálogo de saberes. Es autora única de 6 libros, ha coordinado otros 6 en los que participan varios autores; además ha publicado 50 artículos y 50 capítulos en libros. Desde el año 2000 ha reflexionado sobre los jóvenes indígenas. ORCID <https://orcid.org/0000-0002-2920-5494> Contacto: mayaluum@gmail.com

Notas

1. Cursivas de la autora. Urteaga (2011, p. 18-19) señala que especialistas en estudios de juventud como Carles Feixa, Reguillo, Valenzuela, Marcial, Nateras, Pérez Islas y ella misma, enfatizaron la importancia de leer las representaciones y prácticas juveniles como metáforas del cambio social, rompiendo con las interpretaciones lineales y “haciendo hablar” al conjunto de elementos con los que los jóvenes interactúan, desde diferentes ámbitos, y emplazándolos desde dimensiones múltiples, como la de género, clase, generación, etnia, región, y espacialidad urbana; y con los que construyen nuevas formas y concepciones de la política, de las relaciones afectivas, y de cultura, entre otras.
2. Ver artículo 1° del Convenio 160 de la OIT, y Pérez Ruiz 2007.
3. Si bien en la construcción de una misma identidad social intervienen tanto la autodenominación como la heterodenominación, y por lo tanto el autoreconocimiento y heteroreconocimiento, en este caso se está hablando de dos identidades diferentes, y a veces antagónicas: de la llamada indígena, por un aparte, y por la otra, de la que cada grupo emplea para nombrarse y reconocerse a sí mismo.
4. Dada la imposibilidad de ahondar aquí en lo que significan estos términos se sugiere remitirse al texto citado.
5. La interseccionalidad fue acuñada en 1989 por la abogada afro estadounidense Kimberlé Crenshaw, para evidenciar la invisibilidad jurídica de las múltiples dimensiones de opresión experimentadas por las trabajadoras negras de la General Motors. Patricia Hill Collins fue la primera de hablar de la interseccionalidad como paradigma, y Ange Marie Hancock propuso su formalización como teoría normativa y para la investigación empírica (Viveros, 2006). Aquí no se ignora el amplio debate entre quienes hablan desde el *black feminism* y se oponen al feminismo blanco, y cómo ambos se enfrentan al feminismo europeo, mientras que todos ellos son criticados por el feminismo latinoamericano por su colonialidad. Sin embargo, lo que aquí se propone es recuperar los principios básicos de la interseccionalidad y enriquecerlos con el trabajo antropológico como vía para salir de las encrucijadas que los debates anteriores señalan.
6. En este caso, “cholo” hace referencia a un tipo de identidad juvenil que se gesta en la frontera México-americana, y no al sentido que dicha palabra tiene entre los pueblos altioplánicos de América del Sur.

Referencias

AQUINO-MORESCHO, Alejandra. 2009. “Entre el «sueño zapatista» y el «sueño americano»: la migración a estados unidos vista desde las comunidades zapatistas”. *Migración y Desarrollo*, México, n. 13, p. 79-95.

- BALIBAR, Etienne; WALLERSTEIN, Immanuel. 1991. *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala.
- BARONET, Bruno. 2014. “Los jóvenes tseltales en la vida política de las comunidades autónomas en la Selva Lacandona”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; VALLADARES, Laura (Coords.). *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. México: INAH. p. 255-285.
- BARTOLOMÉ, Miguel. 1997. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI; INI.
- BAUTISTA, R.; MACARIO, L. 2014. “Prácticas de noviazgo y negociación familiar entre los totónacos de San Andrés Tlayehualancingo Puebla”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; VALLADARES, Laura (Coords.). *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. México: INAH. p. 131-163.
- BELLO, Álvaro. 2008. “Los espacios de la juventud indígena. Territorio y migración en una comunidad purépecha de Michoacán, México”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 161-179.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1972. “El concepto de indio: una categoría de la situación colonial”. *Anales de Antropología*, UNAM, México, v. IX.
- BOURDIEU, Pierre. 1980. “L’identité et la representation”. *Actes de la recherche en Ciencias Sociales*, París, n. 35, p. 63-72.
- BUTTERWORTH, Douglas. 1962. “A study of urbanization process among mixtec migrants from Tilantongo in Mexico city”. *América Indígena*, c. XXII, n. 3. México: Instituto Indigenista Interamericano. p. 257-274.
- BUTTERWORTH, Douglas. 1975. *Tilantongo. Comunidad mixteca en transición*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- CAMUS, Manuela. 2008. “Los jóvenes ‘indígenas’ en la ciudad de Guatemala y la relatividad de la ideología”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 239-255
- CARIAGA, Diógenes. 2015. “Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa em Mato Grosso do Sul”. *Cadernos de Campo*, n. 24, v. 24, p. 441-464.
- CARRASCO G. Ana María, Gavilán Vega, Vivian T., 2014, “Género y etnicidad. Ser hombre y ser mujer entre los aymara del altiplano chileno”, en *Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, consultado en marzo 2018. En: <http://universitaria.p.redalyc.org/articulo.oa?id=371333938014>
- CASTILLEJA GONZÁLEZ, Aida; ARGUETA VILLAMA, Arturo. 2014. “Los jóvenes panaleros de Cherán k’eri, las uauapu y la captura ceremonial de la miel”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; VALLADARES, Laura (Coords.). *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. México: INAH. p. 99-130.
- CASTRO LUCIC, Milka. 2008. “La juventud indígena de Chile. Expectativas y demandas”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 93-112.
- COLLIER, Jane F. 1980. “El noviazgo zinacanteco como transacción económica”. En: VOGT, Evon Z. (Ed.). *Los Zinacantecos*. México: INAH. p. 235-250.

- CUNIN, Elizabeth. 2014. Música afrocaribeña entre jóvenes mayas. Identidades en frontera en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; VALLADARES, Laura (Coords.). *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. México: INAH. p. 205-226.
- DE LA FUENTE, Julio. 1977. *Yalalag. Una villa zapoteca serrana*. Clásicos de la Antropología Mexicana, INI, México, n. 2.
- DE LANDA, Diego. 2001. *Relación de las cosas de Yucatán*. Mérida: Editorial Dante.
- DICCIONARIO MAYA-ESPAÑOL – ESPAÑOL-MAYA, 2001. México: Editorial Porrúa.
- FEIXA, Carles. 1998. *El reloj de arena. Las culturas juveniles en México*. México: SEP/Causa Joven.
- FEIXA, Carles. 1994. “De las bandas a las culturas juveniles”. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Colima, Universidad de Colima, año/v. V, n. 15, p. 139-170.
- FEIXA, Carles; GONZÁLEZ, Yanko. 2005. “The socio-cultural construction of youth in Latin America: achievements and failures”. En: HELVE, Helena; HOLM, Gunilla (Eds.). *Contemporary youth research: local expressions and global connections*. Aldershot, England: Ashgate. p. 39-47.
- FISHER, Eva. 2008. “Jóvenes y padres. Identidad, procesos de transformación y sociedad andina en Bolivia”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 125-140.
- FLORES ESETA, Adrian A. 2014. “El habitar una identidad de género: los muxes del Istmo de Tehuantepec”. *El tlacuache*, México, INAH, Suplemento cultural, n. 6016.
- GARCIA CANCLINI, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GIMÉNEZ, Gilberto. 2000. “Materiales para una teoría de las identidades sociales”. En: VALENZUELA ARCE, José M. (Coord.). *Decadencia y auge de las identidades*. México: El Colegio de la Frontera Norte y Plaza y Valdés Editores. p. 45-78.
- GIMÉNEZ, Gilberto. 2003. “Las diferentes formas de discriminación desde la perspectiva de la lucha por el reconocimiento social”. Disponible en: <http://www.cultuayrs.org.mx/seminario/bibliografía>. Acceso en: 18 sep. 2018.
- GOFFMAN, Erving. 1993. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- IGREJA, Rebecca. 2008. “Negociando identidades. La participación de los jóvenes en las organizaciones indígenas de la ciudad de México”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 219-237.
- KROPFF, Laura. 2011. Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito Punk y la recuperación de tierras. *Alteridades*, n. 21, v. 42, p. 77-89.
- KUNIN, Johana. 2014. “Jóvenes indígenas que ‘rapean’ al ritmo de los cambios en el altiplano boliviano”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; VALLADARES, Laura (Coords.). *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. México: INAH. p. 165-204.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. 2003. “Niñez y Juventud entre los nahuas”. *Arqueología Mexicana*, México, v. X, n. 60, p. 22-29.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel; GALENA LIBRADO, Silvia. 1991. *Huehuetlahtolli. Testimonio de la antigua palabra*, México, SEP - Fondo de Cultura Económica.

- MARGULIS, Mario; URRESTI, Marcelo. s/f. *La construcción social de la condición de juventud*. Disponible en: https://www.perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/mario_margulis_y_marcelo_urresti_-_la_construccion_social_de_la_condicion_de_juventud_urresti.pdf. Acceso en: 18 sep. 2018.
- MARTINEZ Casas, Regina. 2002. “La invención de la adolescencia: los otomíes urbanos en Guadalajara”, en *Diario de Campo, Suplemento* n. 23, p. 23-35.
- MAYORGA, Marta L. 2008. “Jóvenes indígenas universitarios en Colombia”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 257-273.
- MCCALLUM, Cecilia. 2013. “Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 41, p. 53-61.
- MEAD, Margaret. 1970. *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Buenos Aires: Editorial Granica.
- MEAD, Margaret. 1979 [1928]. *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona: Laia.
- MIANO BORRUSO, Marinella. 2002. *Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec*. México: CONACULTA/INAH y Plaza y Valdés.
- NOLASCO, Margarita. 1965. “Los seris, desierto y mar”. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, v. XVIII, p. 125-194.
- OEHMICHEN BAZAN, Cristina. 2015. *Identidad, Género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. México: IIA-UNAM.
- PÉREZ ISLAS, José A. 2004. “Historizar a los jóvenes. Propuestas para buscar los inicios”. En: PÉREZ ISLAS, J. Antonio; URTEAGA, Maritza (Coords.). *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*. México, Instituto Mexicano de la Juventud, SEP, AGN.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 1995. “Seris”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, Región Noroeste*, México, INI, p. 367-404.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2002. “Los jóvenes indígenas. ¿Un nuevo campo de investigación?”. *Diario de Campo*, México, Boletín del Área de Antropología del INAH, México, n. 43, p. 44-48.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2005. *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México (1994-2001)*, México, Colección Científica, INAH.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2007. “El problemático carácter de lo étnico”. *Revista CUHSO: Cultura/Hombre y Sociedad*, Temuco, Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco en Chile, n. 13, p. 35-55.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2008. “Jóvenes indígenas en América Latina: ¿globalizarse o morir?”. En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes Indígenas y globalización en América Latina*, Colección Científica, México, INAH, p. 9- 41.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2011. “Retos para la investigación de los jóvenes indígenas”. *Alteridades*, México, UAM-I, año 21, n. 42, p. 65-75.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2014. “Los jóvenes indígenas vistos por la antropología. Una ventana a la etnografía del siglo XX”. En: VERA, José Luis; ANGUIANO, Marina; LIZÁRRAGA, Xavier (Eds.). *Temas de Antropología Mexicana*, v. II, Academia de Ciencias Antropológicas A.C. p. 233-259.

- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2015. *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*. México: INAH.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; ARIAS REYES, Luis Manuel. 2006. "Ni híbridos ni deslocalizados. Los jóvenes mayas de Yucatán". *Revista Iberoamericana de Comunicación*, México, n. 10, p. 23-59.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; VILLAMAR ARTURO, Argueta. 2015. "Jóvenes indígenas como promotores culturales. Dos experiencias mexicanas (1951-1992)" En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; RUIZ LAGIER, Verónica; VELASCO, Saúl (Coords.). *Interculturalidad(es). Jóvenes indígenas: educación y migración*. México: Universidad Pedagógica Nacional. p. 27- 75.
- PIMENTEL, Spency. 2014. "Bro MC's: los Guarani-Kaiowá de Brasil y el reencantamiento. Del Hip-Hop en la lucha por la tierra". En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; VALLADARES, Laura (Coords.). *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. México: INAH. p. 227-254.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. 1995. *Théories de l'ethnicité*, París, Presses Universitaires de France.
- REGUILLO, Rossana. 2004. Tiempo de híbridos. *Entresiglos: jóvenes México-Cataluña*, México, SEP-IMJ/Secretaría General de Juventud, CIIMU.
- RIVASTOLEDO, Alexis. 2008. "Los jóvenes indígenas del Ecuador. Un ensayo de análisis demográfico, de representación y etnicidad". En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 113-122.
- RIVERA, Juan J. 2014. "Haciéndose hombre en los Andes". En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena; VALLADARES, Laura (Coords.). *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. México: INAH. p. 35-63.
- ROMER, Marta. 2008. "Los hijos de migrantes indígenas en la ciudad de México. Problemas de identidad étnica". En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 205- 218.
- RUIZ LAGIER, Verónica. 2008. "Refugio guatemalteco. Juventud, identidad y migración en La Gloria Chiapas, México". En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 181-202.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard. 1992. "Le 'troisième sexe'". *La Recherche*, n. 245, París, p. 836-844.
- SENT, Egleé. 2016. "Bae-ja: ¿ser joven? entre los jöti de la Guayana venezolana". *Cultura y Representaciones Sociales*, IIS-UNAM, México, año 10, n. 20, p. 143-186. Disponible en: <http://www.culturays.org.mx/index.php/CRS/article/view/345/345>. Acceso en: 18 sep. 2018.
- TERRAZAS MERINO, Maziel. 2008. "Jóvenes quechuas del Ayllu Chari, La Paz, Bolivia. Identidad, globalización, imaginarios y bienes culturales". En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 141- 160.
- URTEAGA, Maritza. 2011. *La construcción de lo juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*. México: UAM - Iztapalapa y Juan Pablos Editor.
- VALLADARES, Laura. 2008. "Ser mujer y ser joven en las comunidades indígenas de México". En: PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH. p. 69-91.

VIVEROSVIGOYA, Mara. 2016. "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". *Debate Feminista*, Programa Universitario de Estudios de Género UNAM, v. 52, p. 1-17. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6047763>. Acceso en: 18 sep. 2018.

Resumen: En este artículo se reflexiona sobre el reto que tiene la antropología para crear una perspectiva propia dentro del campo de investigación de las juventudes indígenas. Se abordan varios aspectos: la dificultad que existe cuando se trabajan como sinónimos, o equivalentes, la identidad indígena/india de origen colonial, con la que emplea cada pueblo para autodenominarse; la existencia histórica de categorías, en lenguas indígenas, para denominar al sector de población que nosotros llamamos joven para comprender sus transformaciones; cómo abordar la diferencia y la desigualdad de género y generación entre los pueblos indígenas; cómo atender los nuevos contextos de socialización en que el ser joven surge o se actualiza; cómo las condiciones estructurales y las dinámicas internas y externas han forjado o acentuado la diversidad y la desigualdad entre los jóvenes; y cómo el consumo globalizado no es por sí mismo generador de rupturas ni un forjador de identidades juveniles.

Palabras-clave: jóvenes indígenas, autodenominación, generación y género, diferencia y desigualdad.

Abstract: This article reflects on the challenge that anthropology has to create its own perspective within the field of indigenous youth research, for which several aspects are addressed: how to deal with the difficulty that exists when working as synonyms, or equivalent, identity Indigenous / Indian of colonial origin, with which each native people employs to call itself; how to contemplate the historical existence of categories, in indigenous languages, to name the population sector that we call young to understand their transformations; how to address the difference and inequality of gender and generation among indigenous peoples; how to attend the new socialization contexts in which being young emerges or is updated; how structural conditions and internal and external dynamics have forged or accentuated diversity and inequality among young people; and how globalized consumption is not itself a generator of ruptures or a youth identity maker.

Keywords: indigenous youth, self-denomination, generation and gender, difference and inequality.

Desplazamientos teóricos y metodológicos en el conocimiento de lo juvenil en lo étnico contemporáneo en México

Theoretical and methodological shifting in the approach of the youth in the contemporary ethnicity in México

Maritza Urteaga Castro Pozo

Escuela Nacional de Antropología e Historia/ ENAH – México

Introducción

“Jóvenes indígenas” es uno de los sujetos sociales emergentes de las grandes transformaciones socio culturales de fines del siglo XX e inicios del XXI en México. Son jóvenes de diferentes *etnias del desplazamiento*, partícipes principales de las grandes oleadas migratorias, de la obligatoriedad de la escuela secundaria, de la penetración de los medios de comunicación en las áreas y regiones rurales indígenas, y de las consecuencias de una de las sublevaciones sociales más importantes que inauguraron el siglo XXI, el levantamiento zapatista en Chiapas. Desde el inicio del nuevo milenio, el nuevo sujeto de indagación se fue convirtiendo en un campo de estudio que aporta a las discusiones en torno a la reconfiguración de la alteridad étnica en el siglo XXI en la antropología mexicana, y al conocimiento de los dispositivos diferenciales en los que se asienta la condición juvenil en los colectivos indígenas urbanos y rurales de México, tanto históricamente como en los actuales procesos acelerados de transformación estructural y cultural.

En este texto narro y reflexiono sobre mi experiencia investigativa construida en interlocución con los debates académicos sobre la reconfiguración de lo juvenil y de lo étnico en la contemporaneidad mexicana a partir de las consecuencias de los procesos de globalización y de neoliberalización económica y cultural y de cambio tecnológico en curso.

Inicio con la perspectiva analítica que fui construyendo y que atraviesa mi práctica investigativa sobre los *jóvenes indígenas* en la ciudad de México. En los dos siguientes apartados narro mi experiencia en el estudio del actor joven indígena, las perspectivas teórico metodológicas iniciales y las que posteriormente fui incorporando, cómo mis preguntas de investigación fueron cambiando y ampliando las formas de conocimiento y el conocimiento sobre las juventudes étnicas en la ciudad

de México con cada herramienta metodológica que ponía en juego en el trabajo de campo, y cómo salían a la luz ciertos temas de los debates teóricos planteados por la antropología contemporánea en torno a la construcción de la etnicidad en procesos de desterritorialización. En la cuarta parte propongo algunos retos epistémicos que las metodologías colaborativas y horizontales nos ponen como antropólogos en y de la contemporaneidad social.

Planteamiento del problema y abordaje metodológico

La emergencia de un sujeto joven entre las etnias mexicanas en las oleadas de migración del último cuarto del siglo XX hacia las ciudades es identificada desde las investigaciones demográficas y los estudios sobre migración y antropológicos. Se caracterizan las grandes oleadas de migración de la población rural más empobrecida como parte de las transformaciones neoliberales en la política y economía del país. Si bien la migración no constituía un fenómeno nuevo entre la población rural e indígena en el siglo XX, las olas migratorias de fin de siglo tenían características particulares: las rutas (hacia las zonas agrícolas industriales, las megaciudades y ciudades en crecimiento dentro y fuera del país), los actores principales (jóvenes desde los 14 años), los objetivos y expectativas de los migrantes y la intensidad y velocidad del proceso (Pérez Ruiz, 2002a; Valencia Rojas, 2000). El censo del año 2000 revela la transformación de los patrones de asentamiento de la población indígena que de rurales tendieron hacia la urbanización. Así, uno de cada tres indígenas en el país vivía en las ciudades y seis ciudades concentraban el 43.5 % de la población indígena urbana de México¹. Este fenómeno se diferencia de las migraciones anteriores de los y las indígenas, más individuales y puntuales, puesto que en este caso son *etnias del desplazamiento*, etnias en migración, definiéndolas como “el desplazamiento territorial, orientado al cambio residencial de los grupos sociales con el fin de mejorar su calidad de vida” (Mora; Durán; Corona; Vega, 2004).

La temática étnica ha sido un tema recurrente y tradicional en la antropología mexicana, sin embargo, el tema de los jóvenes indígenas no fue central en la disciplina hasta inicios del siglo XXI, cuando diversos estudios señalan la formación y reconocimiento dentro de las etnias mexicanas de un grupo de edad que podía homologarse a la juventud urbana (Anguiano, 2002; Feixa, 1998; García, 2003; Martínez, 2002; Meneses, 2002; Ortiz, 2002; Pacheco, 1997; Pérez Ruiz, 2002b).

Al indagar sobre los motivos de este desinterés, encontré dos pares de conceptos antropológicos hegemónicos en la academia, por los menos desde los años cin-

cuenta, que fueron claves en la invisibilización de niños y jóvenes en los estudios sobre los grupos étnicos. Por un lado, el de cultura homologable a etnia – conceptualizada como sistema internamente homogéneo o integrado cuyos miembros comparten patrones, valores, sistemas de creencias y significaciones que delimitan, por medio de la diferencia, sus fronteras con otras etnias y que no admite la diferencia, ni el conflicto ni la inconsistencia interna. Por otro, la diada de conceptos, socialización e instituciones socializadoras, enmarcada en una visión convencional del proceso socializador que enfatiza la transmisión de conocimientos de los adultos hacia los niños que fueron percibidos a través de la adquisición de los roles sociales de la cultura de origen. Ambas posturas provenientes del culturalismo y funcionalismo como formas de conocimiento produjeron un tipo de conocimiento sobre los niños y los jóvenes en la disciplina: como receptores pasivos o aprendices de la sociedad adulta. En otra línea de investigación antropológica rastreada en algunas etnografías de los pueblos indígenas de la misma época, los jóvenes fueron identificados en los ritos de paso o ciclos ceremoniales masculinos (eventos como el acceso al trabajo en sitios ajenos y lejanos a la unidad familiar, al “sistema de cargos” y al matrimonio) los cuales marcan las transiciones de la niñez a la adultez. Sin embargo, los principales participantes, los jóvenes, son trivializados por los investigadores en favor del “evento”.

Los retos teóricos para la antropología pasaron por desplazar la mirada hacia los procesos de cambio e inconsistencia internas, los conflictos, las contradicciones y la movilidad de los sujetos étnicos contemporáneos. Rompiendo “la regla amplia del método práctico bajo las normas clásicas con las que estábamos de acuerdo de forma ambivalente, si se mueve no es cultural” (Rosaldo, 1991, p. 191), el sujeto (de estudio) móvil, *jóvenes indígenas* impulsa movernos más allá de los pueblos étnicos y a seguirlos en sus desplazamientos e involucramientos con múltiples instancias modernas y referentes sociales. El acceso de los jóvenes a ámbitos de los que fueron excluidos durante la modernidad del siglo XX (educación superior, mercado, consumo, ámbitos laborales y flujos tecno informacionales) es problematizado desde la antropología en los debates sobre la construcción de la identidad étnica fuera de los territorios de origen, entre indígenas sujetos a la multi-referencialidad social y cultural urbana (Anguiano, 2002; Pérez Ruiz, 2002a, 2002b).

Entre los años 1980 y 90 en la antropología mexicana, el giro hermenéutico que permitió el retorno del sujeto, la reintroducción de la praxis, el reconocimiento del punto de vista del “nativo”, la inter-discursividad en la construcción del

conocimiento antropológico, posibilitó la aceptación, entre nuevas generaciones de investigadores, de los caminos metodológicos propuestos por Appadurai (flujos culturales globales, paisajes étnicos, dislocaciones), Marcus (etnografía multisituada), Rosaldo (zonas de frontera) y otros autores para dar cuenta de las diásporas poblacionales étnicas en sus múltiples y complejos modos y contextos de desterritorialización, re-territorialización, dislocación, glocalización y entender las nuevas circunstancias sociales y culturales que hacían posible esta nueva realidad de la contemporaneidad mexicana.

En especial, los modos de construcción etnográfica propuestos por Marcus (2001) – seguir a la gente, seguir los objetos, seguir las ideas, seguir las biografías, trayectorias de vida, seguir el conflicto, entre otros – llamaron mi atención y la de otros colegas inmersos en el tema. Teníamos necesidad de conocer y comprender a los jóvenes de diversas procedencias étnicas en la ciudad. Su propuesta de etnografía multisituada no partía de un lugar o grupo delimitado, ni de teorías a priori, al contrario, fomentaba una mirada en permanente construcción y maleable para el estudio de trayectorias y conexiones identificadas en el trabajo de campo. Simultáneamente, las discusiones teóricas en torno a las estructuras de poder que silencian e invisibilizan los lugares sociales de la diferencia (Caputo, 1995) al interior de las culturas (homologables a etnias) y en las preguntas epistemológicas que se hacen desde la investigación antropológica dan paso al ingreso de las voces y visiones de niños y jóvenes en los procesos de cambio.

En el campo de estudios sobre la juventud, la problematización de “lo joven en lo indígena” tuvo que lidiar con el entonces paradigma teórico dominante construido en torno a los jóvenes de la modernidad industrializada. Un paradigma que identificó a la juventud como aquella etapa en el tramo de edad que corresponde a la educación secundaria y superior cuando se transita de la edad infantil a la adulta, refiriéndose a jóvenes urbanos de clase media y universitarios y que aludía a una moratoria social de los roles adultos, tanto en términos de deberes como de derechos. Desde esta perspectiva, los jóvenes campesinos e indígenas sin educación y en condiciones de desventaja no eran contemplados (Fernández Poncela, 2003). Idea que también era alimentada desde la antropología mexicana que consideraba que la noción de lo joven era “ajena a los indígenas porque había surgido en Europa en el siglo XVIII, producto de la modernidad y, por tanto, había sido introducida entre los indígenas por actores externos” (Pérez Ruiz, 2011, p. 70).

Si bien desde los años 1980, otro paradigma se abrió paso entre los estudio-

sos en juventud, el de una concepción sociocultural de juventud, haciendo ingresar distintos contextos socioculturales y a diversos actores – entre ellos los y las mismas jóvenes– como participantes en la conformación de los distintos modos de ser joven, las investigaciones sobre estas realidades en México se habían centrado principalmente en las urbes y con jóvenes urbanos (Urteaga, 2000). De ahí que no fuera tarea fácil visibilizar lo *joven* entre las etnias (entonces, predominantemente rurales) para los investigadores.

Desde la perspectiva sociocultural, a la cual me adscribo, la juventud es una fase en el ciclo de vida que cambia de forma y contenido en el tiempo y el espacio, entendiéndose que cada cultura organiza la transición de la infancia a la edad adulta con formas y contenidos variables. Las formas en que la sociedad produce y reproduce a sus nuevos miembros se dan en dos ámbitos, el aparato institucional que da vida a los jóvenes y el simbólico, esto es, las ideas que se producen sobre lo que debe ser un joven. Para que exista juventud, debe estar presente una serie de condiciones sociales (instituciones, normas comportamientos que distingan a los jóvenes de otros grupos de edad) que definan y encaucen los comportamientos distintivos y permitidos y las oportunidades vitales de los jóvenes. Y, simultáneamente, una serie de “ideas” (*imágenes culturales y representaciones sociales*) cargadas de valoraciones, atributos y ritos que marcan las distinciones entre los jóvenes y los otros segmentos de edad. Esta perspectiva propone a los jóvenes como actores y agentes sociales activos en la creación e intervención de la realidad. Están involucrados en la construcción de sus propias vidas, las vidas de los agentes de sus entornos más inmediatos y de las sociedades en las que viven. Admite que los jóvenes son creadores y poseedores de culturas de juventud y otorga prioridad a las prácticas y formas expresivas y simbólicas a través de las cuales la sociedad es experimentada por la gente joven. Enfatiza el presente de las experiencias relacionales de la gente joven “en sus propios términos”, esto es, situarse en las prácticas y visiones que los actores jóvenes en interacción social con adultos, jóvenes, niños y ancianos construyen sobre el sí mismo y su entorno (Urteaga, 2011).

El sujeto joven indígena emerge en el momento del quiebre del modelo de desarrollo capitalista del siglo XX y de profundas transformaciones en las instituciones modernas que produjeron a los jóvenes (familia, escuela, trabajo, normas jurídicas y legislación, ejército, seguridad pública, mercado laboral, mercado de consumo, medios de comunicación, publicidad y narcotráfico) y un cambio en el sistema de referencia social. La Encuesta Nacional de Juventud del 2000 (IMJ, 2002) reveló

contextos de inequidad y desigualdad estructural preocupantes que estrechaban fuertemente las opciones de los jóvenes mexicanos para materializar sus procesos de autonomía. La precarización y empobrecimiento profundo caracterizan la población juvenil. Los estudiosos de las juventudes con perspectivas cualitativas trasladamos las preguntas de investigación hacia la agencia juvenil, al cómo y qué es lo que los(as) jóvenes mexicanos estaban haciendo para dar salida a las consecuencias de la globalización, a las reformas del mercado y al bloqueo de los caminos modernos hacia la adultez. Cuáles eran los nuevos marcos referenciales de las juventudes, cuál era su participación en los nuevos escenarios abiertos por las transformaciones sociales y tecnológicas en curso, cuáles eran los recursos y capitales con los que enfrentaban la desafección institucional, entre otras preguntas que aportaron al debate sobre la condición juvenil contemporánea. Esto implicaba seguir a los jóvenes en sus dislocamientos y desplazamientos temporo-espaciales realizando trabajo de campo.

El estudio de los jóvenes indígenas y migrantes se gestó entre estos debates y propuestas. Me motivaba la actitud teórica de Margaret Mead (1979) quien con base en datos de campo entre los adolescentes samoanos desafía la definición de Stanley Hall (1905) sobre los mismos, como una condición universal – un estadio del desarrollo humano entre el “salvajismo” y la “civilización” que se encontraría en todas las sociedades. Mead pregunta si podían generalizarse a otras culturas los rasgos de la juventud occidental moderna, interrogante que consideré pertinente para revisar con otras lentes la entonces reciente formación y reconocimiento entre las etnias de una juventud.

Primer momento: la sorpresa juvenil étnica en el espacio urbano

La primera vez que me *topé* con la temática y con la realidad de jóvenes indígenas fue en la Alameda Central de la ciudad de México², entre los años 1997 y 1998, en un estudio exploratorio sobre los usos y apropiaciones juveniles de la Alameda Central que realicé con estudiantes de antropología de la UAM-Iztapalapa en el marco del Proyecto Formativo “Tiempos y espacios de ocio de los y las jóvenes de la Ciudad de México”. Enseñando herramientas metodológicas de la antropología urbana y la antropología de la juventud a estudiantes que desarrollaban sus trabajos finales de grado, realizamos una serie de recorridos por los espacios públicos de la ciudad. Uno de ellos fue la Alameda. Se trataba de identificar a los segmentos juveniles que acudían a este espacio emblemático, a través de los usos que hacían

del mismo, la temporalidad de esas ocupaciones espaciales y sus interacciones con los adultos.

Fuimos sistemáticamente por varios meses y a distintas horas del día a la Alameda, tanto en días hábiles y como en fines de semana. Encontramos que un espacio como éste era ocupado diariamente por diferentes segmentos de la población en general, y también por jóvenes muy heterogéneos³. Además de una Guía de Observación exhaustiva, también diseñamos una pequeña encuesta a través de la cual obtuvimos información básica sobre estas poblaciones (origen, edad, género, escolaridad, ocupación, motivos de asistencia y frecuentación del espacio).

Desde el primer domingo de trabajo de campo en la Alameda fuimos desbordados por un actor juvenil que ocupaba el espacio desapareciendo a los otros segmentos etarios y a otros jóvenes de nuestra visión y de nuestros oídos. Llegamos a sentir que estábamos en “otro país” por la cantidad de lenguas que escuchábamos a nuestro alrededor. Trabajamos cada domingo en la Alameda y sus alrededores para observar el accionar de este actor en el espacio y fuimos adecuando el cuestionario incorporando pueblos de origen, lugar de habitación en la ciudad, tiempo de llegada a la misma, motivos de su migración, vinculación con sus familias parentales, espacios a los que asistían en su tiempo libre y expectativas, entre otros temas. Los resultados de la aplicación de la encuesta nos hicieron denominarlo genéricamente “jóvenes indígenas migrantes”. Este último término señalaba pueblos de origen de los estados aledaños a la Ciudad de México como el Estado de México, el norte de Puebla, Hidalgo, Tlaxcala y Michoacán.

Ellos y ellas en su mayoría eran de reciente migración y estaban posicionados en los últimos escalones laborales y sociales en la ciudad, con escasa remuneración y baja calificación. En su mayoría trabajaban de albañiles, con puestos diferentes: trazadores, fierros, carpinteros, yeseros, marmoleros, tablarroqueros, pintores, impermeabilizadores, electricistas, plomeros, alumineros, herreros, limpiadores. También había quienes se empleaban de mozos, ayudantes de mecánica y como soldados; mientras ellas eran empleadas domésticas. Los jóvenes varones recién llegados vivían en la periferia de la ciudad, rentando una habitación o estaban alojados con familiares del mismo pueblo que llegaron mucho antes. Los migrantes de generaciones anteriores levantaron redes familiares y étnicas de apoyo para insertarse laboral y educativamente en la ciudad. Estas redes ayudaban a los varones recién llegados a encontrar empleos temporales para las empresas o para subcontratistas de la construcción o en el servicio doméstico a las mujeres. Ellos se desplazaban

largas distancias diariamente en la ciudad tanto para encontrar trabajo como para disfrutar de su tiempo de ocio; ellas vivían en las zonas residenciales donde prestaban sus servicios.

Estaban muy vinculados a sus familias y pueblos de origen a través del envío regular de dinero y establecían contacto permanente con su entorno afectivo. Las familias, por su parte, les daban apoyo afectivo, les proporcionaban redes comunitarias y/o familiares y les enviaban productos. Algunos tenían mucho más tiempo en la ciudad y dijeron no retornar porque tenían un mayor y más continuo acceso a empleos y porque disfrutaban de su escaso tiempo libre haciendo amigos que les permitían experimentar una juventud menos acotada a la costumbre.

Una observación sistemática de sus prácticas de socialidad en estos espacios públicos reveló tensiones entre los parámetros de comportamiento social entre hombres y mujeres en la urbe y en sus pueblos de origen. Usando las clásicas herramientas antropológicas (observación y encuesta), edito algunas páginas de mi Diario de Campo para mostrar cierto relajamiento en las formas conductuales de sus culturas de origen en la intensa socialidad interétnica que encontramos en la Alameda:

El domingo, desde muy temprano y de manera abrumadora, hacen aparición jovencitas que trabajan en el servicio doméstico y jóvenes varones que trabajan como albañiles, mecánicos, mozos y soldados. Sus edades fluctúan entre los 15 y los 25 años de edad. Este conjunto juvenil se apropia todo el día domingo de la Alameda Central de maneras muy diversas y si bien llegan en grupos pequeños o solos, rápidamente se interrelacionan de manera grupal con mucha intensidad. Una primera mirada a sus comportamientos señala algunas particularidades de su apropiación de este espacio público: temporalidad (en determinados días y horarios: el sábado por la tarde y el domingo todo el día) y copamiento (que hace desaparecer del espacio a cualquier otro grupo etario). La frecuencia con que las jóvenes mujeres visitan la Alameda no varía: siempre y cada domingo, porque es su único día libre. Mientras los varones la frecuentan algunos días de la semana por algunas horas y los domingos todo el día. Ellas llegan con sus amigas en grupos de dos o tres, mientras ellos lo hacen en grupo o solos. Los motivos de su visita son: dar la vuelta, encontrarse con los amigos, conocer amigos y porque no hay otra cosa qué hacer. Al mediodía se observa un intenso ir y venir de unos y otros en los pasillos, fuentes y bancas, y entre los puestos de ambulantes, en un afán de identificar a un candidato novio/ novia o simplemente dar la vuelta. Cuando el grupo está conformado por jovencitas y son objeto de algún piropo por parte de algún joven, ellas ríen y cuchichean entre sí. Cuando los jóvenes caminan a través

de los pasillos bromean y se avientan entre sí. Los grupos de chavos requieren de una sola oportunidad para contactarse con algunas chavas.

Cuando termina el concierto-baile temprano en la Alameda, organizado por SOCIOCULTUR y las autoridades de la Delegación Cuauhtémoc, una gran cantidad de chavos y chavas toma rumbo a la calle Revillagigedo. En ella se ha instalado una pista de baile, en realidad es sólo un terreno sin piso, es la Pista La Culebra. El costo de la entrada es de 12 pesos. La música que anima a la muchachada oscila entre rock discotequero, quebradita, cumbia, rock pop, tecno. El bailar brincando de la chaviza levanta polvo y las parejas danzantes están llenas de sudor y del polvillo blanco del piso de tierra. La interacción entre los y las jóvenes es amistosa. Las miradas de los chavos hacia las chavas son intensas. Las conversaciones son breves: nombre, dónde vives, a qué te dedicas, a qué hora llegaste, con quien vives. Sólo los más conocidos parecen hablar de cosas más íntimas o privadas. Los chavos se dirigen unos a otros sonriendo y exclamando “¡Ya viste esa cosita,!” mientras señalan con los ojos a alguna chava que llama su atención; algunos, más expresivos, llaman la atención de la chava con chiflidos; ellas, por su parte, sólo sonríen y algunas se sonrojan. Como a las 07:30 de la noche inicia la despedida. Nadie sale solo, todos en grupos grandes de entre tres y seis personas o en parejas y van en dirección a la estación del Metro Hidalgo. Dentro de la estación el bullicio juvenil es aumentado, la policía del metro sólo observa (Diario de Campo, 2004-2005).

La encuesta reveló su posicionamiento de recién llegados a la ciudad y su percepción de la misma como puente para conseguir sus metas inmediatas, como ganar algo de dinero, enviarlo a sus familiares, volver con sus amigos de infancia y su entorno afectivo familiar. La observación directa sistemática de sus prácticas de ocio reveló una relación más estrecha con el espacio urbano. Por ejemplo, éste no fungía solo de tránsito temporal o fuente de ocupaciones provisionales e interacciones efímeras sin apego alguno. Encontramos apropiaciones micro de los espacios urbanos frecuentados⁴ por estos jóvenes donde hacían “lugares”⁵, construían relaciones afectivas intensas y duraderas con jóvenes indígenas de diversos pueblos, relaciones a las que dotaban de sentido y daban sentido a su experiencia urbana. A estos espacios concurrían jóvenes solteros, así como parejas jóvenes con hijos pequeños que jugaban en los parques y deportivos. Lo que los jóvenes buscaban eran espectáculos culturales, musicales, bailables, cinematográficos, teatrales y lugares para comer y para estar entre sí. Eran prácticas urbanas y encuentros interétnicos entre jóvenes.

Segundo momento: la investigación sobre lo juvenil en lo étnico

Desde mediados del 2004 hasta abril de 2006, llevé a cabo una indagatoria acerca de los “jóvenes indígenas migrantes” en la Ciudad de México. El estudio fue solicitado por la Dirección de Fortalecimiento de los Indígenas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y fue realizado en dos partes. Entre agosto 2004 y febrero de 2005, se realizó un diagnóstico situacional que incluyó: 11 entrevistas a jóvenes indígenas migrantes (8 hombres y 3 mujeres) originarios de diferentes etnias y partes del país (triqui, mixteca, otomí, tzeltal, zapoteca, purépecha), radicados en la zona metropolitana y con distintas ocupaciones (estudiantes, trabajadores ambulantes, estudiantes – trabajadores y profesionistas) entre los 13 y los 25 años de edad. Realicé también entrevistas a adultos migrantes y observaciones sistemáticas a las prácticas culturales y sociales de los jóvenes en espacios públicos. En abril de 2006 se lanzó una convocatoria abierta para participar en el Taller de Intercambio de Experiencias para Jóvenes Indígenas Migrantes en la Ciudad de México y participaron voluntariamente 35 jóvenes (18 mujeres y 17 hombres) de 11 etnias, predominantemente universitarios y profesionistas con una edad promedio de 22 años. Mantuve un registro etnográfico en el diario de campo y es el insumo de datos empíricos para este artículo.

La invitación a realizar este diagnóstico sobre los jóvenes indígenas me implicó un gran reto en términos de mis conocimientos y de mi formación antropológica. Se trataba de indagar cómo estos sujetos sociales emergentes articulaban su condición juvenil, étnica y migrante en la ciudad de México. El primer paso fue una inmersión en la literatura antropológica sobre el tema. Encontré estudios sobre las juventudes indígenas rurales y los que se centraban en los y las jóvenes migrantes en las ciudades. Se preguntaban: 1) por la especificidad de la juventud que se estaba formando en los grupos étnicos: a quiénes se denominaba jóvenes en diferentes etnias y por quiénes estaba compuesta esta categoría reciente; 2) por las representaciones sociales de las etnias sobre esta nueva condición etaria en el ciclo de vida de la población indígena, contrastándolas con las representaciones que las instituciones de la sociedad mexicana tenían sobre los jóvenes.

Los estudios de pueblos indígenas y ciudades con presencia indígena identificaron otras transformaciones socioculturales que, desde mi perspectiva analítica, homologué a condiciones sociales de producción de la juventud indígena. Estaban el volumen y el peso demográfico de los jóvenes en todo el país y en las etnias mexicanas (censos 1990, 2000 y 2005)⁶; el deterioro de las regiones rurales indígenas

que forzaba al abandono de las actividades agrícolas y a la migración de los más jóvenes hacia las grandes ciudades y otras en crecimiento – generadoras de dinámicas económicas con mayores posibilidades de empleo y estudio. La *cultura migrante* reconfiguraba la vida de los jóvenes indígenas, tanto de los que migraban como de los que se quedaban: requería de nuevos acuerdos familiares y comunitarios; conducía a los jóvenes a entornos de trabajos novedosos y acarreaba nuevas adquisiciones culturales. Otro productor juvenil era la creciente influencia de los medios de comunicación (televisión y radio, con la entrada de la electrificación de las zonas indígenas) en los imaginarios y expectativas de vida de las poblaciones étnicas en zonas rurales como urbanas – en tanto portadores de repertorios de símbolos de la cultura global y juvenil (moda, música, comportamientos, rituales juveniles, etc.). Por mi parte, incluí las consecuencias del levantamiento zapatista y el reconocimiento Constitucional de México como nación multiétnica y pluricultural entre los años 1992 y 2001 como otro productor de juventud. La implementación de políticas afirmativas en las poblaciones indígenas incumbe a los jóvenes, como el acceso a la educación superior en su forma convencional (a través de porcentajes o cuotas de acceso y becas de estudio) y en su forma intercultural (construcción de universidades interculturales en las zonas indígenas).

Los estudios también identificaron nuevos actores e imágenes juveniles: *el joven o la joven migrante indígena, el joven y la joven estudiante indígena* (estudiantes secundarios y estudiantes universitarios), los jóvenes solteros que no migran y no estudian (“los tradicionales”) y *los profesionistas*. Actores que emergían en todos los entramados sociales en transformación y eran objeto de representación social, esto es, de autorreconocimiento de los sujetos y reconocimiento por parte de la sociedad indígena y mestiza (García Martínez, 2003).

La literatura consultada me proporcionó ciertas líneas de indagación sobre las cuales seguir, como la pregunta por la especificidad juvenil migrante indígena en las ciudades en el marco de los nuevos contextos de dislocación de los sujetos, de su ingreso en ámbitos novedosos de educación, empleo u organización y de las reconfiguraciones étnicas y relaciones interétnicas.

Abriendo una “caja de pandora” o ¿cómo acercarse a una realidad juvenil tan compleja y diversa?

A diferencia de la mayoría de los estudios consultados, que centraban su atención en un grupo étnico en la ciudad, decidí tomar otro camino: concentrar mi aten-

ción en jóvenes provenientes de diferentes etnias y estados del país en la ciudad de México y rastrearlos en espacios públicos, instituciones u organizaciones de reagrupamiento étnico. Teóricamente empecé a los jóvenes en sus interacciones (adaptación, negociación, conflicto y préstamos recíprocos) con tres escenarios socioculturales de construcción de lo juvenil: la cultura hegemónica, las culturas parentales y las culturas generacionales. Trataba de explorar desde la experiencia de los y las jóvenes, quiénes eran, cómo vivían y percibían su presente, cómo lo estaban haciendo en la ciudad y sus modos de ser joven e indígena en la ciudad. Inicié el trabajo de campo retornando a los espacios públicos que había identificado en 1997, sabía que hallaría jóvenes. Empecé a contactar jóvenes con característica similares a las de ese año y poco dispuestos a ser entrevistados porque les quitaba su tiempo libre, sin embargo, con algunos(as) logré concertar citas en otros días de la semana y a algunas en sus ambientes laborales, algunas entrevistas fueron exitosas, otras no tanto, aunque logré que me contactaran con amigas(os) o primos y parientes que podrían participar de este estudio.

Usando la técnica de la *bola de nieve*⁷, fui contactando jóvenes en organizaciones indígenas en la ciudad como la Asamblea de Migrantes Indígenas en la Ciudad de México, el Diplomado Derechos Indígenas en Zonas Urbanas y Desarrollo o el Centro Interdisciplinario para el Desarrollo Social (Cides). Esta técnica fue necesaria en una megalópolis como la ciudad de México para incorporar jóvenes de diferentes etnias y clases sociales. Con cada contacto intenté citas para entrevistas más formales (tanto adultos como jóvenes), además, mantuve conversaciones informales. Con esa información incorporé en los guiones de entrevistas más preguntas sobre su condición migrante y el peso de sus culturas parentales en sus vidas en la ciudad y amplié mi campo de estudio, incorporé otras instituciones con actores que quisieran participar. Los universitarios me abrieron otro ámbito, sitios web manejados por jóvenes indígenas, donde podía encontrar ciertas revistas y textos que publicaban grupos de jóvenes estudiantes de algún lugar, manifiestos producidos por jóvenes agregados en las ciudades, o la disputa con las cifras de Censos oficiales de población indígena (decían ser más numerosos), así como eventos de poesía, de música, baile, de música, deportivos y otros de carácter intergeneracional. Descubrí en esos sitios que internet no solo servía a los jóvenes para comunicarse y encontrarse, también para educarse y conocer sobre sexo, cuidados de no embarazarse, noviazgo y otros asuntos que les preocupaban en su presente.

La complejidad y heterogeneidad de los sujetos resultaron inaprensibles en la

categoría oficial “jóvenes indígenas migrantes”, ocultaba jóvenes de diversas etnias que arribaron a la ciudad en tiempos distintos, provenientes de clases sociales con capitales educativos, posibilidades de empleo y expectativas de vida muy diferentes. No obstante, compartían el estar activamente involucrados en la construcción de sus vidas y de sus entornos étnicos. Necesitaba otras herramientas analíticas para no caer en la dicotomía moderno/tradicional. “Zonas de frontera” (Rosaldo, 1991), como propuesta epistémica y metodológica me permitía analizar procesos de cambio e inconsistencia interna en una localidad, región o país, ingresando en la expresión de los conflictos y contradicciones que se producían en el movimiento, flujo e interacción de los actores con múltiples y novedosas situaciones.

Como investigadora estaba ubicada en espacios de intersección intercultural e intergeneracional – cultura hegemónica, culturas parentales y generacionales – donde narrativas, prácticas y experiencias y saberes, se cruzaban y oponían. Los formulé como espacios interpretativos terceros – *in between* (Bhabha, 2002) –, “sitios de producción cultural creativa” (Rosaldo, 1991), que daban cuenta de las vidas de los(as) jóvenes “como experiencias de participación en la transición del ciclo de vida, más que como zonas de exclusión” (James, 1995).

El diagnóstico reveló una gran diversidad de situaciones en las vidas de los jóvenes. Los entrevistados eran estudiantes, trabajadores, estudiantes y trabajadores y profesionistas con edades entre los 13 y los 25 años. Me encontré con comerciantes ambulantes de artesanías y café, trabajadoras domésticas, albañiles, abogados y estudiantes universitarios. Provenían de etnias distintas (triqui, mixteca, otomí, tzeltal, zapoteca, purépecha), algunos llegaron siendo niños y otros ya jóvenes y los había nacidos en la ciudad de México. Había de los que provenían de etnias que habían llegado entre los años 50 y 60, y también aquellos que provenían de etnias de reciente migración (tzeltales y tzotziles de Chiapas). Algunos vivían con sus familias en los predios étnicos del centro de la ciudad, otros vivían entre ciudadanos (casas familiares con parientes o en las casas de familias para las que trabajaban) y otros de manera independiente. Algunos estaban “muy amarrados” a sus etnias de origen y otros se habían alejado de las mismas, aunque todos tenían vínculos con sus familias.

En las relaciones de los jóvenes con las culturas hegemónicas, la preocupación principal era el trabajo o la falta de él. Los jóvenes indígenas comparten con toda la juventud mexicana una experiencia crítica: encuentran un panorama estrecho de opciones. La diferenciación social y el tiempo de arribo generacional de los grupos étnicos a la ciudad condicionan las posibilidades de inserción laboral y producen vivencias heterogéneas.

Ana María (tzeltal, Chiapas) tiene 29 años, cuenta solo con estudios de primaria, tiene dos hijos pequeños y su esposo está gravemente enfermo. Sebastián (tzeltal) tiene 23 años y un año viviendo en la ciudad. Ambos están intentando posicionarse y hacerse un nicho del mercado de café y artesanías chiapanecas en la ciudad, mercado que está en manos de etnias de Oaxaca, que llegaron antes y tienen vínculos con las autoridades políticas delegacionales, que les abren espacios en las ferias y otros eventos para la venta de productos regionales.

Maciel, otomí (Querétaro) de 24 años, tiene un hijo pequeño y desde hace algunos meses forma parte de la Unión de Artesanos y Trabajadores no Salariales, a través de sus familiares y paisanos ha logrado levantarse como comerciante de pan en el tianguis de Tlatlelilco⁸, en donde trabaja 6 horas diarias por las tardes, además se ha empleado desde muy chico como albañil (Diario de campo, 2004-2005).

A pesar del panorama descrito, la opinión de estos jóvenes coincide en que autoadscribirse como indígenas tiende a ser benéfico en la medida en que disfrutan de las redes comunitarias étnicas de influencia y apoyo, formas privilegiadas de reagrupación de los indígenas migrantes en la ciudad. Sin embargo, las redes no tienen el mismo peso en la ciudad. Uno de los jóvenes entrevistados, zapoteca de Juchitán (Oaxaca), comenta a propósito:

Me considero aquí con un estatus mayor. Los paisanos aquí tenemos redes muy fuertes y si hay un paisano que está trabajando aquí y además es influyente, le corresponde por ser nuestro paisano ayudarnos. Hay un nivel socioeconómico relativamente alto [...] Tenemos un senador, diputados, nuestra condición nos es muy favorable. Desde mi perspectiva, podría decir que no afecta ser indígena, pero ser indígena zapoteca, aclaro. Si fuera un indígena chontal, igual y si me quejaría, porque podría decir que no hay tantos paisanos; siento que es muy relativo a la etnia (Comunicación personal, 2005).

Felipe, uno de los jóvenes con quien dialogué largamente, forma parte de la primera generación de triquis que accedió a la Educación Superior, abogado con maestría en Derecho, líder juvenil fuertemente comprometido con los valores comunitarios. Incluí fragmentos del diálogo que sostuvimos el 2 de febrero de 2005, insertando descripciones de mi Diario de Campo, donde se observa la reflexividad del sujeto.

Felipe: En la vecindad donde vivían en El Molinito⁸, los migrantes de nuestra

comunidad de origen organizados, realizaban convivios y asambleas, escuchaban nuestra música y nosotros ahí estábamos, sentados o jugando y escuchábamos lo que platicaban, que era en lengua triqui y aunque no quieras te va entrando pues lo repiten tus papás, tus tíos. Nosotros estábamos bien amarrados [al pueblo triqui] a pesar del discurso de mis padres: “ustedes tienen que estudiar, salir adelante, ya no tienen que ser como nosotros”. A los 14 años, fue a estudiar a Puebla entrando en contacto con una comunidad de jóvenes indígenas orgullosos de su identidad; entonces comenzó a vincularse de manera más libre con sus orígenes: “No me siento a gusto con la camisa de ciudadano, me gusta esto, empezamos a aprender a trabajar como ellos, en el campo, y nos empezó a gustar meternos y empezamos a reacomodarnos en lo nuestro”. Tuvo que demostrar a los jóvenes triquis de la comunidad que “él no era un triqui de ciudad”, reaprendiendo el idioma hasta manejarlo “como ellos”, aprendiendo la historia de la comunidad, “lo que te hace regresar la mirada hacia el pueblo”. Aprende sobre el “compromiso comunitario”. En corto tiempo fue conocido y reconocido entre los jóvenes de Santo Domingo¹⁰ y de otras comunidades aledañas y la asamblea de su comunidad lo eligió como representante de la juventud entre los migrantes, un cargo estratégico para el reagrupamiento triqui en la ciudad. Como parte de la estrategia de reagrupamiento, forma con amigos jóvenes de la comunidad el grupo musical “Emigración Triqui”: “Necesitábamos nuestra propia música y músicos” en los eventos. Hace 10 años están juntos por el compromiso comunitario basado en lealtades a las familias, a los cargos de la comunidad. “Tengo compromisos, hice compadres, voy a ser mayordomo, ya he pasado cargos, ya he estado haciendo obra pública, incluso en la ciudad, hicimos un puente vehicular ahí en la comunidad Nicolás Romero¹¹, donde vivo con varias familias triquis. Somos 50 familias donde hay triquis, nahuatls y totonacos, tenemos una organización multicultural de ahí mismo”. Está construyendo su casa a través del sistema de manos vuelta entre grupitos de compañeros jóvenes que necesitan apoyo para construir sus casas; y se hace tiempo para ir a jugar basket ball con jóvenes triquis cada domingo en el Toreo¹² porque los jóvenes son un sostén importante para su comunidad (Comunicación personal, 2005).

En lo que sigue se muestran parte de las tensiones que los jóvenes profesionales triquis tienen con la falta de empleo estructural de la sociedad mexicana y sus expectativas profesionales y las de sus culturas parentales. También emergerá cómo la ciudad discrimina, obliga y relega a las mujeres indígenas – incluso aquellas que tienen educación superior y técnica – a los trabajos de servicio doméstico¹³.

M: ¿Las redes comunitarias ayudan a los jóvenes a acceder a un empleo?

F: El problema es que ahora hay muchos jóvenes profesionistas triquis que están

por terminar la carrera o algunos ya la terminaron, pero están sin trabajar. Ahí choca la primera idea que tenían los triquis que llegaron migrando a la ciudad. Ahora yo soy profesionista y los primeros decían que con estudiar íbamos a resolver los problemas, íbamos a salir de la pobreza o tener mejor vida y ahora no hay trabajo para nosotros, ese es un gran problema, el trabajo. Las mujeres, por ejemplo, son las que tienen más posibilidades de conseguir un empleo aunque no esté relacionado a lo que estudiaron.

M: ¿Como cuáles?

F: Sobre todo para las compañeras en el servicio doméstico, pues difícilmente me lo dan a mí ¿no? Y a una mujer si se lo dan .

M: Pero las que han estudiado en una universidad ¿aceptan ser empleadas domésticas?

F: Aún así lo han hecho algunas, sobre todo lo hacen los sábados o los domingos, pero no lo dicen con orgullo, verdad, ni te lo dicen, tú te enteras por alguien que te lo contó, pues no creo que para un universitario sea un orgullo terminar la carrera y estar trabajando en el servicio doméstico, la verdad.

M: Y en otros servicios ¿tampoco encuentran trabajo?

F: Sí, pero ganan muy poco. En sí, si hacemos las comparaciones, una enfermera, una secretaria, gana mucho menos que una trabajadora doméstica, claro su estatus es más elevado pero gana más una trabajadora doméstica. Yo he visto que hasta las maestras que están en los kinders ganan menos que una trabajadora doméstica. Entonces, muchas dicen... pues para qué estudié tanto. Es una decepción con la que nos encontramos, nada más fue la imaginación de nuestros padres.

Ellos trabajaban en algún lado donde veían que el licenciado ganaba bien o iban donde trabajaba el ingeniero y ganaba más. Pues claro, tu hijo va a ser ingeniero, va a ser doctor, pero el hijo no tiene las redes que tiene construidas el que es abogado, el abogado tiene a su papá que es abogado y lo va a colocar; el doctor tiene a su papá o a su tío, su abuelo que es abogado y lo va a colocar y tú no tienes a nadie, tú eres hijo de un humilde campesino que desertó del campo.

M: ¿Tú estás inserto en algunas redes de abogados?

F: Sí, pero con aquellos que están identificados con la causa indígena, mi causa ¿no? Y es muy difícil porque ahí no hay campo laboral, está muy restringido. Hemos intentado también por la Universidad Nacional Autónoma de México, pues puede haber oportunidad allí, donde en diciembre terminé la Maestría. Fui becario de la Fundación Ford y creo que ese es uno de los programas que necesitamos los jóvenes, programas que tiene una beca completa para estudiantes indígenas para estudios de posgrado. El problema es que la beca dice que hay que regresar con

ese compromiso comunitario, y allí el problema es que si te metes al medio académico y se te olvida que hay un compromiso comunitario, estamos creando académicos y no profesionistas comprometidos con lo comunitario (Comunicación personal, 2005).

Líderes como Felipe son parte de los conflictos y contradicciones producidos en el espacio fronterizo abierto entre los principios rectores de la cultura hegemónica (individualistas) y los de su cultura parental étnica (comunitarios) en un contexto de falta de empleo estructural. Felipe veía muy importante fomentar el compromiso comunitario entre los jóvenes universitarios y profesionales triquis, formados en los principios individualistas de la ciudad y en los de su formación universitaria que chocan con los compromisos colectivos y las jerarquías etarias de respeto en las que sus padres y las generaciones anteriores se socializaron. Las tensiones entre adultos y jóvenes profesionales se manifestaban a través de exigencias mutuas. Si bien los padres incentivaban y apoyaban que sus hijos estudiaran, reprobaban que los jóvenes quisieran trabajar y recibir un pago por sus servicios en los proyectos para la comunidad. Sentían una *traición* por parte de sus jóvenes y recelaban de “sus conocimientos de ‘aquel lado’”. Los profesionales triquis no veían horizontes de trabajo ni de vida en sus pueblos de origen y tampoco en las formas de reagrupamiento de sus etnias en la ciudad. Muchos optaban por realizar colaboraciones puntuales a sus comunidades sin asumir cargos ni compromisos comunitarios y otros se separaban y asumían caminos más individualistas para lograr un mejoramiento en su calidad de vida. Felipe veía necesario generar puentes para el diálogo entre los jóvenes y los adultos y ancianos de su comunidad.

El Taller: cruce de fronteras...

En abril de 2006 continué la segunda parte de esta investigación. La CDI me pidió diseñar y convocar un “Taller de Intercambio de Experiencias para Jóvenes Indígenas Migrantes en la ciudad de México”. Realicé ese diseño teniendo como base la primera fase de esta investigación, profundizando el enfoque de la agencia como capacidad de movilizar recursos culturales, educativos, mediáticos y otros aprendizajes informales adquiridos a través de sus relaciones, que convierten en recursos y utilizan para transformar su posición y su entorno. Dirigí las preguntas sobre su condición étnica, juvenil y migrante hacia las situaciones y relaciones que experimentaban en los lugares de trabajo, educación, consumo, vivienda, uso de las tecnologías, reconfiguración étnica en la ciudad, etc., que permitieran más espacio

a la dimensión de la improvisación (Bourdieu, 2012). Propuse el Taller con dinámicas de “grupos de discusión”, una condición fundamental era que los jóvenes escogieran las mesas con tópicos diferentes dónde querían aportar y participar y que eligieran un representante de grupo para exponer las conclusiones de las discusiones.

El Taller atrajo a 35 jóvenes (mitad mujeres, mitad hombres) en su gran mayoría estudiantes (universitarios, pero también secundarios y preparatorianos) y profesionistas jóvenes. Antropología, etnohistoria, lingüística, historia, geografía, filosofía, comunicación, música, artes plásticas, fueron las disciplinas cursadas por los estudiantes en la ciudad. Entre los profesionistas llegaron abogados, enfermeras, politólogos y administradores públicos. La mayor parte de ellos pertenecían a pueblos indígenas, pero también estuvieron presentes algunos que no se adscribieron a etnia alguna. Sus puntos de vista respecto de los temas planteados, ser joven, ser indígena y ser migrante, fueron heterogéneos.

“Ser joven”

Inicio este apartado con un fragmento del diálogo que discurrió el 4 de abril de 2006 en la Mesa “La condición juvenil de los jóvenes indígenas de la ciudad de México” del Taller de Intercambio de Experiencias para Jóvenes Indígenas Migrantes de la Ciudad de México, en el cual se discutieron algunas significaciones del ser joven en las comunidades de origen como en la ciudad.

L - mujer: La juventud, así como es definida, en primer lugar se basa en la cuestión biológica, en lo que es la pubertad y todo eso y como el Instituto Mexicano de la Juventud lo considera: a partir de los 19 años, hasta los 29; hay una edad determinante de tu vida donde eres joven. Creo que es muy relativo [...] sí hay una cierta etapa de tu vida donde se te identifica la libertad, la rebeldía, la creatividad, entre muchas cosas. Pasas a una cierta etapa y automáticamente ya no eres joven, porque ya tienes otras funciones, se te adjudica otro estatus. En las concepciones indígenas no existe una categoría de joven como tal pero sí se identifica ese periodo de tu vida como...

C - mujer: Un estado de soltería...

G - hombre: De donde yo soy, desde el momento en que te casas, si tienes 20 años o 15 o los que sean, ya dejas de ser joven, ya eres un adulto, eso es lo único que determina el ser señor.

C - Esto va a depender de lo que se cree que es ser joven, si eres rebelde, flojo y otras cosas que se le adjudican al joven. Puedes ser joven para ellos hasta la edad

de 30 años si no has madurado o no te has casado.

L - Yo me caso y de repente me dicen: es que ya no eres joven, ya pasaste una etapa de tu vida, ya tienes cierta edad, entonces ya no eres joven. Esto es muy relativo, porque forma parte de tu identidad el ser joven. En las comunidades indígenas de repente te dicen: no pues, es que tú ya no eres joven, porque ya tienes esposo o esposa y ya tienes hijos. Pero igual tú quieres seguir siendo joven y automáticamente te dicen que ya no lo puedes ser.

C - Dentro de nuestra concepción, tu grupo familiar o tus redes de familia o paisanos, también ellos te consideran de esa manera. Cuando ya terminas tu soltería...

L - Eres adulto cuando ya tienes hijos o pareja.

C - En parte ¿no?, porque igual si te casas aquí en la ciudad, te dirán que tú ya eres una madre, eres un padre, tienes que ser responsable y a la juventud se le adjudica irresponsabilidad.

G - ¿No será que precisamente por convención de los medios de comunicación nos queremos sentir jóvenes? Nuestros abuelitos y la gente grande nos decían: 'no, antes no nos faltaban al respeto, antes no eran así'. O sea, antes había un modo correcto de ser. Ellos dicen que con la televisión, con estas concepciones que nos han metido, las concepciones sobre la juventud, que nos dicen allá, son las que llegaron a meterse aquí; antes cómo un joven iba a decir: 'déjame decidir mi libertad', ¿cuál tu libertad? tú tienes que cumplir tu papel y punto, o sea, si te mandan a hacer esto, lo haces, eres respetuoso; o eres niño o eres un adulto. No hay una etapa intermedia donde les contestes a tus papás.

C - Lo que pasa es que ya no vives bien esas etapas, a lo mejor tus abuelos o tus papás si lo vivieron; cuando eran niños jugaban como niños y pensaban como niños, pasaron una edad de 12 a 18 años y entraron a una etapa de amigos o no sé cómo hayan vivido allá en su pueblo, pero lo vivieron; y después de eso buscaron establecer su vida tratando de encontrar a una pareja, que ese es el primordial del ser humano, dejar descendientes...

A - mujer: Me puedo juntar con gente de hasta 40 años, pero saber hasta qué distancia lo hago y tenerles un cierto respeto. Lo mismo pasa con los niños. De la misma manera, con los jóvenes de tu edad, porque sé que pensamientos tienen, que están sintiendo lo mismo y eso. Hablamos de la escuela, de los chavos o de muchas cosas, y es que hay factores que van variando, como jóvenes a veces tenemos muchos temas con los cuales te vas a identificar. Así como te estás identificando, vas a ver la actitud de aquella persona que realmente está siendo madura o cómo se está portando (Comunicación personal, 2006).

La discusión arranca polarizada, por un lado, se presenta la visión indígena y por otro, opuesto, la occidental. Desde la primera, “ser joven” se define por “construcciones socioculturales” como la soltería, principio organizador de la diferencia. Desde la segunda, se da una definición “biológica” o “institucional” que toma la edad como principio organizador de la diferencia. Ambas perspectivas tienen un carácter normativo, pues prescriben modos específicos de ser joven establecidos por la sociedad adulta. Conforme avanza el diálogo, se suavizan las polarizaciones y se reconoce su compenetración: la visión institucional incorpora atributos socioculturales (imágenes juveniles de los medios de comunicación) y la visión indígena, criterios biológicos. Más adelante, critican la naturaleza prescriptiva y adultocéntrica de las visiones del “ser joven” y sostienen que hay maneras diferentes de vivir la juventud. Desde los jóvenes que definen su propia juventud se perfila tenuemente una postura: “ser joven” es una identidad cultural compartida entre jóvenes indígenas y no indígenas, la experiencia vital es el principio organizador de la diferencia con respecto a los adultos. La timidez con la que se plantea la definición está ligada con la novedad de la condición juvenil entre los participantes y el enfrentamiento conflictivo con las definiciones adultrocéntricas cuando intentan desplazarse de las convenciones de “los abuelitos o la gente grande”.

Ser indígena y ser migrante joven en la contemporaneidad

Autoadscribirse como indígena en la ciudad es un asunto complicado para los jóvenes por la carga negativa y peyorativa del término. La abundante presencia indígena en la Ciudad de México no ha traído consigo una transformación de los modos *racionalizados* de clasificación social (Wallerstein; Balibar, 1988) que colocan a los indígenas en una posición inferior con respecto a los mestizos, y que niega su acceso pleno a la ciudadanía (Oemichen, 2003). Las jerarquías de clase instalan un código social que asocia al “indígena” con “gente ignorante”, “que no sabe hablar español”, “sucio”, “indigente” y “pobre”. Estas expresiones no son empleadas únicamente para distinguir entre mestizos e indígenas, estos últimos emplean términos sucedáneos cuando discriminan y califican negativamente a otros grupos étnicos que consideran inferiores. El discurso de los universitarios resaltó expresiones peyorativas que los juchitecos usan al referirse a los mixes, chontales y otros grupos étnicos.

En la ciudad, muchos jóvenes con orígenes étnicos tienden a disfrazar sino borrar los rastros de su indigeneidad por las prácticas discriminatorias de la violencia racista en la que se desenvuelven en muchos de los ámbitos de su vida cotidiana.

Sin embargo, con las políticas positivas o afirmativas en el acceso a la educación y a otros programas que surgieron después de las reformas constitucionales de 1992 y 2001, muchos de ellos hacen visible su adscripción étnica, aunque para ello les sean exigidos una serie de trámites institucionales con los que puedan demostrar su pertenencia étnica y juvenil y acceder a ciertos beneficios. Muchos jóvenes de orígenes étnicos nacidos en la ciudad están “construyendo origen”, otros se amestizan. Unos y otros asumen compromisos distintos, unos el comunitario; otros el individualista. No todos asumen de igual manera adscribirse étnicamente. Para algunos, *ser indígena* era “igual de vulnerable que el ser de otra condición social”; otros la homologaban a adscripciones juveniles como ser “punketo”, “darketo”, “roquero”, etc., reivindicando así otro aspecto de auto adscribirse indígena en la ciudad, “como ejercicio del derecho a la diferencia”.

El reciente fortalecimiento de la etnicidad en la ciudad está siendo protagonizado por los más jóvenes y es empujado por las generaciones étnicas que migraron antes a la ciudad. Éstas están construyendo mecanismos internos en sus organizaciones pluriétnicas para el “relevo generacional”.

A partir de reconocer las múltiples identificaciones que los jóvenes indígenas experimentan en el mundo social, observé que la identidad étnica se convertía en uno de los “ropajes culturales” con que se puede “comunitariamente” afrontar el cotidiano en la ciudad. Este ropaje cultural no está dado (ni se da por sentado), se construye y se gana a través de la participación en proyectos (algunos inter) étnicos que coadyuvan con novedosas formas organizativas al reagrupamiento de la diversidad étnica migrante en la urbe. Algunos jóvenes estudiantes han ingresado a formar parte de organizaciones como la Asamblea de Migrantes Indígenas en la Ciudad de México que agrupa a una diversidad de etnias migrantes; y otros están formando nuevas organizaciones *a partir de su condición juvenil*, como el caso de la Asamblea Nacional de Jóvenes Indígenas, manifestando ser “herederos de la tradición” y su voluntad de “cohesionar a un movimiento indígena fragmentado y disperso” para caminar “unidos, compartiendo un mismo pensamiento, una misma visión”. Se trata en ambos casos de unirse en sus diferencias por la defensa, realización y ampliación de sus nuevos derechos, de revitalizar (y posibilitar con su escritura) el uso de las lenguas e ir encontrando en sus referentes de origen – en interacción con los contemporáneos – nuevas maneras de reconfigurarse en las ciudades y en los nuevos campos de acción en los que han ingresado.

Lo juvenil indígena se complejiza con la supuesta condición de migrante en la

ciudad. Si bien, cualquier nacido fuera de la ciudad técnicamente puede considerarse un migrante, solo a los indígenas se les etiqueta socialmente como “migrantes”. La práctica es aparentemente inofensiva y permite a las instituciones gestionar información demográfica, mas no podemos ignorar su dimensión como estrategia de exclusión. En un recuento histórico de la exclusión indígena de la membresía urbana, Yuri Escalante (s/f) explica cómo la sociedad dominante ha creado la idea de que los indígenas pertenecen al medio rural y campesino, mientras que las ciudades son el espacio de lo cosmopolita, que asimila y elimina las diferencias culturales. Los jóvenes responden de distintas maneras a sus experiencias como migrantes. Algunos denunciaron que el término “migrante” es excluyente en el entorno de la competitividad laboral: “de entrada, se relaciona con una connotación negativa, peyorativa: migrante es como el que llega a Estados Unidos, que llega a ocupar espacios, a quitar trabajos” (Diario de campo, 2006). Otros comentaron que los hace sentirse “diferentes”, “extranjeros” y en una posición de desventaja. Otros, rechazan esta asignación de migrantes y luchan por ser considerados como habitantes de la ciudad. Unos más, asumen su condición migrante y amplían su sentido mientras se desplazan entre territorios, así, se identifican como portadores de cambios sociales:

Es como que se adquieren dos nacionalidades, en mi caso, sé hablar el mixe y cuando fui niño adopté toda la cultura de origen, aunque también se lleva la otra parte de la nueva cultura. En estos tiempos de globalización yo soy un ciudadano del mundo [...] ¿qué es un ciudadano del mundo? Es valiente y es un hijo que aporta algo, puede enriquecer algo. Tanto como puede traer algo al medio en el que va a vivir, en el que va a convivir uno, dos, cinco o diez años; como también puede llevar algo al regresar a su comunidad, ya que vivió otras formas de convivencia, aprendió a vivir con ellas, otras reglas, otras personas (Diario de campo, comunicación personal, 2006).

Los comportamientos de los jóvenes indígenas en la ciudad están evidenciando: que ni la edad, ni la etnicidad, pueden ser concebidos más como atributos de los sujetos, sino como disyunciones que organizan las prácticas de los sujetos siempre entramados con otras segmentaciones como el género, la clase, la generación, consumo, en donde alguno de éstos, y por la situación que el actor esté experimentando en el contexto específico de sus interacciones, emerja como preponderante. Así en situación (en acto) se es o no joven, se es o no otomí o indígena, se es o no migrante. Estas prácticas revelan un “habitus

reflexivo” (Lash, 2008) que filtra, sintetiza y elige juiciosamente, esto es, procesos de individuación en curso.

Para la generación de más edad, estos comportamientos y actitudes son percibidos como contradictorios; sin embargo, los jóvenes advierten que habitan un único mundo, que aunque muy complejo, es solo uno. También, los términos jóvenes, indígenas y migrantes son usados por los jóvenes de maneras diversas dependiendo de las situaciones en las que se encuentren, según los apoyos institucionales, los interlocutores con los que entran en relación o las posibilidades de acceso a ciertos recursos que podrían negociar con esos diferentes. Algunos investigadores que asumen la edad y la etnicidad como atributos, interpretan estas prácticas como utilitarias y oportunistas; otros, sostienen “que los jóvenes indígenas están perdiendo su identidad”. Al contrario, tienen múltiples identificaciones: “vivo diferentes identidades, la de ser mixe, indígena, mujer, mexicana, estudiante, etc.” (Diario de campo, comunicación personal, 2006). Desde la perspectiva teórica de esta investigación, hablar tu lengua, ser indígena, estudiante universitario, líder de proyectos, son llaves de acceso étnico a la contemporaneidad y a la supervivencia de las etnias, en el sentido de su proyección al porvenir.

Esta investigación reveló el dinamismo y protagonismo de los jóvenes en los flujos migratorios y en las ciudades a las que arriban, el uso que hacen de las asignaciones identitarias étnicas esencializadas como recursos políticos en sus negociaciones con las instituciones para lograr más y mejores apoyos y derechos que les posibiliten repositionarse de manera individual y comunitaria en la sociedad. Nos dicen: 1) de las salidas del sujeto indígena del lugar que la sociedad moderna del siglo XX le asignó – el campo, lo rural, la pobreza, lugares fijos y cerrados al mundo exterior – y de la emergencia de un sujeto étnico que comparte con nosotros su contemporaneidad; 2) del desvanecimiento de las fronteras o distinciones teóricas que colocaban de un lado a los indígenas (lo rural, el rito) y, de otro, a la sociedad moderna (el empleo, la educación, las TICs, “los otros”) y la necesidad de reconocer políticamente el involucramiento activo de estos actores con el mundo contemporáneo.

Sostiene M. Abèles (2012) que durante más de un siglo la antropología ha puesto énfasis en lo que distingue a la cultura del observado y la del observador, acentuando la distancia con “el otro” que no es más que una forma de dominación. Esta investigación me hizo preguntar si era necesario seguir categorizando “al otro” como indígena –categoría creada en el siglo XX bajo el proyecto indigenista e inte-

gracionista mexicano. Los criterios que sirvieron para la construcción y el reconocimiento diferenciado de los indígenas por parte de la antropología mexicana fueron diacríticos como la lengua, los rasgos fenotípicos o precolombinos, la poca fusión étnica y cultural, la organización social y religiosa como elementos constitutivos a su diferencia. Las prácticas y percepciones de los jóvenes étnicos en la ciudad desafían las condiciones de producción de la alteridad étnica en la antropología mexicana, el “alacronismo”, esa manera de apartar al otro de nuestro tiempo, y proponen la co-pertenencia del investigador y de su interlocutor a la misma temporalidad.

Mi necesidad de construir conocimiento **con y sobre** los jóvenes indígenas en las ciudades me forzó a convertir en estratégica la referencia a su contemporaneidad. Los jóvenes con los que investigué están adscritos a diferentes clases sociales y etnias en la ciudad, así como a diferentes actividades y ocupaciones y abren la discusión sobre la complejidad de las interconexiones y flujos que construyen la diversidad cultural hoy, en la “que la noción de autenticidad pierde toda significación mientras se observan simultáneamente fenómenos de recomposición y fusión” (Abèles, 2012, p. 115).

El reto de las nuevas metodologías en la antropología: para concluir

Tiempo después de terminar esta investigación, conocí por primera vez algunos trabajos desarrollados bajo una novedosa propuesta epistemológica que asume que investigador e investigado pueden aportar lo que saben y conocen para producir conocimiento nuevo de forma conjunta. Se trata de construir conocimiento con el otro y no sobre el otro en un diálogo en el que el(la) investigador(a) debe abrir y crear las condiciones de igualdad con el otro necesarias para que ambos aporten lo que conocen y producir ambos conocimiento nuevo. Sarah Corona sostiene que ya no es posible llegar con los sujetos de investigación y creer que se les entiende para luego traducirlos a conceptos de una investigación dominante. La estrategia metodológica planteada por esta investigadora es conocida en ciertos ámbitos como metodología horizontal y dialógica. Esta propuesta me hace reflexionar sobre la investigación desarrollada y de alguna manera encontrar que realicé algunos pasos metodológicos en ese sentido. Considero haber abierto o creado condiciones de igualdad y horizontalidad necesarias, durante el tiempo de esta investigación, para que los jóvenes se sintieran en confianza y aportaran conocimiento nuevo sobre ellos mismos y sus entornos que luego plasmé en la representación etnográfica usando la propuesta Appadurai (2001) de “paisajes étnicos” – paisaje de personas y

grupos en movimiento – siguiendo la máxima de Virilio (1997, p. 13) “un paisaje no tiene un sentido obligado, un punto de vista privilegiado; se orienta solamente por el derrotero de sus caminantes”.

Sí bien, conocí ese sujeto emergente precisamente porque posibilité la participación de los sujetos en su propia investigación y en el diseño de su propia juventud y etnicidad, no llevé a cabo la segunda parte de esta propuesta, “el juntos conocer para hacer algo nuevo. Crear. Producir algo diferente” (Corona, en Martínez, 2016). Esa intersección de saberes que puede producir conocimiento nuevo sobre nosotros y los otros en un solo mundo. Sigue siendo un reto para mí como investigadora.

Recibido: 30/04/2019

Aprovado: 28/08/2019

Maritza Urteaga Castro Pozo es Doctora en Ciencias Antropológicas por la UNAM, se desempeña como Profesora Investigadora del Posgrado en Antropología Social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en México, donde también dirige la línea de investigación “Jóvenes y sociedades contemporáneas”. Es miembro nivel II del Sistema Nacional de Investigadores y ha publicado varios libros, entre ellos: *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos (2011)* y *Juventudes contemporáneas. Visibilidad en el espacio urbano* (con Edith Cortés y Margarita Salazar, 2015). ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4163-083X>. Contacto: maritzaurteaga@hotmail.com

Notas

1. Sobre la población indígena: sería muy sesgado inferir su participación en los censos con el indicador “hablante de lengua indígena” del INEGI. “La población con características indígenas del país ha sido estimada por expertos en cerca de 12, 707, 000 personas, si bien el XII Censo General de Población y Vivienda de 2000 registra un total de 6, 044, 547 personas de cinco años y más que hablan lengua indígena. La diferencia se explica porque un porcentaje importante de población indígena ha perdido el uso de su lengua; no obstante, ello no significa la pérdida de la identidad, de

allí que en el censo se encuentre subregistrada esta población” (Vargas; Flores, 2002). La disputa por las cifras (cuántos son) forma parte del reconocimiento de los derechos étnicos.

2. La Alameda Central de la Ciudad de México es un parque público construido en el siglo XVI para embellecer la ciudad y habilitar un lugar de recreación, restringido a las clases altas. Durante los siglos XVII y XVIII el espacio fue objeto de abandono y varias remodelaciones. En el siglo XIX las obras de mantenimiento y mejoramiento de la favorecieron su constitución como un espacio de reunión popular. Desde entonces, la Alameda se vio transformada por la inserción de actividades y construcciones para el esparcimiento como kioscos, juegos infantiles, conciertos y venta ambulante. Actualmente, la Alameda es un espacio de recreación y reunión para familias, jóvenes, indígenas, trabajadoras domésticas, predicadores, ancianos y homosexuales, también es un lugar de pernocta de personas en situación de calle, ambulantes y drogadictos, y de trabajo para chichifos (sexoservidores discretos que son buscados por hombres adultos homosexuales), merolicos (vendedores callejeros), acróbatas y artistas callejeros (Servín, 2018).

3. La Alameda Central de la Ciudad de México es un parque público construido en el siglo XVI para embellecer la ciudad y habilitar un lugar de recreación, restringido a las clases altas. Durante los siglos XVII y XVIII el espacio fue objeto de abandono y varias remodelaciones. En el siglo XIX las obras de mantenimiento y mejoramiento de la favorecieron su constitución como un espacio de reunión popular. Desde entonces, la Alameda se vio transformada por la inserción de actividades y construcciones para el esparcimiento como kioscos, juegos infantiles, conciertos y venta ambulante. Actualmente, la Alameda es un espacio de recreación y reunión para familias, jóvenes, indígenas, trabajadoras domésticas, predicadores, ancianos y homosexuales, también es un lugar de pernocta de personas en situación de calle, ambulantes y drogadictos, y de trabajo para chichifos (sexoservidores discretos que son buscados por hombres adultos homosexuales), merolicos (vendedores callejeros), acróbatas y artistas callejeros (Servín, 2018).

4. La encuesta arrojó otros espacios públicos de la ciudad de México como lugares de encuentro entre jóvenes indígenas de reciente migración como el Bosque de Chapultepec, La Villa de la Virgen de Guadalupe, deportivos de varias delegaciones, el Parque de los Venados en la delegación Benito Juárez y otros más.

5. Abilio Vergara (2001) define el lugar como una configuración espacial y territorial con códigos axiológicos y formas de relacionalidad específicas; su singularidad está dada por el uso intensivo de un grupo o comunidad que le provee de sentido, lo instituye significativa y afectivamente de forma constante. Si bien los lugares son constituidos por una determinada comunidad, también tienen un poder constitutivo en ellas.

6. Sobre el peso demográfico de la población juvenil en México de acuerdo con los censos: hay un incremento en frecuencias absolutas. En 1990 se censan 23,898,078 jóvenes entre 15 y 29 años, y en 2000 asciende a 27,221,012. Pero con respecto al total de población, la tendencia es decreciente: el porcentaje de población juvenil entre 15 y 29 años en 1995 fue de 29.9%, en 2000 de 28.5%, 2005 de 27.1% y 2010 de 26.8% (INEGI, s/f).

7. La técnica de la *bola de nieve* (*snowball sampling*) es una técnica utilizada en la investigación cualitativa, sobre todo para la realización de entrevistas individuales. Una vez identificadas las primeras personas que serán entrevistadas, mediante estas se consiguen otros contactos, y así, hasta completar una cantidad de informantes necesaria sin que sea representativa. La ciudad de México es

una megalópolis con población indígena muy dispersa en términos geográficos, una gran cantidad de la misma habita en zonas conurbadas a la Ciudad.

8. En la Delegación Cuauhtémoc, Ciudad de México.

9. El Molinito está ubicado en Naucalpan de Juárez, Estado de México, y es zona conurbana a la Ciudad de México.

10. Santo Domingo del Estado es un pueblo y agencia municipal habitado por indígenas triquis, ubicado en el municipio de Putla Villa de Guerrero, Estado de Oaxaca.

11. Nicolás Romero es uno de los 125 municipios del Estado de México y forma parte de la Zona Metropolitana del Valle de México, ubicada a 12 km de la Ciudad de México.

12. Toreo Cuatro Caminos estuvo ubicado en los límites de la Alcaldía Miguel Hidalgo, Ciudad de México y el municipio de Naucalpan de Juárez, Estado de México. Fungió entre 1947 y 2008 como Plaza de Toros, luego como centro de espectáculos, reuniones y centro deportivo.

13. Según la encuesta aplicada a 4,291 indígenas mazahuas, otomíes, zapotecos, mayas y triquis en las ciudades de México, Minatitlán y Cancún, el porcentaje de mujeres indígenas que trabajan en la ciudad, 45.7%, es mayor al porcentaje nacional de población femenina ocupada, 31.3% (XII Censo General de Población y Vivienda, 2000). La mayoría de las mujeres indígenas se ocupa en el sector informal, pero a diferencia de los hombres, las jóvenes tienen experiencias menos diversas. En la ciudad hay alta demanda de trabajo doméstico y la imagen de la mujer indígena se estereotipa en la de empleada doméstica, lo cual da lugar a que muchas tengan esta actividad como única experiencia laboral (Vargas; Flores, 2002).

Referencias

ABELÈS, Marc. 2012. *Antropología de la globalización*. Argentina: Ediciones del Sol.

AGIER, Michel. 2015. *Zonas de frontera: la antropología frente a la trampa identitaria*. Rosario: UNR Editora.

AMI-ASAMBLEA DE MIGRANTES INDÍGENAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO. 2006a. *Asamblea de Migrantes Indígenas*. México. Disponible en: <http://www.indigenasdf.org.mx/>. Acceso en: 03 mayo 2006.

AMI-ASAMBLEA DE MIGRANTES INDÍGENAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO. 2006b. *Sistema de cargo de los pueblos indígenas*. México. Disponible en: <http://www.indigenasdf.org.mx/>. Acceso en: 03 mayo 2006.

ANGUIANO, Mariana. 2002. "Jóvenes huicholes migrantes de Nayarit". *Diario de Campo*, Suplemento 23, p. 37-50.

APPADURAI, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Trilce/FCE.

BHABHA, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

BOURDIEU, Pierre. 2012. *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

CAPUTO, Virginia. 1995. "Anthropology's silent 'others'. A consideration of some conceptual and methodological issues for the study of youth and children's cultures". En: AMIT-TALAI, Vered; WULFF, Helena (Eds.). *Youth cultures: a cross-cultural perspective*. Londres: Routledge. p. 19-42.

ESCALANTE, Yuri. S/f. Proyecto de Investigación “La exclusión indígena de la membresía urbana”. México. Disponible en: <http://www.indigenasdf.org.mx/convivencia.php>. Acceso en: 06 dic. 2014.

FEIXA, Carles. 1998. *El reloj de arena: culturas juveniles en México*. México: Causa Joven/SEP.

FERNÁNDEZ PONCELA, Anna. 2003. La construcción social de la juventud. En *Cultura política y jóvenes en el umbral del nuevo milenio*. México: IMJ/IFE/SEP.

GARCÍA, Ariel. 2003. *Juventud indígena en Coyutla: construcción de identidades en el espacio rural*. Tesis (Maestría en Antropología Social), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

HALL, Stanley. 1905. *Adolescence: its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education*. New York: Appleton Century Crofts.

IMJ-INSTITUTO MEXICANO DE LA JUVENTUD. 2002. *Encuesta Nacional de Juventud 2000: jóvenes mexicanos del siglo XXI*. México: IMJ y SEP.

INEGI-INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA. S/f. *XII Censos y Conteos de Población y Vivienda*. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2000/>. Acceso en: 30 jun. 2019.

JAMES, Allison. 1995. “Talking of children and youth. language, socialization and culture”. En: AMIT-TALAI, Vered; WULFF, Helena (Eds.). *Youth cultures: a cross-cultural perspective*. Londres: Routledge. p. 43-62.

LASH, Scott. 2008. “La reflexividad y sus dobles: estructura, estética y comunidad”. En: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza. p. 137-208.

MARCUS, George. 2001. “Etnografía en/ del sistema mundo: el surgimiento de la etnografía multilocal”. *Alteridades*, v. 11, n. 22, p. 111-127.

MARTÍNEZ, Miguel Angel; GARCÍA, Juan Enrique; FERNÁNDEZ, Patricia. 2003. Indígenas en zonas metropolitanas. En: CONAPO. *La situación demográfica de México*. México: CONAPO. p. 155-164.

MARTÍNEZ, Regina; ROJAS, Angélica. 2005. “Jóvenes indígenas en la escuela: la negociación de las identidades en nuevos espacios sociales”. *Antropologías y estudios de la ciudad*, v. 1, n. 1, p. 105-122.

MARTÍNEZ, Regina. 2002. “La invención de la adolescencia: las otomías urbanas en Guadalajara”. *Diario de Campo*, Suplemento, n. 23, p. 23-36.

MARTÍNEZ, Rodrigo. 2016. “La comunicación produce cambio social si respeta múltiples razones. Entrevista con Sarah Corona Berkin”. En: CORNEJO, Inés (Coord.). *Juventud rural y migración mayahablante*. México: UAM. p. 205-209.

MEAD, Margaret. 1979. *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona: Laia.

MENESES, Jorge. 2002. *Juventud, sexualidad y cortejo en una comunidad indígena de Oaxaca*. Tesis (Licenciatura en Antropología Social), Escuela Nacional de Antropología e Historia – ENAH, México.

MORA, Teresa; DURÁN, Rocío; CORONA, Laura; VEGA, Leonardo. 2004. “La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la ciudad de México”. En: YANEZ, Pablo;

- MOLINA, Virginia; GONZÁLEZ, Oscar (Coords.). *Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad*. México: UACM, p. 225-248.
- OEMICHEN, Cristina. 2003. *La multiculturalidad de la ciudad de México y los derechos indígenas*. México. Disponible en: http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/seminario/03_mar_segunda_oemichen.html. Acceso en: 08 mayo 2009.
- ORTEGA, Zózimo. 2001. "El derecho triqui de Xuman Li en el medio urbano". *Revista Crítica Jurídica* [online], n. 18. Disponible en: <http://www.triquis.org/html/modues.php>. Acceso en: 27 mayo 2005.
- ORTIZ, Celso. 2002. *Las venas del campo: las tagotg (las jóvenes) y los chogotg (los jóvenes) en la comunidad de Pajapan, Veracruz, y sus estrategias de vida*. Tesis (Licenciatura en Antropología Social), Escuela Nacional de Antropología e Historia – ENAH, México.
- PACHECO, Lourdes. 1997. "La doble cotidianeidad de los huicholes jóvenes. Aportaciones sobre la identidad juvenil desde la etnografía". *Jóvenes – Revista de Estudios sobre Juventud*, n. 4, p. 100-112.
- PÉREZ RUIZ, Maya. 2002a. "Del comunalismo a las megaciudades: el nuevo rostro de los indígenas urbanos". En: DE LA PEÑA, Guillermo; VÁZQUEZ, Luis (Coords.). *La antropología socio-cultural en el México del milenio: búsquedas, encuentros, transiciones*. México: FCE/INI/CNCA. p. 295-340.
- PÉREZ RUIZ, Maya. 2002b. "Jóvenes indígenas y su migración a las ciudades". *Diario de Campo*, Suplemento, n. 23, p. 7-20.
- PÉREZ RUIZ, Maya. 2011. "Retos para la investigación de los jóvenes indígenas". *Alteridades*, v. 21, n. 42, p. 65-75.
- ROSALDO, Renato. 1991. *Cultura y verdad*. México: Grijalbo/CNCA.
- SERVÍN, Juan Manuel. 2018. *Nada que perdonar: crónicas facinerosas*. México: Random House.
- URTEAGA, Maritza; GARCÍA, Luis. 2015. "Juventudes étnicas contemporáneas en Latinoamérica". *Cuicuilco*, v. 26, n. 62, p. 7-35.
- URTEAGA, Maritza; GARCÍA, Luis. 2016. "Rutas para aproximarnos a la disputa por la interculturalidad desde la educación superior y los jóvenes indígenas en América Latina". En: DI CAUDO, María; OSPINA, María; LLANOS, Daniel (Coords.). *Interculturalidad y Educación Superior desde el Sur: contextos, experiencias y voces*. Ecuador: Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana; Universidad de Manizales; CINDE; CLACSO. p. 7-28.
- URTEAGA, Maritza. 2008a. "Jóvenes e indios en el México contemporáneo". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, v. 6, n. 2, p. 667-708.
- URTEAGA, Maritza. 2008b. "Lo juvenil en lo étnico. Migración juvenil indígena en la sociedad contemporánea mexicana". *Revista Ponto-e-Vírgula*, n. 4, p. 261-275.
- URTEAGA, Maritza. 2011. "Retos contemporáneos en los estudios sobre juventud". *Alteridades*, v. 21, n. 42, p. 13-32.
- URTEAGA, Maritza. 2016. "Jóvenes indígenas: etnias del desplazamiento y zonas fronterizas en la Ciudad de México". En: FEIXA, Carles; OLIART, Patricia (Coords.). *Juvenopedia: mapeo de las juventudes latinoamericanas*. España: NED Ediciones; Biblioteca de Infancia y Juventud. p. 159-184.

- VALENCIA ROJAS, Alberto J. 2000. *La migración indígena a las ciudades*. México: INI-PNUD.
- VARGAS, Patricia; FLORES, Julia. 2002. “Los indígenas en ciudades de México: el caso de los mazahuas, otomíes, triquis, zapotecos y mayas”. *Población*, n. 34, p. 235-257.
- VERGARA, Abilio. 2001. “El lugar antropológico: una introducción”. En: AGUILAR, Miguel Angel; SEVILLA, Amparo; VERGARA, Abilio (Coords.). *La ciudad desde sus lugares: 13 ventanas etnográficas para una metrópoli*. México: UAM/Porrúa/CNCA. p. 5-33.
- VIRILIO, Paul. 1997. *Un paisaje de acontecimientos*. Buenos Aires: Paidós.
- WALLERSTEIN, Immanuel; BALIBAR, Étienne. 1988. *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.

Resumen: El artículo examina las estrategias etnográficas que he implementado a lo largo de mi experiencia investigativa con jóvenes indígenas en la Ciudad de México. Los hallazgos del trabajo de campo ofrecen una representación de los paisajes étnicos de estos sujetos emergentes y de cómo articulan su condición juvenil, étnica y migrante. La observación de sus interacciones en tres escenarios socioculturales hizo evidente sus desplazamientos contemporáneos y la disolución de fronteras que enmarcaron a las investigaciones anteriores sobre población indígena. A la luz de estos descubrimientos, reflexiono sobre los desafíos epistémicos que nos exige la adopción de metodologías horizontales que prioricen las prácticas simbólicas a través de las cuales la sociedad es experimentada por la gente joven.

Palabras-claves: jóvenes indígenas de México; migración a las ciudades; alteridad y etnicidad contemporáneas; metodologías horizontales; zonas de frontera.

Abstract: This article examines the ethnographic strategies that I have implemented throughout my research experience with indigenous youths in Mexico City. The findings of the fieldwork offer a representation of the ethnic landscapes of these emerging subjects and how they articulate their youth, ethnicity and migrant status. The observation of their interactions in three sociocultural scenarios highlight their contemporary displacements and the dissolution of boundaries that framed the previous research on indigenous population. In view of these discoveries, I reflect on the epistemic challenges involved in adopting horizontal methodologies that prioritize the symbolic practices through which society is experienced by young people.

Keywords: indigenous young from México, migration to the city; contemporary alterity and ethnicity; horizontal methodologies; border zones.

Juventudes urbanígenas y sus formas contemporáneas de hacer comunidad

Urbanígenas youth and their contemporary ways of making community

Alejandro Vázquez Estrada

Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Filosofía – México

Rumbo al estudio de los jóvenes indígenas urbanos en México

En México, el estudio antropológico de las poblaciones indígenas urbanas surge en la década de los ochentas del siglo pasado con los estudios focalizados en el análisis de sus estrategias económicas (Arizpe, 1980), sus dinámicas migratorias (Romer, 1982) y sus conflictos relacionados con el choque de civilizaciones (Bonfil Batalla, 1987).

Para la última década del siglo pasado, el estudio vinculado con las poblaciones indígenas en las ciudades encontró desde la antropología urbana un nicho de arraigo sobre todo en el análisis de sus formas de organización política, vida cotidiana, procesos rituales, migraciones internacionales y contacto cultural. Para 1994 en simultáneo a la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, surge el Ejército Zapatista de Liberación Nacional levantándose en armas y visualizando la necesidad de repensar el papel de la diversidad cultural y los pueblos indígenas frente a la construcción de una idea distinta de nación. A finales de la década de los noventa del siglo XX, las contracciones económicas provocaron una nueva oleada de marginación y pobreza en amplios sectores de la población, siendo los pueblos indígenas nuevamente impactados, movilizándolos, hacia las grandes metrópolis y ciudades medias de este país.

En esta nueva etapa, la diversidad étnica en las ciudades volvió a ser tomada en cuenta por el Estado cuando se le ubicó como un problema expresado ahora con el trabajo informal en las calles, la ocupación ilegal de predios, la explotación infantil, la delincuencia, el robo, la violencia y la drogadicción. Es interesante mencionar cómo, desde el discurso oficial del Estado, estos indígenas de las ciudades fueron considerados como migrantes, como gente fuereña que estaba de manera flotante y estacional que solo llegaba a las urbes en busca de empleo. Para el caso de la ciudad de México, el antiguamente llamado Distrito Federal, los gentilicios de *indios*, *marías*

y *oaxacas* eran suficientes para englobar a la gran diversidad étnica asentada desde hace varias generaciones entre las orillas y relieves de la megalópolis.

Fue en ese contexto que se visualizaron trabajos etnográficos y diagnósticos del entonces Instituto Nacional Indigenista (INI) que se venían desarrollando principalmente en la ciudad de México y Guadalajara, de ellos podemos destacar Urteaga (1997), Romer (1998), Oehmichen (2000), Hiernaux (2000), Valencia Rojas (2000), Igreja (2000), Rubio, Millán y Gutiérrez (2000). Estas investigaciones mostraron en los inicios del nuevo milenio lo que estaba sucediendo con las poblaciones indígenas urbanas, exponiendo mediante estudios profundos y rigurosos las presencias indígenas como parte de procesos regionales, históricos, territoriales y comunitarios que nos hablaban de movilidad, arraigo y estrategia, al mismo tiempo de mujeres indígenas, criminalización y modos de resignificación cultural.

Para este momento, la etnografía ayudó a la reflexión sobre conceptos clásicos para el análisis antropológico de pueblos indígenas elaborados desde enfoques estáticos que miraron durante mucho tiempo a los pueblos indígenas arraigados e inmovibles de sus territorios originarios. Justo en el inicio del nuevo milenio se descorrió el velo de formas sofisticadas de construcción de identidad, territorialidad y la comunidad indígena, con lo cual la antropología se enriqueció y pudo mostrar una cara dinámica, plural y compleja de las sociedades indígenas para el nuevo milenio. Posicionar el tema dentro de la antropología mexicana no fue fácil ya que para algunos el estudio de indígenas urbanos era un tema banal sin vocación política, para otros, era un tema propiedad de la sociología por estar especializado fuera de los territorios originarios y para los más radicales, dichos estudios simplemente no podrían ser parte de la antropología por no realizar de manera tradicional *el trabajo de campo*. Sin embargo, todo ello tomó nuevos matices a la sazón del nuevo milenio con una reflexión depurada de conceptos, una complejización de métodos, y una nueva ética del papel político de la antropología y su relación con las poblaciones indígenas urbanas.

A la luz de estos nuevos bríos, se publican los resultados de investigaciones centradas en las juventudes indígenas en las ciudades. En 2002, Maya Lorena Pérez Ruiz coordina un suplemento especial para la revista *Diario de Campo* del INAH llamado *Jóvenes indígenas en las ciudades. Avances para la reflexión*, donde se posiciona de una manera teórica, metodológica y política, las distintas posibilidades que tiene la antropología frente al estudio de los pueblos indígenas en un contexto de tensiones culturales acarreadas por las desigualdades sociales. Junto con Martínez Casas

(2002, 2007), Anguiano (2002) y Hernández (2002), Pérez Ruiz presenta desde distintos estudios de caso, la situación que viven, niños, jóvenes y mujeres nahuas, mazahuas, otomís, mixes, huicholes en la ciudad de México, Guadalajara y la Frontera Norte del país. Ella afirma que

los movimientos de población en México no constituyen un fenómeno nuevo ni son exclusivos de la modernidad ni posmodernidad que algunos dicen que vivimos. Lo que quizá puede considerarse nuevo, o en todo caso particular, son las características, las rutas, quiénes son los que migran, cuáles son sus objetivos, así como la intensidad con la que se está dando el proceso (Pérez Ruiz, 2002, p. 10).

Uno de los aspectos significativos de los trabajos presentados en dicho número es la rigurosidad del tratamiento de la información, integrando contextos amplios a partir de estadísticas demográficas y datos historiográficos hasta llegar a un aterrizaje micro representado por estudios de caso, entrevistas y testimonios de jóvenes: “Allá en el rancho sí los hubieran casado. Allá casan desde los trece y no le hace que no vaya el papá. Ellos saben que así es con nosotros. Los otomí se casan chicos y así es” (Martínez Casas, 2002, p. 27).

Esta narrativa posiciona de *viva voz* la historia de Mariana, joven otomí residente en los asentamientos metropolitanos de Guadalajara, mostrando también la necesidad de que sean los interlocutores los que aparezcan en los textos antropológicos estableciendo desde la polifonía una manera de ruptura de los monólogos y descripciones del antropólogo como autor.

Una de las grandes contribuciones del *dossier* tiene que ver con el posicionamiento de los jóvenes, no como una adjetivación más a la de indígenas urbanos, sino como una categoría central que permite hablar de la pluralidad del ser indígena en interacción con sistemas sociales extendidos, como la familia, el parentesco o la comunidad. Los trabajos presentados se las ingenian para fragmentar e integrar a los jóvenes en su posición generacional y de género y aventurarse al análisis intercultural relacionado con la discriminación y el racismo y la diversidad étnica interna:

en el caso de los jóvenes indígenas hay que tener en cuenta que mayoritariamente sus procesos de identidad personales forman parte de procesos más amplios que están involucrados sus grupos familiares y sus comunidades culturales, y que es en el seno de ellos y/o en confrontación y negociación con ellos, como definen sus proyectos de futuro, y como definen el presente (Pérez Ruiz, 2002, p. 18).

Para los siguientes años de la primera década del tercer milenio comenzaron a florecer distintos trabajos con la temática de poblaciones indígenas urbanas ahora en urbes como Monterrey, Tijuana y se fueron ampliando aquellos en la ciudad de México y Guadalajara. Cárdenas (2014), en un detallado texto sobre migración interna e indígena en México, señala que entre la diversidad de trabajos se puede “hacer una tipología heurística de la migración indígena hacia las ciudades en tres tipos: a) hacia las ciudades industriales, b) hacia las ciudades agroindustriales, y c) hacia las ciudades turísticas de sol y playa” (Cárdenas, 2014, p. 21). A partir de esta tipología aparecen y se incrementan los trabajos de Martínez Casas (2004), Oehmichen (2006), Bayona (2007), Pérez Ruiz (2008), Urteaga (2008, 2009, 2010), Velasco (2010), Durine (2010)¹.

Urteaga y García (2015) narran cómo en esta multiplicación de estudios sobre poblaciones indígenas fueron progresivamente perfilando una atención específica sobre juventudes indígenas, generándose así un campo de investigación que a partir de mediados de la primera década del tercer milenio se fue nutriendo y que encontraría con los estudios de juventud puntos de encuentro y controversia:

Si bien desde los años 80, otro paradigma se abría paso entre los estudiosos en juventud, el de una concepción sociocultural de juventud, haciendo ingresar distintos contextos socioculturales y a diversos actores — entre ellos los y las mismas jóvenes — como participantes en la conformación de los distintos modos de ser joven, las investigaciones sobre estas realidades en México se habían centrado principalmente en las urbes y con jóvenes urbanos (Urteaga, 2000). De ahí que no fuera tarea fácil visibilizar lo joven entre las etnias para los investigadores (Urteaga; García, 2015, p. 12).

El posicionamiento del sujeto “jóvenes indígenas” poco a poco se fue abriendo camino en las discusiones más amplias sobre juventudes y pueblos indígenas incomodando obviamente a aquellas posturas tradicionales que veían poca conexión temática en los ámbitos asociados con la identidad étnica, la cuestión urbana y las juventudes ciudadanas. Para estas visiones *conservadoras*, las juventudes indígenas eran únicamente una manera de adjetivar neciamente lo indígena o pluralizando a fuerza el concepto urbanita de juventud. Sin embargo, en los estudios de Pérez Ruiz (2011, 2012), Urteaga (2010, 2011) y Reguillo (2010) quedaba en evidencia la necesidad de posicionar como protagonistas el análisis de la etnicidad desde los jóvenes indígenas. Esta necesidad no era baladí; nuevamente la realidad mexicana brindaba los argumentos suficientes para lograr este posicionamiento:

El peso demográfico de los jóvenes y las jóvenes en la sociedad mexicana [INEGI 1990, 2000, 2005 y 2010]; las olas o flujos migratorios de fin de siglo XX a nivel local, nacional e internacional, en las cuales el peso y la significación de los y las jóvenes mestizos e indígenas en la construcción de la denominada *cultura migrante* es fundamental; la extensión de la obligatoriedad de la escuela secundaria en zonas y pueblos indios; la constante influencia de la televisión y la radio en los imaginarios y expectativas de vida de diversas poblaciones étnicas en zonas rurales como urbanas; y, el impacto del levantamiento zapatista entre los jóvenes indígenas (Urteaga ; García, 2015, p. 14).

De ahí que para inicios de la segunda década del tercer milenio en México se consolida una plataforma de estudios centrados en jóvenes indígenas que va teniendo frutos en la conformación de más de una docena de estudiantes al interior de las academias interesados en la investigación empírica² descollando la doble periferia en la que se encontraba – periferia desde los estudios de jóvenes urbanos y periferia desde los estudios relacionados con pueblos indígenas – viendo nacer para los primeros años de la segunda década estilos metodológicos renovados y multiplicando ahora el énfasis hacia:

perspectivas de análisis como género, clase, consumo cultural, estilos de vida, gustos musicales y estéticos, educación media superior, superior y profesionalización, trayectorias laborales y educativas, empleo, familia y grupos domésticos, medios de comunicación y tecnologías de la información, desigualdad, cuerpo, sexualidad, violencia, interculturalidad, religión, nuevos procesos asociativos, identidades juveniles (Urteaga; García, 2015, p. 17).

En la gran mayoría de las investigaciones elaboradas desde tonos etnográficos se muestran dos caras de la situación de los jóvenes indígenas en las ciudades contemporáneas. Por un lado, a partir de su vulnerabilidad frente al Estado, sus modos de articulación hacia su sistema de parentesco y comunidad, su marginalidad hacia ciertos espacios físicos y morales de la ciudad, así como las formas de criminalización, delincuencia y violencia a los que son sometidos desde su posición de periferia. Por el otro, están aquellos estudios que hablan a partir de sus adaptaciones, su plasticidad, sus resistencias, sus formas activas y creativas de afrontar sus crisis, sus victorias simbólicas y morales y la construcción de innovadoras alternativas de (re) (de) construir la identidad, su memoria y su pertenencia.

En la actualidad, las propuestas de estudio que trabajan ambas caras de la moneda

muestran de forma relevante las expresiones creativas que los jóvenes indígenas emprenden para afrontar los retos de la ciudad gris y multicolor, donde las estrategias étnicas particulares a cada grupo ofrecen respuestas a los laberintos del mundo global y muestran una gran diversidad de experiencias contemporáneas que le dan primacías a los jóvenes indígenas frente a los jóvenes no indígenas urbanos demostrándonos que el ser joven en la ciudad y tener una pertenencia a un grupo indígena ofrece mayores oportunidades de sobrevivir dentro las fauces de la pobreza y la violencia de la *ciudad de la furia*.

Dicha afirmación descansa sobre los datos etnográficos registrados durante diversas temporadas de trabajo de campo con jóvenes indígenas ñaño que residen en la ciudad de Querétaro los cuales nacieron en su mayoría en la comunidad de Santiago Mexquititlán, perteneciente al municipio de Amealco de Bonfil localizado al sur del estado de Querétaro y colindante con el Estado de México.

Dentro de las distintas estrategias de construcción de conocimiento con los interlocutores, en una primera etapa se realizó observación participante dentro de su cotidianidad, recorridos de área por sus espacios laborales y habitacionales tanto en la ciudad de Querétaro como en los regresos a su comunidad y finalmente entrevistas a profundidad. En una segunda etapa se realizaron conversatorios en espacios abiertos y cerrados en distintos puntos de la ciudad y se construyeron historias de vida.

En la ciudad de Querétaro existen distintos espacios de residencia de este grupo indígena entre los que sobresalen: Colonia Nueva Realidad, vecindades del Barrio de San Francisquito y la colonia Las Margaritas. En la mayoría de estos domicilios viven los jóvenes vinculados a una vida cotidiana con un grupo parental usualmente constituido por tres generaciones (abuelos, padres e hijos) realizando una actividad económica y contribuyendo al gasto de la parentela. Usualmente cuentan con estudios de primaria y secundaria y hay algunos jóvenes que cuentan con estudios universitarios. Con una buena parte de estos jóvenes se hizo trabajo de campo con las estrategias de construcción de conocimiento antes mencionadas.

Por otro lado, hay grupos de jóvenes que viven dentro de una organización social conformada por dos grupos de edad. Uno que va de los 13 a los 20 años y otro que va de los 6 a los 10 años. Los espacios de residencia de ellos se encuentran localizados entre las arrugas de la ciudad, debajo de puentes vehiculares, dentro de estacionamientos de supermercados y comercios, en rincones de plazas públicas, estaciones de autobuses y gasolineras. La gran mayoría realiza actividades econó-

micas dentro de la vía pública, cooperan al gasto del grupo, cuentan con menos de tres años de escolaridad y consumen distintos tipos de drogas. Con estos jóvenes se realizaron también las estrategias de construcción de conocimiento ya señaladas.

En ambas formas de vivir la ciudad, la identidad étnica funciona como recurso de producción y reproducción de comunidad entre los jóvenes, donde factores como la utilización de la lengua materna, las relaciones de paisanaje y parentesco así como la memoria de la comunidad de origen funcionan en la construcción de una membresía étnica que les ayuda a resolver dilemas urbanitas vinculados con la economía, el transporte, la vivienda, la relación con la policía, las instituciones del Estado y la sociedad no indígena, lo cual explicaremos a detalle en los siguientes apartados.

La vida indígena en las urbes: lo urbanígena

Como se describió en el apartado anterior, en el estudio de las poblaciones indígenas urbanas en México hemos visto un enorme cambio de enfoques analíticos en los últimos 20 años, que van desde los estudios pioneros que daban cuenta respecto a su presencia a partir de la migración, resaltando su inclusión económica y sobre todo su posible regreso a sus localidades de origen, hasta aquellos que nos hablan de cómo la ciudad fue reconstruyendo a partir de la vida urbana sus nociones étnicas ligadas a la comunidad.

En la articulación de lo indígena y lo urbano, queremos hacer énfasis en las implicaciones culturales que tiene la urbe en la génesis de una identidad. Desde ahí, proponemos el uso del neologismo de lo urbanígena para resaltar la comprensión de las poblaciones indígenas desde su cotidianidad urbanita en la dimensión del espacio (expresado a partir del tránsito y el flujo) y tiempo (situación y contingencia).

Lo urbanígena lo enunciamos como un proceso histórico y social edificado por la pluralidad de trayectorias interculturales, haciendo énfasis en adaptación y reproducción de redes de amistad, género, paisanazgo y parentesco, para la funcionalidad de la vida citadina y sus procesos de metropolización. Siguiendo la perspectiva de Delgado (1999), lo urbano establece un sistema normativo que ordena el espacio y el tiempo de aquellos que lo habitan, lo urbanígena estructura cotidianidades a partir de itinerarios de encuentros y desencuentros donde la incertidumbre y la emergencia se vive desde la desigualdad social:

Me acuerdo que cuando llegamos aquí, no vivíamos en el Centro de la ciudad,

vivíamos bien lejos, en la colonia: La Nueva Realidad. Era muy difícil de aprender a moverse, las rutas tenían letras y números. No sabíamos los horarios, ni los lugares donde se paraba el autobús, la gente se burlaba de nosotros si preguntábamos o nos mandaban a otra ruta. Inditos tontos, nos decían. Hubo veces tuvimos que quedarnos a dormir en la calle por no saber cómo regresar (Pascual N, joven proveniente del Barrio II de Santiago Mexquititlán).

Al principio sufrí mucho trabajando como limpia parabrisas, no entendía cómo saber cuánto dura la luz roja en los semáforos, cómo andar entre los coches, sí te gana la luz verde, trabajar entre los coches es muy difícil, la gente te atropella, te insulta. Quitate indio mugroso... Pero si trabajas con tus compas, te la pasas bien, se pasa rápido el tiempo, es como un equipo de fútbol, tú vas viendo siempre al que más sabe y con eso (Nicandro, joven proveniente de Barrio VI de Santiago Mexquititlán).

Estas son un par de testimonios de jóvenes de Santiago Mexquititlán que nos muestran la manera como incursionan en la vida urbana desde la desigualdad y las relaciones sociales asimétricas. Esto a lo largo del tiempo va constituyendo un conjunto de mecanismos de autodefensa cultural³ que posibilitan formas de autorregulación, pertenencia y lealtad a su comunidad urbana.

Los conocimientos de la vida urbana entre los jóvenes indígenas se van transmitiendo a partir del ejemplo y la experimentación cotidiana, de manera que los novatos aprenden de los experimentados, no importando que estos últimos sean jóvenes o a veces niños. Se aprende de manera constructiva mediante la práctica directa y con ello se edifican las bases culturales que dan sobrevivencia e intervención al paisaje urbano.

Aquí cuando eres niños aprendes a caminar muy rápido, a ganar dinero y a comer de todo. Es muy difícil porque sientes como si todo estuviera a toda velocidad. Aquí todo mundo va a 1000 por hora, hasta las viejitas. Aquí nadie se detiene, si te detienes te mueres. Por eso cuando los policías te dicen: estas detenido, es como si estuvieras muerto (Pato, joven proveniente de Barrio VI de Santiago Mexquititlán).

Una de las características de lo urbanígena tiene que ver con la velocidad de experiencias interculturales que se pueden experimentar en la cotidianidad, provocada por la exposición pública a una argamasa de imágenes y sensaciones en cada calle, plaza, avenida, semáforo y banqueta a un ritmo desbocado. En México, las urbes son los lugares donde actualmente se asienta la mayor diversidad de pueblos indígenas. En el caso de la ciudad de Querétaro, el censo de población de 2010

registra 26 grupos etnolingüísticos provenientes de más de una docena de estados en cercanía y distancia al territorio queretano. Es en esta Babel donde los indígenas radicados en lo urbano construyen una identidad particular, utilizando sus compendios culturales étnicos para obtener ingresos económicos, servicios de salud, educación y vivienda de fuentes tan variadas como el Estado y sus instituciones, las organizaciones de la sociedad civil, Universidades y organismos provenientes del mercado y la iniciativa privada, todos ellos bajo el control de población no indígena. La gestión de oportunidades y beneficios es al igual que el trabajo en la vía pública o el uso del transporte, un patrimonio que se va transmitiendo y valorando como un modo estratégico que se desarrolla en una velocidad intensa producida por la urbe intercultural.

Estando en el pueblo aprendes muchas cosas, pero acá también. Yo se trabajar en la siembra, pero también trabajé en los mercados, en los semáforos y hasta trabajé en una bodega. Terminé la primaria abierta con los maestros de la organización y después aprendí a solicitar apoyos al gobierno. Al principio no nos hacían caso, pero ya después comenzamos a tener recursos y doy trabajo a más muchachos de la comunidad que vienen a la ciudad. Esta bueno vivir en la ciudad como indígena, la cosa es buscarle (Beto, joven proveniente de Barrio IV de Santiago Mexquititlán).

La juventud urbanígena y la comunidad

La tensión que se dirime entre los jóvenes indígenas y otros grupos etarios es importante para la reinención y la actualización de las culturas, ello debido a la negociación intergeneracional que realizan simultáneamente con adultos, ancianos y con niños en dinámicas interétnicas y asimétricas. Los dilemas generacionales, los conflictos de sentido y las controversias de roles y jerarquías son los espacios de actualización de compendios simbólicos, morales y pragmáticos. Es en dichos dilemas donde los sistemas normativos se actualizan de forma explícita e inevitable – ¿qué hace la familia cuando un joven indígena comienza una vida en las drogas callejeras? ¿cómo proceder cuando hay conflictos derivados de violencia sexual, desapariciones transnacionales o transformaciones religiosas?

Analizar estas tensiones generacionales nos invita a comprender la manera en la cual la cultura se modifica en sus dimensiones simbólicas y pragmáticas. Los procesos de innovación y/o consolidación de tradiciones históricas pasan de manera inevitable por la crisis y por lo tanto por formas de resolución del conflicto.

La juventud en general, y la juventud indígena en particular, ha vivido desde su

doble frontera estructural, formas múltiples de gestión y negociación desde relaciones asimétricas y desiguales. La urbe al mismo tiempo que perfuma con aires de libertad y anonimato, libera los asfixiantes aromas de la segregación y el racismo expresado en las condiciones más íntimas de la vida cotidiana como la vivienda, la alimentación y el trabajo. Es desde ahí que la doble frontera se convierte en triple, cuando hablamos de la metropolización y periferia que la urbe les ha impuesto como rito de paso iniciático al cual muchas generaciones de jóvenes indígenas tomaron por asalto y pudieron sobresalir incentivados de manera estratégica por su pertenencia étnica.

El caso de los jóvenes indígenas de Santiago Mexquititlán perteneciente al municipio de Amealco es paradigmático para describir la pluralidad de la trayectoria de vidas construidas y narradas por la antropología, mismas que van desde los asentamientos de la vecindad de la colonia Roma, en la ciudad de México, hasta las zonas conturbadas de las ciudades de Guadalajara, Monterrey, San Luis Potosí, León, Toluca, Querétaro, Cancún, Tijuana, Ciudad Victoria, Mexicali, Mazatlán y La Paz.

En una entrevista con un joven otomí originario del Barrio IV de Santiago Mexquititlán que trabaja en la venta ambulante de papas fritas, él nos comentó:

Desde chiquillo mis jefes me enseñaron a trabajar en la calle, a ganar dinero, primero vendía chicles, luego dulces y cigarros, primero nos íbamos a la ciudad de Querétaro y después de un tiempo a León, San Luis Potosí, y México, siempre llegábamos a casa de conocidos o familia. Un día mi papá nos llevó al mar, estuvimos viviendo en Acapulco vendiendo artesanías y estando allá dijo, con este jale nunca falta dinero y lugares a donde llegar, nuestra comunidad está en todos lados (Pato, joven proveniente de Barrio VI de Santiago Mexquititlán).

La gran mayoría de trabajos etnográficos (Martínez, 2007; Velazco, 2010; García, 2018, entre otros) sobre los *santiagueros* en las urbes dan cuenta de esta noción de comunidad extendida más allá de los límites administrativos estatales donde el parentesco, el paisanazgo y la celebración de la fiesta en la comunidad de origen se convierten en expresiones de la membresía que dan posibilidad de afianzar el andar en el pantano ciudadano de los primeros pasos. Para el caso de los jóvenes otomís, existe la lealtad comunitaria que se refleja a partir de una noción de totalidad simbólica que rebasa tiempos y lugares; que ve en el espacio una forma de interacción en la distancia y ve en el tiempo una construcción de la memoria deseable a partir de un pasado.

En una ocasión entrevistando a Juanito Pérez, joven mayordomo de la imagen de Santiago, burlándose de un grupo de antropólogos les preguntó:

a ver dígame ¿de dónde soy?, si en enero trabajamos dos meses en Cancún, luego de ahí nos vamos para Huatulco, luego le vamos un mes a Acapulco, después Guadalajara y de ahí regresamos a finales de julio a la fiesta del pueblo. Luego nos vamos a Toluca, Ciudad de México y terminamos en Morelia, a ver díganme de ¿dónde soy? y todos dijeron de Santiago Mexquititlán y dijo con fervor y sabiduría: ¡No! yo soy de Barrio sexto, la gente, aunque sea de Santiago tiene su barrio a donde llegar” (Beto, joven proveniente de Barrio IV de Santiago Mexquititlán).

El regreso de los jóvenes indígenas a la comunidad de sus padres o abuelos posibilita la experimentación *en carne propia* de los relatos de los adultos, es cuando escuchan de viva voz el sonido de su lengua materna, sienten el campo, así como también observan la multiplicidad de conflictos que emergen a consecuencia del alcohol, la fiesta y la violencia de género. Para muchos jóvenes otomís, el regreso a Santiago Mexquititlán es un viaje anhelado para sentir la milpa, la tranquilidad y la naturaleza, para otros es una experiencia que tratarán de evitar lo más que puedan, ya que volver significa regresar a un sistema de normas establecidas al cual solo se puede enfrentar mediante un nuevo rol y prestigio para no ser reprochado y corregido.

A mí no me gusta regresar al rancho porque allá siempre te regañan los mayores. Se la pasan criticando como uno se viste, como uno habla. Lo único bueno que tiene es la fiesta, las mujeres y los amigos. Cuando ya no tengo modo de escaparme voy, pero sino ni me paro por ahí, además como uno anda en la ciudad allá todos te piden dinero prestado, mejor sigo la fiesta por el Facebook live (Nacho, joven proveniente de Barrio V, Santiago Mexquititlán).

Hoy en día cuando la tecnología media las relaciones sociales, jóvenes urbanígenas utilizan las redes sociales como una forma de pertenencia digital a comunidades donde establecen comunicación e intercambio identitario. Para el caso de Santiago Mexquititlán, en redes sociales como el Facebook existen al menos diez *fan pages* que entre todas suman más de diez mil seguidores. En la página *Santiago Mexquititlán*, los jóvenes publican fotografías, mensajes y videos expresando sus formas de pertenencia hacia sus barrios y sus grupos familiares, mandan mensajes a sus amistades y sus afirmaciones y deseos de estar ahí, se escribe alguna que otra frase en otomí, hacen avisos a la comunidad y comparten información sobre distintos

dilemas donde están involucrados paisanos y parientes como por ejemplo, el desalojo de 30 familias otomís de la colonia Roma #18 acontecido el 19 de septiembre 2018 a un año del terremoto que sacudió las raíces de la ciudad. En la página de Santiago Mexquititlán se organizó una red de apoyo de jóvenes para enviar alimentos y sumarse a las manifestaciones y movilizaciones que posteriormente se organizaron a favor de la demanda de vivienda y el respeto a sus derechos como indígenas de la ciudad de México.

En este caso podemos observar cómo se ha incorporado el uso de la tecnología para visualizar de manera global demandas urbanígenas.

Gobiernos corruptos, todavía que lo están chingando más y quieren más. Y ¿dónde está López Obrador con su primero los pobres?, primero va a servir a sus pinches ricos, después a los pobres porque en sí no hay nada para nosotros, siempre nos tienen abajo, los gobiernos de arriba siempre nos tienen abajo, nos quieren ver abajo, pero no van a poder... (Joven otomí desalojado del predio Roma #18, el 19 de septiembre de 2018).

En los videos disponibles en las redes sociales (<https://www.youtube.com/watch?v=Wecq8BdleXM>; <https://www.youtube.com/watch?v=JRwRKvAKJYY>, entre otros) son los jóvenes quienes narran los hechos incorporando además de un lenguaje coloquial y demandas políticas, frases en otomí pidiendo apoyo a la comunidad otomí y apelando al compromiso de lealtad que se tiene en la misma.

Las situaciones de contacto cultural y desigualdad al exterior del grupo reconfiguran las relaciones frente a los sistemas normativos internos, generando innovación en los modos de vinculación social con otros grupos étnicos. Así, “la ciudad les ofrece la posibilidad de evadirse de los rígidos controles sociales de la comunidad” (Aguirre Beltrán, 1957, p. 42).

La urbe, con sus mensajes culturales masivos, influencia de una manera intensiva la experiencia de los jóvenes indígenas y sus modos de articulación con la sociedad no indígena. En el mundo ciudadano también existen espacios que gracias a la estructura institucional del Estado o las Universidades, se van conformando plataformas de encuentro interétnico que posibilitan la articulación novedosa de jóvenes indígenas. Un ejemplo de ello fue el *Foro de Jóvenes, indígenas e intelectuales*, experiencia que sirvió para la reflexión de la experiencia cultural a partir de una decena de jóvenes indígenas destacados a nivel nacional e internacional en áreas como la pintura, la poesía, la ingeniería, el desarrollo de tecnología y software, el campo jurídico y la

investigación y difusión de las lenguas amerindias. En este encuentro, además de narrar sus experiencias fuera de la comunidad de origen, resaltaban los retos que tienen para actualizar su rol dentro de sus distintas maneras de pertenecer a sus redes familiares y parentales, hasta las comunitarias y étnicas.

Señalan que en múltiples ocasiones el *deber ser* del colectivo es muy difícil de cambiar, puesto que este se ha construido de generación en generación buscando la funcionalidad y los equilibrios comunes. Mencionan que en muchos casos *el deber ser* de los jóvenes en la comunidad está marcado por los procesos de producción y reproducción, lo cual marca el inminente paso al trabajo familiar y el trabajo remunerado, así como también a la formación de una nueva unidad familiar.

En una buena parte de los casos expuestos se menciona a la *búsqueda de la ciudad* como una de las formas en las cuales se le puede dar *frente y vuelta* a esta situación. *Frente* en un sentido de poder construir un capital monetario para movilizar las microeconomías familiares, y *vuelta* como una posibilidad de poner distancia y postergar lo inevitable en la dimensión de la adultez y a ello se refieren con ser padre, madre y tener responsabilidades dentro de una nueva unidad doméstica.

En este sentido, este grupo de jóvenes señala que la movilidad a las ciudades es el camino para, desde la distancia, seguir presentes. Es el modo de seguir perteneciendo al grupo sin vivir *in situ* la cotidianidad. Sin embargo, esta movilidad no está desprovista de reglas y regulaciones, tanto mujeres como hombres jóvenes que incursionan en la vida urbana, deben seguir los modos establecidos por el común tal y como lo señala un joven o' dam (tepehuano): “en muchas de nuestras comunidades dicen, si eres mujer te vas al servicio doméstico, a la venta de artesanías, a las maquiladoras o empacadoras de alimentos, si eres hombre te vas a la albañilería, a trabajar en los mercados o ya de perdida, a la venta en las calles”.

Para los jóvenes mazahuas, nahuas y otomís, hay dos maneras extremas de transgredir la regla. Una de ellas tiene que ver con la posibilidad de salir de la comunidad y organizarse a partir de grupos juveniles relacionados a la vida colectiva en la calle, desempeñando actividades en los cruceros de las avenidas, durmiendo en espacios abiertos y utilizando drogas. Tanto en la Ciudad de México (Igreja, 2000) Monterrey (Farfán, 2012) Guadalajara (Martínez, 2007) y Querétaro (Vázquez y Prieto, 2013), se ha descrito dicho modo de acción juvenil y su forma de construcción grupal que apela a una organización social con ritualidades, territorios, lenguaje y símbolos particulares adecuados a la sobrevivencia citadina. Por ejemplo, en la ciudad de Querétaro, los jóvenes provenientes de Santiago Mexquititlán que

viven debajo de la autopista México-Querétaro le llaman a su grupo *barrio séptimo*, en continuidad a los seis barrios históricos existentes en su comunidad originaria y seguir manteniendo patente su lealtad y pertenencia.

Pero ¿qué pasa cuando los jóvenes indígenas no quieren vivir en situación de calle ni tampoco realizar los empleos habituales de comerciantes, trabajadores de la construcción o en el sector agrícola y artesanal?

Lo que hacen es incursionar en las universidades, en las instituciones de gobierno y en las artes. Entre los jóvenes otomís, nahuas, mazahuas, mixes, tepehuanos y triquis entrevistados, señalan que sus familiares adultos, especialmente padres, tíos y abuelos, se molestan porque el incursionar en estos espacios implica la no producción inmediata de dinero, el seguir siendo una carga y una boca más que mantener. En el caso de las mujeres, siempre hay mucha mayor resistencia debido a que en repetidas ocasiones les mencionan el tema del embarazo y la violencia como las grandes lecciones por intentar experimentar culturalmente *otros modos* de vida.

Sin embargo, el esfuerzo de abrir brecha sobre caminos poco andados, además de enfrentar cotidianamente dilemas y conflictos, genera la posibilidad de que cada logro se transforme en hazaña. El ir teniendo un grado académico en la universidad, el lograr algún reconocimiento o premio a nivel nacional o internacional, señalan que en términos individuales es un gran privilegio, pero que en términos comunitarios aún no se le tiene un reconocimiento amplio, puesto que no existe una traducción cultural hacia la mejora inmediata del grupo familiar, parental o vecinal ya que estos logros provienen de afuera y en múltiples ocasiones se encuentran subordinados bajo el *deber ser* de la familia o comunidad de origen expresado en cuestionamientos como: *¿Bueno y ahora ya te vas a casar? ¿Ya te estás quedando solterona? ¿Mira que fulano y zutano ya tienen familia y tú ni trazas? Ya tu primo tiene coche y sus niños van a la escuela y tú no has empezado. El premio no te va a dar familia; si ya tienes maestría por qué no trabajas como maestro en la comunidad o para qué escribes libros en nuestra lengua si nosotros no sabemos leer y escribir* (Joven universitaria, otomí).

En estas preguntas aparece un conjunto de tensiones generacionales donde, a pesar de que los jóvenes han logrado construir nuevos espacios de reconocimiento y prestigio laboral, artístico y académico en las ciudades, en términos locales deben cumplir con las normas colectivas que promueven la integración de los individuos a la comunidad, mediante la noción de servicio para la vida colectiva:

En la actualidad existen en México varios programas de educación superior des-

tinados a este sector: la maestría de lingüística indoamericana del CIESAS-CDI; la maestría en educación indígena UPN; el programa SNA El Saberes que otorga becas para el estudio de posgrado a indígenas, de la UNAM, INI y el Gobierno del Estado de Chiapas; el programa de Becas Ford para estudios de licenciatura y posgrado para indígenas de México y Guatemala, y las actuales universidades indígenas o interculturales, algunas de las cuales operan ya en Sinaloa, Veracruz, Yucatán, Estado de México, Michoacán y la Huasteca (Pérez Ruiz, 2018, p. 205).

Además de los programas de estudios señalados, está el de la Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe (MEAEB) en la Universidad Autónoma de Querétaro, registrado en los programas de Calidad del CONACYT⁴. El programa de la MEAEB tiene una orientación basada en la investigación empírica, con lo cual se deben realizar temporadas de trabajo de campo *in situ* para la construcción de su investigación de grado. Hasta ahora, el 100% de los jóvenes han hecho su trabajo de campo en sus comunidades de origen o en los espacios laborales para el caso de maestros de zonas indígenas. Un aspecto interesante que se destaca en las reflexiones sobre el trabajo empírico se relaciona con la manera cómo tienen que transformar los roles sociales comunitarios locales a unos distintos vinculados con su actividad de aprendizaje dentro de espacios urbanos como las universidades, por ejemplo, cambiar de rol comunitario de ser un joven hijo de una familia, a ser un joven investigador de su cultura.

En este sentido, Mendía Soto (2016), joven o'dam (tepehuano) estudiante de la maestría, relata en su tesis de obtención de grado cómo después de sus primeras escaramuzas etnográficas comenzó a enfermarse, la gente en su comunidad lo rechazaba y no quería platicar con él hasta que un día soñó que le robaron su diario de campo. Con el consejo de su familia, fue a ver un curandero y contarle el contenido del sueño. El curandero después de escucharlo le dijo que lo que había pasado es que le quitaron el diario de campo porque a los ancestros no les quedaba claro el por qué tantas preguntas y sobre todo el destino de la información. Después de varias sesiones, el curandero recomendó hacer ayuno al joven estudiante o'dam y que en el ayuno les hablara a los ancestros para darles una explicación y les pidiera la devolución del diario. Después de seguir al pie de la letra las indicaciones del curandero y ofrecer su lealtad a la comunidad de ancestros, el diario de campo regresó al estudiante en sueños, así como su salud física y sus interacciones etnográficas con los vecinos interlocutores volvieron a fluir.

En muchas ocasiones, las discusiones con los jóvenes sobre cómo mirar su mis-
midad y alteridad terminan siendo un dilema cultural muy complejo, ya que *el deber*

ser comunitario le ha adjudicado a los blancos o extranjeros, la posibilidad de realizar estudios o investigaciones. Así mismo, estas actividades tienen una asignación de género masculino y es realizada especialmente por adultos. En síntesis, investigar es para muchos grupos étnicos en México una tarea de no indígenas, de género masculino y en edad adulta. Sin embargo, hoy en día los jóvenes indígenas intelectuales de su cultura van abriendo camino en sus comunidades originarias y en espacios al interior de las urbes.

Reflexiones finales

La juventud en la especie humana es una forma de identidad universal que varía a partir de los códigos culturales de cada sociedad. La condición juvenil se estructura desde la liminalidad, la vulnerabilidad y la resiliencia con otros grupos de edad. En las ciudades, el contacto entre jóvenes indígenas y no indígenas configura desde la vida urbana un conjunto de experiencias donde el movimiento desbocado y el contacto con la diversidad reconfiguran, con una gran velocidad, sus modos de relación y significación de su cultura.

Es por ello que en el presente texto señalamos a los jóvenes indígenas urbanos como juventudes urbanígenas resaltando la coevolución de lo indígena con lo urbano, destacando la forma intrínseca en la cual el entorno de asfalto y los procesos interétnicos históricos desatan sus conflictos y acuerdos cotidianos versados entre la aglomeración humana y el espíritu de la ciudad. Lo urbanígena es un neologismo que nos sugiere la necesidad de integradora procesos individuales micro con procesos sociales macro. Aquí la génesis de lo urbano y lo indígena destaca el encuentro mutuo expresado en el tiempo y en el espacio, haciendo en las asimetrías y desigualdades que desde la cotidianidad en cuestión de tiempo y espacio se viven a diario entre el flujo incansable de las avenidas, calles y automóviles.

Como hemos observado en el presente texto, esta vida urbana imprime de experiencias peculiares a los jóvenes indígenas que deben de comprender a gran velocidad los ritmos urbanos. Desde aquellos que trabajan en las calles hasta los jóvenes urbanígenas universitarios, consideran que la identidad étnica al tiempo que les ha impuesto retos desde una posición asimétrica frente a la sociedad mayor, les ha abierto caminos para la sobrevivencia y el crecimiento individual y colectivo. En sus experiencias llenas de relatos contados desde las gramáticas de la desigualdad, subyacen sus esfuerzos de irse abriendo camino frente a lo adverso, donde bases culturales como la lengua, la cosmovisión y el paisanazgo son estrategias que ayudan

al mantenimiento de una vida cotidiana en el andar furibundo de la selva de asfalto.

En los casos observados, algo que auxilia en los dolores de la desigualdad y la discriminación es la vida colectiva; donde lo urbano se convierte no sólo en el escenario donde deambula la identidad, la memoria y el territorio, sino también se convierte en un insumo para la intervención y la materia prima para edificar un modo de vida intercultural sin dejar de ser indígenas.

Recibido: 30/04/2019

Aprovado: 28/08/2019

Alejandro Vázquez Estrada - Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I; Ganador del premio Alejandrina en la categoría de joven investigador en 2017. Cuenta con diversas publicaciones en revistas de divulgación científica, libros y otros medios electrónicos coordinados por diferentes instancias nacionales e internacionales sobre las temáticas de identidad, territorio, pueblos indígenas, desigualdad social y patrimonio. ORCID: 0000-0001-6433-4171. Contacto: nimi-shnumbu@gmail.com

Notas

1. Para una información puntual, ver Leal (2012, p. 103-123).
2. Ver Urteaga; García (2015, p. 7-35).
3. Entiendo a la autodefensa cultural como una estrategia de conservación, salvaguarda y preservación de las identidades colectivas a partir de sus bases culturales. Dicha estrategia surge desde el encuentro histórico, desigual y asimétrico con el otro a partir de una toma de conciencia y construcción de un horizonte común.
4. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. En México es la institución encargada de las políticas públicas ligadas hacia el fomento de la investigación y la formación de científicos del alto nivel.

Referencias

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 1957. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*.

México: UNAM.

ANGUIANO, Mariana. 2002. “Jóvenes huicholes migrantes de Nayarit”. *Boletín interno de los investigadores del área de Antropología: Diario de Campo No. 23*, p. 37-49, México.

ARIZPE, Lourdes. 1980. *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las marías*. México: SEP.

BAYONA ESCAT, Eugenia. 2007. “Comerciantes purépechas en la zona metropolitana de Guadalajara”. En: ARIAS, Patricia; MORALES, Ofelia Woo (Coords.). *¿Campo o ciudad? Nuevos espacios y formas de vida*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara. p. 125-148.

BONFIL BATALLA, Guillermo. 1987. *México profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo.

CÁRDENAS GÓMEZ, Erika Patricia. 2014. Migración interna e indígena en México: enfoques y perspectivas. *Intersticios Sociales*, El Colegio de Jalisco, n. 7, p. 1-28.

DELGADO, Manuel. 1999. *El animal público: hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.

DURIN, Séverine. 2010. “Políticas neoindigenistas y multiculturalistas en el medio urbano. El Estado y los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey”. En: DURIN, Séverine (Coord.). *Etnicidades urbanas en las Américas: procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas*. México: CIESAS - EGAP del Tecnológico de Monterrey.

FARFÁN MORALES, Olimpia; FERNÁNDEZ ABREU, Ismael; GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Fernando. 2012. “Los migrantes indígenas en la zona metropolitana de Monterrey: mazahuas, otomíes, nahuas y mixtecos”. En: NOLASCO, Margarita; RUBIO, Miguel Ángel (Coord.). *Movilidad migratoria de la población indígena de México: las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*, n. 3. México: CONACULTA/ INAH.

GARCÍA ALVAREZ, Fernando. 2018. *Las juventudes étnicas contemporáneas en el área metropolitana de Monterrey. Nuevo León*. Tesis (Doctorado en Antropología Social) – Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

HERNÁNDEZ CASTRO, Rocío. 2002. “Delincuencia juvenil migrante: cultura e identidad”. *Boletín interno de los investigadores del área de Antropología: Diario de Campo No. 23*, p. 37-49. México.

HIERNAUX-NICOLAS, Daniel. 2000. *Metrópoli y etnicidad: los indígenas en el Valle de Chalco*. México: Colegio Mexiquense, A.C./ FONCA/ H. Ayuntamiento de Valle de Chalco Solidaridad.

IGREJA, Rebeca. 2000. *Derecho y diferencia étnica: la impartición de justicia hacia los indígenas migrantes en la ciudad de México*. Tesis [Maestría en Antropología Social] – CIESAS, México.

LEAL SORCIA, Oliva. 2012. “Experimentación y nuevos temas en la etnografía de grupos indígenas en ciudades mexicanas”. *Andamios*, v. 9, n. 19, p. 103-126.

MARTÍNEZ CASAS, Regina. 2002. “La invención de la adolescencia: las otomíes urbanas de Guadalajara”. *Boletín interno de los investigadores del área de Antropología: Diario de Campo No. 23*, p. 22-35. México.

MARTÍNEZ CASAS, Regina. 2007. *Vivir invisibles: la resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*. México: CIESAS.

MARTÍNEZ CASAS, Regina; DE LA PEÑA, Guillermo. 2004. “Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara”. En: YANES, Pablo; MOLINA, Virginia; GONZÁLEZ, Oscar (Coords.). *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*. México: UCM/ Gobierno del

Distrito Federal.

MENDÍA, Honorio. 2016. *La justicia oral y comunal: el caso de los tepehuanos del sur* (Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, Durango). Tesis (Maestría en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas) – Universidad Autónoma de Querétaro, México.

NOLASCO, Margarita; RUBIO, Miguel Ángel. 2012. *Movilidad migratoria de la población indígena de México: las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social* (tres volúmenes). México: CONACULTA/INAH.

OEHMICHEN, Cristina. 2006. “El pluralismo cultural en México”. *Diario de campo, Suplemento*, México, INAH, n. 29, México.

OEHMICHEN, Cristina. 2000. “Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial”. En: BARRERA BASSOLS, Dalia; OEHMICHEN BAZÁN, Cristina (Eds.). *Migración y relaciones de género en México*. México: GIMTRAP-IIA-UNAM.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2018. “Jóvenes indígenas en las ciudades de México”. En: MILLÁN, Saúl (Coord.). *Las culturas indígenas de México: Atlas Nacional de Etnografía*. México: Editorial INAH. p. 195-208.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2012. “Desnaturalizando la noción de jóvenes indígenas”. En: GÜEMES PINEDA, Miguel; QUIROZ CARRANZA, Roxana. *Jóvenes y globalización en el Yucatán de hoy*. México: Universidad Autónoma de Yucatán. p. 17-44.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2011. “Retos para la investigación de los jóvenes indígenas”. *Alteridades*, v. 21, n. 42, p. 65-75.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena (Coord.). 2008. *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2002. “Jóvenes indígenas y su migración a las ciudades”. *Boletín interno de los investigadores del área de Antropología: Diario de Campo No. 23*, México. p. 3-21.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 1993. “La identidad entre fronteras”. En: BONFIL BATALLA, Guillermo. *Nuevas identidades culturales en México*. México: CONACULTA/Dirección General de Publicaciones.

REGUILLO, Rosana (Coord.). 2010. *La condición juvenil en el México contemporáneo en Jóvenes en México*. México: Fondo de Cultura Económica y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. p. 395-429.

ROMER, Marta. 1982. *Comunidad, migración y desarrollo: el caso de los mixes de Totontepec*. México: INI. (Serie Investigaciones Sociales 10).

ROMER, Martha. 1998. *Reproducción étnica y discriminación en el medio urbano: un caso de migrantes mixtecos en la zona metropolitana de la ciudad de México*. México: Nuestro Tiempo.

RUBIO, Miguel Ángel; MILLÁN, Saúl; GUTIÉRREZ, Javier. (Coords.). 2000. *La migración indígena en México: estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*. México: INAH/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

URTEAGA, Maritza; GARCÍA, Luis Fernando. 2015. “Juventudes étnicas contemporáneas”. *Latioamérica Cuicuilco*, v. 22, n. 62, p. 7-35. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

URTEAGA CASTRO POZO, Maritza. 2000. “Formas de agregación juvenil”. En: PÉREZ ISLAS,

José Antonio (Coord.). *Jóvenes: una evaluación del conocimiento*. La investigación sobre juventud en México 1968-1999. Tomo II. México: Instituto Mexicano de la Juventud. p. 405-516.

URTEAGA CASTRO POZO, Maritza. 2011. *La construcción juvenil de la realidad: jóvenes mexicanos contemporáneos*. México: Juan Pablos editores/Universidad Autónoma Metropolitana. (Serie Biblioteca de Alteridades, 18).

URTEAGA CASTRO POZO, Maritza. 2010. "Género, clase y etnia". En: REGUILLO, Rosana (Coord.). *Los modos de ser joven, en la situación de los jóvenes en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Fondo de Cultura Económica, México. p. 15-51.

URTEAGA CASTRO POZO, Maritza. 2009. "Juventud y antropología: Una exploración a los clásicos". *Diario de campo*, Cidade do México, n. 56, p. 13-28.

URTEAGA CASTRO POZO, Maritza. 2008. "Jóvenes e indios en el México contemporáneo". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y juventud*, v. 6, n. 2, p. 667-708. [http. // www.umanizales.edu.com/revistacinde/index.html](http://www.umanizales.edu.com/revistacinde/index.html). Acceso en: 12 nov. 2018.

VALENCIA ROJAS, Alberto. 2000. *La migración indígena a las ciudades*. México: Instituto Nacional Indigenista.

VAZQUEZ, Alejandro. 2018. "Cómo hacer etnografía con poblaciones indígenas en contextos urbanos". En: *Etnografías: tácticas y estrategias para el registro y análisis de la diversidad cultural*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro; Instituto Nacional de Antropología e Historia. p. 119-155.

VAZQUEZ, Alejandro; PRIETO, Diego. 2013. *Indios en la ciudad: identidad, vida cotidiana e inclusión de la población indígena en la metrópoli queretana*. México: INAH/UAQ.

VELASCO ORTIZ, Laura (Coord.). 2010. *Tijuana indígena: estudio sobre las condiciones de vida e integración social de la población indígena a la ciudad*. México: CDI.

Documento consultado

Primera Declaración de Barbados: por la liberación del indígena. Barbados, 30 de enero de 1971.

Resumen: El presente texto tiene como objetivo analizar desde distintas trayectorias étnicas, las formas culturales como los jóvenes indígenas crean pertenencia a la comunidad, dentro y desde la ciudad. Este análisis se realiza a partir de diversos acercamientos etnográficos con jóvenes de distintos grupos étnicos en México, para concluir con una propuesta analítica que posicione a los indígenas urbanos como sujetos que coevolucionan entre y desde las urbes.

Palabras clave: Jóvenes; indígenas; urbanos; urbanígenas.

Abstract: The present text aims to analyze, from different ethnic trajectories, cultural forms such as indigenous youth create community belonging, within and from the city. This analysis is carried out from different ethnographic approaches with young people from different ethnic groups of the country, to conclude with an analytical proposal that positions the urban indigenous as coevolutionary subjects between and from the cities.

Keywords: Young; indigenous; urban; urbanigenous.

Adolescentes mazahuas y solidaridad intergeneracional frente a la violencia de género

Adolescent mazahuas and intergenerational solidarity against gender violence

Cristina Oehmichen-Bazán

Instituto de Investigaciones Antropológicas

Universidad Nacional Autónoma de México – México

Introducción

En el medio académico y en organismos internacionales, ha sido frecuente escuchar que una persona o grupo se encuentran en desventaja porque en su condición se entretajan tres elementos: la “raza”, el género y la clase. Esta perspectiva ha sido retomada por los estados nacionales para diseñar políticas públicas neoliberales, focalizadas hacia los sectores que consideran “más vulnerables”: las mujeres pobres, indígenas y/o afrodescendientes. Este planteamiento, que surge inicialmente del movimiento feminista afroamericano, parte de una crítica radical a los enfoques que tendían a universalizar la condición de “la mujer” como si esta categoría explicara la situación que viven todas las mujeres, sin considerar su clase social, pertenencia étnico nacional o su “raza”. La interseccionalidad plantea que, por el contrario, es necesario considerar que las mujeres comparten una condición de género, pero se distinguen por otras las divisiones sociales, tales como la clase, raza, la nacionalidad o la orientación sexual, entre otras. Por tanto, no todas las mujeres viven la opresión de género con la misma intensidad ni de la misma manera (Yuval-Davis, 2006). La interseccionalidad, planteada como una “teoría provisional” (Crenshaw, 1989), busca comprender que las mujeres están situadas en la intersección de múltiples formas de opresión (de clase, de raza, de género), por lo que su condición no puede atribuirse exclusivamente a sólo una de ellas (Jaunait; Chauvin 2012).

La teoría de la interseccionalidad ayuda a comprender “...la multiplicidad de los sistemas de opresión que operan a partir de las categorías sexo/género, clase, raza, y cuerpo, (aunque no exclusivamente) sino que también postula su interacción en la producción y la reproducción de las desigualdades sociales” (Labrecque, 2018, p. 29). En este sentido, permite “informar sobre un cierto número de configuraciones

específicas, formadas en el cruce de diferentes ejes de estructuración de las desigualdades (...)" (Jaunait; Chauvin 2012, p. 10).

La interseccionalidad ha demostrado también ser una metodología útil para explicar las estructuraciones de larga data histórica, derivadas del colonialismo y del neocolonialismo. No obstante, se corre el riesgo de naturalizar esas relaciones de opresión y explotación si no se les ve como un constructo cultural e ideológico en constante proceso de cambio y actualización, mediado por relaciones de poder (Crenshaw, 1989, 1991). Una de las críticas que se le han hecho, ha sido su divulgación superficial y vanalización, sin que se especifique qué es, en particular, la intersección y cómo reproduce relaciones de poder y jerarquía en un contexto histórico y social determinado. Dentro de la crítica académica y feminista, se ha visto que es un concepto sobre utilizado y, a la vez, subutilizado, debido a que se le cita mucho, pero no se profundiza. Como paradigma de investigación, la interseccionalidad se plantea no como una suma de desventajas sino como una herramienta para analizar la simultaneidad, complejidad, irreductibilidad e inclusión de relaciones de opresión y privilegio que se entrecruzan, en contextos específicos (Carastathis, 2014).

La generalización de la condición de género, clase y "raza" puede llevar a fijar ciertas relaciones y verlas como esencias inmutables, cuando no se consideran los contextos específicos de jerarquía y poder, así como los procesos de identidad social en que se producen dichas relaciones. No es lo mismo ser afrodescendiente en Brasil que en Estados Unidos, como tampoco ser mujer indígena en una comunidad rural organizada y movilizadora en torno a la lucha por sus derechos colectivos, que serlo en una sociedad fragmentada, atomizada y dividida, en que se reproducen las relaciones de servidumbre. También podría conducir a no considerar que las mujeres de los grupos subalternos tienen capacidad de simbolización y de agencia, cuyo capital cultural, económico y simbólico varía de un sujeto a otro dentro de una misma sociedad, o a lo largo del curso de vida de una misma persona. No es lo mismo ser mujer, indígena y pobre cuando se tienen 15 años, que cuando se tienen 50 o más, se es madre de hijos adultos y, con frecuencia, se tiene un capital social que se moviliza y permite a las mujeres contar con un mayor poder de negociación frente al Estado y liderazgo entre los miembros de sus comunidades. Para ilustrar lo anterior, acudiré a un estudio de caso entre mujeres mazahuas que radican en la Ciudad de México, cuyo poder se manifiesta a través de las organizaciones vecinales, étnicas y de comerciantes, así como también en su capacidad para incidir en el cambio de ciertas costumbres de sus comunidades de origen, que consideran

negativas (Oehmichen, 2005, 2003). En este trabajo parto de considerar que la condición de género, etnia, generación y “raza” interactúan de manera particular en su contexto histórico y social específico. Para ello, haré referencia a las alianzas intergeneracionales entre las adolescentes y jóvenes mujeres indígenas y sus madres, abuelas y tías, cuyos vínculos se facilitan en el medio urbano más que en la comunidad rural.

Este artículo se basa en el trabajo etnográfico de campo realizado entre 1998 y 2004, y en el año 2018 entre organizaciones mazahuas residentes en la Ciudad de México. Me apoyé en las redes comunitarias urbanas de migrantes y residentes cuyos lugares de origen se encuentran en dos entidades federativas del centro del país: uno es San Antonio Pueblo Nuevo, ubicado en el municipio de San José del Rincón, en el norte del Estado de México. El otro es San Mateo, localizado en el municipio de Zitácuaro, Michoacán. Ambos lugares de origen de los migrantes y residentes indígenas se encuentran situados a una distancia aproximada de 150 kilómetros de la Ciudad de México. En ambos casos, los migrantes mazahuas han recreado sus comunidades étnicas en la ciudad, comparten elementos simbólicos (tales como el sentido de pertenencia a un lugar de origen, el uso de la lengua mazahua, el empleo de los atuendos tradicionales en los días de fiesta, la veneración al santo patrón del pueblo, el compromiso de participar en las fiestas en honor a los santos, entre otras cosas que otorgan y actualizan su sentido de pertenencia.

Ser adolescente y joven indígena

Los pueblos indígenas de México son portadores de una gran riqueza y diversidad cultural. Hablan cuando menos 68 lenguas vernáculas diferentes y cuentan con un conjunto de tradiciones, costumbres y cosmovisiones que han sobrevivido al impacto del dominio colonial por más de cinco décadas. No todos ellos cuentan con una categoría que les permita identificar lo que es un adolescente o un “joven”. Esta categoría, que aparece con la modernidad, en las comunidades indígenas se acuñó sólo hasta épocas muy recientes, a partir la influencia del sistema escolar. Por ello quisiera abrir esta reflexión retomando la pregunta planteada por Maya L. Pérez Ruiz (2011): ¿Quiénes son los jóvenes entre los pueblos indígenas?

Para el Estado mexicano, es joven aquella persona que tiene entre 12 y 29 años, pero este rango que no aplica para muchas comunidades indígenas. En diversos casos, los jóvenes cambian su estatus al unirse en matrimonio. El estatus marital tiende a ser un indicador importante de que la persona es mayor de edad, en el

sentido de que la persona es responsable y jefe de familia, aunque tenga menos de 18 o 20 años.

Las categorías de clasificación del Estado no siempre coinciden con las de las comunidades indígenas. En estos casos, las respuestas varían mucho. Regina Martínez Casas (2002), por ejemplo, encontró que la noción de “adolescencia” está presente entre los otomíes originarios de Santiago Mezquititlán que han emigrado hacia la ciudad de Guadalajara, pero no así en el lugar de origen. La autora señala que el ser joven o adolescente es una creación reciente que se produce a partir de la escolarización y la vida urbana de los otomíes. A ello también contribuyen los medios de comunicación, como la televisión, que proyecta una visión diferente entre los grupos de edad considerados “jóvenes”, lo que les permite a los y las jóvenes otomíes reivindicar ciertos derechos, tales como tener novio, hacer algún deporte, divertirse o estudiar, o permanecer solteros/as. M. Urteaga (2011) muestra que, para numerosas comunidades indígenas, es en las ciudades cuando los indígenas migrantes comienzan a reivindicar su derecho a ser joven. Entre los varones indígenas, la reivindicación de su derecho a ser jóvenes se expresa en su participación en movimientos contraculturales, tales como su adscripción a determinados grupos identitarios que se forman a partir de sus gustos musicales, su vestuario y su expresión corporal, que les permite mostrarse en la ciudad con una identidad distintiva no indígena.

Pérez Ruiz (2015) encontró categorías nativas entre los mayas de Yaxcabá, Yucatán. Entre los mayas se emplean términos para designar el ser joven y ser mujer que por sí mismos connotan un conjunto de prescripciones de género. Una de sus informantes, por ejemplo, utiliza un término *chu'palech* para referirse a las jóvenes púberes y solteras. Más que definir un rango de edad, el término se asocia con lo que la mujer, por su condición de género y edad, representa para la comunidad: un peligro, tanto para ella misma como para los varones a los que se aproxima.

Para los mazahuas no existe una categoría específica para distinguir a los jóvenes, sean hombres o mujeres. Al indagar sobre las fiestas de XV Años que se celebran en México cuando una mujer cumple esa edad, los mazahuas decían que esa no era su costumbre, pues no le veían ningún atractivo ni la veían como algo necesario, ya que consideraban que la quinceañera pronto se iba a casar. Hasta hoy, la nupcialidad entre los mazahuas se presenta a edades muy tempranas. Hasta hace poco, la distinción entre los miembros del grupo de edad considerado “joven” por las instituciones del Estado, no se daba entre los mazahuas. Para ellos, la principal distinción era

entre estar casado o ser soltero.

En la Ciudad de México, los y las jóvenes mazahuas se incorporan al trabajo desde edades muy tempranas. Algunos comienzan su vida laboral desde niños, dadas las condiciones de pobreza que prevalecen en sus núcleos familiares y comunitarios. Trabajan en la industria de la construcción como albañiles o ayudantes, o se desempeñan en el comercio informal, en tanto que las mujeres lo hacen en el comercio y en el servicio doméstico. Cuentan con espacios de sociabilidad en la ciudad en donde entablan vínculos de amistad con otros jóvenes. Entre los varones, es frecuente observar que cuando salen de trabajar su apariencia se transforma. Algunos se visten con chamarras negras decoradas con estoperoles de metal, se peinan acomodando su cabello en gel, a la manera gótica, darketa o punk. Uno de esos grupos es los “mazahua-cholo-skato-punk”, integrado por jóvenes que pasean desafiantes por una ciudad racista que los agrede y excluye (Gama, 2017). La ciudad les permite el anonimato y también portar una identidad juvenil más positiva que el ser identificado como indígena. En el caso de las mujeres, se sabe menos. Sin embargo, su inclinación por practicar ciertos deportes agonísticos, como el boxeo, el karate o el fútbol, se presenta como una forma de autoafirmación a través de la cual reivindican su derecho a salir a la calle, ser jóvenes, tener novio y divertirse.

Adolescencia femenina y liminalidad

Para avanzar en la disertación sobre la situación de las adolescentes y mujeres jóvenes mazahuas, he preferido utilizar del concepto de liminalidad propuesto en 1909 por Arnold Van Gennep (2008) para analizar los ritos de paso. Dicho concepto ha sido retomado por otros autores para analizar los procesos de cambio sociocultural en las sociedades modernas, así la reagrupación y desmembramiento de las colectividades étnicas en sus procesos migratorios (Shinar *et al.*, 1990). Este concepto ayuda a pensar en la adolescencia como una etapa de riesgo, y a verla como una fase de transición de un estado a otro en la vida de una persona. Quienes atraviesan por una fase de liminalidad pasan por proceso de cambio de estatus, el cual representa una situación de peligro. Este el caso de las mujeres, por ejemplo, la liminalidad abre un periodo de ambigüedad y tránsito de la infancia a la vida adulta: con la primera menstruación se da por sentado que la mujer ya puede procrear y dar vida.

El periodo de liminalidad es un periodo de ambigüedad con respecto a las restricciones culturales y clasificaciones sociales. La niña ha pasado a ser adulta, pero aún depende de sus padres. Ya se puede casar, pero aún es pequeña para contraer

nupcias. En la fase liminal del cambio, se abre un umbral que impone a los individuos y a los grupos una condición de riesgo. En el caso de las mujeres mazahuas, al igual que en muchos otros casos, dicho umbral se presenta entre la primera menstruación y el casamiento o unión conyugal, la cual se efectuaba hasta hace poco en edades sumamente tempranas. Por ello, quienes atraviesan de la fase de la niñez a la vida adulta, viven una situación peligrosa, caracterizada por un periodo de tensión.

Así, propongo interpretar la adolescencia como una etapa de liminalidad, para enfatizar una fase de cambio y de riesgo para las mujeres quienes a la vez que corren peligro, se convierten en un peligro en esta fase de su vida. Ser mujer adolescente puede representar una amenaza para la estabilidad familiar y comunitaria, al convertirse en objeto de deseo de los varones. Para conjurar ese peligro, existen un conjunto de normas comunitarias que tienden a recluir a las mujeres en el espacio del hogar y bajo la supervisión de personas adultas. En otras palabras, la identidad de género y la pertenencia a un grupo de edad intersecciona convirtiendo a las adolescentes en objeto de control y vigilancia, lo que no ocurre con los jóvenes varones. No solo se refuerzan los controles, sino que también hay una serie de dispositivos simbólicos que se relacionan con esta etapa de la vida de las mujeres. La tradición oral mazahua provee de un conjunto de elementos que protegen a las mujeres jóvenes que atraviesan por una etapa de liminalidad, pues como señalé, en la adolescencia se encuentran en una condición de riesgo.

Los mazahuas comparten una serie de mitos sobre el origen del ser humano y sobre la naturaleza de las cosas, los cuales son transmitidos de generación en generación, muchas veces de manera fragmentaria. Diversos elementos de su narrativa tienen un origen mesoamericano que muestran un orden de género. En su cosmovisión, la noche y la luna se asocian con la tierra. En el trabajo agrícola el hombre labra la tierra mientras la mujer deposita las semillas de maíz y los niños las de frijol. En la representación de lo femenino la mujer, al igual que la tierra, da su fruto: “cuida la planta hasta que crece y ella misma da su fruto”, me dijo una mujer migrante en la Ciudad de México. Entre los migrantes de segunda generación, la identificación de las mujeres con la tierra emerge en las conversaciones y comentarios ordinarios. La visión de la maternidad concuerda con un hecho que se repite cotidianamente: la identidad femenina mazahua se construye en torno a la maternidad.

La tierra da su fruto, es protectora y alimentadora, pero a la vez es peligrosa porque en determinados lugares alberga a las entidades del inframundo. Georgina

de Jesús, mazahua nacida en la Ciudad de México, cuenta que en una ocasión su padre contrató un camión para llevar a sus hermanos y primos a conocer algunas partes de San Antonio Pueblo Nuevo, su pueblo de origen. Recorrieron varios lugares. Uno de ellos es un sitio que la gente evita. Se trata de una cueva prohibida, donde hay un “túnel” que llega hasta el pueblo vecino de Palizada, pues se cree que allí habita el “diablo”. Me dice que hay una puerta grande que da a San Antonio Pueblo Nuevo, ubicada atrás del panteón y sellada por una enorme roca. Le llaman “*el Cerro del Tʔzimalo*”. De acuerdo con el vocabulario mazahua-español de Muro (1975) las palabras *tsʔsimo* y *tsʔinana* significan imagen de mujer. La palabra *Tʔzimalo* es traducida como un término muy respetuoso para referirse a una mujer anciana. De acuerdo con esta narración, nadie debe entrar a la cueva del *Tʔzimalo*, porque en ella habita el maligno (el demonio). A éste se le representa como una enorme víbora que encarna “el mal”.

En toda la región mazahua las narrativas hablan de deidades acuáticas asociadas con lo femenino, con la fertilidad y la sexualidad. Una de ellas es *Ményehe* o *Menjeje*. Este espíritu es descrito como una mujer joven y hermosa que seduce a los hombres, para posteriormente arrancarles la vida. Doña Cristina Remigio me aseguraba que ella nunca la había visto, pero sus hermanos y uno sus hijos sí. A *Ményehe* también se le conoce con el nombre de “La Sirena” o como “Espanto del Agua.” El mito de *Ményehe* tiene diversas variantes. Para algunas personas, se trata de una mujer hermosa que utiliza como anzuelo su atractivo físico, pues les ofrece a los hombres relaciones sexuales, aunque también los puede atraer ofreciéndoles riqueza. En otras versiones, *Ményehe* sólo se les aparece a los borrachos.

Como señalé, hay quienes identifican a *Ményehe* con el nombre de “La Sirena”. Esta última suele estar presente en las narraciones de una gran cantidad de localidades rurales de México y se le ha atribuido un origen tanto americano como europeo. En tanto analogía simbólica que asocia a la mujer con el agua “implicó la referencia a los determinantes sociales de la subordinación femenina, así como a las formulaciones mágicas y religiosas [...] que se han elaborado en diversos tiempos y sociedades pretendiendo legitimar la supuesta inferioridad de la mujer, o bien su condición de latente o manifiesta peligrosidad numinosa” (Báez-Jorge, 1992, p. 17).

Otra variante de *Ményehe* proviene de San Mateo. Allí se le conoce con el nombre de “La Llorona”, quien al igual que La Sirena, se aparece a los hombres en los ojos de agua, arroyos y riachuelos. También se presenta cuando llueve mucho. Este ser ataca a los hombres, sobre todo a los borrachos. A este mito se sobrepone la creen-

cia en las brujas. María Benítez, de San Mateo, afirma que en una ocasión ella y su cuñada se quedaron en el pueblo a cuidar el ganado, cuando en el monte vieron que una mujer se aproximaba. Salieron huyendo de casa a pedir auxilio, pues creyeron que era una bruja que iba a chupar la sangre de los animales. Cuando algunos de sus parientes se aproximaron con un rifle para darle muerte, la misteriosa mujer había desaparecido.

Al respecto, Galinier dice que, entre los otomíes, vecinos históricos de los mazahuas, se cree que las brujas "...observan a los niños cuya sangre les apetece, y luego, por la noche, se acercan al fogón, se quitan las piernas y los ojos, y los depositan a un lado de éste. Se volatilizan enseguida bajo la apariencia de una bola de fuego que surca el cielo. Entran a la vivienda y chupan la sangre de sus víctimas, ya sea por la nuca o por el otro extremo de la cabeza" (Galinier, 1990, p. 261).

En términos de la cosmovisión, las brujas son mujeres posmenopáusicas que se vuelven peligrosas porque han perdido su capacidad reproductiva, pero no su necesidad de semen. Esto hace que las brujas busquen con ansiedad chupar sangre, lo que las convierte en seres muy peligrosos. Por tal razón, los mazahuas comentan que anteriormente en el pueblo las mujeres mayores eran identificadas como brujas y, cuando eso sucedía, eran asesinadas a pedradas o con pistola: "es que antes había mucha ignorancia allá en el pueblo", me comentan. Como se observa, los elementos de la tradición oral interseccionan con la condición de las mujeres adultas mayores para reducir o menoscabar su poder.

La narrativa mazahua está poblada de entidades femeninas, tanto terrestres como acuáticas, generalmente relacionadas con los ojos de agua, las cuevas, la noche, la luna y la tierra. Una más, de suyo interesante, se refiere a una mujer nagual. Catalina y Georgina Romualdo me refieren la historia de "su prima". Se trata de una joven muy bonita y gentil que vivía en el pueblo e iba todos los días a la iglesia para rezar. En una ocasión, cuatro hombres intentaron abusar sexualmente de ella, pero, para su sorpresa, no se toparon con cualquier mujer, sino con la mujer nagual. Frente a sus ojos la hermosa mujer se transformó en un demonio. Aterrorizados, los hombres huyeron del lugar, pero "...mi prima no los quiso matar porque ella es buena y nunca ha hecho daño a nadie. Nunca ha matado." Las cosas no terminaron allí, pues más tarde la mujer nagual "...se les apareció a esos gandallas en los sueños y les dijo que por esa ocasión lo perdonaba, pero que a la próxima vez... los iba a matar".

La relación de las mujeres con la tierra, el agua y los seres del inframundo corres-

ponden a un sistema de significados que los migrantes mazahuas llevan consigo a los lugares de destino. Con ello, los referentes geosimbólicos que se localizan en el territorio ancestral son resignificados en la ciudad.

Es posible que estos fragmentos narrativos de la cosmovisión nos remitan al peligro que representa ser una mujer joven. En las diversas narraciones, la sexualidad femenina se vincula con el demonio, con “el maligno”. Por tanto, los hombres deben evitar estar cerca de mujeres jóvenes. Habría que preguntarnos para futuras investigaciones, si la cosmovisión (aun fragmentaria) constituye un elemento que impone respeto ante la naturaleza sexualizada de las adolescentes, mujeres que atraviesan por una fase de liminalidad.

La violencia y la migración femenina hacia la ciudad

El estudio de la migración indígena femenina ha sido objeto de atención de las ciencias sociales desde inicios del nuevo milenio (Barrera; Oehmichen, 2000). Esto he permitido afinar el estudio de las migraciones, tanto de hombres como de mujeres, y mostrar ciertas particularidades que una visión macro no permite ver. En el caso de los mazahuas, desde hace seis décadas entre los mazahuas, los niños y jóvenes varones han emigrado hacia la ciudad de México. Lo han hecho solos o en compañía de otros niños (Ramírez, 1985; Oehmichen 2005). A partir de los ocho o diez años, muchos de ellos emprendieron la emigración a causa de la pobreza en sus comunidades de origen y del maltrato físico sufrido en sus hogares. De hecho, la violencia intrafamiliar aparecía como una constante entre las causas de la migración de los niños. Al llegar a la Ciudad de México se incorporan a al trabajo informal en los mercados públicos como ayudantes, cargadores o en cualquier otra actividad informal. Antes lo hacían a mercado de La Merced y a partir de la década de 1980, cuando se crea la nueva central de abasto de la ciudad de México, también llegan a laborar a ese espacio. Estos niños migrantes resuelven el problema de la vivienda quedándose a dormir en las bodegas.

A diferencia de los varones, la posibilidad de las niñas y adolescentes de emigrar solas no se presenta. Aunque han existido grupos de mujeres mazahuas originarias de Michoacán que duermen en las bodegas, lo hacen en compañía de sus hijos y de otros parientes. Su ocupación gira en torno al comercio callejero de verduras que compran o pepenan en la Central de Abasto y que venden en la vía pública a precios un poco más bajos que al interior de los mercados. Realizan también actividades domésticas, tales como el cuidado de niños y el lavado de la ropa.

Por lo general, las mujeres mazahuas llegan a la ciudad a residir con sus parientes o encuentran refugio en los hogares en los que trabajan como empleadas domésticas. Su migración se presenta como parte de la emigración familiar y los recursos que obtienen por su trabajo son compartidos con su familia. Algunas niñas y adolescentes trabajan para otras mujeres mazahuas a cambio de la comida y de un pequeño ingreso económico. En todos estos casos, sus redes de parentesco y paisanaje son movilizadas para encontrarles acomodo en una casa que para ellas represente cierta seguridad: que se note que son “buenas personas”, que se sepa que las van a tratar bien. No obstante, la vida en la ciudad no es fácil. Numerosos testimonios hablan del maltrato que reciben por el sólo hecho de ser indígenas y mostrarse como tales. En el transporte público, en las calles, en las tiendas y mercados, en los espacios donde se encuentran sus viviendas, suelen recibir malos tratos por parte de los no indígenas. Eso ha hecho que busquen pasar inadvertidas, por lo cual, dejan de utilizar su atuendo tradicional y se visten con ropa similar a la que utilizan las mujeres no indígenas de los sectores urbano-populares. Desarrollan una invisibilidad estratégica para evitar las agresiones y la violencia en la ciudad, aunque en otros contextos muestran de manera abierta y desafiante su etnicidad. Su invisibilidad les permite pasar inadvertidas en el anonimato de la ciudad, y lo logran, pues ocultan los símbolos más visibles de su pertenencia étnica, tales como el atuendo, la forma de su peinado y el uso de la lengua materna. La discriminación étnica se expresa en la intersección entre género y etnicidad en la ciudad en aquellos espacios donde se muestran o son identificadas como indígenas. Han observado por experiencia propia que la invisibilidad les favorece en la ciudad, aunque en otros contextos de interacción les resulta útil mostrarse como indígenas, particularmente cuando negocian con las autoridades los espacios para la venta de sus productos en la vía pública o demandan del gobierno algunos servicios, como el de vivienda (Oehmichen, 2005, 2010). Dicho lo anterior, hay que considerar que existe una serie de factores de carácter genérico más allá de los meramente económicos. Entre las mujeres casadas, un primer factor de expulsión es el “fracaso matrimonial”, ocasionado principalmente por el abandono del cónyuge. Las mujeres adultas narran que fueron obligadas a salir de sus comunidades a causa de que su pareja abandonó el hogar y las dejó desamparadas. La emigración se convirtió para ellas en la única alternativa para sobrevivir y garantizar la sobrevivencia de sus hijos.

Vinculada al abandono paterno está la poliginia, esto es, la unión de un hombre con más de una mujer. Doña Gabriela Desiderio, de 73 años, recuerda que emigró

hacia la Ciudad de México porque su esposo la abandonó a ella y a sus ocho hijos. La causa del abandono fue que él se consiguió otra mujer.

La poliginia ha sido práctica frecuente en la sociedad mexicana, aunque generalmente oculta, tanto en el medio rural como en el urbano y se presenta en todas las clases sociales. Esta práctica no es avalada por el Estado ni por las iglesias de diferentes denominaciones, pero se practica porque confiere prestigio a los hombres, a la par que devalúa el estatus de las mujeres. Esta “costumbre” lleva a que las adolescentes mazahuas emigren a la ciudad por temor a ser “robadas” por un hombre que ya tenga esposa. En varios casos, esperaron a concluir su educación primaria para ir a la ciudad, lejos del peligro de ser “robadas” porque por ese medio se les impone una unión conyugal no deseada. En la ciudad, las tías, las abuelas las acogen y les dan trabajo y protección. Las mayores saben que muchas veces el matrimonio se impone por medio de la violencia, y son conocedoras de la vida de sufrimiento que depara a las jóvenes en caso de ser obligadas a contraer nupcias con un hombre violento, alcohólico o con alguno que tenga mujer.

Otro factor de emigración de las jóvenes es la soltería. Lourdes Arizpe (1978, p. 319) ubica como un factor de emigración femenina la soltería, fenómeno que se da cuando las mujeres son consideradas “viejas”, pues a los 21 años pueden ser consideradas como “quedadas”. En el caso de las mujeres mazahuas, estos casos son excepcionales, pero existen. En estos casos las mujeres se han ido a trabajar tanto a la ciudad de México como a los Estados Unidos.

Las mujeres que han emigrado a la ciudad perciben que en el pueblo o comunidad de origen las mujeres no tienen derechos. Incluso aquellas que ya son suegras tienen una opinión negativa sobre el trato que se les da a las mujeres en el pueblo pues, aun cuando cuentan con mayor poder en el hogar, el varón sigue teniendo un lugar privilegiado.

La ausencia de derechos de las mujeres en sus comunidades de origen se observa en el uso de su cuerpo con fines sexuales y reproductivos. El rapto como mecanismo con el que se inician las uniones conyugales ha sido práctica cuestionada por las mujeres, pues vulnera su derecho a elegir con quien casarse.

Yo no me casé por mi gusto, a mí me encerraron. Tenía yo 13 años cuando conocí a mi exmarido una vez que fui a mi pueblo. Después de tres meses lo vi por segunda vez... Él me invitó a dar una vuelta y me llevó a su casa, y entonces... que me encierra (Georgina Álvarez, 30 años, migrante de segunda generación).

El matrimonio adolescente ha sido una pauta entre las comunidades mazahuas y la imposición de la unión conyugal. En muchos casos, dicha unión inicia con lo que ellos identifican como “robo”. Cuando la joven se va con su novio, se dice que “se la robó”. Esta forma con la que inician las uniones conyugales es una fuga concertada entre la pareja, la cual implica el consentimiento y la participación de las mujeres. Así inician numerosas uniones conyugales. Sin embargo, también se dice que el hombre se la “robó” cuando hay un rapto sin consentimiento de las mujeres. El rapto es un secuestro, una decisión impuesta a las mujeres, y por ello se convierte en un elemento subjetivo que compele a las niñas y adolescentes a emigrar.

Cuando las uniones matrimoniales que inician con el “robo de la novia” o fuga concertada, estas se ritualizan posteriormente y se celebra la boda religiosa. A veces esta boda se lleva a cabo años después, ya que requiere de un gran gasto para hacer una fiesta. Sin embargo, haya o no una ceremonia, una vez que la mujer se une en conyugalidad, el vínculo matrimonial no se puede deshacer. La norma comunitaria prescribe que una mujer debe aguantar a su marido a pesar de los maltratos. Decía doña Margarita:

Una mujer puede estar medio muerta por las golpizas que le da su marido. Entonces ella va con sus padres. Ellos le dicen, “...ni modo, aguántate, ese es el marido que te tocó y ni modo, debes regresar a tu casa”. La pobre mujer entonces va a la iglesia, pero el padre le dice: “hija, ese es el marido que Dios te dio, es tu cruz, es la prueba que Dios te ha enviado”. Una como mujer no tiene ningún derecho.

En el pueblo, la familia de origen de la mujer no interviene para rescatarla, porque ya pasó a formar parte de otra familia: la de su cónyuge. Este testimonio expresa una fuerte crítica a “la costumbre” de la comunidad y a la actitud del sacerdote católico que aconsejaba a las mujeres aguantar “su cruz”. La mujer que denuncia se refiere a la imposición de su matrimonio cuando aún era una adolescente. Su testimonio me fue dado ante otras seis mujeres de distintas edades, y todas ellas lo respaldaron y lo ampliaron para referirse a las agresiones y violaciones sexuales, y a la naturalización de esa violencia.

Así pues, el rapto es un secuestro por el cual se impone la unión conyugal que no es deseada por la mujer. Es una práctica que implica también la violación sexual, es un hecho significativo que compele a las adolescentes a emigrar, pues, aunque ellas no lo han sufrido en carne propia, este tipo de agresión brutal cometido contra las mujeres de mayor edad es un hecho que es vivido como una amenaza potencial a

que a ellas así también les suceda. La violación es interpretada por las mujeres como un ejemplo de su falta de derechos en la comunidad.

Diversas autoras han hecho referencia al hecho de que la violencia hacia las mujeres indígenas no sólo viene de fuera de sus localidades rurales. También se origina dentro de sus propios hogares y comunidades, y a manos de hombres también indígenas (González, 2009; Oehmichen, 2006; Bonfil *et al.*, 2017; Segato, 2011; Sierra, 2017).

La violencia doméstica ha sido puesta en relieve por el Estado y por organismos internacionales que, desde una visión etnocéntrica, la han “culturizado” para hacerla aparecer como resultado de ciertos “usos y costumbres” ancestrales. Se le emplea como un argumento para negar el derecho a la autonomía y al autogobierno de los pueblos indígenas. Todo ello, “... sin dar cuenta en términos históricos del origen de dichas prácticas ni contextualizarlas en el marco de relaciones de desigualdad económica y política que construyen y dan sentido a las exclusiones de género” (Valladares, 2008). En otras palabras, se atribuye a las comunidades indígenas un supuesto “atraso” y esa sería la causa de los malos tratos que reciben las mujeres, sin considerar que dicha violencia es también producto de las condiciones creadas por el colonialismo al interactuar con las “aldeas” (Segato, 2011) y en donde la relación de colonialidad tiende a acentuar el poder patriarcal. Las visiones etnocéntricas tampoco reparan en el hecho de que en las propias comunidades indígenas se viven procesos de cambio y se reinventa la justicia indígena, sobre todo a partir de los cuestionamientos que hacen las mujeres sobre los llamados “usos y costumbres” (Sierra, 2017).

En muchas ocasiones, las mujeres indígenas deben enfrentar numerosos obstáculos para acceder a la procuración de justicia dentro de sus comunidades. Diversos estudios de caso muestran que cuando interponen alguna denuncia y solicitan la intervención de las autoridades para frenar el maltrato, las autoridades procuran que las partes lleguen a un arreglo conciliatorio antes que buscar proteger a las mujeres del maltrato y de la violencia (Chenaut, 2001; González, 2006; Hernández, 2004; Vallejo, 2004). De esta forma, las autoridades “...suelen minimizar los problemas presentados por las mujeres y las instan a cumplir con el papel que les asigna el modelo genérico, que incluye la obligación de la ‘buena esposa’ de subordinarse al marido ‘por el bien de la familia’ y en particular de los hijos” (González, 2009).

No todas las comunidades indígenas son tan violentas hacia las mujeres como lo fue San Antonio Pueblo Nuevo, cuyas condiciones fueron creadas por el enfrentamiento con los hacendados y grupos muy poderosos en la región en la que está

enclavada la comunidad. A diferencia de este pueblo, en la comunidad mazahua de San Mateo, Michoacán, las bodas inician con la fuga concertada con el novio y la unión conyugal es posteriormente ritualizada a través del matrimonio. En ella no se habla de mujeres que hayan sido violadas.

Considero que la violencia contra las mujeres de San Antonio Pueblo Nuevo tuvo condiciones para germinar durante todo el periodo colonial y en los años en los que dominó la hacienda. Diversos conflictos faccionales y un enorme saldo de personas asesinadas durante las cuatro primeras décadas del siglo XX también contribuyeron a generar un contexto de violencia. Esto es así porque el uso y la posesión del cuerpo femenino a través de la violación se convirtió en un arma para destruir al grupo rival.

En una situación de guerra y de confrontación, la violación sexual la transgresión "...del tabú sobre la posesión de la mujer de otro... (que)... rompe también con la posesión de la mujer sin la mediación de las instituciones y las normas positivas" (Lagarde, 1990, p. 265). Rompe también con las normas que regulan el matrimonio en la comunidad como un mecanismo de alianza entre familias. Cuando el caciquismo en San Antonio Pueblo Nuevo se consolidó, la violación sexual contra las mujeres continuó siendo un mecanismo en el que se expresarían los conflictos intracomunitarios, pues:

...no importaba si una mujer era joven o vieja, bonita o fea, si tenía o no marido... todas las mujeres éramos como las gallinas que cualquiera puede agarrar. Si a un hombre le gustaba una mujer, decía "a ésta me la echo" y se la echaba... (la violaba) (María Trinidad).

El que una de las mujeres se equipare con una gallina, nos habla de la manera en que se vive y se experimenta, con el cuerpo, la condición de violencia que se vive cuando una mujer es tomada por la fuerza, y la gran carencia de derechos para ellas.

Las violaciones sexuales generalmente han quedado impunes ante la falta de denuncias. Al preguntarles por qué no son denunciados estos delitos, algunas mujeres señalaron que es por temor a ser culpadas y, sobre todo, porque tienen miedo de que su padre, su esposo o su hermano confronten a sus agresores y sean asesinados por ellos. Además, habría que agregar que la autoridad comunitaria está conformada por varones, tienden generalmente a darle la razón a los hombres. Lo mismo hace el cura de la iglesia cuando conmina a las mujeres a aceptar "su cruz", como vimos anteriormente.

“La ciudad es de las mujeres”

Como vimos anteriormente, los mazahuas han llegado a la ciudad y se han establecido como residentes desde hace más de cinco décadas. Al igual que los miembros de otras comunidades indígenas, se incorporan al medio urbano sin romper con sus lugares de origen. En el caso de las mujeres mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo, la violencia de género precipitó su migración a la ciudad. La llegada a la capital, sin embargo, no eliminó su condición de vulnerabilidad, pero si las empoderó, al contar con las condiciones para fortalecer sus redes de soporte y provisión de recursos económicos.

Las adolescentes son víctimas de abusos en la ciudad. Sin embargo, en ella tienen mayor oportunidad de romper con un vínculo matrimonial indeseable, pues pueden ganarse su sustento y vivir con sus madres, abuelas, hermanas o tías. Para ello cuentan con el apoyo de una amplia red de parientes, sobre todo las tías, primas y abuelas que en la ciudad tienden a conformar familias recompuestas que comparten los gastos, la vivienda, los espacios de trabajo y se auxilian para el cuidado de sus niños. Esta amplia red constituye un capital social. Es una fuente de poder original que suelen utilizar las mujeres mazahuas para negociar por espacios para la venta de sus productos en la vía pública y conseguir algunos recursos de parte de las instituciones del Estado. (Oehmichen, 2010) Dicho capital es movilizad, sea para proteger a sus miembros de los conflictos con otras asociaciones de comerciantes, pero también para proveer a las mujeres de una red de apoyo contra la violencia. En una ocasión, doña Margarita Ramírez, una señora octogenaria me habló de sus temores respecto a la situación conyugal que vivía su nieta Graciela, quien estaba casada con un hombre violento que continuamente la golpeaba:

“Yo le dije a mi nieta, abandona a ese hombre, déjalo, déjale a los niños, abandónalo porque te va a matar. Tú te vienes conmigo porque aquí nada te va a faltar”.

Doña Margarita velaba así por sus seis hijas, sus diez nietas y una gran cantidad de niños pequeños que son su descendencia y sobre quienes tenía una gran poder y autoridad.

Las redes que han construido las y los mazahuas en la ciudad constituyen un capital social que es movilizad para proteger a sus miembros. No todos los migrantes pobres en la ciudad cuentan con esas redes, de ahí que sea tan importante para los mazahuas contar con ellas y refrendar su identidad comunitaria. La acción de

doña Margarita obedece a esa lógica. Dichas redes son muy necesarias, además, por las peligrosas y difíciles situaciones que prevalecen en los lugares donde habitan y trabajan. Los mazahuas viven en zonas difíciles, peligrosas y marginadas, donde el delito es un asunto de todos los días. Con frecuencia, los jóvenes mazahuas son detenidos acusados de algún delito, aunque no lo hayan cometido, pero su condición de pobreza y su pertenencia étnica, los convierten en personas vulnerables. Ante esta situación y frente a las detenciones arbitrarias y abusos por parte de la policía, las redes de los mazahuas se movilizan, sea para protestar por los abusos cometidos, sea para liberar a sus miembros de la cárcel. Lo interesante de todo, es que dichas redes están operadas y comandadas por mujeres, sobre todo, por mujeres jóvenes, como muestra Rebecca Igreja (2000) en un estudio sobre el acceso a la justicia de los mazahuas.

Las mujeres mazahuas han consolidado sus redes sociales. Este es un elemento clave que nos permite hablar de su capacidad de agencia y de su poder. Por ello es que las mazahuas dicen que “la ciudad es de las mujeres”. Debido a ello, cuando se habla de la triple opresión que se da por ser mujer, indígena, pobre, es justo detenerse para ver cómo se da esa intersección y etnografiar la manera particular en que se produce. Las mujeres mazahuas cuentan con poder y han desarrollado una extensa red de apoyos mutuos para hacer frente a las adversidades, conseguir un puesto para vender y apoyarse en las calles o en el metro. También emplean sus redes para defenderse de los abusos de policías, inspectores de la vía pública y autoridades y de otros vendedores ambulantes. Cuentan con agrupaciones que se estructuran en torno a las relaciones de parentesco, de vecindad y de gremio (Oehmichen, 2010). Ellas han logrado desarrollar su capacidad de movilización y gestión: presionan a las autoridades capitalinas para obtener un conjunto de derechos: a la vivienda, a la salud, al trabajo. Por lo general, las asociaciones de residentes mazahuas están lideradas por mujeres, sobre todo por mujeres maduras que cuentan con hijos e hijas adultos, pues a través de ellos extienden su poder e influencia hacia toda la comunidad extendida. No obstante, en algunos casos los esposos e hijos mayores fungen como intermediarios políticos, pues saben que frente a otros hombres ellos deben intervenir para mostrar que las mujeres “no están solas”. A ello contribuye la relativa mayor escolaridad y desenvolvimiento en el idioma español que tienen los varones, lo cual los convierte en *brokers* culturales para establecer la comunicación entre las organizaciones mazahuas y las instituciones gubernamentales, las centrales corporativas y los partidos políticos de todo signo.

Actualmente, las mujeres mazahuas llevan a cabo procesos organizativos que van más allá de las demandas de los comerciantes en vía pública que negocian cotidianamente por un espacio para la venta de sus productos. Hoy, las mujeres mazahuas están reivindicando su derecho a ser jóvenes y lo hacen a través del deporte, de la construcción de asociaciones civiles. Estas organizaciones han denunciado los “usos y costumbres” de sus pueblos, que tienden a enclaustrar a las niñas y sobre todo a las adolescentes al interior de los hogares. Las jóvenes mujeres mazahuas cuestionan dichos usos y costumbres, a la vez que denuncian la violencia de la cual tradicionalmente han sido objeto, tanto al interior de sus familias como de la comunidad. Han denunciado también el abuso sexual que se comete contra niños y niñas por parte de los tíos, padres, abuelos, hermanos. “La mayoría de los abusos sexuales en contra de las niñas se da en el hogar, a manos de algún familiar cercano, según denuncia Mujeres, Lucha y Derechos para Todas A.C., organización integrada por mujeres mazahuas. Esta organización también ha denunciado los abusos de los maestros, quien todavía utilizan los golpes y el castigo corporal contra los niños. A través de esta organización, las adolescentes se rebelan y exigen su derecho a ser jóvenes. Juegan fútbol y eso les da confianza para enfrentarse a otras situaciones difíciles. Tienen incluso héroes deportivos mujeres, como Alicia “La Pelé” Vargas, que es una gran futbolista con la cual se identifican cientos de niñas y adolescentes.

Entre los lemas deportivos se encuentra uno que ha tenido particular éxito: “Luchando por mis derechos” y otro más, que muestra el carácter feminista de su lucha, que se llama “Juega como Niña”. Juegan fútbol a la vez que denuncian la violencia de varios tipos, de la pobreza y el que se les diga que el fútbol sigue siendo solo de hombres, pues en las comunidades solo lo practican los hombres. Para más de cien niñas de entre 14 y 19 años, el fútbol es una manera de conquistar espacios para ser jóvenes. Se confrontan con sus padres y autoridades, quienes insisten en que el fútbol es un juego solo para varones. Ellas, las adolescentes, se oponen a tal esquema, y critican los “usos y costumbres” de sus pueblos, los cuales son respaldados por los hombres y autoridades comunitarias. Estos afirman que las mujeres solo deben hacer tortillas, estar agachadas, sin poder opinar ni poder usar un short cuando practican el deporte, porque es mal visto. El único destino que les queda, denuncian ellas, irse a la Ciudad de México para trabajar como empleadas o casarse o juntarse.

Las adolescentes señalan que el deporte para ellas “es empoderamiento y liberación”, pues cuando están en el campo de juego se olvidan de sus problemas y

responsabilidades que tienen en su casa. La organización lleva información sobre derecho de mujeres a no ser discriminadas. Más de 100 adolescentes de entre 11 y 18 años participan en los torneos de copa y en los de liga, desafiando la voluntad de sus padres y otros adultos. “Seguimos jugando fútbol, jugamos en equipo, somos poderosas, nadie callará nuestra palabra” (Mujeres en Lucha y Derechos para Todas, 2019).

Los deportes son, efectivamente, una forma de empoderamiento. Así me lo hizo ver Georgina de Jesús, una joven boxeadora, campeona del deporte pugilístico. Me dijo que aprender a boxear le había dado a ella la oportunidad de defenderse, pues cuando algún hombre intentaba hacerle algún daño, bastaba con que “probara estos puños” para que nunca más la volviera a molestar. Georgina era una campeona nacional de boxeo, iba todos los días a entrenar a un gimnasio ubicado en el Centro Histórico de la Ciudad de México, muy cerca del barrio bravo de Tepito. No iba sola: con ella iban las tías, las sobrinas, las primas y otras mujeres mazahuas que dejaban el delantal para ponerse los guantes. Ellas así también luchaban por sus derechos.

A manera de conclusión

Considero que hay dos conclusiones centrales que pueden desprenderse de este artículo. La primera tiene que ver con la utilidad del concepto de liminalidad, para hacer la distinción entre quienes atraviesan por un periodo de riesgo – las adolescentes – de quienes no están en esa situación. La liminalidad es una fase de transición y, por ello mismo, pone en tensión una serie de creencias e ideas sobre el comportamiento colectivo de quienes atraviesan por esa fase de cambio. En la comunidad indígena que vivió hasta muy entrado el siglo XX el poder de las oligarquías regionales a través de la explotación de la hacienda, los conflictos faccionales llevaron a una acentuación y exacerbación de la violencia contra las mujeres. Y si bien la cosmovisión mazahua provee de elementos simbólicos que protegen a las mujeres jóvenes, los conflictos faccionales destruyeron el tejido social que las protegía. La comunidad, desestructurada por el sistema de las haciendas, provocó la migración de hombres y mujeres. La migración femenina adolescente forma parte de esa historia.

El hecho de que las adolescentes emigren en la etapa más difícil de su vida pone en relieve la importancia que tiene la migración y las redes de parentesco en la ciudad, como una manera de protegerse. En la intersección de la pertenencia étnica

y de género, la violencia se relativiza gracias al apoyo de las redes que las mujeres han mantenido en la ciudad. Finalmente, observamos que la interseccionalidad no es la suma de carencias o condiciones de desventaja, sino la manera particular en que se estructuran las relaciones que otorgan o, por el contrario, restringen el poder de las mujeres. Una visión aditiva de la interseccionalidad pierde su potencial explicativo, como bien advierte Labrecque (2018) en un estudio sobre los mayas migrantes en Canadá. La teoría de la interseccionalidad muestra la complejidad que se teje en el entrecruce entre el género, clase social, la etnia y la “raza”. Pero esta intersección no es la suma de factores. Considero que es más productivo ver la intersección como un conjunto de flujos y procesos, más que como una relación entre estructuras. Ello permite analizar las situaciones cambiantes que viven las mujeres de los grupos subalternos, y mostrar también su poder de gestión y el potencial para transformar las relaciones sociales opresivas.

Como hemos visto, la cohesión social es una fuente de poder y esto lo demuestran las mujeres mazahuas. Adicional a ello, el estudio de las condiciones de vulnerabilidad de las adolescentes y jóvenes puede explicarse de mejor manera, atendiendo a la intrincada red de relaciones sociales en las que se ubican. Sea que estén masivamente organizadas en los equipos de fútbol, o que vayan a entrenar a los gimnasios de box, o que se organicen en asociaciones de comerciantes, ellas muestran una gran capacidad de agencia. Ellas siguen siendo mazahuas y refrendan dicha pertenencia étnica y comunitaria, a la vez que rechazan ciertos “usos y costumbres” comunitarios que son lesivos para sus derechos, así como también rechazan las prácticas de discriminación y racismo de la sociedad dominante y sus instituciones.

Ellas cuentan también con el apoyo de las abuelas. Al ser mujeres empoderadas, las mujeres adultas mayores obtienen su poder del reconocimiento de su numerosa descendencia, pero dicho poder buscaba ser limitado y acotado. La acusación de las mujeres maduras de practicar la brujería es solo un elemento que muestra el temor ante su poder. Ahora, con la migración y vida en la ciudad, las abuelas tienen mayor capacidad de agencia: se solidarizan con las nietas y les brindan consejos para que tengan una vida libre de violencia.

Por otra parte, los significados asociados a lo femenino y a lo masculino en la cosmovisión mazahua operan como elementos normativos que regulan, hasta cierto punto, el comportamiento de hombres y mujeres, así como las relaciones entre los sexos, los espacios de participación socialmente aceptados para cada uno de ellos y la división sexual del trabajo. Pero también prescriben los roles protectores de lo

“femenino” como ocurre con las parientes mujeres de mayor edad, que protegen a las adolescentes en su migración e incorporación a la ciudad. Ciertamente, en la ciudad las mujeres indígenas se enfrentan a la discriminación, al racismo y a otras variadas formas de violencia. Sin embargo, la diferencia es que en la ciudad cuentan con el apoyo de la amplia red de mujeres de su familia, quienes suelen brindarles mayor apoyo y protección.

El hecho de que sean las mujeres quienes se encuentren a cargo de la crianza de los hijos y del cuidado del hogar hace que en las relaciones de solidaridad y ayuda mutua femenina cobren una singular importancia, sobre todo para las mujeres que deben salir de su hogar para ganarse su sustento. En la ciudad se tienden a reforzar los lazos de parentesco por vía materna, puesto que las relaciones son más frecuentes y continuas en la ciudad que en el lugar de origen, donde la residencia patrilocal hace que las hermanas y las madres se ubiquen en barrios y localidades diferentes y muchas veces distantes. En la Ciudad de México las familias mazahuas buscan residir en lugares contiguos o no muy alejados entre sí. Cuando esto no sucede, mantienen de todas formas un sorprendente y expedito intercambio de comunicación y de apoyo mutuo.

Recibido: 30/04/2019

Aprovado: 30/08/2019

Cristina Oehmichen-Bazán es Investigadora Titular del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II y de la Academia Mexicana de Ciencias. Licenciada y Maestra en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), y doctora en Antropología por la UNAM. Sus líneas actuales de investigación son: movilidades y fronteras, antropología del turismo, género y relaciones interétnicas. ORCID: 0000-0002-4223-3668. Contacto: cristina.oehmichen@gmail.com

Referencias

- BÁEZ-JORGE, Félix. 1992. *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. Biblioteca de la Universidad Veracruzana: Xalapa, Veracruz.
- BARRERA BASSOLS, Dalia; Cristina OEHMICHEN (Eds.). 2000. *Migración y relaciones de género en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Grupo Multidisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza.
- BONFIL SÁNCHEZ, Paloma; MARINIS, N.; ROSETE, B. P.; MARTÍNEZ NAVARRO, R. 2017. *Violencia contra las mujeres en zonas indígenas en México*. México: Secretaría de Gobernación, Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- CARASTATHIS, Anna. 2014. "The concept of intersectionality in feminist theory". *Philosophy Compass*, v. 9, issue 5.
- CHENAUT, Victoria. 2001. "Disputas matrimoniales y cambio social en Coyutla, Veracruz (México)". *Boletín Antropológico*, v. 3, n. 53, Universidad de los Andes, Venezuela.
- CRENSHAW, Kimberle. 1991. "Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color". *Stanford Law Review*, v. 43, n. 6, p. 1241-1299.
- CRENSHAW, Kimberle. 1989. "demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine". *University of Chicago Legal Forum*, p. 139-168.
- GALINIER, Jacques. 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, CEMCA, INI, México.
- GAMA, Federico. 2017. "Mazahuacholoskatopunk". *Desinformémonos, periodismo de abajo*. Disponible en: <https://desinformemonos.org/mazahuacholoskatopunk/>. Acceso en: 30 ene. 2019.
- GENNEP, Arnold van. 2008. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- GONZALES MONTES, Soledad. 2009. "Violencia contra las mujeres, derechos y ciudadanía en contextos rurales e indígenas de México". *Convergencia – Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Autónoma del Estado de México, v. 16, n. 50, p. 165-185.
- GONZALEZ MONTES, Soledad. 2006. "Las mujeres y la violencia doméstica en un pueblo del Valle de Toluca (1970-1990)". En: REYES, Aurelio de los (Coord.). *Historia de la vida cotidiana en México, Siglo XX*. Campo y ciudad, tomo V, v. 1. México: Fondo de Cultura Económica; Ciudad de México: El Colegio de México.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída. 2004. "El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia". En: TORRES, Marta (Ed.). *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- IGREJA, Rebecca. 2000. *Derecho y diferencia étnica: la impartición de justicia hacia los indígenas migrantes en la ciudad de México*. Tesis (Maestría en Antropología Social) – CIESAS, México.
- JAUNAIT, Alexandre; CHAUVIN, Sébastien. 2012. "Représenter l'intersection. Les théories de l'intersectionnalité à l'épreuve des sciences sociales". *Revue Française de Science Politique*, v. 62, n. 1, p. 5-20.
- LABRECQUE, Marie France. 2018. *La migración temporal de los Mayas de Yucatán a Canadá: la dialéctica de la movilidad*. Ciudad de México: UNAM – Instituto de Investigaciones Antropológicas;

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.

LAGARDE, Marcela. 1990. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Programa Universitario de Estudios de Género

MARTÍNEZ CASAS, Regina. 2002. “La invención de la adolescencia: las otomíes urbanas en Guadalajara”. *Diario de Campo – Boletín Interno de los Investigadores del Área de Antropología*, supl. n. 23, p. 23-36, INAH, México.

MUJERES, LUCHAY DERECHOS PARA TODAS, A. C. 2019. Disponible en:

<https://www.facebook.com/MujeresLuchaYDerechosParaTodasAc/videos/802304033239394/>. Acceso en: 1 mar. 2019.

JUGANDO POR MIS DERECHOS. 2019. Disponible en:

<https://www.facebook.com/MujeresLuchaYDerechosParaTodasAc/videos/773402832796181/>. Acceso en: 1 mar. 2019.

MURO, Mildred Kiemele. 1975. *Vocabulario mazahua-español y español-mazahua*. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

OEHMICHEN, Cristina. 2010. “Réseaux de migration et capital social: une étude sur le corporatisme au Mexique”. En: LABRECQUE, Marie France; BOULIANNE, Manon; DOYON, Sabrina. *Migration, environnement, violence et mouvements sociaux au Mexique. Dynamiques régionales en contexte d'économie globalisée*. Québec: Dialog – Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones, Presses de l'Université Laval, Canada. p. 33-56.

OEHMICHEN, Cristina. 2007. “Violencia en las relaciones interétnicas en la Ciudad de México”. *Revista Cultura y representaciones sociales, IIS-CRIM UNAM*, México, n. 2., p. 145-173. Disponible en: <http://www.culturayrs.org.mx>. Acceso en: mar. 2019.

OEHMICHEN, Cristina. 2006. “Aspects de la violence dans les relations interethniques et le racisme à Mexico”. *Anthropologie et Sociétés*, v. 30, n. 1, p. 97-116.

OEHMICHEN, Cristina. 2005. *Migración, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Programa Universitario de Estudios de Género.

OEHMICHEN, Cristina. 2002. “Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los mazahuas”. *Alteridades*, n. 24, Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, México.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2015. *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*, INAH, México.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2011. “Retos para la investigación de los jóvenes indígenas”. *Alteridades*, v. 21, n. 42, p. 65-75.

PRIETO, Mercedes; CUMINAO, Clorinda; FLORES, Alejandra; MALDONADO, Gina; PEQUEÑO, Andrea. 2005. “Mujeres indígenas y la búsqueda del respeto”. En: *Mujeres ecuatorianas. Entre las crisis y las oportunidades, 1990-2004*. Quito: CONAMU-FLACSO; Ecuador: UNFPA y UNIFEM.

SEGATO, Rita Laura. 2011. “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En: BIDASECA, Karina; LABA, Vanesa Vazquez (Comps.). *Feminismos*

y poscolonialidad. *Descolonizando el feminismo desde América Latina*. Ediciones Godot, Colección Crítica. Buenos Aires: Godot, 2011. p. 17-48.

SHINAR, D.; OLSSTHOORN, J.; SALDEN, C. 1990. *Dis-membering and re-membering: an improved conceptual framework for the analysis of communication and social change*, Montreal: Cona University.

SIERRA, María Teresa. 2017. "Indigenous autonomies and gender justice. Women dispute security and rights in Guerrero, México". En: SIEDER, Rachel (Ed.). *Demanding justice and security. Indigenous women and legal pluralities in Latin America*, Rutgers University Press.

SIERRA CAMACHO, María Teresa. 2008. "Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural". *Iconos – Revista de Ciencias Sociales*, n. 31, p. 15-26.

URTEAGA CASTRO POZO, Maritza. 2011. "Retos contemporáneos en los estudios sobre juventud". *Alteridades*, v. 21, n. 42, p. 13-32.

VALLADARES DE LA CRUZ, Laura. 2008. "Los derechos humanos de las mujeres indígenas De la aldea local a los foros internacionales". *Alteridades*, v. 18, n. 35, p. 47-65.

VALLEJO, Ivette. 2004. "Usos y escenificaciones de la legalidad ante litigios de violencia hacia la mujer maseual en Cuetzalan, Puebla". En: TORRES, Marta Torres (Comp.). *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. Ciudad de México: El Colegio de México.

YUVAL-DAVIS, Nira. 2006. "Intersectionality and feminist politics". *European Journal of Women's Studies*, v. 13, n. 3, p. 193-209.

Resumen: En este artículo se analiza la condición de las adolescentes y mujeres indígenas mazahuas que han salido de sus comunidades de origen y emigrado hacia la Ciudad de México, con el propósito de escapar de la violencia de género. La imposición de un matrimonio no deseado, la violencia sexual y la carencia de derechos son las causas que precipitan su migración. Para ello, acuden a las redes comunitarias y las relaciones de parentesco, que constituyen un capital social que les facilita la movilidad y les permite escapar de la violencia. En este artículo se recupera la perspectiva de la interseccionalidad, y se discute la capacidad de agencia de las mujeres, lo que permite cuestionar que la trilogía de género – clase y “raza” no son esencias inmutables, sino relaciones sociales mediadas por estructuras de poder que se pueden cuestionar, transformar y dar un nuevo sentido, dependiendo del contexto de interacción.

Palabras clave: violencia, género, interseccionalidad

Abstract: This article analyzes the condition of the indigenous Mazahuas adolescents and women who have left their communities of origin and emigrated to Mexico City, with the purpose of escaping the gender violence. The imposition of an unwanted marriage, sexual violence and lack of rights are the causes that precipitate their migration. To do this, they go to community networks and kinship relations, which constitute a social capital that facilitates mobility and allows them to escape violence. In this article, the perspective of intersectionality is recovered, and women’s agency capacity is discussed, which makes it possible to question that the trilogy of gender - class and “race” are not immutable essences, but social relations mediated by power structures that can be questioned, transformed and give a new meaning, depending on the context of interaction.

Keywords: violence, gender, intersectionality

Justiça, Identidade e Juventude indígena urbana: um estudo sobre os processos organizativos na Cidade do México

Justice, Identity and Urban Indigenous Youth: A Study on Organizational Processes in Mexico City

Rebecca Lemos Igreja

Faculdade de Direito, Universidade de Brasília – Brasil

Introdução

Em meados dos anos 1990, iniciei uma pesquisa sobre o tema “Indígenas urbanos e acesso à justiça na Cidade do México”¹ (Igreja, 2004). O início dessa pesquisa se deu em um contexto especial e de grandes mudanças no México, marcado pela reabertura política do país após anos de domínio do Partido Revolucionário Institucional – PRI. Como parte dessa renovação política, observou-se uma abertura para uma discussão mais ampla sobre os direitos indígenas que vão se consolidar em propostas de reformas constitucionais que afirmam e reconhecem o México como um país pluricultural e pluriétnico. Além disso, em termos econômicos, foi instituído o Acordo Norte-Americano de Livre Comércio – NAFTA, levando o país a uma política de descentralização do Estado e de introdução de políticas neoliberais. Como consequência, ao mesmo tempo em que direitos indígenas importantes foram reconhecidos, houve um enfraquecimento das políticas sociais de proteção do Estado importantes para esses povos.

Esses anos também foram caracterizados por processos de resistência, como o levantamento zapatista em 1994, que exigiam uma profunda transformação da estrutura estatal em defesa de uma maior inclusão social, participação política e respeito pela democracia e autonomia dos povos indígenas. Esse momento contribuiu para o que pode ser chamado de ressurgimento do movimento indígena com base na demanda por reconhecimento da autonomia jurídica e política dos povos indígenas. Nesse cenário, a justiça própria indígena, juntamente com a língua, constituiu um elemento básico da identificação étnica desses povos (Stavenhagen, 1990, p. 29).

Grupos indígenas da Cidade do México buscaram integrar-se, igualmente, à luta indígena nacional, criando organizações na cidade. A criação dessas organizações também constituiu um meio fundamental para ter acesso aos benefícios das

políticas públicas e novas legislações dirigidas a essa população² e tinham, em geral, o formato de uma associação civil. Instituições como o antigo Instituto Nacional Indigenista – INI, e outras mais recentes que foram surgindo na cidade no decorrer de diferentes governos, acenaram com a possibilidade de recursos para projetos produtivos para as organizações formalizadas como associações civis. No entanto, a constituição dessas organizações confrontou-se com uma série de problemas, em grande parte resultantes da dificuldade de reconhecimento da identidade étnica dos indígenas que lhes integravam e que está ligada à forma como a presença indígena na cidade e suas necessidades principais eram consideradas. Também se relacionava a problemas e demandas específicas que envolviam os jovens indígenas que as compunham. Abordar a constituição das organizações indígenas e o processo de reafirmação étnica no contexto da cidade do México colocou em pauta os jovens indígenas e a possibilidade de perpetuação por eles do “ser indígena” ainda estando no contexto urbano.

Novas reformas da Constituição Nacional foram realizadas, destacando a reforma de 2001 que amplia o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas. A Constituição mexicana define, em seu artigo 2º, que são considerados como povos indígenas aqueles que descendem de populações que habitavam no território do país quando se iniciou a colonização e que conservam suas instituições sociais, econômicas, culturais e políticas ou parte delas. A consciência de sua identidade indígena é tida como critério fundamental para determinar o acesso aos direitos estabelecidos. Constituiriam as comunidades integrantes de um povo indígena aquelas que formam uma unidade social, econômica e cultural em um território e que reconhecem autoridades próprias, de acordo com seus usos e costumes. Por fim, determina que o reconhecimento dos povos e comunidades indígenas se fará nas constituições e leis das entidades federativas, que deverão levar em conta os princípios gerais e critérios estabelecidos na Constituição Federal.

Uma nova reforma legislativa importante surgiu com a elaboração da nova Constituição da Cidade do México – CDMX em 2018. A cidade deixa de ser um distrito federal, consolidando-se como mais um estado do país, e elabora sua constituição estadual, aprovada em sua totalidade por uma Assembleia Constituinte em 31 de janeiro de 2017. Necessário explicar que o sistema federativo mexicano atribui aos estados a competência para legislar sobre matéria civil com maior autonomia para elaborarem seus próprios códigos civis e legislares sobre assuntos que não estejam especificados na Constituição Federal ou que sejam por ela autorizados. Por essa

razão, foi possível que a nova Constituição da Cidade do México contemplasse vários direitos para as comunidades indígenas residentes, especialmente o direito amplo à autonomia jurídica e política, direitos esses não reconhecidos totalmente em várias entidades federativas do país.

A Constituição da Cidade do México – CDMX surge como a mais avançada das constituições estaduais do país e uma das mais avançadas em termos de reconhecimento de direitos indígenas na América Latina, integrando de maneira completa a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas. Como parte fundamental do reconhecimento dos direitos indígenas, garante o direito à autodeterminação dos povos e comunidades residentes na Cidade do México, nos termos do artigo 59 e dos demais parágrafos. Estabelece, portanto, que a autodeterminação será exercida por meio da autonomia, de acordo com as formas de organização, econômica, política e cultural e sistemas próprios de justiça indígena. No entanto, ela instaura-se em um contexto político regional de questionamento significativo sobre a eficácia dos direitos previstos nas constituições latino-americanas, novas ou reformadas. O que observamos no continente é a falta de efetividade das mudanças constitucionais em relação aos direitos indígenas, muitas vezes resultando em violação dos mesmos.

As dificuldades em garantir esses direitos ampliam-se quando muitas das disposições constitucionais continuam a não refletir a multiplicidade de situações, experiências e formas de organização dos indígenas no contexto urbano, que muitas vezes desafiam a nossa maneira de pensar, definir as identidades étnicas e abordar as necessidades específicas dessa população. Isso diz respeito, especialmente, ao que se relaciona com a resolução de determinados conflitos vivenciados pelos diferentes grupos, especialmente pelos jovens indígenas. Esses jovens são sujeitos centrais na construção do movimento indígena urbano e das organizações e exercem, muitas vezes, papéis aparentemente contraditórios. Por um lado, são os precursores da criação de muitas organizações, especialmente vinculadas à luta pelo comércio ambulante e pelo reconhecimento da diversidade étnica e cultural da cidade. Por outro lado, são também os que trazem maiores questionamentos à construção de uma identidade étnica indígena urbana e são responsáveis, muitas vezes, pelos conflitos que as organizações enfrentam com o sistema de justiça do Estado. Muitos jovens acabam por se envolverem com problemas de criminalidade, delinquência, drogas e trazem para as organizações a fama de serem violentas, desestruturadas e, por fim, “aculturadas”. Muitos já não falam a língua materna ou se vestem com os

trajes tradicionais. O comportamento desses jovens marca negativamente as organizações e lhes dificulta o reconhecimento “étnico” pelas instituições públicas e o acesso aos direitos que lhes são dirigidos.

Assim, portanto, a elaboração de uma nova Constituição na Cidade do México, contemplando essa amplitude de direitos para os indígenas residentes, fortalece a relevância em se analisarem os perfis, as condições sociais, os processos organizativos e a forma de reconhecimento dos indígenas urbanos, especialmente, dos jovens indígenas, como condição necessária para que esses novos direitos não sejam apenas reconhecidos na forma da lei. Neste artigo, busco contribuir com mais esse momento singular de reconhecimento de direitos constitucionais em matéria indígena no México, trazendo um histórico da participação dos jovens nas organizações indígenas da Cidade do México, a partir de quando foram criadas. O foco especial são os conflitos e as relações estabelecidas com o sistema de justiça estatal. Esse histórico traz um testemunho importante do estabelecimento e dos processos organizativos dos grupos indígenas e da adaptação deles aos diferentes contextos políticos da cidade.

Cultura e identidade étnica no contexto urbano

Embora a presença indígena nas cidades tenda a não despertar o interesse de muitos pesquisadores, há um histórico de estudos sobre o tema importante de ser considerado. Especificamente, os estudos iniciais acabavam por se concentrar sobre o processo de migração, urbanização e posterior assimilação dos povos indígenas, pois, uma vez na cidade, acabariam sendo assimilados pela cultura nacional. Muitos autores seguiram um modelo redfiliano do *continuum folk-urbano*, que foi projetado para estudar a transformação sociocultural causada pela migração rural em direção às cidades e pela posterior urbanização dos grupos migrantes (Redfield, 1941). Outros estudos foram surgindo contradizendo o modelo de Redfield, tendo como foco, no entanto, uma “cultura da pobreza” que tendia a ser perpetuada devido às condições de subemprego e desemprego, marginalidade e promiscuidade em que os migrantes viviam na cidade (Lewis, 1972).

Anos mais tarde, especialmente a partir da década de 1970, novos estudos buscavam explicar a migração como sintoma de desequilíbrios regionais vinculados com a exploração econômica (Oehmichen Bazán, 2001, p. 7). A deterioração da agricultura de subsistência, o crescimento populacional e o desenvolvimento da indústria permitiriam explicar as causas e os movimentos migratórios (Oliveira; Stern, 1972;

Muñoz; Oliveira 1974), assim como a presença dos indígenas na cidade do México (Arizpe, 1975, 1978, 1985; Nolasco, 1979; Lomnitz, 1997). Lourdes Arizpe (1975), por exemplo, chamou a atenção dos estudiosos da época para a persistência da diferença étnica e da discriminação frente ao que se esperava, ou seja, a assimilação dos indígenas por uma sociedade urbana regida pelas diferenças de classe. Não obstante, seria a marginalização econômica na cidade que fortaleceria a identidade étnica: “totalmente marginados, sin posibilidad de movilidad social y económica, necesitan del apoyo de su grupo étnico en la ciudad y así, en vez de perderla, reafirman su identidad étnica” (Arizpe, 1975, p. 151).

Um novo enfoque surge a partir da observação de que os migrantes, ao menos da primeira geração, não rompiam com os lugares que deixaram e mantinham vínculos com suas comunidades de origem (Oehmichen Bazán, 2001, p. 8). O envio de dinheiro, a contribuição para a realização de obras e serviços de melhoramento da comunidade, a participação nas festas patronais e o apoio que ofereciam aos novos migrantes na cidade, passaram a constituir um novo enfoque (Orellana, 1973; Romer, 1982; entre outros). Muitas dessas abordagens, no entanto, ao focalizarem os vínculos dos indígenas migrantes com a comunidade de origem, pouco falaram sobre os laços que os indígenas criavam com a própria cidade e sobre os problemas que nela enfrentavam (Igreja, 2004).

Novas pesquisas vão tentar compreender a permanência ou a transformação da cultura indígena no contexto urbano através de conceitos mais abrangentes, como podem ser *culturas híbridas* (García Canclini, 1989) e *criolização* (Camus, 2000, p. 39), *re-significação* (Martínez Casas, 2007) ou *transformações culturais* (Oehmichen Bazán, 2001), mas denunciam também uma falsa dualidade entre o campo e a cidade, já que os indígenas do mundo rural também estão sujeitos às transformações constantes advindas da modernidade, inclusive através da contribuição dos migrantes. A importância desses enfoques é que abrem a perspectiva da definição do indígena não como reminiscência do passado, mas como uma presença no mundo moderno, com valores culturais e necessidades distintas. Além disso, procuram demonstrar os diferentes rumos em que se pode dar a ressignificação ou transformação cultural, de forma a permitir o reconhecimento de uma verdadeira diversidade cultural.

Pesquisas mais recentes, especialmente realizadas em outras capitais do país, muitas ainda inspiradas nas concepções dos autores mencionados acima, renovam o interesse em analisar as identidades étnicas no contexto urbano (Vásquez Estrada; Prieto Hernandez, 2013)³, em observar sua inserção no mercado de trabalho

(Durin, 2013)⁴, em estudar fenômenos como discriminação e racismo (Horbarth, 2018; Gracia, 2018)⁵, em pesquisar sobre os seus direitos e o acesso à justiça (Lopez Guerreiro; Garcia Alvarez, 2019)⁶, e de maneira especial, em promover pesquisas sobre juventude indígena.

Maya Lorena, precursora da pesquisa sobre o tema jovens indígenas e indígenas urbanos, explica que, em um primeiro momento, os estudos sobre jovens indígenas tinham seu foco sobre a sua vivência e resistência frente a fenômenos como migração, urbanização e criação de gangues juvenis na cidade (Perez Ruiz, 2008). A autora preocupou-se em desconstruir uma classificação homogênea e universal de ser jovem, para situá-la em contextos específicos, em que as condições sociais e culturais são determinantes. Mais recentemente, novos estudos sobre a juventude indígena centralizam-se no significado de ser jovem e na produção de uma cultura juvenil (Urteaga, 2007), especialmente em um contexto de mobilidades e globalização cultural (Perez Ruiz, 2012, 2014).

Desde os anos 1990, venho me dedicando ao estudo com indígenas urbanos tendo como foco específico a reprodução ou não das tradições jurídicas indígenas na cidade e os conflitos com o sistema de justiça do Estado. Realizei uma pesquisa, em diferentes etapas e com longos períodos de campo etnográfico, que se centrou em uma permanência cotidiana nos locais de moradia, no acompanhamento do trabalho dos representantes indígenas das organizações, em visitas às penitenciárias da cidade onde se encontravam jovens indígenas encarcerados e em visitas e permanência em delegacias e procuradorias que tratavam da matéria indígena. Além disso, foram realizadas diversas entrevistas às autoridades públicas que se responsabilizavam pelas políticas destinadas a eles. Essa pesquisa serviu como base, nos anos 1990, para uma dissertação de mestrado e, em seguida, para a elaboração de uma tese de doutorado no início dos anos 2000. Nos últimos anos, tenho voltado constantemente a campo, procurando acompanhar o desenvolvimento das organizações e a questão indígena nacional.

Como prevê a Constituição Nacional, a existência de autoridades políticas e jurídicas próprias, segundo os usos e costumes, são elementos definidores fundamentais dos povos e comunidades indígenas. No entanto, em um contexto urbano, muitos indígenas encontram-se fragmentados em grupos familiares de tamanho variado, vivendo em moradias multiétnicas, longe da comunidade de origem e de suas autoridades tradicionais e vivenciando experiências sociais e culturais muito diversas, algumas específicas da própria cidade. Nesse contexto, a delimitação ter-

ritorial e a reprodução das instituições tradicionais, especialmente jurídicas, pelos indígenas se revestem de formas muito variadas e com grande adaptação às condições cotidianas de vida na cidade. Assim, definir-se como pertencente a um povo ou comunidade indígena, especialmente frente às instituições do Estado, revela-se como um desafio; no entanto, é condição necessária para o acesso dos indígenas às políticas públicas e direitos a eles destinados.

A pesquisa levou-me, portanto, a analisar o processo de afirmação e demanda de reconhecimento das identidades étnicas no contexto urbano. Ainda que não tenha sido o enfoque principal, especialmente a discussão sobre a categorização social, o tema dos jovens indígenas se tornou presente e fundamental, já que eles eram considerados pelas instituições como a prova de “aculturação” e “integração” possíveis dos indígenas urbanos. Meu trabalho de campo levou-me a verificar, muitas vezes ao contrário, um contexto de reconstituição de laços comunitários, de reagrupamentos familiares, de recuperação de antigas tradições e da língua nativa e, sobretudo, de luta política pelo reconhecimento de suas identidades étnicas.

Para Barth (1976), a identidade étnica, entendida através de uma noção de contraste que envolve a noção de nós e dos outros, é a marca da diferenciação em confronto com os outros, nas áreas de fronteira que os separam e não especificamente no conteúdo cultural. Dessa forma, a identidade étnica é construída através de um processo de interação em que os grupos se destacam por suas características simbólicas e culturais para manter sua coesão social e se diferenciar. Os grupos étnicos são, portanto, uma organização social cuja característica fundamental está na autofiliação ou na filiação feita por outros a uma categoria étnica, que organiza as interações entre indivíduos e que é a fonte de uma identificação étnica. Barth foi um intelectual pioneiro na relativização da importância dos conteúdos culturais. A partir de sua análise, a identidade passou a ser vista de forma relacional e contextual. Assim, os processos de identidade não existem fora de um contexto específico, pois estão sempre relacionados a algo específico que está em questão e aos interesses do grupo (Agier, 2001). Se seguimos essa visão da identidade como relacional, o contexto urbano é considerado um ambiente propício para o despertar das identidades étnicas.

Os antigos estudos de Mitchell (1956) nos auxiliam, igualmente, a compreender os processos de etnicização no contexto urbano. Suas pesquisas em uma cidade mineira na Rodésia do Norte durante a colonização consideraram que, nas aglomerações urbanas, os contatos entre diferentes tribos se expandiam, constituindo situações em que as pessoas tendiam a categorizar os outros de acordo com algumas

características visíveis e a ordenar seu comportamento com base nessa categorização que, por sua vez, podia transformar os referenciais originais das comunidades rurais de origem. Na cidade, essas referências seriam selecionadas e reivindicadas quando necessárias em uma determinada situação de contato. Comportamentos que às vezes parecem contraditórios, como em um momento um indivíduo se comportar como parte de uma comunidade e em outro não, na realidade não o são, pois dependem da situação determinada. Assim, portanto, uma noção situacional de identidade é formulada.

A análise das identidades étnicas de forma interativa não apenas se adapta bem ao contexto urbano, mas é útil para compreendê-las em uma situação moderna, na qual contatos entre diferentes culturas são cada vez mais ampliados e há um senso geral de perda de identidade. Se, por um lado, a tendência no mundo moderno parece caminhar para a homogeneização, por outro lado, contatos intensos tendem a privilegiar a formação de identidades ainda mais complexas. Esse modo interacionista de entender as identidades, no entanto, não deve ser visto como uma falta de consideração das bases históricas acumuladas pelos diferentes grupos e do contexto estrutural em que essas relações ocorrem. A cultura tem um importante espaço para formar o repertório de significados e sentidos para os grupos étnicos, mas a relação de identidade e cultura deve ser considerada a partir de contextos específicos e não como uma relação natural e contínua (Agier, 2001).

Por conseguinte, as identidades étnicas assumem contornos complexos no contexto urbano. E nesse contexto surgem grupos étnicos que não necessariamente desencadeiam suas identidades, seu senso de coletividade, em suas relações na cidade, especialmente com as instituições do Estado. Eles constituem grupos étnicos no sentido de um coletivo com uma interação, um reconhecimento mútuo, uma comunicação eficaz, uma comunidade com um senso de solidariedade, uma identidade e um treinamento de ação concertada. Brubaker (2002) explica que a capacidade de ação coletiva pode trazer aquela sensação de “grupeidad”, ou seja, pode constituir momentos de coesão profunda e solidariedade coletiva intensa para um objetivo comum a ser atingido, um projeto político comum, social, cultural, mas são momentos contingentes e não fixos.

Esse novo contexto constitucional na Cidade do México, aberto à inclusão dos direitos dos povos indígenas presentes na cidade, leva-nos a refletir uma vez mais sobre o modo como as identidades étnicas e a cultura são consideradas. Os pragmatismos das leis e políticas públicas tendem a não considerar as ambiguidades, a

multidirecionalidade e a fluidez dos processos identitários, especialmente em contextos urbanos. A consideração da construção desses processos é de fundamental importância, pois são eles que nos aproximam das realidades dessa população e que, portanto, podem contribuir para a efetividade das normas e políticas elaboradas. É a pesquisa empírica e as consultas constantes com essas populações indígenas que podem ajudar na compreensão das formas pelas quais a identidade e a cultura são definidas e vivenciadas na cidade.

A presença indígena na Cidade do México

A Nova Constituição da CDMX reconhece a composição pluricultural da cidade e, para esse fim, define de maneira particular os povos indígenas sujeitos aos direitos especiais que lhes são proporcionados:

Artículo 58

Composición pluricultural, plurilingüe y pluriétnica de la Ciudad de México

1. Esta Constitución reconoce que la Ciudad de México tiene una composición pluricultural, plurilingüe y pluriétnica sustentada en sus pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes.

2. Se entenderá por pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes lo siguiente:

a) Los pueblos y barrios originarios son aquellos que descenden de poblaciones asentadas en el territorio actual de la Ciudad de México desde antes de la colonización y del establecimiento de las fronteras actuales y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, sistemas normativos propios, tradición histórica, territorialidad y cosmovisión, o parte de ellas; y

b) Las comunidades indígenas residentes son una unidad social, económica y cultural de personas que forman parte de pueblos indígenas de otras regiones del país, que se han asentado en la Ciudad de México y que en forma comunitaria reproducen total o parcialmente sus instituciones y tradiciones.

3. Se reconoce el derecho a la autoadscripción de los pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes y de sus integrantes. La conciencia de su identidad colectiva e individual deberá ser criterio fundamental para determinar a los sujetos que se aplicarán las disposiciones en la materia contenidas en esta Constitución.

Os dados mais recentes indicam que, em 2010, havia 122.411 pessoas de 5

anos ou mais que falam uma língua indígena na Cidade do México, um número que representa 1,5% da população total dessa faixa etária. Esse número deve ser tomado sob certas reservas, pois há uma tendência a subestimar a população indígena, devido, entre outros fatores, às condições de localização de numerosos grupos não permitir que eles sejam contados e o fato de que a linguagem é o principal indicador, quando muitos deles já não falam a sua língua.

Os indígenas presentes na Cidade do México não constituem um grupo social homogêneo. Como afirma a Constituição, encontramos na cidade os povos e bairros originários e as comunidades indígenas residentes. Os povos originários Nahuatl estão localizados no sul da cidade, em Milpa Alta, Xochimilco, Tláhuac, Cuajimalpa, Tlalpan, Magdalena Contreras e Álvaro Obregón, áreas mais rurais. São povoados historicamente dedicados à agricultura. Suas demandas concentram-se, particularmente, na proteção de suas terras que, nos últimos anos, foram divididas e ameaçadas pela crescente urbanização. As comunidades indígenas residentes são constituídas por indígenas de outras regiões do país, inicialmente considerados como migrantes, embora estivessem na segunda ou terceira geração na cidade, ou como residentes, como atualmente são chamados. Suas condições sociais dependem da condição social antes de deixar a comunidade de origem e de como se inseriram no contexto urbano.

A nova Constituição trouxe, também, essa transformação importante na forma de considerar os indígenas já não como migrantes, mas residentes na cidade. A condição de migrantes, no debate da Constituinte, passa a ser vista como uma classificação feita em geral, pelos povos originários (que se diferenciam dos indígenas migrantes apresentando-se como “originários”) que teria matizes discriminatórios, segundo propostas interpretativas dos próprios grupos (Lucas Campo, 2016). No entanto, podemos considerar que a condição de residentes cria novas fronteiras com novos indígenas migrantes, que continuamente chegam à cidade e que se veem isolados desse debate.

A Constituição reconhece o direito à autoidentificação das comunidades indígenas residentes e seus membros. Para isso, considera que o critério fundamental é a consciência coletiva e individual dos sujeitos. Essa autoidentificação, no entanto, não tem sido suficiente para garantir esse reconhecimento perante as instituições e, como mencionado anteriormente, uma das razões está relacionada à maneira como as identidades étnicas são pensadas e definidas, além da evidente discriminação de que os indígenas urbanos são vítimas.

Encontramos na cidade, profissionais, intelectuais e trabalhadores indígenas em diferentes condições sociais. Encontramos grupos organizados, grupos familiares extensos, famílias isoladas, indígenas que reivindicam uma filiação étnica e outros que buscam se integrar à cidade. Muitos dos grupos indígenas que estão mais em contato com instituições estatais, especialmente aqueles em condições sociais mais desfavoráveis, formaram as organizações étnicas, geralmente no formato de associações civis. Os grupos Otomí, Mazahua e Triqui, que foram classificados pelas instituições, especialmente pelo antigo Instituto Nacional Indígena (INI), como de extrema pobreza e com os quais realizei a pesquisa, encontram-se na cidade em condições precárias de vida. Muitos deles realizam suas atividades no setor informal, como comerciantes ambulantes, habitam em edifícios em más condições e se confrontam diariamente com a justiça do Estado na condição de vítimas e réus de crimes. Os Otomí contactados eram, em grande parte, originários de Santiago Mezquitlán, no sul do estado de Querétaro. Grupos Mazahua são originários do Estado do México e, por sua vez, os Triqui de Oaxaca. É importante trazer a história da constituição desses grupos para compreender as dificuldades para se adaptarem ao contexto atual.

As organizações indígenas, especialmente Mazahua, Triqui e Otomí constituíram-se como associações civis nos anos 1990, com o objetivo principal de ter acesso à promoção dos Fundos Regionais que eram parte do *Programa Nacional de Solidaridad*, um programa social de assistência pública, que, no caso dos indígenas, era gerido pelo Instituto Nacional Indigenista. Surgiram com propostas de projetos produtivos, especialmente, para o apoio à venda ambulante de artesanatos. O INI, além de apoiar na elaboração desses projetos, oferecia aos grupos cursos de capacitação de líderes, de prevenção de delitos, de atenção infantil e oficinas produtivas. Mais tarde, com a entrada de outros governos na cidade e a criação de novas instituições, novos cursos foram surgindo, como o de defensor jurídico.

As associações surgiram de grupos indígenas, em geral familiares, que juntos ocupavam espaços de moradia na cidade. Nesse momento de sua criação, os próprios indígenas referiam-se a si mesmos e/ou eram vistos especialmente pelas instituições, como pertencentes a grupos indígenas migrantes e não a comunidades. Grupos, por se constituírem com base nas relações familiares, em pequeno número ou em aglomerações de famílias, todas vivendo em um mesmo espaço, ou com base no compartilhamento de um mesmo espaço de venda de comércio ambulante. Também havia organizações constituídas por companheiros e companheiras

de uma mesma cidade de origem, mas que viviam dispersos pela cidade, em diversos bairros. As organizações e os grupos indígenas possuem constituição bastante diversa na cidade.

O comércio ambulante é um importante aglutinador dos grupos indígenas. Em geral, na chegada à cidade, os homens empregavam-se na construção civil e as mulheres trabalhavam como empregadas domésticas. No entanto, foram se inserindo no comércio ambulante, atividade exercida na maior parte do tempo sem autorização formal⁷. Algumas organizações foram formadas com o objetivo de obter um espaço de venda, principalmente no Centro Histórico. As mulheres Mazahua, principalmente de San Antonio Pueblo Nuevo, povoado do Estado do México, destacaram-se desde a sua chegada à cidade, pela venda de frutas e sementes nas ruas. Além disso, vendiam alimentos, brinquedos, CDs piratas e bonecas tradicionais, entre outras coisas. Triqui e Otomi vendem, em geral, artesanato, especialmente as bonecas típicas. O comércio de rua parece ser o emprego ideal, pois oferece melhores recursos do que empregos de baixa qualificação profissional, além de permitir que principalmente as mulheres, devido ao horário mais flexível, estejam com seus filhos regularmente e mais próximas de seu grupo, parentes, vizinhos da mesma comunidade de origem. A atividade no comércio ambulante é considerada por muitos indígenas, principalmente pelas vendedoras Mazahua, como parte de suas próprias culturas.

Muitos grupos indígenas vivem em terrenos baldios, onde constroem casas com papelão e chapas de alumínio, sem infraestrutura. Nesses terrenos podemos encontrar 30, 40 ou mais de 100 famílias do mesmo grupo étnico vivendo juntas. Outros vivem em prédios deteriorados, especialmente no centro histórico da cidade. Muitos desses espaços foram conseguidos através de ocupações irregulares e se encontram constantemente em disputa judicial.

Nos últimos anos, alguns grupos Mazahua e Otomí conseguiram novas habitações de programas de moradia popular nas periferias da cidade, mas muitos habitavam no centro da cidade, em geral, em “vecindades” (cortiços) constituídas em prédios históricos em condições muito deterioradas, colocando suas vidas em alto risco.

En la vecindad (Belisario Domínguez) había gente urbana, y había Mazahua, la gente urbana siempre nos criticaba, que éramos cochinos, que éramos muy cerrados y raro era la persona de los Mazahuas que teníamos luz, y entonces la necesidad era tanta que pura vela se usaba en el cuartito que tenía mi mamá. Casi la

mayoría de los paisanos usaban velas. Esa vecindad era de gente urbana, pero poco a poco, cada quien se desocupaba, yo creo que por lo mismo de la gente que buscaban los judiciales iban desalojando, entonces entre vecinos, que se desocupaba alguien y quien podía pagar era quien se quedaba con la vivienda, entonces poco a poco se fue invadiendo de paisanos, y allí puros paisanos llegaron casi la mayoría (representante Mazahua – entrevistada durante trabalho de campo).

As diversas organizações Mazahua eram denominadas com o nome da rua onde se encontrava a *vecindad* em que viviam. Sua presença na cidade não é recente. Já os estudos de Lourdes Arizpe (1975), nos anos 1970, mencionavam a presença das “Marias”, como eram denominadas as mulheres Mazahua e Otomi, que vendiam em vias públicas. As famílias de San Antonio Pueblo Nuevo e Providencia (Estado do México) viviam perto do Mercado de Artesanato *La Merced* e nas ruas do Centro histórico de Belisario Domínguez, Guatemala, Cuba, Moneda, San Marcos e Santísima. Com o tempo, a inserção dos Mazahua na cidade foi se transformando. Se Lourdes Arizpe observava um isolamento desses grupos em suas tradições, vemos agora que eles se envolveram intensamente com o contexto urbano. Meus primeiros contatos me levaram várias vezes a perguntar onde estava a identidade desses grupos, principalmente das últimas gerações. Eles, em geral, não utilizam mais seus trajes, muitos já não falam sua língua nativa e não se imaginam voltando para suas comunidades de origem, por falta de mercado de trabalho. Na cidade, consideram que podem contar com serviços de saúde, acesso a melhores produtos de consumo, alimentos e tecnologia. Assim, eles se consideram moradores da cidade, ainda enfrentando os problemas típicos dela, como a delinquência e a dependência de drogas entre os jovens. No entanto, permanece um senso de coletividade, como continuar a reproduzir as formas tradicionais de convivência, as redes de alianças familiares e de grupo, como fazem sempre referência a suas cidades de origem, e a elas regressam para as festas e para enterrar seus mortos. Enquanto isso, na cidade eles têm suas vidas entrelaçadas, vivem próximos um dos outros; compartilham festas, batismos, casamentos; e se apoiam no confronto com os “outros”, as gangues de rua e as autoridades.

O comércio ambulante ainda é a grande atividade dos grupos Mazahua, além de outras atividades marginais, como limpar o para-brisa dos carros nos semáforos. Mas a cidade foi transformando e, embora os problemas com a polícia continuem, o comércio ambulante cresceu e gerou outras oportunidades para esses grupos. A forma de inserção deles ser vista como um longo processo. Desde que chegaram à cidade, os grupos Mazahua foram pressionados a renunciar à sua cultura de origem

diante do que consideram como atitudes discriminatórias e rejeição, como xingamentos públicos, ameaças cotidianas de expulsão da cidade e, de maneira especial para as mulheres Mazahua, o corte de suas tranças por transeuntes e policiais de ronda como uma forma de agressão à sua condição indígena, situações essas já relatadas nos antigos trabalhos de Lourdes Arizpe⁸. Assim, muitos deles reconhecem que não ensinaram suas línguas a seus filhos e deixaram alguns de seus costumes, como o uso de roupas típicas, alimentando assim uma maior rejeição dos jovens pela sua cultura. Esses mesmos jovens foram integrados na sociedade e “modernizaram” suas roupas, suas atitudes, seus modos de vida.

No, no les enseñé Mazahua porque..., porque la verdad, a mí me daba pena de enseñarle a mis hijos Mazahua, porque..., lo que luego a veces me decía mi papá. Sí porque sí decía mi papá: “A tus hijos, hija, ya no les vas a enseñar Mazahua. Que les enseñe que hablen español, porque va a llegar un tiempo que ya no va a hablar Mazahua y todos van a hablar español, y que s’ hijo van a entender eso de castellano. Mejor háblale castellano, lo poquito que usted sepa, háblale el castellano. Y entonces..., de..., ahí sí, siempre le hablaba y luego a mí, a veces, me..., bueno, me daba coraje si querían hablar Mazahua. Le digo: “no, no hable Mazahua, porque después no van a saber ni hablar como yo, que no sé ni hablar.” Les decía. Y ahora, no. Y ahora como..., como yo ya valoro lo que es mi cultura y como soy y siento que, así como somos valemos mucho más que un mestizo. ¿Por qué? Porque de lo que nosotros tenemos, un mestizo no lo tiene. Porque yo luego me pongo a pensar. Un mestizo tendrá estudio, tendrá todo lo que quiera, tendrá dinero de todo el mundo, pero no tiene lo que tiene un indígena. Un indígena no abandona sus costumbres. Un indígena no abandona sus culturas. Un indígena siempre recuerda sus cosas (entrevista de campo, representante Mazahua).

As mudanças constitucionais e as novas políticas voltadas para os indígenas trouxeram mudanças importantes. Hoje, representantes alegam que ganham identidade e já se distanciam da imagem dos “marginais” da cidade. “Cuando llegamos sí había mucha discriminación porque indio era para ellos significado ya de marginales, pero ahora con tantas bandas, con tantos delincuentes y violencia en la ciudad ya no somos los peores, ya no somos la amenaza” (otomí, organização Cuba 53, rua em que se encontra a vecindad).

Em um momento de ressurgimento étnico, ser índio significa prover uma cultura e, por meio dela, diferenciar-se desse mundo delinquente que se encontra na cidade. Mesmo em atividades periféricas, como a venda de chicletes nas ruas, a lavagem de

para-brisas nos semáforos e o comércio ambulante, os indígenas defendem que eles fornecem uma referência cultural que os distingue.

Jovens indígenas das gerações posteriores, testemunhos das discriminações sofridas por seus pais e por eles mesmos, foram se adaptando à cidade e assumindo a cultura citadina como suas. Principalmente no início da pesquisa, nos anos 1990 e princípios dos anos 2000, eram muitos os jovens que não se afirmavam publicamente como indígenas, declarando sempre que seus pais eram e não eles. Mudaram suas formas de falar, de vestir, pintaram seus cabelos, adquiriram modismos próprios da cidade. No entanto, a difícil inserção em diferentes âmbitos, a vivência dos conflitos diários normais da cidade e a violência não lhes deixavam outra opção a não ser seguir vinculados a suas redes familiares e comunitárias, necessárias para sua sobrevivência. Esse difícil processo pode auxiliar na explicação da introdução dos jovens indígenas na delinquência e nas drogas.

A vida em *vecindades*, em condições precárias, especialmente no centro histórico, contribuía para os diversos conflitos que enfrentavam as famílias com seus filhos. Não era raro encontrar no meio dela jovens se drogando e homens alcoolizados. Além disso, eram recorrentes casos de maltrato de crianças e de violência familiar:

¿Qué será vivir en una vecindad? Yo le veo así, aunque un niño no fuera hacer nada malo, pero si está viendo que los otros se están activando, o están viendo que están haciendo unas tonterías allí, quiera o no quiera, los niños se acercan de ellos y creen que los mismos son buenos. Y entonces mejor solos. Si un niño quiere de plano hacer esas cosas a lo mejor se está por cierto para allí, pero no en una vecindad. Entonces yo digo que en una vecindad aprenden muchísimas cosas. Hay muchos problemas de violación y de problemas también entre los vecinos que luego se están agarrando, luego se están peleando (entrevista de campo, representante Mazahua).

Da mesma forma, grupos Otomí, especialmente originadas de Santiago de Mexquititlán, com exceção de algumas organizações que obtiveram novas viviendas, encontram-se em condições precárias de moradia. No entanto, em um ritmo diferente, também produziram mudanças em suas condições de vida nos últimos anos. Os Otomi também vivem em condições de extrema pobreza, geralmente em grandes áreas onde constroem casas feitas de chapas de alumínio sem qualquer infraestrutura. Eles se concentram na venda de artesanato e muitas mulheres com seus filhos, como nos anos 1970, continuam dedicando-se à mendicância. Embora

tenha melhorado, o nível de escolaridade ainda é muito baixo. Os problemas desses grupos com a justiça são grandes, principalmente pelas crianças que frequentemente são vítimas de maus-tratos ou abandono. Em geral, suas organizações são mais fechadas, conservam muitas de suas tradições e mantem um trânsito mais intenso entre a cidade e a comunidade de origem. Muitos indígenas continuam a falar sua língua e muitas senhoras continuam a usar suas roupas tradicionais. A conformação das organizações Otomí não foi realizada pacificamente. Em alguns casos, houve conflitos entre eles, como ocorreu entre a organização Otomí Zona Rosa A. C. (conhecida como Chapultepec 342), o Grupo Otomí de Chapultepec 380 e a Associação de Artesãos Otomí. A disputa pela habitação desempenha um papel importante nesses conflitos.

Allá en el pueblo, mucha gente no tiene que comer. El alimento del diario es la tortilla con sal, con salsa si se cuenta con algunos centavos. Es con lo que uno alcanza a sobrevivir. Son pocos los que tienen algún ganadito, pollo o un cerdito, un borrego. Eso nos obligó, nos animó a salirnos de nuestro pueblo y venir a la ciudad a buscar alternativas, porque aspiramos a cosas mejores para nuestros hijos.

Yo me vine con la ilusión de seguir estudiando, porque allá terminé la secundaria, como otros más de mis hermanos que querían venir, trabajar y seguir estudiando. Llegamos aquí y nos encontramos que la realidad de la ciudad es otra, no es lo que nosotros creíamos. Y bueno, aun así, no nos doblamos.

A finales de 1994 llegó mi madre a mi casa y me dijo, hay un predio que lo están ocupando, hay un espacio, podemos estar. No hay luz, no hay agua, no hay drenaje, pero podemos entrar, hay que buscarle todo. Bueno, yo le dije, pues vamos a ver. Vi que había pura gente que yo conocía y que incluso muchos son familiares. Pues vine, platiqué con ellos y me decían, hay este espacio, ¿lo quieres ocupar? Pues ahí está (representante otomí).

A constituição das organizações também estive motivada por conflitos existentes entre os vizinhos e, especialmente, os jovens.

Mira, hay momentos que uno tiene que ser enérgico, otro va a hablar bien, otro con cariño, otro va a perder la paciencia. Bueno, nosotros cuando hay que ser enérgicos, cuando se trata de que un problema, la organización tiene la capacidad de hacerlo. Es la máxima autoridad la asamblea, nosotros, bueno cuando yo llegué al predio, nosotros seguíamos con el problema de la drogadicción, de alcoholismo, existía alcoholismo, la gente dormía tomada, levantaba tomada, todo el día, enton-

ces, este, empezamos a organizarnos y llegó un momento que dijimos que vamos a constituir una asociación civil. La gente dijo: ¿quién va a encabezar a la organización? La gente dijo: estás tú, señalaron otros compañeros, secretarios, y otros. Entonces la gente dijo: quédate tú como coordinador de la organización. Digo: va a ser una bronca muy dura, hay muchas broncas, si ustedes quieren que yo esté al frente van a aceptar mis condiciones, y ya les dije cuáles son mis condiciones. Mi primera condición es que tenemos que participar. Tenemos que trabajar juntos, si queremos lograr algo, tenemos que trabajar, unos con trabajo, otros con participación y comisiones, la mayoría trabajando, forzosamente en una organización, todos entran o mientras hay apoyo de algunos compas con estos se trabaja. Entonces, órale, entramos, ¿cuál es la otra condición? La otra condición: arreglamos un reglamento interno aquí adentro y lo tenemos que respetar. ¿Cuál es tu otra condición? La otra condición es que mandamos a todos los niños a la escuela. Órale, mandamos a todos los niños. ¿Cuál es tu otra condición? La otra condición es que mantenemos limpio el espacio que estamos ocupando y a los niños lo más que podamos. Y así yo trabajo. (representante Otomí relatando a constituição de sua organização).

As organizações indígenas se viram pressionadas pelas instituições para solucionar os sérios problemas que enfrentam. Ainda com alguma dificuldade e de forma bastante intermitente, algumas delas contaram com o apoio de assistentes sociais oferecido pelas instituições públicas capitalinas. Os representantes creem que devem buscar mecanismos para o que o grupo esteja mais unido e organizado, criando condições para que possam aceder aos recursos para os projetos produtivos. Com esse fim, representantes Mazahua e otomi buscaram revitalizar algumas tradições normativas das comunidades de origem como forma de solucionar que-relas e violência entre seus integrantes. Na verdade, tais grupos buscaram convocar assembleias, nas quais conversam com as partes e buscam realizar uma mediação.

Pues estamos tratando de combinar las dos cosas, no podemos llevar todo como estamos acostumbrados, aquí es diferente; pero tratamos de relacionar las dos, sabemos que aquí la justicia, o la impartición de justicia, son distintas, los problemas son distintos, entonces no es forzoso, los problemas no tienen la misma salida, entonces se tienen que combinar las dos cosas. Algo que hacemos nosotros con los problemas que tenemos en los grupos, es primero conocemos la cosa, tratamos no de enfrentar a las personas involucradas, sino que platicar en separado. Primero platica con uno, bueno, tú estás de acuerdo en resolver el problema, que, si ya está de acuerdo que se termina el problema, entonces ya no enfrenta las dos personas, sino que las familias ya vienen con esa certeza de arreglar las cosas y resolver el problema (representante Otomí).

É importante ressaltar que as assembleias realizadas nos grupos tratam de vários tipos de problemas: brigas entre vizinhos, mau comportamento, agressões, falta de pagamentos de cotas comunitárias, entre outros. Evitam tratar de temas complexos e graves como violências contra as crianças e conflitos conjugais. Em geral, em casos mais graves recorrem ao sistema de justiça do Estado.

Ainda que em algumas organizações, muitos avanços tenham sido observados em termos de diminuição da violência, essa tem sido uma tarefa difícil. Muitos dos integrantes não reconhecem os representantes como autoridades. Em geral, são jovens e/ou mulheres que constituíram as organizações e não são vistos como autoridades tradicionais. Além disso, é notório que os mais jovens se sentem mais livres na cidade para contradizer o que lhes definem como “normas tradicionais”. Sem falar que o recurso à justiça do Estado sempre está disponível e não são poucas as vezes que a ela recorrem quando se sentem prejudicados nas decisões tomadas nas assembleias. Devem ser acrescentadas como dificuldade as divisões existentes em muitas organizações, criadas através de disputas de poder pelo seu controle e por recurso, assim como por questões de divisão religiosa interna⁹.

Os conflitos com a administração de justiça na Cidade do México

Sem dúvida, é a participação no comércio ambulante, com frequência exercida sem autorização oficial, que gera mais conflitos com os órgãos de justiça do Estado. São mulheres, jovens e crianças que andam vendendo nas ruas e são sujeitas a todo tipo de violência, não somente de outros habitantes da cidade, mas dos policiais que circulam pelas ruas. De maneira especial, um cenário de maior violência ocorre nos momentos de desocupação das ruas pela polícia. Muitos indígenas são presos e não é raro que sejam acusados de agressão e de abuso de autoridades.

Tengo la experiencia con mis hijos, hizo un año y medio en marzo, apenas empezaba los granaderos el levantamiento, bueno, ya había hecho el primero, era el segundo creo. Entonces mis hijas estaban vendiendo quesadillas y yo quise defenderlas con mis manos, y tenía la chiquita con un año y me llevan a las dos hijas, mi hija tenía 21 y la otra 19, se las llevaron y luego llevaron dos de mis sobrinas, pues luego a otra muchacha (indígena Mazahua).

A relação dos indígenas com a polícia é sempre muito conflitiva. Na cotidianidade das ameaças e das buscas policiais, os indígenas são comumente vítimas de abusos. Levam jovens, a quem acusam de roubo e de tráfico de drogas, muitas vezes

sem prova, gerando indignação de suas famílias que usualmente não sabem e não tem como se defender, sobretudo quando não falam espanhol.

As *vecindades* são, igualmente, frequentemente invadidas por delinquentes que cometem roubos e agressões, mas os policiais também invadem o espaço para extorquir os indígenas, como pude observar em diversas situações de trabalho de campo. Nesse cenário, os indígenas sentem pouca confiança para poder pedir auxílio em situações graves de violência que enfrentam. São relatados casos de assassinatos de jovens, de agressões e estupros às mulheres das *vecindades*, muitos cometidos por não indígenas. Em muitos desses casos, não foi possível obter o apoio devido da justiça na busca dos culpados. Comumente, as autoridades lhes recomendam a voltarem para suas comunidades de origem porque, em suas palavras, a cidade não é lugar para eles .

Nos casos acompanhados na pesquisa, em que os indígenas eram culpados dos delitos, as instituições de justiça atuavam de maneira preconceituosa, estereotipando-os, catalogando-os como delinquentes sem lhes oferecer seus direitos de defesa. Em um dos casos mais interessantes, uma jovem Otomí foi retirada de sua família sob a acusação de maltrato. Sua filha, de 11 anos, acusou a mãe de obrigá-la a trabalhar nas ruas da cidade, de não lhe pagar parte da venda e de não lhe permitir ir à escola. A jovem menina era viciada em drogas e conforme conta, foi iniciada por um comerciante que vendia perto de sua mãe. Além disso, estava envolvida com um grupo de jovens mais velhos e, de acordo com sua mãe, já estava se prostituindo. A mãe alegou que o trabalho da sua filha era necessário para o sustento da família e que, ela mesma, teve de trabalhar desde criança em sua comunidade. A jovem foi retirada de sua mãe pela justiça, assim como seus irmãos, e entregue a outra pessoa da família. Independentemente das acusações feitas, o processo não foi aberto para o diálogo e não havia um tradutor. É fato que a mãe falava espanhol, mas também se pode afirmar que não houve nenhuma abertura para a presença de um tradutor de línguas indígenas ou para o apoio de uma instituição pública que se ocupa deles. Nesse caso específico, a família vivia ao redor da cidade e não estava vinculada diretamente a uma organização. O responsável, em uma entrevista que pude realizar sobre o caso, manifestou:

No están tan integradas, más bien pensando por ellas mismas y por su familia y no por un grupo. Yo creo que están moviéndose por intereses particulares, yo creo eso. Eso sucede porque se desintegra, sucede porque alguien tiene más noción

de progresar que otros, no van a estar apoyando siempre a este grupo y llegan a cambiar, o va a ser una persona distinta al grupo e integra a una familia nueva, con costumbres nuevas, que no depende de la influencia del grupo.

A identidade desempenha um papel fundamental nesses confrontos, uma vez que também é colocada em discussão pelos promotores e juízes, que influenciam diretamente na decisão dos indígenas em negarem ou afirmarem suas identidades. Essa postura é frequente. Em um caso específico, que venho analisando em detalhe em vários textos (Igreja, 2004), na primeira audiência realizada, o juiz negou a participação da representante indígena como testemunha, alegando: “ustedes no tienen por qué estar aquí, ellos no son indígenas, revisamos y todos nacieron aquí, por lo tanto, no son indígenas”. Sobre o fato, a representante comentou:

Mis hijos aquí nacieron y no quiere decir que porque aquí nacieron dejan de ser Mazahua, yo lo puedo comprobar, yo he registrado aquí y he registrado allá, pero esto no quiere decir que les van a hacer de menos que otros, posiblemente, a lo mejor no pueden hablar bien la lengua [indígena] pero entienden unas cosas. No es apenas el idioma, sino que la cultura de dónde venimos, no más aquí. Vuelvo a repetir, es querer imponer sus leyes, también cosas que yo le decía que es siempre, siempre nos han tenido. Por eso es que lo digo, desgraciadamente desconocemos muchas cosas, por eso yo en la verdad me da mucha tristeza en ver un caso como esto y luego pensando de donde vinimos, porque creo que no se vale que las autoridades nos hacen menos que uno, porque ellos tienen más conocimiento, más preparación, ellos saben porque están dentro de la ley y la ley es la ley, cierto, estamos de acuerdo que posiblemente sí, sí tienen sus reglamentos, pero tampoco no tiene por qué hacer esto, no pueden privar un derecho.

Durante a pesquisa de campo, vários casos recolhidos atestavam tal situação de não reconhecimento da identificação étnica do jovem indígena:

Hace poco que un muchacho lo detuvieron también por vía pública. ... Ese muchacho tenía un mechoncito aquí blanco y con un pantalón de mezclilla de, este, cholos, con una playerota, y con esos Nikes, grandotes, así está vestido el muchacho, que es de mi organización... y la hora que había llegado el muchacho no habían dejado entrar ni su mamá, ni su tía, ni nadie; yo entré y le digo: mira, yo ya llamé por teléfono la delegación, la delegación le llamó por teléfono a ustedes y no encontraban aquí ninguno indígena. Pero, me dijeron que aquí estaba el muchacho indígena y, este, no... y agarra la juez y dice: No, aquí no hay ninguno muchacho indígena, el muchacho que ustedes dicen que se hace pasar por indígena habla

perfectamente español, así que no se traba nada ni nada. Le digo: mira señora, su madre es una indígena, el muchacho tal vez no se quiera reconocer como indígena, pero la mamá es indígena y si estoy aquí es por la mamá que no sabe expresar y no sabe decir nada y por eso estamos aquí con ella, y ya le dije, y la mamá que nunca sabe hablar bien el español y ni supo hablar muy bien el Mazahua, le digo. Y agarra a la señora y dijo: “es que usted callase, que si va a hablar a su hijo habla en español y no le hable a su lengua”. Le digo, le digo: “me va disculpar usted, señora Juez, ella tiene todo el derecho de hablar como ella si le da la gana, ella tiene una lengua y yo desde al principio dije que es una indígena, ella no habla castellano y habla su lengua y su hijo lo entiende para que usted no diga que no es hijo de una indígena, el muchacho entiende ahorita lo que habla su mamá y no tiene ninguno derecho usted de privar sus derechos de la señora”. Yo le dije y la señora dijo: “usted tiene la razón” (representante Mazahua).

Apesar dessas situações de falta de reconhecimento e discriminação no sistema de justiça, a constituição das organizações e a presença dos representantes indígenas trouxeram, pouco a pouco, importantes oportunidades de defesa dos indígenas, uma vez que foram abertas as portas para a reivindicação de outros direitos. Como resultado concreto desse processo, foi criada uma agência do Ministério Público para cuidar somente de casos que os envolvessem.

Além disso, muitos jovens Mazahua participaram em cursos de capacitação, quiseram recuperar as suas tradições, especialmente a sua língua. Muitos deles continuam a conviver com seus pais reproduzindo e reforçando esse sentimento de coletividade, de identificação étnica. Eles são educados por seus pais, estão com eles, visitam suas comunidades de origem, participam de tradições, festivais e, mais importante, vivem um sentimento de pertencimento étnico e cultural. Os jovens tiveram a oportunidade, como agentes externos e ao mesmo tempo internos, de descobrir o melhor de sua cultura e o que consideravam inadequado reproduzir. As organizações foram bastante importantes para repensar suas próprias culturas. Para entendê-los, é necessário compreender a cultura não através de sua objetivação, incorporada em tradições tangíveis, a-históricas, mas de uma compreensão da identidade étnica como dinâmica e reconstruída cotidianamente. Nesse sentido, é necessário recuperar a noção de identidades étnicas que mencionamos, conforme Barth.

O momento atual

A nova Constituição pode contribuir ainda mais para o reconhecimento dos direitos indígenas, pois abre uma série de garantias em termos de acesso à justiça. De fato, outras mudanças importantes já vinham acontecendo nos últimos anos, como a maior presença de tradutores indígenas nas agências do Ministério Público que recebem as queixas e estabelecem os inquéritos. Ao mesmo tempo, isso não tem sido suficiente para enfrentar problemas comuns que ainda persistem e novos que surgiram e se agravaram nos últimos anos.

Em recente entrevista de campo, em 2018, a um advogado indígena, funcionário de uma agência do Ministério Público responsável por casos envolvendo indígenas, ele relatou que ainda persistem graves problemas no acesso à justiça dos jovens indígenas. Segundo ele, delitos envolvendo jovens indígenas aumentaram na mesma proporção que a delinquência e violência da cidade. Muitos desses casos envolvem não necessariamente os grupos étnicos mais conhecidos e mais em contato com as instituições, mas outras etnias que se encontram na cidade e que não viveram o mesmo processo organizativo. A diferença, segundo ele, é que, nesse momento, os delitos em que estão envolvidos esses jovens são agravados pelo contexto específico de violência no país, marcado pela intensificação do narcotráfico e pelos conflitos entre gangues da cidade. Jovens indígenas e não indígenas encontram-se lado a lado nesse cenário.

Não há novos estudos mais aprofundados sobre os casos de violência atual em que estão envolvidos os jovens indígenas. Desde o início de minha pesquisa com eles, verifiquei que essa violência cotidiana a que estão expostos repercute de maneira geral no grupo do qual fazem parte. Organizações Mazahua e Otomí pesquisadas, que tiveram acesso a programas de habitação, a melhores condições de trabalho e que sofriam com problemas graves de criminalidade, avançaram muito no controle da situação. Outras organizações continuam lutando com velhos problemas que levam não só a que os jovens delinquam, mas que eles mesmos sejam vítimas da arbitrariedade da polícia ou da violência da própria cidade. Além disso, famílias indígenas Mazateca, Tzotzil, entre outras etnias, como relata o advogado, dispersas pelos mercados de artesanato próximos do centro da cidade vivem processos importantes de fragmentação e de violência. Apesar dos novos direitos reconhecidos, não se observam políticas de prevenção de delito e nem os cursos sobre violência e direitos humanos nas organizações que costumavam ser realizados no passado.

Mas o novo contexto constitucional traz, especialmente, novos desafios. Como

prevê a nova Constituição, as comunidades indígenas residentes têm garantida a sua autonomia política e jurídica. Para isso, devem organizar melhor seu corpo de autoridades e selecionar os delitos dos quais vão se ocupar da solução, sempre dentro dos limites estabelecidos pela norma estatal. O relato que trago sobre o passado dos grupos indígenas que chegaram à cidade, a constituição de suas organizações e os problemas para o reconhecimento de suas identidades étnicas, especialmente em se tratando dos jovens indígenas, já demonstram a dificuldade de aplicação e de efetividade dessa autonomia na cidade.

No final de 2018, retornei aos representantes indígenas para lhes perguntar sobre a nova Constituição. Eles expressam uma preocupação com o novo formato organizativo que se lhes pedem para o reconhecimento desse direito: comunidades com autoridades estabelecidas. Como relato no princípio deste texto, grupos familiares indígenas constituíram na cidade organizações, como associações civis, conforme era demandado naquele momento, para ter acesso a recursos para projetos produtivos, venda ambulante, habitação etc. Essas associações são muito diversas e de tamanho bem variável. Além disso, muitas foram constituídas com propósitos definidos, como a venda ambulante e a luta pela moradia, a partir de parentes dispersos pela cidade. Representantes das associações não são vistos, em muitas situações, como autoridades tradicionais; e as assembleias de mediação de conflitos são, em geral, bastante informais. Além disso, novas habitações multiétnicas foram concedidas aos indígenas de várias regiões e etnias. O que vemos nessas habitações são regulamentos de boa convivência que são estabelecidos. Há de se fazer a ressalva que depende também do grupo étnico, da experiência particular de inserção na cidade e da herança ou não de uma justiça indígena existente na comunidade e que busca se adaptar à cidade. Não trato neste artigo de outros exemplos, em que organizações de outras etnias buscaram estabelecer um sistema de regulação interna bastante mais sólido, ainda que enfrentando muitos problemas. São casos mais pontuais que analiso em outras oportunidades.

A Constituição não prevê uma obrigatoriedade para o reconhecimento dos indígenas que se apresentem como “comunidades”, mas tampouco prevê outros espaços de participação, especialmente política, a partir de suas especificidades e demandas. Não há previsão para representações políticas individuais como indígenas, como poderiam ser as cotas representativas. Há vários “lutadores indígenas”, como se apresentam alguns representantes, que mesmo não liderando organizações importantes e numerosas, participam ativamente da luta pelos direitos indígenas.

Essa situação torna-se mais complexa frente à necessidade da Agência do Ministério Público que se ocupa da assistência aos indígenas em demandar uma delimitação dos delitos que podem ser resolvidos pela justiça própria da comunidade indígena urbana. O desafio, segundo os responsáveis da agência, é estabelecer o declínio de competência desses delitos para a comunidade. Necessário, portanto, que as organizações indígenas mudem seu status de associação civil, estabeleçam-se como comunidades e organizem a sua jurisdição indígena na cidade.

Apesar de a autodeterminação ser uma demanda dos povos indígenas, representantes indígenas da cidade preocupam-se com mais esse movimento, que segundo eles, ainda chega de maneira vertical, e que lhes impõe um novo desafio de se adaptar às expectativas institucionais sobre o “indígena”. Além disso, refletem o que essa mudança trará em termos de melhorias para suas condições de vida na cidade e na luta contra a discriminação da qual são vítimas.

Considerações finais

A pesquisa com os indígenas urbanos traz elementos importantes para repensar as identidades étnicas, especialmente em grandes cidades modernas. Chama a atenção a dificuldade de aceitação dos indígenas nesse contexto, que são considerados como os “fora de lugar”. Há um esquecimento da história da presença indígena nas cidades pré-coloniais latino-americanas, como é o caso da própria cidade do México. No entanto, as marcas dessa antiga presença estão por todos os lados, nos sítios arqueológicos, nos nomes das ruas e avenidas, na arquitetura da cidade. Na busca por reconhecimento de seu direito de estarem na cidade, os indígenas vivem situações ambíguas, nas quais se apresentam como cidadãos mexicanos como todos os demais, com demandas de saúde, moradia, educação; e como uma população diversa culturalmente, com referentes tradicionais, com estruturas sociais diferenciadas, com vínculos profundos com as comunidades de origem, sendo eles mesmos pertencentes a povos indígenas que se encontram em todas as regiões do país. O reconhecimento dos indígenas na cidade implica em uma dissociação da ideia “indígena = camponês”, necessária para a luta contra a discriminação que sofrem. As novas gerações estão estabelecidas na cidade de forma permanente e não buscam o retorno a suas comunidades.

Os jovens indígenas são atores importantes na construção do movimento indígena na cidade. Muitos participaram do processo organizativo, vincularam-se à luta pelos direitos indígenas. Circulam entre diferentes cenários políticos da cidade,

frequentam diferentes âmbitos sociais e questionam constantemente a realidade em que vivem. Como todo e qualquer jovem da cidade, vivenciam a modernidade, anseiam por novas tecnologias e se confrontam com o mundo conflitivo a que estão expostos. Como jovens indígenas, vivem as imposições de suas heranças culturais, questionando-as constantemente, ao mesmo tempo que, imersos na cotidianidade em sua cultura de origem, buscam valorizá-la e aproveitar o espaço político que o reconhecimento como indígena lhes proporciona.

A nova Constituição abre possibilidades e direitos fundamentais para o reconhecimento da cultura indígena na cidade. Possibilita, além disso, um fortalecimento da luta antidiscriminatória e antirracista. O grande desafio, no entanto, está em reconhecer a diversidade da manifestação cultural e identitária, que não pode ser limitada por uma compreensão homogênea do ser indígena na atualidade.

Recebido: 30/04/2019

Aprovado: 30/08/2019

Rebecca Lemos Igreja é Antropóloga Jurídica, professora do Departamento de Estudos Latino-Americanos – ELA e do PPG da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. Membro do Conselho Superior Internacional da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais – FLACSO. Pesquisadora fundadora do Colégio Latino-Americano de Estudos Mundiais (Programa FLACSO/Brasil). Coordenadora do Laboratório de Estudos Interdisciplinares sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas – LEIJUS/UnB e do Grupo de Estudos Comparados México, Caribe, América Central e Brasil – MeCACB (CNPq/Brasil). ORCID: 0000-0002-9533-2985. Contato: rebeccaigreja@unb.br

Notas

1. Esta pesquisa iniciou-se em 1996, foi também parte de um projeto, financiado pelo Conacyt, coordenado pela Dra. Maria Teresa Sierra do CIESAS/México, que propôs apresentar um estudo nacional sobre justiça indígena e sua relação com a lei estatal, entre os anos de 1998 e 2001. Meu trabalho de campo estendeu até 2005 e foi atualizado nos anos seguintes. Sobre o projeto especi-

ficamente, ver Igreja (2004).

2. Consideramos neste texto população indígena urbana como sendo conformada por representantes, grupos e famílias indígenas pertencentes a povos indígenas de várias partes do país que migraram à Cidade do México, denominação de acordo com as instituições públicas e estudos sobre a configuração populacional da cidade.
3. Vásquez Estrada e Prieto Hernandez realizam pesquisa importante sobre a presença indígena na cidade de Querétaro, trazendo amplas informações sobre o perfil sociodemográfico e a cotidianidade dessa população.
4. Séverine Durin vem desenvolvendo, desde o início do século XXI, importantes pesquisas sobre os indígenas urbanos na cidade de Monterrey. Seu foco especial tem sido no trabalho doméstico realizado pelas mulheres indígenas e o processo de subordinação e discriminação a que estão sujeitas.
5. Jorge Horbath, em suas pesquisas nas cidades caribenhas do sudeste mexicano, e Amália Gracia, em Guadalajara, colocam o foco na vivência dos indígenas na cidade e os processos de discriminação e racismo dos quais são vítimas.
6. Jahel López Guerrero e Luis Fernando García Álvarez trabalham sobre o reconhecimento de direitos dos indígenas urbanos, especialmente jovens.
7. Entre os Otomi, havia uma grande porcentagem, especialmente de mulheres, que estavam nas ruas pedindo esmolas, e era comum encontrar Mazahua nos sinais de trânsito vendendo bebidas e chicletes ou limpando para-brisas.
8. Os antigos estudos de Lourdes Arizpe e as narrativas dos representantes indígenas por mim recolhidas durante o trabalho de campo demonstram que o processo de adaptação à cidade foi marcado pela discriminação, pela segregação e pela vida difícil em bairros em condições precárias. Durante a pesquisa, pude reconstruir histórias de vida dos representantes das organizações que demonstram o difícil processo de adaptação à cidade e a luta pelo reconhecimento como cidadãos, como os mesmos direitos de ir e vir na cidade (Igreja, 2000).
9. Relato com mais detalhes o funcionamento das assembleias e os casos que aí são tratados na minha dissertação de mestrado, tese de doutorado e em artigos escritos posteriormente.

Referências

- AGIER, Michel. 2001. "Distúrbios identitários em tempos de globalização". *Mana*, São Paulo, n. 7, p. 7-33.
- ARIZPE, Lourdes. 1975. *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las Marías*. México: Secretaria de Educación Pública.
- ARIZPE, Lourdes. 1978. *Migración, etnicismo y cambio económico: un estudio sobre indígenas en la ciudad de México*, México: El Colegio de México.
- ARIZPE, Lourdes. 1985. *Campesinato e migração*. México: Secretaria de Educación Pública.
- BARTH, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BRUBAKER, Rogers. 2002. "Ethnicity without groups". University of California. Select Works, Disponível em: <http://works.bepress.com/wrb/7>. Acesso em:

- CAMUS, Manuela. 2000. *Ser indígena en ciudad de Guatemala*. Tese (Doctorado en Ciencias Sociales) – Universidad de Guadalajara y el CIESAS, México.
- DURIN, Séverine. 2013. “Servicio doméstico de planta y discriminación en el área metropolitana de Monterrey”. *Relaciones – Estudios de historia y sociedad*, v. 34, n. 134, p. 93-129.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1990. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir da modernidad*. Ciudad do México: Grijalbo.
- GRACIA, Maria Amália. 2018. “Vivir y ser indígena en la Zona Metropolitana de Guadalajara, México”. En: GRACIA, Maria Amália; HORBATH, Jorge E. (Eds.). *La cuestión indígena en las ciudades de las Américas: procesos, políticas e identidades*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). p. 293-310.
- HORBATH, Jorge. 2018. “Indígenas em tres ciudades caribeñas del sureste mexicano: percepciones de la discriminación y tensiones en su identidad”. En: GRACIA, Maria Amália; HORBATH, Jorge E. (Eds.). *La cuestión indígena en las ciudades de las Américas: procesos, políticas e identidades*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). p. 169-188.
- IGREJA, Rebecca Lemos. 2000. *Derecho y diferencia étnica: la impartición de justicia hacia los indígenas migrantes en la ciudad de México*. Disertación (Master en Anthropologie Sociale) – Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, CIESAS, México.
- IGREJA, Rebecca Lemos. “Negociando identidades. La participación de los jóvenes en las organizaciones indígenas de la ciudad de México”. En: PEREZ RUIZ, Maya Lorena. *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). p. 219- 238.
- IGREJA, Rebecca Lemos. “Derecho y diferencia étnica: la impartición de justicia hacia los indígenas migrantes en la ciudad de México”. In: SIERRA, María Teresa (Ed.). *Haciendo justicia: interlegacidad, derecho y género en regiones indígenas*. México: Ciesas/Miguel Ángel Porrúa. p. 409-474.
- LEWIS, Oscar. 1972. *La cultura de la pobreza*. Barcelona: Cuadernos Anagrama.
- LOMNITZ, Larissa. 1997. *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XX.
- LOPEZ GUERREIRO, Jahel López; GARCIA ALVAREZ, Luis Fernando. 2019. “Juventudes indígenas urbana, derechos y ciudadanías contemporáneas en América Latina”. *ABYA-YALA – Revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas*, Brasília, v. 3, n. 1.
- LUCAS CAMPO, Laurentino. 2016. “¿Indígenas migrantes o residentes en la Ciudad de México?”. *Sinfin Revista Electrónica*, n. 20, p. 53-63. Disponible en: <http://www.revistasinfin.com/wp-content/uploads/2016/11/Sinf%C3%ADn-20.pdf> . Acceso en: 18 jun. 2019.
- MARTÍNEZ CASAS, Regina. 2007. *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los Otomíes urbanos de Guadalajara*. México: CIESAS.
- MITCHELL, James Clyde. 1956. *The Kalela Dance: aspects of social relationships among urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.
- MUÑOZ, Humberto; OLIVEIRA, Orlandina de. 1974. “Migración y desigualdad social en la ciudad de México”. In: MUÑOZ, Humberto; OLIVEIRA, Orlandina de; SINGER, Paul; STERN, Claudio (Comps.). *Las migraciones internas en América Latina: consideraciones teóricas*. México: El Colegio de México.

NOLASCO, Margarita. 1979. *Cuatro ciudades: el proceso de urbanización dependiente*. México: INAH.

OEHMICHEN Bazán, Cristina. 2001. *Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural: análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial*. Tese (Doctorado en Antropología) – Facultad de Filosófica y Letras, UNAM, México.

OLIVEIRA, Orlandina. 1997. “Migración femenina, organización familiar y mercados laborales en México”. *Comercio Exterior*, México, v. 34, n. 7.

ORELLANA, Carlos. 1973. “Mixtec migrants in Mexico City: a case study of urbanizations?” *Human Organisations*, v. 32, n. 3, p. 273-285.

PEREZ RUIZ, Maya Lorena. 2008. “Diversidad, identidad y globalización: los jóvenes indígenas en las ciudades de México”. En: PEREZ RUIZ, Maya Lorena. *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). p. 45-67.

PEREZ RUIZ, Maya Lorena. 2012. “Desnaturalizar la noción de “jóvenes indígenas”. En: GÜEMES PINEDA, Miguel; QUIRÓZ CARRANZA, Roxana (Eds.). *Jóvenes y globalización en el Yucatán de hoy*. Mérida: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán. p. 17-44.

PEREZ RUIZ, Maya Lorena; VALLADARES DE LA CRUZ, Laura. 2014. *Juventudes indígenas: de hip hop y protesta social en América Latina*. México: INAH.

ROMER, Martha. 1982. *Comunidad, migración y desarrollo: el caso de los mixes de Totonpec*. México: INI.

STAVENHAGEN, Rodolfo. 1990. “Derecho consuetudinario indígena en América Latina”. En: STAVENHAGEN, Rodolfo; ITURRALDE, Diego (Comps.). *Entre la ley y la costumbre*. México: Instituto Indigenista Interamericano. p. 27-46.

URTEAGA CASTRO-POZO, Maritza. 2007. *La construcción juvenil de la realidad: jóvenes mexicanos contemporáneos*. Tese – (Doctorado en Ciencias Antropológicas). Universidad Autónoma Metropolitana, México.

VÁZQUEZ ESTRADA, Alejandro; PRIETO HERNÁNDEZ, Diego. (2013). *Indios en la ciudad: identidad, vida cotidiana e inclusión de la población indígena en la metrópoli queretana*. Querétaro: CONACULTA, INAH, Gobierno del Estado de Querétaro, CONACYT.

Resumo: Especialmente a partir dos anos 1990, grupos indígenas da Cidade do México criaram organizações como um meio importante para ter acesso às políticas públicas e às novas legislações em matéria indígena. A constituição dessas organizações, no entanto, confrontou-se com uma série de problemas, em grande parte resultantes da dificuldade do reconhecimento da identidade étnica desses grupos, devido à forma como a presença indígena na cidade e suas necessidades principais são consideradas. Esse reconhecimento é ainda mais questionado quando se trata dos jovens indígenas que estão na cidade. Um novo momento surge com a elaboração da nova Constituição da Cidade do México em 2018, que contempla vários direitos para as comunidades indígenas residentes, especialmente, o direito à autonomia jurídica e política. É sob a perspectiva da participação dos jovens nas organizações indígenas, especialmente com relação aos conflitos com a justiça do Estado, que apresento a reflexão sobre “ser indígena” no contexto urbano.

Palavras-chaves: indígenas urbanos; jovens indígenas; cidade do México; identidade étnica; justiça indígena

Abstract: Especially since the 1990s, indigenous groups in Mexico City have created organizations to access public policies and new legislation in indigenous matters. The constitution of these organizations, however, has faced several problems, largely as a result of the difficulty of recognizing the ethnic identity of these groups, due to the way in which the indigenous presence in the city and its main needs are considered. This recognition is even more questioned when it comes to the indigenous youths who are in the city. A new moment arises with the elaboration of the new Constitution of Mexico City in 2018 that contemplates several rights for resident indigenous communities, especially the right to legal and political autonomy. It is from the perspective of the participation of young people in indigenous organizations, especially in relation to conflicts with the justice, that I present the reflection on “being indigenous” in the urban context.

Keywords: urban indigenous; youth indigenous; Mexico City; ethnic identity; indigenous justice

Políticas de juventudes e direitos indígenas: estratégias, proposições e ações de jovens indígenas na 3ª Conferência Nacional da Juventude

Youth policies and indigenous rights: strategies, propositions and actions of indigenous youth at the 3rd National Youth Conference

Assis da Costa Oliveira

Universidade Federal do Pará – Brasil

Introdução

Gostaria de trazer à discussão neste artigo a análise sobre a mobilização, as estratégias, as ações coletivas e o conteúdo das proposições feitas pela juventude indígena durante a 3ª Conferência Nacional da Juventude, realizada entre os dias 16 e 19 de dezembro de 2016. A Conferência constitui um espaço importante para a identificação das ações coletivas da juventude indígena que têm por finalidade promoverem valores, interesses e formas de conceber os direitos e as políticas públicas dirigidos a ela. Em um cenário de negociação e de conflitos, são estruturadas as proposições e, em vários momentos, são votadas propostas textuais para a transformação da realidade e a responsabilização de determinados agentes, sobretudo o Estado.

Nesse período, acompanhei diuturnamente um grupo de 24 indígenas, dos quais seis eram delegados¹ do evento, e os demais tinham vindo na condição de observadores² ou estavam ainda ali porque haviam participado da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista que tinha ocorrido na mesma semana, entre os dias 13 e 16 de dezembro, e prolongaram sua estadia para contribuir com as discussões. Cabe informar, também, que os seis delegados da juventude indígena representavam 1,23% do quantitativo total de delegados do evento, isto é, 484 pessoas (Secretaria Nacional de Juventude, 2015b). No decorrer do evento, os outros indígenas, que não eram inicialmente delegados, acabaram se inserindo nos espaços de participação como sujeitos com poder de voto.

Metodologicamente, realizei a observação do evento, a interação com os sujeitos e a coleta dos dados com base nos aportes teóricos da “etnografia dos eventos” proposta por Borges (2003), em que a Conferência é assumida como um “lugar-evento” no qual é gestado um conjunto de ações compondo um presente etnográfico que

se torna “objeto por excelência para a investigação dos modos de vida e sistemas de classificação nativos” (2003, p. 10). Essas ações possuem coordenadas espaço-temporais específicas, dentro das quais são produzidas formas de conhecimentos nativos e interação sociais que terão ressonância em situações posteriores dentro do mesmo “lugar-evento”.

Desse modo, o “lugar-evento” da Conferência tornou-se um contexto de reflexividade sobre os atos dos sujeitos e os sentidos político-analíticos que produziam sobre seus próprios atos. Ao mesmo tempo, isso possibilitou a identificação e a valorização de categorias nativas que iam sendo formuladas pelos interlocutores, assim como certa relativização das amarras conceituais que determinados termos (direitos, política, Estado etc.) possuem.

Nessa análise que proponho, utilizo a conceituação teórica de ação coletiva de Revilla Blanco (2010), compreendida como processo interativo e comunicativo levada a cabo por sujeitos coletivamente mobilizados – ainda que não necessariamente organizados – e que implica na construção de identidades coletivas com vista ao alcance de determinados fins (dimensão instrumental) e a ser o próprio fim (dimensão expressiva).

No entanto, articulo tal definição teórica de ações coletivas ao suporte antropológico de Geertz (1998) sobre o “saber local”, ou seja, os sentidos e significados que os sujeitos elaboram em suas formas de ver e atuar no mundo. Com Geertz (1998), redobro a atenção ao contexto sociocultural dos sujeitos da pesquisa, a juventude indígena, e a maneira como simbolizam as questões que colocam em debate, pois nelas estão presentes suas visões de mundo e, conseqüentemente, suas definições sobre sentidos de direitos produzidos a partir de determinado contexto e pensamento nativo. Por certo, com plena legitimidade de operar como semântica da disputa do campo jurídico-político da 3ª Conferência Nacional da Juventude.

Assim, pretendo recuperar uma base teórica sociológico-antropológica para analisar as mobilizações da juventude indígena e perceber os sentidos e significados que os/as jovens indígenas apresentam sobre seus direitos. Aqui, novamente, com Geertz (1998), procurando refletir sobre as “sensibilidades jurídicas” que atuam em tais simbolizações, as quais estão imersas num campo de disputa pelo lugar do indígena na política da juventude e no fazer política no campo juvenil.

Em paralelo, estou reconhecendo a juventude indígena, e as organizações das quais fazem parte, como sujeitos coletivos de direitos que se conformam, desde a perspectiva do “direito achado na rua” (Sousa Júnior, 2015), como fontes de enuncia-

ção de direitos, não necessariamente normatizados – ou seja, garantidos em leis estatais –, mas com legitimidade de conteúdo e estratégias de negociação, defesa, confrontação e/ou concorrência ao direito normativamente estabelecido e ao Estado.

Neste artigo, faço uma análise em separado da ação coletiva da juventude indígena e do conteúdo das proposições por direitos e políticas públicas. Por fim, elaboro uma conclusão para entrecruzamento dos dois elementos de análise e reflexão sobre suas implicações no cenário dos direitos e das políticas para a diversidade das juventudes.

Mobilização, alianças e identidades culturais

Desde 2009, emerge, no Brasil, um processo de articulação e mobilização de jovens indígenas de distintas partes do Brasil para incidência sobre os aspectos nacionais das políticas públicas, do Estado e da relação com os povos indígenas e as demais juventudes. A data de 2009 marca a realização do I Encontro Nacional de Juventudes Indígenas, ocorrido em Brasília, com apoio operacional da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e desde onde se constituíram as duas bases organizacionais até hoje atuantes da juventude indígena em âmbito nacional: a Comissão Nacional de Juventude Indígena e a Rede de Juventude Indígena (Oliveira, 2017).

Com isso, é preciso compreender, de início, que a presença e a mobilização da juventude indígena para estar na 3ª Conferência Nacional da Juventude é fruto desta trajetória histórica, de caráter recente, com incidência identitária, social e político-organizacional do “ser jovem” entre os povos indígenas e das possibilidades de inserção em múltiplos espaços indígenas e não-indígenas para a produção de suas perspectivas de fazer política e de fazer-se jovem e indígena, entre outros marcadores.

Na Conferência, o primeiro contato que tive com a juventude indígena foi numa roda ou círculo de conversa (Foto 1) que ocorria num corredor do estádio Mané Garrincha, no início da tarde do dia 17 de dezembro. Fui inserido no grupo por intermédio de Reinaldo Terena, jovem que havia conhecido em um outro evento³, e que coordena uma organização de jovens Terena no Mato Grosso do Sul.



Foto 1. Roda de conversa da juventude indígena Fonte: acervo pessoal.

A roda foi um espaço que se repetiu ao longo dos três dias do evento, sempre no início das atividades do dia. No primeiro dia, tinha a nítida função de aproximar os participantes indígenas para que pudessem se conhecer e discutir os desafios e as ameaças aos direitos indígenas, com base nos contextos de vida locais e nacional. Mas, também, de constituição de um grupo de sujeitos em articulação, unidos pelos elos comuns de serem indígenas e jovens, daí possibilitando o planejamento de diferentes estratégias de ação coletiva e de reflexão sobre os *outros* jovens presentes no evento.

O teor central das falas dos indígenas era a diversidade das realidades socioculturais de cada um, embora reconhecendo pontos comuns como a deficiência das políticas educacionais e os conflitos pelo acesso ou permanência nos territórios étnicos. Notei, também, que os aspectos abordados nos discursos eram relativos às condições de vida dos povos indígenas e às barreiras para adequação das políticas públicas às especificidades do “ser indígena”. No entanto, a condição juvenil em si tornou-se um não-assunto, no sentido de não ser problematizado o que os tornam jovens perante seus povos, unicamente o que, como jovens, traziam de demandas dos seus coletivos, incluindo as de juventude. Trata-se de um reconhecimento implícito (ou não-dito) do juvenil no étnico, estabelecido pelo simples fato de estarem nesse espaço político representando seus povos e autorizados por estes.

Foi Délio Alves, do povo *Desana*, quem pontuou que “cada um é de um estado

diferente, de realidade diferente, então a gente precisa unificar propostas e se distribuir por eixos”. “Unificar propostas” representava a necessidade de organizar as diversas demandas enunciadas pelos participantes na roda em entendimentos comuns que pudessem resultar em propostas textuais para serem apresentadas e disputadas nos 11 eixos ou grupos de trabalho⁴, sendo: participação; educação; segurança; meio ambiente; trabalho; saúde; cultura; esporte; diversidade; território; e comunicação.

Evidentemente, cada tema remetia a um conjunto de demandas apresentadas pela juventude indígena que se entrecruzava com reivindicações de políticas públicas e questionamento da atuação estatal a partir da linguagem dos direitos indígenas. Na roda, inicialmente pensei que a ideia de adequação das propostas contidas no “Caderno de Metodologia e de Propostas” seria feita apenas nas mesas de trabalho, mas Jeferson Pataxó⁵, do povo *Pataxó*, explicou-me que elas já tinham ocorrido previamente, como propostas que vieram das diversas etapas que ocorreram antes da 3ª Conferência Nacional da Juventude, especialmente da Etapa (ou Pré-Conferência) de Juventude de Povos e Comunidades Tradicionais que ocorrera nos dias 14 e 15 de dezembro, portanto um pouco antes do evento principal.

Logo, não se tratava de disputar a “adequação das propostas” nos grupos de trabalho, mas de fazer com que, “pelo menos, uma das três prioridades eleitas fosse de uma proposta que nos contemple”, indicou Kâhu Pataxó, ainda na roda de conversa. Portanto, seja aquela estruturada na Etapa de Juventude de Povos e Comunidades Tradicionais ou nas outras etapas, que “fossem adequadas às demandas dos indígenas e dos povos tradicionais”, finalizou a ideia.

Da articulação entre os sujeitos presentes na roda de conversa para formarem um grupo mobilizado e consciente de suas tarefas e ações ao longo da Conferência, surge, concomitantemente, uma segunda aliança, pré-constituída, com a juventude de povos e comunidades tradicionais. Esta aliança é prévia à roda porque já havia ocorrido desde a Pré-Conferência de Juventude de Povos e Comunidades Tradicionais, em que estavam presentes os indígenas, assim como quilombolas, extrativistas, ribeirinhos, entre outras categorias étnicas.

Com base em Tarrow (1999), pode-se analisar tal aliança como fruto da “oportunidade política”⁷ criada pelo Estado – na figura da Secretaria Nacional de Juventude (SNJ), que organizou os formatos de participação – para composição de aliança na proposição de conteúdo *etnicizado* para o campo juvenil. Porém, há de se discutir o modo como a negociação das especificidades culturais na “permanente aliança”

conduziram à formatação das demandas da juventude indígena e até que ponto as especificidades dessas demandas são asseguradas nas composições feitas, questões que retomarei mais adiante, quando da análise do conteúdo das propostas.

Gênero como critério de escolhas, acessos e análises

Na parte final da roda de conversa, Kâhu Pataxó solicitou que fosse escolhida uma pessoa para ficar como “ponto focal indígena”, que prestasse ajuda a quem necessitasse e fosse responsável pela “verificação da participação dos indígenas” nas mesas de trabalho e em qualquer outro espaço. E, logo em seguida, pontuou como critério de escolha que a pessoa fosse uma mulher “porque a gente já tem no movimento homens demais”, finalizou.

Samara Daniele, do povo *Sataré Mawé*, foi escolhida pelo grupo. Conversei com Samara um dia depois sobre a necessidade de ter o critério de gênero para definir a escolha do “ponto focal indígena”, ao que ela justificou dizendo que “tem poucas meninas, pouquíssimas meninas”, numa referência à participação das mulheres nas mobilizações da juventude indígena no estado do Amazonas, estado onde reside. E completou: “[a]s pautas [de mulheres], quando a gente consegue se reunir, também né? A gente tá trabalhando num seminário agora de meninas, de feminismo, se Deus quiser pra fevereiro [de 2016], pra fazer em todas universidades, no IFAM [Instituto Federal do Amazonas] e na UEA [Universidade Estadual do Amazonas].”

Em termos numéricos, a fala de Samara associa-se ao fato de que dos 24 participantes indígenas na Conferência, somente cinco eram mulheres. Apesar de sua fala tecer análise mais focada na realidade vivenciada no estado do Amazonas, coloca as dificuldades de garantir a participação e as demandas das mulheres indígenas nos espaços de mobilização da juventude indígena. Ao mesmo tempo, sinaliza o perfil das mulheres que são “estudantes universitárias” como um segmento estratégico de mobilização e maior potencial de incidência no campo da juventude indígena. Isso também deixa visível a dificuldade da presença de outros segmentos de mulheres indígenas, por diversos motivos, inclusive os relacionados aos papéis historicamente desenvolvidos por homens e mulheres entre os povos indígenas, cuja restrição de acesso à esfera pública às mulheres e a superinflação dos homens no ambiente comunitário, correlato à despolitização do espaço doméstico, é parte do contexto de imposição do patriarcado da colonial modernidade (Segato, 2013).

Para Sacchi (2003), o processo político-organizacional das mulheres indígenas é dinâmico e delineado com base nas influências das ações do Estado e da sociedade

não-indígena. A autora indica que existem graus variados de participação política delas, baseados nas características das organizações étnico-sociais, da situação de gênero (casadas, solteiras, com ou sem filhos), a vivência na cidade, o domínio do português e a escolarização formal, entre outros fatores.

Além disso, Sacchi (2003) ressalta que a presença das mulheres indígenas na arena política de construção, negociação e luta pelos direitos e interesses indígenas, tem tornado mais complexa a configuração das identidades étnicas e de gênero dentro do movimento indígena, reestruturando as estratégias de representação política e de configuração das demandas que inter-relacionam etnicidade e gênero.

Por isso, na Conferência, um viés complementar de análise da ação coletiva e das alianças entre jovens indígenas e desses para com outros segmentos é o de gênero. Isso engloba pensar nas especificidades internas dos sujeitos e suas demandas, assim como nas relações que constituem entre si para formar a mobilização e atuar coletivamente. Por outro lado, engendra a análise das desigualdades de gênero, dentre as quais, a mais evidente, o número inferior de mulheres entre os participantes indígenas na Conferência. Isto reflete, numa dimensão nacional, algo que ocorre nos âmbitos regionais e locais, como no contexto do estado do Amazonas.

Outra condição de desigualdade, ou ao menos de distinção das oportunidades, é a do acesso à universidade, o qual engendra outras possibilidades de acesso às informações e interações sociais, assim como de se pensar como mulher, jovem, indígena e estudante, de modo a tornar mais complexa, ou interseccional, a construção identitária e o questionamento das relações de poder nas práticas socioculturais e com o Estado. No cerne está a compreensão de que categorias como juventude, mulher e estudante são estruturadas na interação dos sujeitos com diferentes espaços de socialização indígenas e não-indígenas, os quais as oportunizam condições epistêmicas e materiais para a desnaturalização das relações de poder e a elaboração de proposições calcadas na própria interseccionalidade de suas identidades. Além disso, para as que conseguem o acesso à universidade, existe uma ampliação do potencial de militância, de problematização das relações de gênero e de outros aspectos sociais com maior grau de liberdade, de modo a “desmistificar” o poder nas tradições (Cameras, 2015), ainda que isto também engendre novos conflitos e disputas internas e externas.

Na conversa com outras mulheres indígenas presentes na Conferência, diretamente com Judite Ballério, do povo *Guajajara*, Michelle Machado, do povo *Tukano*, e Raiana Apurinã, do povo *Apurinã*, notei o elemento comum nas suas trajetórias

de primeiro se articularem e atuarem nos espaços dos movimentos de mulheres indígenas, regional ou nacional, e depois fazerem o ingresso nas mobilizações da juventude indígena, passando a atuar nos dois espaços, simultaneamente.

Isto, por certo, valoriza a escolha do critério de gênero para definição do “ponto focal indígena” na Conferência, mas não retira a importância de problematização das diferentes condições e dificuldades de acesso entre homens e mulheres nos espaços de mobilização da juventude indígena, assim como a verificação do cruzamento dos marcadores de gênero, geração e etnicidade nas proposições estabelecidas, e até que ponto as desigualdades de gênero também se revestem como preocupações prioritárias da juventude indígena, ao menos no âmbito da Conferência.

Outras alianças e políticas indígenas: mesas de trabalho e plenária final

Acompanhei diferentes indígenas nos grupos de trabalho pela parte da tarde do dia 17 de dezembro, e manhã e tarde do dia 18 de dezembro. A distribuição dos indígenas foi acordada na roda de conversa, cada tema ficou com uma média de dois indígenas diretamente responsáveis por participar e disputar as propostas, e outros que poderiam se agregar caso tivessem interesse ou disponibilidade.

No dia 17 de dezembro, acompanhei Kâhu Pataxó no grupo de trabalho com o tema da “Cultura”. De início, Kâhu se sentou numa mesa em que estavam outros membros de povos e comunidades tradicionais, constituindo a maioria dos participantes nela. Olhou os membros do grupo, depois fitou o olhar ao redor, procurando analisar a composição das mesas próximas. Perguntei a ele o que estava procurando, ele respondeu: “uma mesa sem PCT”, usando a sigla que sintetiza a categoria povos e comunidades tradicionais. Fixou a atenção numa que estava ao lado da nossa e ao ver que não tinha nenhum representante étnico, imediatamente se levantou de onde estávamos e foi se sentar nesta outra mesa. Os outros membros de povos e comunidades tradicionais continuaram na mesa.



Foto 2. Mesa de trabalho com tema da “Cultura” (nos fundos, a esquerda, a mesa anterior em que estão membros de povos e comunidades tradicionais). Fonte: acervo pessoal.

Na nova mesa, cinco homens e quatro mulheres, dos quais sete eram brancos, um homem negro e um indígena, o próprio Kâhu, além de mim, como observador. Depois da apresentação de cada um e debate sobre as linhas gerais das propostas, Kâhu leu a proposta 395⁸, explicando que ela tinha incorporado o conteúdo de outra proposta (a de número 206⁹) para contemplar mais possibilidades de demandas, mas não fazendo menção à autoria dela.

No entanto, um rapaz logo em seguida falou que “ela é tão ampla que fica difícil depois de ser implementada, é praticamente a reunião de várias propostas numa proposta só”. Uma moça também se manifestou dizendo que

era necessário ter um cuidado para definir melhor algumas coisas da proposta, por exemplo, uma consultoria especializada para estar dentro dos espaços de acesso dos jovens e ao mesmo tempo criar e ampliar equipamentos culturais, ou eles [poderes públicos] fazem aquilo ou fazem isso... é quase um plano de cultura essa proposta.

A discussão entre a viabilidade de implantação da proposta 395, no sentido de se teria condições de se transformar numa política pública, foi tomando corpo e adesões. Kâhu, por outro lado, só ouvia, atentamente, as manifestações. Então começou a falar:

olha, a discussão que a gente fez foi uma discussão bem ampla, foram 28 povos sentados que discutiram, além dos povos indígenas, ainda dividido em vários outros povos [nesse momento, uma das mulheres se surpreendeu ao saber que a proposta 395 tinha sido elaborada por tais segmentos]. A gente tem uma dificuldade muito grande, onde a gente observa que todas as propostas que são colocadas às vezes elas são muito, de fato, vagas. Porque a gente colocou aqui a [questão da] linguagem [ou linguagens culturais, como está no texto da proposta] ou dança? Porque a gente quer realmente direcionar para dizer que, olha, o que a gente quer é isso aqui. Foi nesse sentido. Ela ficou um pouco difícil e grande porque era exatamente o que a gente queria, porque a gente tinha a ideia do fomento à cultura, mas ela é vaga demais. A gente queria especificar... Se era para atender os espaços culturais dentro das comunidades então é bem específico, por isso a gente colocou ela bem ampla.

No final da fala, uma moça vaticinou: “mas não tenha dúvida que a sua proposta vai ser aprovada!”. E outra complementou: “a gente tá discutindo aqui, mas esse trabalho que o grupo de vocês fez lá atrás, não vai ser em vão e também pela mesa aqui é unânime [a aprovação dela] e em todos os grupos”. Ao final do dia, de fato foi, não apenas aprovada, mas a mais votada do grupo da “Cultura”, com 78 votos.

Não tenho como fazer conjecturas de se a ausência de Kâhu da mesa de trabalho poderia ter levado com que a proposta não fosse votada. O fato dele ter atentado para a ausência de jovens indígenas ou dos outros segmentos que possuíam aliança na mesa demonstra a consciência de mobilização permanente para obtenção dos objetivos traçados pela juventude indígena. Porém, ao se deslocar para a outra mesa, Kâhu se colocou numa condição de “ser minoria” entre os ali presentes, com mais dificuldade de sensibilização dos participantes para a proposta 395.

O que ocorre, no entanto, no jogo discursivo de Kâhu, é uma inversão político-simbólica do “estar em minoria” ao resgatar a memória do conjunto de agentes e grupos étnicos que participaram de sua elaboração, reforçando a autonomia desse grupo de jovens, e dos povos e comunidades tradicionais que representam, de estabelecer o conteúdo da proposição pela ótica das especificidades culturais e da totalidade dos elementos que gostariam de contemplar. De “minoria fática”, passa-se à simbolização de uma “maioria discursiva” que apresenta e, ao mesmo tempo, representa o conteúdo da proposta discutida naquele momento, e perante a qual não cabe aos outros jovens argumentar sobre a qualidade ou intenção da proposta.

Foi interessante, também, perceber que ao apresentar a autoria da proposta a membros de povos indígenas e comunidades tradicionais, o conteúdo dela deixa de

ter um destinatário vago ou abstrato – a juventude em geral – e passa a ser direcionado para determinados segmentos que possuem uma força de adesão, especialmente os povos indígenas. Nisso, observe-se que as falas posteriores à de Kâhu já não eram mais direcionadas à crítica ao conteúdo da proposta 395, antes sim ao apoio para os sujeitos que a tinham formulado, valorizando a legitimidade da “maioria simbólica” que se materializava na figura de Kâhu.

Outro momento importante ocorreu no final da tarde do dia 18 de dezembro, quando encontrei, novamente, Kâhu e os outros indígenas, os quais me informaram de uma reunião de articulação da juventude indígena, juventude rural e juventude de povos e comunidades tradicionais que iria ocorrer em alguns minutos (Foto 3).



Foto 3. Reunião entre as juventudes da diversidade étnico-cultural. Fonte: acervo pessoal.

A reunião continha uma proporção de pessoas que refletia a proporção quantitativa dos segmentos na Conferência, com uma maioria de membros da juventude rural e um número mais equilibrado dos que representavam indígenas, quilombolas e tradicionais. Quando cheguei já havia passado o momento das apresentações individuais dos presentes e um rapaz falava da pauta da reunião, basicamente relacionada a fazer um balanço dos dias de evento e projetar as estratégias e as prioridades para o próximo dia. Em continuação da reunião conjunta, Erika Galindo, representante da juventude rural no CONJUVE, explicitou a tarefa daquele grupo de empreender um “processo de priorização” das prioridades já definidas, votadas e eleitas dos

segmentos presentes. Depois, explicou que, na plenária final, cada delegado teria seis bolas azuis para votar nas prioridades por eixo e uma bola vermelha para votar na prioridade da Conferência, num total de três prioridades gerais do evento. E continuou dizendo:

então a gente teria que construir um esforço para identificar qual seria as três [prioridades máximas] e levantar mais adeptos, porque essa bolinha vermelhinha vale ouro, é a única, então com as outras seis [bolas] a gente teria que ver quais quer usar para defender as nossas propostas e quais a gente quer defender as propostas de outros segmentos, porque para que a nossa também passe, a gente vai ter que fazer acordos com outros segmentos.

A mensagem era nítida: só com a articulação entre os três segmentos ali presentes não daria para conseguir votos consideráveis para alcançar os objetivos de prioridade máxima da Conferência e as prioridades por eixo. Seria necessário estabelecer novas alianças, com outros segmentos, para lograr sucesso.

Por isso, no dia 19 de dezembro, antes do início da plenária final, acompanhei as movimentações e negociações dos representantes da juventude indígena em busca de novas alianças. Reunidos em algumas cadeiras do espaço, os membros da juventude indígena conversavam sobre as estratégias a serem adotadas.

Chegaram à estruturação de cinco estratégias. A primeira, de negociação com segmentos estratégicos, como representações de partidos políticos e de temas afins, tendo obtido parcerias com representantes do Hip-Hop, da juventude negra, da Kizomba, do meio ambiente e do Partido Republicano Brasileiro (PRB), para apoio à proposta n. 312 na votação da prioridade máxima da Conferência.

As alianças conjecturais com tais representações traziam à tona a superação de certas divergências macropolíticas para fortalecimento de objetivos comuns de curto prazo: as propostas a serem votadas. Particularmente em relação à aliança com a juventude do PRB, partido político de caráter conversador e de direita, o contexto situacional da articulação também revela a opção por um *fazer político* com certa autonomia frente a outros cenários (históricos e atuais) de embates políticos.

É importante lembrar que no mesmo período de ocorrência do evento estava em discussão no Congresso Nacional o Projeto de Emenda Constitucional (PEC) n. 215/2000, que pretende deslocar para o Poder Legislativo a decisão sobre a demarcação e titulação de terras indígenas e quilombolas, além da criação de unidades de conservação. Na avaliação dos movimentos indígenas¹⁰, essa PEC representa

uma grave ameaça à continuidade da demarcação de novas terras indígenas e até de revisão das que já foram demarcadas. Nisso, a Comissão Especial na Câmara dos Deputados, criada para avaliar e deliberar sobre a proposta da PEC, havia aprovado, em outubro de 2015, o substitutivo do projeto original elaborado pelo deputado Osmar Terra (MDB/PR), numa votação que contou com o voto favorável do PRB, na pessoa do deputado Fausto Pinato (PRB/SP).

Na negociação com um representante do PRB, Kâhu Pataxó deixou explícito que a proposta primordial é a questão territorial, pois “sem a garantia do território nenhum dos nossos outros direitos consegue ser garantido... e também a nossa existência enquanto povo depende desta ligação territorial... o que estaria nesta proposta 312.” O “lado bom”, ressaltou Vitor Lacerda, representante do PRB, é que ela já tem “uma grande aceitação”, e indicou que iria articular com seu grupo para garantir mais votos, tendo por contrapartida o apoio indígena a uma proposta do eixo de Cultura.

Assim, a adesão à demanda pelo território, presente na proposta 312, construiu um outro elo político entre segmentos juvenis de grupos sociais antagônicos. Isto revela, por um lado, como a construção discursiva pela demanda territorial, como condicionalidade à existência social e ao acesso aos outros direitos, tem uma força político-simbólica que consegue cativar jovens de grupos ideologicamente contrários às pautas indígenas. Mas também, é preciso analisar isso no contexto de formação do bloco de apoio à proposta 312, em que a construção da rede de segmentos juvenis favoráveis é, em si, uma força política que pressionou os demais à adesão.

A segunda estratégia foi a de verem o convencimento dentro das delegações dos estados, com alguns indígenas buscando negociar com pessoas de suas delegações estaduais para obter mais votos e apoio. A terceira, classifiquei por “trocar um voto por uma foto” e consistia na transformação de uma solicitação de fotografia de uma pessoa não-indígena em uma negociação política das “contrapartidas” da foto. Ou, como indicava Kâhu Pataxó, toda vez que alguém solicitava uma foto: “pode ser, mas é uma foto por um voto, para fortalecer a nossa luta, tudo bem? Votar na nossa proposta prioritária, na 312!” E isso se repetiu ao longo de toda a manhã da assembleia final, sempre de maneira descontraída com ele e, depois, as e os demais jovens indígenas.

Com isso, ocorre uma “politização do afeto” similar à analisada por Bonvillani (2013) na etnografia da *Sexta Marcha de la Gorra*, conduzida por jovens de setores populares na cidade de Córdoba, Argentina. A autora sublinha a forma festiva e

alegre com que a manifestação foi realizada como estratégia juvenil para impugnação das imagens estereotipadas sobre a juventude das classes populares. Além de constituir o lúdico artístico como recurso de afetação do político e de apropriação de territórios para a visibilização de “corpos inesperados”, pois historicamente excluídos do acesso a tais lugares, em que “la presencia del sujeto-cuerpo se constituye en testimonio de procesos de estigmatización y exclusión que los jóvenes pobres viven todos los días” (2013, p. 97).

Nos jogos de visibilidade e aproximação inicial entre jovens indígenas e não-indígenas, o imaginário social dos povos indígenas era um recurso simbólico manejado por ambos, mas estrategicamente agenciado pelas e pelos jovens indígenas durante as negociações para a fotografia. Nesses momentos, os corpos-sujeitos indígenas canalizavam a denúncia de opressões sociais ao anúncio de uma possibilidade de mudança dos rumos históricos com a aprovação da proposta 312, ou melhor, de efetiva garantia do direito à terra. E, para isso, sensibilizavam a adesão de não-indígenas que refletisse num ato, o de votar em suas propostas, mas que também significa a politização de seus elementos culturais (pinturas, vestimentas, línguas e tradições) para redefinir as relações de poder ali presentes, e a própria representação social da juventude indígena.

Assim, em suas estéticas corporais e modos de *fazer política*, emergia a relativização do “ser indígena”, como aspecto essencialista, pela construção da categoria juventude indígena desde a interseccionalidade de múltiplos aspectos identitários potencializadores da ação militante e de sensibilização dos não-indígenas.

As duas últimas estratégias eram: se espalhar pela plenária, indo atrás de pessoas indecisas ou que pudessem oferecer alguns votos para as propostas indígenas; e, realizar o “convencimento incisivo” no local da votação, mesclando todas as outras quatro estratégias ao reunir a juventude indígena para direcionar a votação à proposta que tinham escolhido como a prioritária das prioridades, a de número 312.

No final, logrou-se o êxito de fazer da proposta 312 a segunda mais votada de toda a plenária final, alçando-a ao *status* de prioridade da Conferência, somente atrás da proposta 360¹¹ que versava sobre a não redução da maioria final, e à frente da proposta 32¹², a terceira, sobre a implantação do Sistema Nacional da Juventude.

Ao entrevistar um dos membros do CONJUVE, Caio Angarten, na parte final da Conferência, perguntei a ele por que achava que as e os representantes de povos indígenas e povos e comunidades tradicionais tiveram uma repercussão tão grande de suas propostas ao longo do evento e na votação final, ao que respondeu dizendo:

a organização [destes segmentos juvenis] foi muito importante pra isso, eu não diria nem a organização, eu diria a conscientização, porque o que eles fizeram mesmo, foi assim, mostrar pra gente qual que era o problema, pelo menos pra mim que não faço parte de uma comunidade tradicional, o que eu vi realmente foi uma conscientização por parte deles, eles explicaram aquilo e realmente todas as pessoas entenderam e até se identificaram com os problemas.

A capacidade de “organizar a conscientização” de participantes da Conferência fez com que um grupo minoritário de jovens indígenas pudesse, ao final do evento, transformar o “problema do índio” numa causa defendida por muitas facetas juvenis.

Direitos indígenas nas políticas de juventude: aproximações e inquietudes

O esgarçamento propositivo e participativo da juventude indígena – em aliança com a juventude de povos e comunidades tradicionais e juventude rural – possibilitou a incidência das demandas indígenas nos agentes e conteúdos da política de juventude, de modo a estabelecer a abertura do campo semântico da juventude para a produção intercultural das políticas e a afirmação dos sujeitos envolvidos como fontes de enunciação de novos direitos que exigem reconhecimento e institucionalização.

Sem dúvida, esse duplo esgarçamento está cristalizado no resultado das propostas mais votadas da Conferência. Dos 11 eixos temáticos, em oito as propostas campeãs de votos tratavam de assuntos específicos ou relacionados à juventude indígena, assim como à juventude rural e juventude de povos e comunidades tradicionais, e somente nos eixos de Esporte e Segurança as três primeiras colocadas não traziam elementos que especificavam como destinatários tais segmentos.

Não pretendo apresentar o conjunto completo das proposições, mas estabelecer a análise estrutural delas, de modo a identificar a forma de tratamento da alteridade indígena no campo político-discursivo das proposições textuais, ou seja, entender como as diferenças culturais e os direitos indígenas foram negociados e expressados nos textos alçados ao patamar de proposições de políticas da juventude. Da análise estrutural do conteúdo das proposições pude identificar três linhas de tratamento que procuro sintetizar com a seleção de três proposições que sintetizam a lógica predominante em cada uma delas.

O primeiro grupo de proposições das políticas de juventude para interlocução com as demandas indígenas apresenta um sentido de valorização identitária e internalização de preceitos dos direitos indígenas. Nele, o conteúdo da proposta 312 –

originalmente estabelecida no eixo de Território, mas que ao final ganhou *status* de segunda maior prioridade da Conferência – é a principal referência:

312 – Ampliar e acelerar o processo de Reforma Agrária e regularização fundiária, bem como reconhecimento e demarcação de terras pertencentes a povos e comunidades tradicionais, em especial das terras indígenas e quilombolas, acabando com as práticas forçadas de remoção de seus territórios. Assim, viabilizando a regularização da documentação de assentamentos já existentes, permitindo que os jovens tenham condições de permanecer e regressar as suas terras originais, e serem assim contemplados pelos programas, projetos e ações para a juventude rural.

Tem-se a explicitação do marcador indígena como componente de reconhecimento político-jurídico e diferenciação cultural. Cabe lembrar que o direito ao território é um dos direitos da juventude, estabelecido no artigo 31¹³ do Estatuto da Juventude (EJUVE – Lei n. 12.852/2013). No entanto, o sentido e a apropriação estabelecidos pela juventude indígena – e pela juventude rural e de povos e comunidades tradicionais – transcende a composição normativa presente no documento jurídico ao associá-lo com os elementos dos direitos indígenas assentados nas expressões do reconhecimento das dinâmicas de territorialização específicas dos povos indígenas, assim como à obrigação estatal de demarcação e titulação das terras.

Há um duplo movimento de transversalização dos direitos indígenas nas políticas das juventudes que perfaz a estrutura central do enquadramento textual e das ações propositivas da juventude indígena. Por um lado, o trabalho de adequação ou reconstrução intercultural das políticas das juventudes com base nos sentidos culturais e na força hermenêutico-normativa dos direitos indígenas, assim como dos outros povos e comunidades tradicionais, para significação coletiva do “ser jovem” e interconexão com demandas macrossociais dos seus coletivos étnicos (Oliveira, 2014). Por outro, a instrumentalização das políticas de juventude, e dos órgãos, agentes, recursos e instrumentos que a executam, para “somar forças” às lutas e direitos dos povos indígenas, buscando empreender o que Szulc identificou como “somatória de direitos” no contexto de acionamento da interlocução entre direitos indígenas e direitos das crianças na Argentina, “argumentando en función de [que] los derechos de los niños y niñas sumaban elementos a la causa, fortalecían su caso y habilitaban nuevas vías de reclamo” (2016, p. 18).

Na perspectiva das e dos jovens indígenas presentes na Conferência, a avaliação sobre a aprovação da proposta 312 como segunda prioridade máxima foi conce-

bida como uma dupla valorização dos povos indígenas. Primeiro, o do reconhecimento do direito à terra, sintetizado na fala de Michele Machado, do povo *Tukano*, ao expressar que: “Hoje em dia que a nossa questão principal é não perder as nossas terras, que as terras sejam demarcadas porque sem terra índio não é nada, e os povos tradicionais também necessitam de terra para o seu trabalho, então foi uma grande vitória mesmo.” A vitória, aqui, foi menos no sentido literal de assegurar o direito à terra, e mais no de assegurar a adesão de diferentes grupos juvenis na tarefa de pressionar as instâncias competentes para que concretizem este direito.

Ao mesmo tempo, está a percepção de que houve uma mudança do patamar de consideração da capacidade de agência e organização política da juventude indígena pelos demais grupos não-indígenas, pois, como expressa Jeferson Pataxó, “a gente percebe que está conquistando espaços... vemos que nós como povos e comunidades tradicionais estamos conseguindo nos organizar melhor, e também percebe que o movimento de juventude no geral está mais sensível com nossa causa.”

A segunda linha de tratamento do marcador indígena nas proposições das políticas de juventude da Conferência envolve a referência implícita da identidade indígena no âmbito das categorias normativo-conceituais mais amplas de comunidades rurais e povos e comunidades tradicionais. Com isso, mantinha-se o objetivo de adequação intercultural das políticas de juventude, porém não mais com a ênfase no reconhecimento explícito das especificidades indígenas, cujo melhor exemplo é o conteúdo da proposta 393, do eixo de Diversidade.

393 – Criação de cotas de no mínimo 30% destinadas à juventude de povos e comunidades tradicionais nos concursos públicos (municipais, estaduais e federais) e estimular a contratação de PCTs nos cargos de confiança dos governos, sem perder nenhum direito já adquirido.

De acordo com Cruz (2012) e Oliveira (2013), a categoria “povos e comunidades tradicionais” foi estruturada conceitual e normativamente com a pretensão de reunir o conjunto dos grupos etnicamente diferenciados existentes no território brasileiro, cuja definição atual está contida no artigo 3º, inciso I, do Decreto n. 6040/2007¹⁴. Ainda assim, é uma categoria que não encontra consenso de aplicação junto aos povos indígenas e às comunidades quilombolas, devido à diluição identitária que acaba subsistindo para ampliação do rol de grupos abarcados, além do fato de povos indígenas e comunidades quilombolas já terem direitos constitucionais que reconhecem suas identidades culturais para conformação como sujeitos coletivos

de direitos. Em relação à categoria “comunidades rurais”, também se estabelece a unificação dos grupos étnicos na compreensão do campo – ou dos sujeitos sociais do campo – como elemento de aglutinação das identidades (Silva, 2006).

Em ambos os casos, a estratégia político-discursiva que reverbera nos espaços de atuação da juventude indígena é a de “beneficiamento” de todos os grupos etnicamente diferenciados. “Beneficiar a todos” é o mote para a aplicação de categorias gerais de representação da diversidade cultural com a finalidade de impulsionar as alianças estabelecidas e propugnar pela continuidade da adequação intercultural das políticas de juventude.

Ao diluir as especificidades culturais de cada grupo, especialmente dos povos indígenas, evidenciam-se as relações de poder que ordenam a própria forma de se conceber quem se é e com quem se é, ou seja, a negociação política para construção da representação identitária de “unificação” dos sujeitos e grupos étnicos, sem desconsiderar as assimetrias e conflitos dessa movimentação. Esta “unificação” também pode se converter num mecanismo de apropriação estatal das diferenças culturais para padronização discriminatória das formas de intervenção e representação da alteridade indígena e demais sujeitos/grupos etnicamente diferenciados.

Porém, isto também pode representar a formação de um bloco de representações políticas que passam a ter maior força nas negociações por seus interesses perante os demais agentes. Isto, como visto ao longo da Conferência, tornou-se estratégia tensionada pela juventude de povos e comunidades tradicionais para aproveitar a força mobilizatória e normativa dos povos indígenas, haja vista terem mais visibilidade e reconhecimento por parte do Estado e de outros segmentos da juventude.

É neste último aspecto que a juventude indígena deposita a energia da militância e da capacidade simultânea de unidade e primazia do “ser indígena” dentro da negociação com outros agentes de povos e comunidades tradicionais. Isto está expresso na resposta que Kâhu Pataxó me deu, quando lhe perguntei sobre o balanço da articulação política com os povos e comunidades tradicionais ao longo do evento: “Foi muito tranquilo. Até porque todos os povos tradicionais consideram os povos indígenas como povo primário, o primeiro da terra, então eles têm um respeito muito grande por nossas demandas.” Assim, a formação do bloco de negociação e de conteúdos de proposições que aglutinam as categorias étnicas dentro da concepção de povos e comunidades tradicionais, é vista por Kâhu Pataxó como medidas que respeitam a posição diferenciada dos povos indígenas de originários do território,

mas isto não quer dizer que o Estado fará o mesmo.

Por último, tem-se um conjunto de proposições que aglutina diferentes segmentos de juventudes para afirmação de políticas e direitos, mas que acaba tendo o efeito adverso de produzir a homogeneidade do tratamento socio-estatal ou a baixa diferenciação das formas de atuação entre os diferentes grupos envolvidos. E, assim, reforça a reprodução de práticas universalistas ou generalistas com viés implícito de colonialidade do poder. Como exemplo estruturante, tem-se a proposta 395, a mais votada do eixo de Cultura:

395 – Garantir a construção, manutenção, ampliação e requalificação dos equipamentos culturais, promovendo a acessibilidade, sustentabilidade e participação social nas periferias, distritos, zonas rurais, comunidades tradicionais, povoados e assentamentos, descentralizando as ações de juventude e oferecendo espaços adequados, bibliotecas, sob consultoria especializada, para as diversas linguagens culturais: teatro, audiovisual, hip hop, dança, artes, artesanato, música, poesia dentre outras. Viabilizando a criação e fomento de grupos culturais tais como artesãos, grupos de dança, teatro e demais expressões artísticas e culturais, priorizando os artistas municipais e a promoção de atividades itinerantes descentralizadas, incentivando programas culturais nas escolas e associações de moradores, bem como a criação de editais sob a forma de prêmios (com prestação de contas facilitada e específica para PCTs).

O conteúdo da proposta 395 foi discutido, trabalhado e defendido pela juventude indígena, em articulação com a juventude rural e juventude de povos e comunidades tradicionais, por possuir medidas que possibilitariam atender as demandas indígenas em relação às políticas culturais e a de diversos outros segmentos juvenis e sociais. No entanto, é justamente na tentativa ou intenção de abarcar uma ampla gama de sujeitos que se acirram os riscos de invisibilidade das especificidades e padronização universalistas dos procedimentos a serem adotados pelo Estado.

Assim, reunir diferentes segmentos da diversidade, como os grupos LGBTT, gênero, etnia, raça e condições socioeconômicas, ainda que possa pressionar os agentes responsabilizados a empreenderem a articulação entre os marcadores sociais da diferença para planejamento e execução das políticas públicas, também pode, e com maior facilidade, descaracterizar as diferenças/diversidades pela necessidade/intenção de “tratamento igualitário” entre os sujeitos e grupos envolvidos.

Nisto, a passagem do conteúdo discursivo para a materialização em práticas estatais pode resultar na apropriação sócio-estatal dos interesses indígenas – e de outros

segmentos sociais – no campo juvenil para a legitimação de formas interventivas de recomposição da unicidade e da homogeneidade dos sujeitos. E, mais, de formulação de processos interventivos de redução da diversidade, gerando a continuidade da reprodução de práticas etnocidas por meio dos mecanismos sócio-estatais, cujo caráter etnocida, tal como pontua Clastres (2014, p. 83), se configura na dissolução do múltiplo no Um, “a vocação de recusa do múltiplo, o temor e o horror da diferença”.

Por outro lado, uma análise global dos três blocos de proposições permite identificar uma ausência permanente: o enfoque de gênero. Em nenhum momento, as proposições da juventude indígena diferenciam suas demandas para atender pautas específicas às mulheres indígenas, ou mesmo às mulheres em geral. Isto demonstra que apesar da participação e da assunção do “ponto focal indígena”, a tarefa de priorização de demandas das mulheres indígenas no campo da juventude ainda não obteve a valorização necessária, ao menos no que concerne às discussões e às proposições presentes na Conferência para a política de juventude.

Considerações finais

As alianças e ações coletivas da juventude indígena durante a Conferência demonstram a capacidade de produção de um *fazer político* que articula e incide os direitos e interesses indígenas para dentro do campo juvenil, ao mesmo tempo que posicionam os jovens indígenas como sujeitos políticos com múltiplas estratégias político-organizacionais.

Apesar das articulações e os posicionamentos políticos constantemente problematizarem as condições étnicas e de gênero dos sujeitos, não houve o mesmo investimento de debate para o aspecto geracional de suas constituições identitárias. O “ser jovem”, ainda que presente em termos físicos e identitários, não se constituiu como um eixo de articulação dos sujeitos, talvez pelo fato da pré-condição de estar naquele espaço ser, justamente, o de pertencer ao grupo juvenil. O elemento implícito, ou não-dito, ainda que sempre presente nas manifestações dos jovens indígenas, era o fato de sua condição juvenil não estar em discussão ou em risco de deslegitimação, sobretudo porque ela não advinha da vinculação (ou não) ao marcador etário – ou a idade que possuíam, para pensar sua validade jurídica dentro da faixa etária definida para o “ser jovem” – mas do reconhecimento que possuíam diante de seus pares, em termos de povo de origem e com os demais jovens indígenas.

Por outro lado, um elemento inicialmente problematizado pelos jovens indíge-

nas, o marcador de gênero, tornou-se um critério para posicionamento estratégico das mulheres, ou de uma mulher, no papel de “ponto focal”, de modo a reduzir a visível desigualdade de gênero que havia entre os participantes indígenas. Porém, para além da valorização e da inclusão no cargo, esta condição não gerou um correlato efeito de discutir as demandas indígenas com base no enfoque de gênero.

Por último, há de se problematizar o que resultou de toda esta mobilização feita e quais incidências as propostas aprovadas como prioridades máximas ou de cada eixo, tiveram para a conformação de políticas públicas e direitos. Por certo, esta é uma questão que demandaria uma pesquisa complementar.

Apesar disto, não reduz a importância da percepção de que, para além da efetividade das propostas em si, a juventude indígena logrou aquilo que objetivava desde o início: a etnicização do campo das políticas de juventude, com maior ou menor grau de articulação com os direitos e as identidades indígenas; e a visibilidade e a valorização da juventude indígena como sujeito político com agência para reificar e instrumentalizar os imaginários sociais sobre os povos indígenas e formar alianças conjecturais com sujeitos historicamente antagônicos, assim também com grupos sociais que vivenciaram na pele as opressões coloniais e que, agora, buscam refazer as relações com a sociedade a partir da disputa pelas políticas de juventude.

Recebido: 30/04/2019

Aprovado: 30/08/2019

Assis da Costa Oliveira é advogado, professor da Faculdade de Etnodiversidade da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade de Brasília (UnB), com doutorado sanduíche na Escola Nacional de Antropologia e História, México, com apoio da CAPES. Mestre pelo PPGD e bacharel em Direito pela UFPA. Membro do Instituto de Pesquisa Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS), onde coordena o Grupo de Trabalho Direitos, Infâncias e Juventudes. ORCID: 0000-0003-3207-7400. Contacto: assisdco@gmail.com

Notas

1. As pessoas inscritas na condição de delegados ou delegadas possuem, segundo o Regimento Interno da Conferência, o direito a voz e voto durante o evento (Secretaria Nacional de Juventude, 2015a).
2. Os observadores, assim como as pessoas convidadas, só possuem direito a voz, cabendo, conforme o Regimento Interno, “à Comissão Organizadora Nacional disciplinar exceções a esse direito” (Secretaria Nacional de Juventude, 2015^a, p. 14).
3. Trata-se do “Encontro 25 Anos do ECA – pela Prioridade Absoluta da Criança e do Adolescente”, organizado pelo Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (CONANDA), durante os dias 8 e 10 de dezembro de 2015, em Brasília/DF.
4. Conforme o documento oficial do evento, “[n]os Grupos de Trabalho (GTs), os delegados e delegadas irão discutir e priorizar as propostas que se tornarão as Resoluções da 3a Conferência Nacional de Juventude. Os participantes dos GTs serão divididos em mesas de diálogo, com até oito pessoas por mesa. Cada uma delas discutirá um único tema por turno de trabalho dos GTs. A discussão terá rodadas de 30 minutos e, em cada rodada, a mesa de diálogo priorizará 3 propostas que serão levadas à Plenária Final. Ao final serão eleitas 11 propostas prioritárias, sendo uma por eixo e 3 propostas como prioridades gerais para a elaboração das políticas públicas de juventude” (Secretaria Nacional da Juventude, 2015c, p. 3-4).
5. Aliás, Jeferson Pataxó foi o único dos indígenas com registro audiovisual durante a Conferência, numa rápida entrevista em que aborda a importância da participação no evento para os representantes indígenas, acessível pelo link: <https://www.youtube.com/watch?v=U9VPYLF1uSA>. Há, também, um vídeo em que jovens indígenas, representantes dos povos *Tuyuka* e *Tukano*, do Alto Rio Negro, no Amazonas, realizam uma dança ritualística como parte da programação da Conferência, com gravação disponível pelo link: <https://www.youtube.com/watch?v=B5uRTJjYAT4>
6. “Povos e comunidades tradicionais” é a categoria usada no Brasil para representar a totalidade dos grupos que se autorreconhecem como étnica e culturalmente diferenciados da sociedade nacional, com respaldo normativo no Decreto n. 5051/2004, que promulgou internamente a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (em especial no artigo 1º, alínea “a”), e no Decreto n. 6040/2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais (sobretudo em relação ao artigo 3º, inciso I). Hoje, um dos instrumentos que dimensiona a quantidade de povos e comunidades tradicionais oficialmente reconhecidos pelo Estado brasileiro é o Decreto n. 8750/2016, que instituiu o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais, e que no artigo 4º, parágrafo 2º, lista 28 categorias étnicas com direito à vaga no órgão de controle social, sendo elas (na ordem em que aparece no Decreto): povos indígenas; comunidades quilombolas; povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana; povos ciganos; pescadores artesanais; extrativistas; extrativistas costeiros e marinhos; caixaras; faxinalenses; benzedeiros; ilhéus; raizeiros; geraizeiros; caatingueiros; vazanteiros; veredeiros; apanhadores de flores sempre-vivas; pantaneiros; morroquianos; povo pomerano; catadores de mangaba; quebradeiras de coco babaçu; retireiros do Araguaia; comunidades de fundos e fechos de pasto; ribeirinhos; cipozeiros; andirobeiros; caboclos; e juventude de povos e comunidades tradicionais. Friso que esta listagem é dos grupos étnicos reconhecidos pelo Estado e não engloba a totalidade dos existentes no Brasil. Também, interessante perceber que a última vaga no Conselho

é destinada à juventude, algo que demarca a força política desse segmento e, ao mesmo tempo, a qualidade de minoria com a qual se insere no órgão. Voltarei a problematizar a categoria “povos e comunidades tradicionais” na última seção do artigo.

7. Para Tarrow, oportunidades políticas são “señales continuas – aunque no necesariamente permanentes, formales o a nivel nacional – percebidas por los agentes sociales o políticos que los animan o desaniman a utilizar los recursos con los que cuentan para crear movimientos sociales” (1999, p. 89).

8. Na última seção do artigo analiso detidamente o conteúdo dessa proposta.

9. Não anotei o conteúdo da proposta 206, tampouco ela foi registrada no documento final do evento, talvez por ter sido descartada ante a junção com a proposta 395.

10. Em particular da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), que tem sistematicamente se posicionado contrário ao conteúdo da PEC 215, e organizado diversas mobilizações nacionais para pressionar o Congresso Nacional a paralisar a tramitação. No site da APIB, há diversas matérias contendo o posicionamento e as ações política adotadas, conferir: <http://apib.info/pec-215/>

11. Com o texto: “360 – Não à redução da maioria penal, pelo cumprimento efetivo das medidas previstas no Estatuto da Criança e do Adolescente”. Interessante notar que a prioridade máxima não versa sobre questão específica da juventude (remete aos adolescentes), tampouco contida no seu documento jurídico de referência, mas que mesmo assim a mobiliza para ter atenção política.

12. “32- Garantir a implantação do Sistema Nacional de Juventude composto por órgãos gestores, conselhos e fundos de públicas de juventude, nas três esferas administrativas. O fundo nacional de juventude funcionará com repasses fundo a fundo definidos entre os três entes federados para direcionar as políticas e ações para a juventude em âmbito nacional, estadual e municipal.”

13. Com o seguinte texto: “[a]rt. 31. O jovem tem direito ao território e à mobilidade, incluindo a promoção de políticas públicas de moradia, circulação e equipamentos públicos, no campo e na cidade. Parágrafo único. Ao jovem com deficiência devem ser garantidas a acessibilidade e as adaptações necessárias” (Brasil, 2013).

14. Com o seguinte texto normativo: “Art. 3o Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por: I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (Brasil, 2007).

Referências

BONVILLANI, Andrea. 2013. “Cuerpos en marcha: emocionalidad política en las formas festivas de protesta juvenil”. *Nómadas*, n. 39, Universidad Central, Bogotá, p. 91-103.

BRASIL. 2007. Decreto 6040, de 7 de fevereiro de 2007 (Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais). Brasília: Casa Civil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 27 mai. 2016.

BRASIL. 2013. *Lei 12.852, de 5 de agosto de 2013* (Estatuto da Juventude). Brasília: Casa Civil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Lei/L12852.htm. Acesso em: 16 jun. 2016.

BORGES, Antonádia Monteiro. 2003. *Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ.

CAMERAS MYERS, Mariel. 2015. “Las siete alianzas. Androcentrismo en la impartición de justicia”. In: OLIVEIRA BUSTAMANTE, Mercedes *et al.* (Eds.). *Reproducción social de la marginalidad: exclusión y participación de las indígenas y campesinas en Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: UNICACH. p. 383-395.

CLASTRES, Pierre. 2014. “Do Etnocídio”. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify. p. 77-87.

CRUZ, Valter do Carmo. 2012. “Povos e comunidades tradicionais”. In: CALDART, Roseli Salette; PEREIRA, Isabel Brasil; ALENTAJANO, Paulo; FRIGOTTO, Gaudêncio (Orgs.). *Dicionário de Educação do Campo*. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; Expressão Popular. p. 594-600.

GEERTZ, Clifford. 1998. *O saber local: novos ensaios de Antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Vozes.

OLIVEIRA, Assis da Costa. 2013. “Direitos e/ou povos e comunidades tradicionais: noções de classificação em disputa.” *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 27, p. 71-85. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v27i0.28306>. Acesso em: 16 jun. 2016.

OLIVEIRA, Assis da Costa. 2014. *Indígenas crianças, crianças indígenas: subsídios para a construção da Doutrina da Proteção Plural*. Curitiba: Juruá.

OLIVEIRA, Assis da Costa. 2017. “Mobilização social de jovens indígenas e a construção intercultural dos direitos da juventude no Brasil”. In: OLIVEIRA, Assis da Costa; RANGEL, Lucia Helena (Orgs.). *Juventudes indígenas: estudos interdisciplinares, saberes interculturais: conexões entre Brasil e México*. Rio de Janeiro: E-papers. p. 53-77.

REVILLA BLANCO, Marisa. 2010. “América Latina y los movimientos sociales: el presente de la rebelión del coro”. *Nueva Sociedad*, n. 227, p. 51-67.

SACCHI, Ângela. 2003. “Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas”. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, v. 7, n. 14, p. 95-110.

Secretaria Nacional de Juventude. 2015a. *Regimento da 3ª Conferência de Juventude*. Brasília: SNJ. Disponível em: <http://juventude.gov.br/articles/participatorio/0010/5518/Regimento-da-3-Conferencia-Nacional-de-Juventude.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2018.

Secretaria Nacional de Juventude. 2015b. *Confira a lista final de delegados, delegadas e propostas eleitas pelo APP#3CONFJUV*. Brasília: SNJ. Disponível em: <http://juventude.gov.br/conferencia/noticias/confira-a-lista-final-de-delegados-delegadas-e-propostas-eleitas-pelo-app-3confjuv>. Acesso em: 19 nov. 2015.

Secretaria Nacional de Juventude. 2015c. *Conferência Nacional de Juventude: as várias formas de mudar o Brasil*. Brasília: CNJ. Disponível em: <http://juventude.gov.br/profile/conferencia>. Acesso em: 20 nov. 2015.

SEGATO, Rita. 2013. “Gênero y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al

patriarcado colonial moderno de alta intensidad”. In: SEGATO, Rita. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros. p. 69-99.

SILVA, Maria do Socorro. 2006. “Da raiz à flor: produção pedagógica dos movimentos sociais e a escola do campo”. In: MOLINA, Mônica Castagna (Org.). *Educação do campo e pesquisa: questões para reflexão*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário. p. 60-93.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. 2015. “Introdução – O direito achado na rua: concepção e prática. Plataforma para um Direito Emancipatório”. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo (Org.). *O direito achado na rua: concepção e prática*. Rio de Janeiro: Lumen Juris. p. 9-69.

SZULC, Andrea. 2016. “Infancias y derechos indígenas en la Argentina: reflexiones desde la antropología”. *Revista de Direitos e Garantias Fundamentais*, v. 17, n. 2, p. 19-49.

TARROW, Sidney. 1999. “Estado y oportunidades. La estructuración política de los movimientos sociales”. In: McADAM, Doug et al. *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Ediciones Istmo. p. 71-100.

Resumo: neste trabalho discuto o processo de mobilização social da juventude indígena durante a 3ª Conferência Nacional da Juventude para construir alianças políticas e discursos propositivos à incorporação de pautas dos direitos indígenas nas políticas da juventude. Por meio do método da etnografia de eventos, que englobou observação participante e entrevistas com jovens indígenas e não-indígenas, analiso as estratégias criadas para “pôr em cena” a etnicidade e suas reivindicações específicas, seja para construir “outra” pauta de reivindicações que trabalhem o aspecto coletivo e diferenciado do “ser jovem” entre povos indígenas, e até certo ponto incluindo o enfoque de gênero, seja para promover uma “maioria” de adesões às proposições estruturadas e, principalmente, à prioridade máxima da juventude indígena. Por último, discuto três categorizações das proposições estruturadas ou apoiadas pela juventude indígena durante a Conferência, buscando analisar o grau de interculturalidade e/ou de colonialidade que elas possuem.

Palavras-chave: jovens indígenas; direitos indígenas; políticas de juventude; mulheres indígenas; Conferência Nacional da Juventude.

Abstract: in this paper I discuss the process of social mobilization of indigenous youth during the 3rd National Youth Conference to construct political alliances and propositional discourses to incorporate indigenous rights guidelines into youth policies. Through the method of ethnographic of events, which involved participant observation and interviews with indigenous and non-indigenous young, I analyze the strategies created to “put on the scene” ethnicity and its specific claims, which include a perception about the inclusion of gender demands, whether to construct “another” agenda of claims to work on the collective and differentiated aspect of “being young” among indigenous peoples, either to promote a “majority” of adherence to structured proposals and, above all, to the top priority of indigenous youth. Finally, I discuss three categorizations of propositions structured or supported by indigenous youth during the Conference, seeking to analyze the degree of interculturality and/or coloniality that they have.

Keywords: indigenous young; indigenous rights; youth policies; indigenous women; National Youth Conference.

Jóvenes mapuche en movimiento: la metafísica sedentaria en foco

Young mapuche on the move: sedentary metaphysics under the spotlight

Laura Kropff Causa

IIDyPCa, Universidad Nacional de Río Negro

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/CONICET - Argentina

Introducción

En el año 2017, dos sucesos interpelaron fuertemente a la sociedad argentina y a los habitantes de las provincias del norte de la Patagonia en particular: la desaparición y posterior aparición sin vida de Santiago Maldonado en contexto de represión de la Gendarmería Nacional a Pu Lof en Resistencia Cushamen, en la provincia de Chubut, y el asesinato de Rafael Nahuel en contexto de represión por parte de la Prefectura Naval al Lof Lafken Winkul Mapu, en la provincia de Río Negro. En ambos casos se trata de comunidades constituidas, en su mayoría, por jóvenes que habían vivido gran parte de sus vidas en las ciudades de la zona y habían tomado la decisión de recuperar territorio.

Debido al impacto público de estos hechos a nivel nacional e internacional, los investigadores que venimos trabajando, tanto en el estudio del proceso histórico de incorporación de los pueblos indígenas al Estado nación, como en el análisis del activismo mapuche contemporáneo, fuimos interpelados por distintos actores sociales: medios de comunicación; instituciones educativas; organizaciones sociales; comunidades mapuche; etc. Así, temas y problemas que venían siendo periféricos para la opinión pública se colocaron en el centro de la reflexión. En ese marco, fui convocada al debate por mi experiencia de investigación sobre temas vinculados al activismo mapuche y, especialmente, al activismo de los jóvenes urbanos. Uno de los temas puestos en foco fue el de la relación de los jóvenes mapuche con los lugares urbanos y rurales: su posibilidad y su legitimidad.

En ese sentido, en un artículo anterior di cuenta del modo en que la construcción hegemónica de aboriginalidad espacializa subjetividades marcadas como indígenas en el campo, mientras que la construcción hegemónica de edad espacializa subjetividades marcadas como jóvenes en las ciudades, volviendo la combinación

de ambas dimensiones impensable, desafiante, sospechosa (Kropff, 2011). En esta oportunidad, me interesa profundizar en la dimensión espacial del problema colocando el foco en la cuestión del movimiento. Por un lado, esta situación permite analizar el desplazamiento entre la ciudad y el campo en el presente y su vínculo con el desplazamiento histórico desde el campo hacia la ciudad. Por otra parte, habilita la indagación en relación a la movilidad misma como práctica social estructurada en la intersección entre edad y aboriginalidad. Entonces, comenzaré por dar cuenta del modo en que se produce el desplazamiento de aquellos definidos como “indígenas” en el norte de la Patagonia, en el marco del proceso histórico de consolidación de la matriz Estado-nación-territorio en Argentina. Luego abordaré críticamente la lógica que configura la movilidad como excepción a la luz de la metafísica sedentaria de los estados nacionales, a fin de recuperar un enfoque que la entienda como práctica constitutiva de los procesos de (re)territorialización estatal disputada. Desde esa perspectiva, analizaré la movilidad como una práctica cotidiana estructurada por fricciones diferenciales que se producen en la intersección de edad y aboriginalidad. Para ello, presentaré el caso de la cacería como práctica cotidiana que involucra movilidad y fricciones, a la vez que configura y disputa territorialidad en el ámbito comunitario¹.

Genocidio y re-territorialización

El Pueblo Mapuche se define como un pueblo preexistente a los estados nacionales de Chile y Argentina. Las organizaciones supracomunitarias delimitan su territorio ancestral en términos geopolíticos, ubicándolo al sur del río Bío-Bío en Chile y en la Patagonia argentina al sur de las provincias de La Pampa y Buenos Aires (Coordinación de Organizaciones Mapuche Taiñ Kiñe Getuam, 1995). La matriz Estado-nación-territorio se fue consolidando en Argentina hacia fines del siglo XIX, cuando se ocuparon militarmente territorios en los cuales todavía había pueblos autónomos que eran definidos como “indígenas”. La conquista militar, que concluyó formalmente en 1885, implicó la ruptura de las formas de organización mapuche y fue la base de una política de usurpación y redistribución de tierras y personas. Se inició así un genocidio que estructuró, de allí en más, las relaciones sociales instaladas en el norte de la Patagonia (Delrio *et al.*, 2018). Se trata de un evento que operó des-territorializando, es decir, rompiendo los códigos de control que regulaban los flujos de acción humana, e impulsando una re-territorialización, es decir, una reconfiguración de los flujos dominada por una nueva lógica (Deleuze; Guattari, 1987).

Uno de los aspectos de la re-territorialización estructurada por la lógica estatal genocida es la configuración de fijaciones y movilidades basadas en la organización de accesos diferenciales a la tierra, de acuerdo con un modelo de ciudadanía atravesado por el racismo. Se trata de un modelo que, fundamentándose en características fenotípicas y en prácticas culturales, establece qué pobladores son “deseables” y cuáles “indeseables” para el país moderno que se pretende construir. Entonces, aquellos que son considerados aptos para contratar con el Estado – inmigrantes europeos o sirio-libaneses (y sus descendientes) – obtienen fácilmente títulos de propiedad sobre la tierra. En contraste, aquellos que son considerados como sujetos menos calificados – los definidos como indígenas – únicamente obtienen permisos precarios de ocupación, lo que configura una situación de inestabilidad permanente (Pérez, 2016). En efecto, a lo largo del siglo XX, esa población ha sido objeto de sucesivos desplazamientos que han tenido como destino las ciudades de la región.

Al mismo tiempo, el proceso de re-territorialización, bajo la lógica del Estado nación, conlleva la configuración de un orden espacial y social específico que implica la consolidación de la ciudad y el campo como lugares diferenciados. La dualidad campo/ciudad emerge de una construcción asimétrica de lugar que se instauró en el proceso de consolidación y expansión del capitalismo en el mundo y que devino lógica explicativa de lo social (Williams, 2001 [1973]). En este caso, esa lógica fue impulsada luego de la ocupación del territorio por parte del Estado argentino. Se trata de una construcción que naturaliza y substancializa las relaciones sociales de producción impuestas por el capitalismo, espacializando subjetividades también asimétricas basadas en la oposición fundante de la modernidad: civilizado/salvaje (Svampa, 1994). Por tanto, en el desplazamiento hacia la ciudad – que en ese mismo proceso estaba siendo producida – los “indígenas” debían, de alguna manera, dejar su indigeneidad (asociada hegemónicamente al salvajismo) detrás. Esta operación se condice, a su vez, con una lógica estatal asimilacionista.

De hecho, el Estado argentino comenzó a reconocer la presencia de Pueblos Indígenas en su territorio (y su derecho a la identidad y a la tierra), recién en la década de 1990. Hasta la reforma constitucional de 1994, que reconoce la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas (art. 75, inc. 17), la única mención a los mismos en la carta magna recomendaba mantener un trato pacífico con ellos y promover su conversión al catolicismo. Una vez reconocidos, el Estado se vio en la obligación de saber cuántos eran y dónde estaban ubicados los indígenas. Por ello, en el cuestionario del Censo Nacional de Población y Vivienda del 2001 se incluyó

por primera vez una pregunta referente a la identidad indígena de la población². Entre los años 2004 y 2005 se realizó la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas, cuyos resultados incluyen 31 Pueblos. Esa encuesta se basó en los datos del censo nacional 2001 e identificó 113.680 personas que se reconocían descendientes o pertenecientes al Pueblo Mapuche. El 71,6% de las personas que se reconocían como indígenas en el país se incluía dentro de lo que se consideraba como población urbana. La población total de la provincia de Río Negro, según el censo nacional de 2010, es de 638.645 habitantes y el 9,34% de los hogares registrados ese año incluyen al menos un integrante que se reconoce descendiente o perteneciente a algún Pueblo Indígena. Sin embargo, considerando la dificultad de implementación del criterio de autorreconocimiento indígena luego de más de un siglo de genocidio y asimilacionismo, sólo podemos tomar estos datos como una referencia que no permite elaborar conclusiones demográficas certeras.

Lo que sí puede afirmarse es que las políticas estatales y las acciones de privados han promovido (y aún promueven) la expulsión de los mapuche de las áreas rurales para favorecer la concentración de tierras en manos de capitales extranjeros y nacionales (para el caso de la provincia de Río Negro, ver Kropff *et al.*, 2019; Ruffini, 2001). Como efecto de este proceso, la población mapuche hoy se concentra mayoritariamente en los barrios marginales de las ciudades que se emplazan en lo que fue territorio autónomo hasta fines del siglo XIX. En cuanto a las áreas denominadas rurales, encontramos que las políticas de radicación redundaron en la configuración de algunos colectivos indígenas que lograron negociar tierras tempranamente (Briones; Delrio, 2002; Delrio, 2005), así como otros colectivos que nunca fueron reconocidos como tales por el Estado. En algunos casos fueron reconocidos como indígenas, pero no como comunidad (Cañuqueo *et al.*, 2015). Aún en los casos en los que hubo concesiones de tierras, la situación a lo largo del siglo XX fue de precariedad en la tenencia debido, por un lado, a la ambigüedad jurídica en relación al derecho de ocupación y, por otro, a prácticas estatales que han contradicho el marco normativo a lo largo de la historia (Martinelli, 2019)³.

La movilidad como excepción

Ahora bien, en relación a la lógica (re)territorializadora de los estados nacionales, distintos autores recuperan el argumento de la antropóloga Liisa Malkki (1992) que sostiene que la misma opera a través de una metafísica sedentaria que hunde personas y culturas en el suelo nacional para segmentar el mundo en unidades

mutuamente excluyentes representadas en mapas. Para legitimar esta configuración (arbitraria), se apela a metáforas botánicas y parentales: la madre tierra brinda los nutrientes a la patria y la cobija (Alonso, 1994). Desde esta perspectiva, el desplazamiento es concebido en términos de desarraigo botánico, por lo que atenta contra la nación y la cultura a la vez que señala una pérdida moral sumada a la fragilidad emocional (Malkki, 1992). Entonces, a la normalidad de la fijación en un lugar, se opone la anormalidad del desplazamiento.

Por su parte, quienes abordan movilidades en relación a Pueblos Indígenas en el mundo, se encuentran con los efectos del nativismo como discurso informado por la metafísica sedentaria. El nativismo otorga autenticidad a aquellos pueblos enraizados (botánicamente) en el suelo de la nación, antes de que la propia nación exista. En esa clave, cualquier experiencia de movimiento supone necesariamente la disolución de la identidad, la aculturación y la asimilación (Clifford, 2007). Así, la lógica de (re)territorialización estatal argentina aplicada en la Patagonia configura una paradoja: a la vez que obliga a los indígenas a moverse reiteradamente, considera la movilidad una práctica excepcional opuesta a los criterios que definen tanto la identidad nacional como la autenticidad étnica.

Ahora bien, las movilidades y fijaciones diferenciales asociadas a la configuración de ciudadanía no operan únicamente en clave de aboriginalidad (Beckett, 1988; Briones, 1998), sino que se despliegan articulando marginaciones múltiples en la intersección de los distintos clivajes que estructuran la práctica social: etnicidad; clase; género; nacionalidad; etc. (ver, entre otros, Dhamoon, 2011; Hancock 2007). Uno de esos otros clivajes – líneas que estructuran la organización social estableciendo dinámicas de agregación y desagregación (Briones; Siffredi, 1989) – es la edad⁴. Al tiempo que las subjetividades marcadas como indígenas se espacializan en el campo, las subjetividades marcadas como jóvenes se espacializan en las ciudades y esta topología deviene una cronotopología (Durham, 2004), al asignar a cada una de estas subjetividades espacializadas una porción de tiempo. Mientras a los indígenas ruralizados se les asigna el pasado, a los jóvenes urbanizados se les asigna el futuro. El presente sigue siendo prerrogativa de una subjetividad desmarcada tanto en términos étnicos como en términos etarios y, por lo tanto, ubicada por fuera del esquema espacializador. En tanto, como sugiere Slavoj Žižek (1998), los procesos de des-marcación conllevan la universalización de una particularidad que se constituye en enunciativa y que marca las particularidades, las “minorías”, las “parcialidades”. En este caso, esa particularidad dueña del presente es adulta y no es indígena.

Esta construcción configura al joven mapuche como una subjetividad escindida tanto en el espacio como en el tiempo y, por ello, impensable, desafiante y/o sospechosa. Como se vio en el caso de Rafael Nahuel que mencioné en la introducción, se trata también de una subjetividad matable (Agamben, 1998).

Asociadas a estas subjetividades espacializadas se encuentran sus posibilidades de movimiento. Así, decía en 2011 que en el contexto etnográfico de los parajes rurales de la Línea Sur rionegrina⁵, la única posibilidad de visibilización de los jóvenes se constituye en el acto de irse. “Los jóvenes se van” es una frase reiterada tanto por los pobladores como por los referentes de las instituciones estatales que se desempeñan en la zona. De este modo, el retorno de los jóvenes se constituye en utopía y de ella se hacen cargo los jóvenes mapuche nacidos en las ciudades que buscan articularse con las comunidades configuradas en zonas rurales (Kropff, 2011). Se trata de un tránsito cargado de demandas, responsabilidades y valores morales que no muchos consiguen atravesar. Esta doble vía de la partida y el retorno se constituye como única posibilidad de tránsito (y de movimiento en general). Así, el telón de fondo de la espacialización hegemónica de aboriginalidad y edad es la metafísica sedentaria que se traduce en un intenso trabajo tendiente a configurar la fijación como parámetro y la movilidad como excepción. Esa construcción se constituye como interpelación sobre prácticas de ocupación y producción de sentido en torno al espacio que no se desarrollan en esos términos, incluyendo las presiones políticas y económicas para el desplazamiento selectivo de las que el propio Estado participa.

Fricciones diferenciales

Para Mimi Sheller y John Urry, en contraste con la metafísica sedentaria, la perspectiva fundada en la metafísica nómada elogia la movilidad contemporánea a nivel global como un proceso de desterritorialización que pregona el fin del Estado como contenedor de las sociedades y la liberación de la gente del constreñimiento provocado por el espacio y el lugar (ver, entre otros, Bauman, 2003). En ese sentido, las metáforas del viaje y el vuelo celebran lo que se entiende como disolución de las fronteras estatales. Sin embargo, esta perspectiva constituye una antítesis que da por sentado el hecho de que las fronteras y la fijación son una realidad objetiva y no el producto de una operación sociocultural y política históricamente sedimentada. A partir del cuestionamiento tanto a la metafísica sedentaria como a la metafísica nómada, el enfoque centrado en la movilidad la entiende como práctica localizada

que, en todo caso, reorganiza la materialidad de los lugares (Sheller; Urry, 2006). Esta perspectiva abre la pregunta por el modo diferencial en que se configuran tanto la movilidad como la estabilidad a través de discursos y prácticas, sin dar por sentado el vínculo entre gente, lugar y cultura que se propone tanto en clave sedentaria como en clave nómada. Más que celebrar el movimiento sin límites, el foco está en los procesos económicos y políticos por los que se establecen los límites y la gente es ubicada y/o se le permite o fuerza al movimiento.

En este marco, Noel Salazar y Alan Smart recuperan el concepto de “fricción” de Anna Lowenhaupt Tsing (2005), que aplica a los procesos sociales la noción física de que la aceleración siempre confronta con una fuerza que tiende a frenarla, a la vez que habilita el movimiento. Los autores piensan a la movilidad como productora de alteridad en la generación de desigualdades de velocidad, riesgo, derecho y estatus. En ese sentido, no hay una clara separación entre elección y constreñimiento, movilidad voluntaria o forzada. La movilidad crea tensiones y las trayectorias de movimiento que adoptan los individuos y los grupos dan forma tanto a su vida como a los lugares que habitan (Salazar; Smart, 2011). Ya en 1963, Roberto Cardoso de Oliveira apelaba al término “fricción” para dar cuenta de la dinámica de las relaciones interétnicas en situaciones de contacto que suponen asimetría y violencia, particularmente en el marco de los procesos de expansión de los estados nacionales sobre territorios indígenas (Cardoso de Oliveira, 1963). Recuperando ambas perspectivas, se puede pensar al genocidio indígena como un evento con consecuencias en la definición racializada y etnicizada de movilidades y fijaciones diferenciales en la lógica de re-territorialización estatal⁶.

Según James Clifford, la oposición hegemonícamente determinada entre la experiencia indígena y la movilidad no permite entender cómo estos pueblos han producido sentido en relación a las experiencias de genocidio, desposesión material, asimilación forzada, marginalidad (política, cultural, racial y económica). Esa producción de sentido conlleva oportunidades para el cambio y la re-identificación por lo que el autor sostiene que se puede hablar de dimensiones diaspóricas de la experiencia indígena, entendidas como aspectos de un continuum de apegos desiguales (Clifford, 2007). De hecho, los intelectuales orgánicos del movimiento mapuche han comenzado a acuñar el término “diáspora” para referirse a la desvinculación con el territorio. Cuando lo que se analiza es la consolidación de la matriz Estado-nación-territorio en Chile, es la migración a la ciudad de Santiago la que se califica con diáspora, entendiendo el territorio de origen en términos geopolíticos

e históricos, como aquel que se encuentra al sur del río Bío (Ancan; Calfío, 2002). El concepto de diáspora se define aquí como un exilio partiendo de una noción de territorio que evoca la metafísica sedentaria de los estados nacionales, esto es: un territorio con fronteras bien delimitadas que se entiende homogéneo al interior. La reflexión política producida en torno a estos desplazamientos para el caso chileno ha llevado a referentes mapuche de Argentina a pensar la diáspora como metáfora para explicar la trashumancia dentro del territorio ancestral, denominado Wajmapu, pero apropiado por otros. Es decir que la distancia, desde esta perspectiva (compartida en conversaciones informales), está producida por la imposibilidad de ocupar los espacios y determinar con autonomía lo que en ellos ocurre.

Por su parte, Ana Vivaldi plantea que la movilidad no puede pensarse como un único viaje migratorio, ya que implica idas y vueltas constantes. Así, los movimientos que dan forma a los lugares no son sólo los flujos transnacionales o los desplazamientos unidireccionales entre lo rural y lo urbano, sino también prácticas de movilidad a pequeña escala que conllevan fricciones particulares en la cotidianidad. De este modo, abre la pregunta por los tipos interconectados de movimientos y fricciones como clave para dar cuenta de los procesos que están operando en la espacialización de subjetividades indígenas en el presente (Vivaldi, 2011). Esta perspectiva permite, a su vez, la indagación sobre los movimientos y fricciones que se dan en la intersección entre aboriginalidad y edad en la vida cotidiana.

Entre otros ejemplos de movilidad cotidiana, durante mi trabajo de campo en parajes rurales de la provincia de Río Negro pude identificar circuitos que se perfilan en los márgenes de las movilidades estructuradas por las categorías “joven” y “mapuche”. Se trata de experiencias de muchachos que pasan algunas temporadas en el campo ocupándose de los animales (pero yendo y viniendo del pueblo), otras en la ciudad y otras transitando diferentes parajes y provincias en comparsas de esquila. En algunos contextos se definen y son definidos como jóvenes y en otros no. Quizás se reconocen como “paisanos”, pero “mapuche” es una categoría cargada de sentidos politizados que les resultan ajenos, aunque sus abuelas hablen en *mapuzugun* (idioma mapuche). Es un circuito eminentemente masculinizado, y es en clave de género que se vuelve visible. Sin embargo, es elusivo para categorías fijadoras que, tanto en clave de edad como de etnicidad, consideran los desplazamientos como momentos excepcionales.

Movilidad y fricción en las prácticas comunitarias: la cacería como ejemplo

Desde que comencé a hacer trabajo de campo con jóvenes mapuche urbanos en 2001, fui testigo de distintas escenas de intercambio de regalos vinculados a la caza de animales silvestres. Eventualmente, yo misma recibí plumas de choike (ave similar al avestruz) cuando entablé amistad con una familia en particular. Cuando, en 2008, comencé a recorrer parajes rurales de la cuenca del arroyo Comallo en la Línea sur de la provincia de Río Negro, empecé a escuchar relatos y bromas vinculados a la cacería. Generalmente se trataba de comentarios que los hombres se hacían entre sí y que no involucraban a las mujeres. De alguna manera la caza estaba relacionada con el establecimiento de vínculos asegurados por el intercambio de regalos – en el sentido de la noción clásica de intercambio de dones (Mauss, 1979 [1923-4]) – pero también con otras cosas. Desde la perspectiva de quienes participan de la actividad, también en las juntadas para “bolear” (término nativo para referirse a la cacería) se fortalecen los vínculos. Un integrante de la comunidad mapuche Newen Ñuke Mapu (Fuerza de la Madre Tierra), me decía al respecto:

En las boleadas nosotros nos juntábamos y terminábamos en una casa jugando al fútbol. (...) Entonces algunos sabían estar preparando unas zapatillas viejas para jugar al fútbol. Salían a la boleada, sí, pero lo que querían era jugar al fútbol. (...) La cosa de pasar juntos jodiendo un buen rato y hacerse chistes porque se le fue el zorro, porque no... alguno que se enojaba porque el otro no estaba o porque algunos se juntaban para charlar en vez de estar mirando los zorros.

Así, la caza colectiva se convierte en un importante espacio de socialización entre los hombres viejos y jóvenes de los parajes rurales que, desde 2011, integran formalmente la comunidad Newen Ñuke Mapu⁷. Asimismo, se trata de una práctica que implica la configuración de territorio a través del movimiento. La corrida de zorros, especialmente, implica atravesar distintos campos y esto se realiza pidiendo permiso a los pobladores, una fricción habilitadora del movimiento. En general los permisos se otorgan sin problemas excepto en el caso de “los foráneos”. El límite del territorio de caza es el límite de los permisos. El conflicto se presenta cuando “los foráneos” se instalan dentro del territorio en el que, históricamente, los permisos estaban garantizados. Aquí es donde se puede observar una nueva fricción en la que resuena la noción de fricción interétnica de Roberto Cardoso de Oliveira (1963).

Lo que fue limitando la cacería fueron los alambres y la gente que empezó a prohibir la caza. Generalmente prohíben los foráneos: gringos. A veces no gringos pero que vienen de otro lado a invertir específicamente en ovejas o en vacas. Tienen un campo para producir con vacas o con ovejas. (...) El que viene de afuera ya tiene esa desconfianza y, como viene de afuera, tiene otra manera de plantarse (...) Entonces esa gente que tiene más plata tiene temor a que le roben entonces prohíbe la entrada y prohíbe cazar. Vos podés andar por ahí y vas a ver un cartel que dice “prohibido cazar”. Uno incluso puso un cartel que decía “Área privada protegida” (Cazador de la NÑM).

De este modo, la distinción entre propios y ajenos se va inscribiendo en el uso del espacio. Lo que antes de la llegada de los privados constituía un lugar de tránsito para la boleada colectiva de zorro, se convierte en un “área privada protegida”. La consecuencia es el entorpecimiento, no solamente de la persecución de un predador que afecta la producción ganadera en una zona donde la economía se basa en la cría de ganado ovino y caprino, sino del desarrollo de las estructuras sociales de relación asociadas a esta práctica comunitaria. Así, este proceso constituye un ejemplo de la fricción que se genera sobre la movilidad cotidiana como ejercicio continuo producido tanto por agencias estatales como por actores “foráneos” que aplican la lógica de la demarcación de la propiedad privada.

En contraste, la práctica de la caza colectiva pone en evidencia una noción de ocupación territorial basada en los recorridos, el tránsito (ver, también, Cañuqueo, 2015). En estos recorridos se comparten conocimientos específicos sobre el paisaje, la vegetación, los animales, los fenómenos meteorológicos, etc. Además, implican la transmisión de valores y destrezas entre hombres de distintas generaciones y, en ese sentido, constituyen experiencias formativas. Se trata de una movilidad configurada a través de relaciones sociales puestas en evidencia en la solicitud de permisos – la fricción de los propios – y sostenidas por el intercambio de presas como regalos que no se circunscriben a lo que se entiende como espacio rural sino que circulan por los espacios de desplazamiento comunitario, incluyendo los barrios periféricos de las ciudades. Esta movilidad de la boleada entró en fricción, en primer lugar, con los alambres que fueron atravesando lo que era “campo abierto”. En segundo lugar, la movilidad se vio afectada por la venta de tierras a privados ajenos a los parajes que comenzaron a prohibirla en sus campos.

La relación entre la boleada y el espacio se fue reconfigurando a través de la historia. En un primer momento, el campo abierto demandaba cotidianamente el

trabajo en colaboración con los vecinos, no sólo para las boleadas, sino para la producción ganadera misma. Era frecuente la necesidad de separar animales, de rastrear algunos que se perdían, etc.

Me acuerdo cuando chico corríamos yeguas acá. Que te traen las yeguas mansas al corral, pero, como son yeguas, siempre tienen el instinto de disparar. Y al ver movimiento, varias personas, tratan de disparar. Entonces se necesitan varios jinetes para atajarlas y traerlas al corral. Eso se hacía así porque era campo abierto y al ser campo abierto por ahí se mezclaban con las yeguas de los vecinos (Cazador de la NÑM).

El avance de los alambres vino de la mano de la compra, muchas veces fraudulenta, de campos por parte de privados que luego no ponían a producir la tierra, sino que la mantenían en función de la especulación inmobiliaria. Esto acabó teniendo dos efectos: por un lado, los animales de los pobladores continuaron ocupando el espacio que estaban acostumbrados a ocupar y, por otro, proliferaron las yeguas matreras que se incorporaron tanto a la producción ganadera como a la boleada comunitaria. En el presente, grandes extensiones de tierra que la comunidad ocupa tanto con ganado como para bolear son reclamadas por privados y sociedades anónimas que dicen haberla adquirido. La comunidad ha sufrido desalojos y otras presiones. Por supuesto, esto afecta la práctica de la boleada, entre otras actividades comunitarias.

Los chicos [de una de las familias del paraje] cuidan chivas y antes boleaban yeguas. Su actividad económica principal pasaba por eso. Me acuerdo de ir a una marcación y tenían 70 yeguas en el rodeo, en el 99 por ahí. Con la venta que hizo [un terrateniente especulador a un privado] empezaron a alambrear y a decir “acá no porque ahora nosotros compramos acá y esto es propiedad privada” y todas esas cosas. Se empezó a cortar de a poco. No fue algo de un día para otro. O que lo empezaron a ocupar para trabajar y que los fueron presionando. Entonces se fue restringiendo el ingreso.

El territorio definido para la boleada es sólo una parte del territorio de la comunidad Newen Ñuke Mapu, ya que no todos los parajes que la integran son cazadores. Sin embargo, los recorridos son vastos, llegando a cubrir hasta alrededor de cuarenta kilómetros, especialmente en las corridas de zorro.

Dura un día por lo general. Es como en esas películas inglesas. La salida es antes de que cante el gallo. (...) Salíamos de noche para agarrarlo cuando vuelve de su faena. Si comió está en desventaja porque va lleno y cansado porque su horario de dormir es el día. Cuando sale el sol es cuando se va a echar a dormir. La mayoría de las veces no agarrábamos nada, pero veíamos rastro y le pegábamos un julepe... Le marcábamos el territorio. Lo ahuyentábamos. (...) Llevábamos carne, algunos llevaban torta o pan. Y al mediodía se para a hacer un asado en cualquier lado y... descanso un rato y después a continuar. Siempre hacíamos eso porque cubríamos mucha distancia porque el zorro es caminador. Entonces para eso tenemos que traspasar campos de uno, de otro (Cazador de la NÑM).

Lejos de tratarse de un simple recorrido libre por los campos, el desplazamiento implica un recorrido por la trama social de la comunidad. Con lo cual, cuando se limita ese tránsito, se incide también sobre esas relaciones sociales que son constitutivas de la vida comunitaria. Al mismo tiempo, opera en la configuración de subjetividades entramando distintos clivajes, entre ellos la edad:

Y cuando [los grandes] salían a correr zorros. Y a mí me entusiasmaba la idea de ir, pero no me llevaban. En las corridas de yeguas igual. Y se juntaban un montón. (...) A mí lo que me entusiasmaba de eso era el hecho de correr y preparar los animales. Lo lindo que tiene la cacería es eso, la cosa previa, prepararse. Porque vas a ir a exigirte. Si querés tener éxito tenés que estar preparado. Entonces, toda esa cosa previa, más preparase con caballos de reserva. Me acuerdo que llegaban acá y andaban entusiasmadísimos con eso, que les puede llevar dos días. Y con los caballos re-sudados, agitados. Y decían “no, se me fue para tal parte y el otro se fue para allá y este boludo que no volvió y aquellos que estaban mirando. Traeme el otro caballo que voy a seguir.” Y entonces cambiaban caballo. Y toda esa eferescencia que había y toda esa adrenalina. Y yo quería participar de eso y no me llevaron porque como había mucha exigencia física y mucho roce físico había que cuidar al chico.

Finalmente, cuando los mayores consideraron que estaba en condiciones de participar, lo incorporaron en las boleadas de zorro:

Hacíamos como un cerco, que es toda una estrategia de ir uno, por un lado, el otro por otro. Ir cercándolo. En una oportunidad uno quedó en una barda. Pasaron un montón de personas para un lado y el zorro, como es zorro, no dispara. Ve, olfatea, escucha, y volvió. Y en esa vuelta queda en una barda donde estoy yo y, al verme a mí, queda y yo justo lo veo y andaba con el rifle. Así que ahí le pegué un tiro. Y, bueno, después de esa, con uno nomás que cacé, cada vez que se hacía una boleada el que organizaba [un

hombre grande] me venía a buscar (...)Y entonces armaba todo el cerco y me decía ‘vos vení acá’. Me daba un lugar especial porque por ahí se podía aparecer.

En la lógica del relato, al cumplir exitosamente con la destreza y el compromiso requerido, al cazador joven se le dio un lugar central en la estrategia de la boleada. Así se lo reconoció y se ganó el respeto de pares y mayores. De este modo, la boleada constituye también un espacio de transmisión intergeneracional de conocimientos y valores entre los hombres. Sin embargo, además de tratarse de una actividad que involucra valores morales, la boleada constituye un espacio lúdico:

Quedó la costumbre en esa segunda generación donde yo estaba, que ya éramos más informales si se quiere, para un montón de cosas. Los otros eran más tradicionales y eran más capos. Claro, con sus caballos, sus sogas, sus perros preparados. Nosotros no éramos tan preparados. Incluso se nos iban porque... porque hacíamos cualquier cosa. Nos poníamos a gritar y no había que gritar en ese momento (...) Nosotros no éramos exigentes por eso no nos importaba si cazábamos algo o no. Y en esa por ahí alguno cazaba un choike y se compartía (...) Éramos una camada de muchachones locos. “Todos locos” decía un vecino. Y él también se prendía en esa. Como cachorros. De repente veníamos de vuelta y nos veníamos molestando los caballos. O nos armábamos... de repente uno salía “y quién llega último a preparar el asado” y salían todos corriendo. Esas cosas los otros creo que no la hacían. (...)Y así cazando creo que anduvimos por toda esta zona.

La boleada deviene un espacio en el que se pone en juego la construcción de masculinidad a través de un modelo basado en la destreza, el compromiso con el trabajo, los juegos y las bromas. Además, constituye un diacrítico que define identidades territoriales primarias ancladas en los parajes y distingue a los propios de los “foráneos”. Finalmente, no sólo el género y la etnicidad se ponen en juego en la boleada, sino también la edad, ya que la transmisión de conocimientos y la puesta en acto de valores implica la instauración de la jerarquía etaria. Por un lado, se establece que los niños no pueden participar de la práctica. Por otro, los mayores son quienes organizan y asignan lugares a los jóvenes en la tarea. Finalmente, aparece una distinción entre generaciones: las de antes (los “más capos”) y la de ahora (los “cachorros”). Entonces, a través de esa práctica se (re)construye la teoría de la edad propia de ese contexto social. La caza colectiva comunitaria se convierte, por lo tanto, en una práctica que articula el clivaje de género, el étnico y el etario a través

de una movilidad de pequeña escala que entra en fricción con la ejecución del plan de fijación configurado por la metafísica sedentaria del Estado nación.

Conclusiones

En este artículo me propuse poner el foco en la movilidad que se estructura en la intersección de aboriginalidad y edad (y también género), para poner en evidencia histórica y etnográfica las fricciones que provoca la metafísica sedentaria del Estado nación en el norte de la Patagonia en Argentina. En ese sentido, la construcción de la movilidad como excepción conlleva la sedimentación de la fijación como parámetro revelando el éxito de un trabajo cultural en permanente proceso: el que vincula naciones (homogéneas) con territorios (delimitados). Así, la codificación de los flujos de la acción humana impulsada por la lógica estatal capitalista redundando en cartografías fijadoras en las que se establecen tránsitos específicos para los jóvenes, para los mapuche y para los jóvenes mapuche.

En cuanto a los mapuche, el genocidio indígena estableció la definición racializada y etnicizada de movilidades dificultando la permanencia en la tierra rural y negándoles, a la vez, la posibilidad de existencia en las ciudades. De modo que el único camino posible es la asimilación, la disolución de su identidad específica dentro de la nación a la vez que se consolida una noción geopolítica de territorio nacional articulada con un espacio productivo definido por la dualidad entre lo rural y lo urbano. En ese marco, los jóvenes pueden moverse en el camino establecido entre el campo y la ciudad (de ida) y entre la ciudad y el campo (de vuelta y utópico), un recorrido habilitado sólo de manera excepcional. Por ello, los múltiples tránsitos que se observan por fuera de este esquema sedimentado configuran movilidades que devienen subalternas e inenarrables.

Deborah Durham (2004) definió el concepto de cronotopología para referirse a aquello que se indexicaliza en el uso del término “juventud”. Su idea era vincular la dimensión temporal con la metáfora del paisaje social. Se trata de una idea potente cuando analizamos la edad imbricada con la aboriginalidad porque el *cronos* nos remite al proceso histórico de consolidación de la matriz Estado-nación-territorio y la *topología* cobra una dimensión específica a través del territorio que vimos configurado y disputado aquí en la movilidad cotidiana que implica la cacería. Así, la topología móvil que se produce a través de la cacería se ve atravesada por las fricciones provocadas por la acción tanto de agencias estatales como de actores “foráneos” que se instalan con lógicas de ocupación fundadas en la propiedad privada.

La apuesta argumentativa de este artículo fue invertir la cartografía hegemónica y destacar, sobre el telón de fondo de la movilidad, el trabajo cultural y político que, informado por la metafísica sedentaria, tiende a la fijación de subjetividades demarcadas en términos étnicos y etarios, provocando diferentes fricciones. Es a través de ellas que, en definitiva, edad y aboriginalidad se configuran y disputan permanentemente.

Recibido: 30/04/2019

Aprovado: 28/08/2019

Laura Kropff Causa es Profesora, Licenciada y Doctora en Antropología formada en la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es Investigadora en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Profesora en la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN) con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (UNRN-CO-NICET) en Bariloche, Argentina. Desde 1997 hace trabajo de campo en localidades rurales y urbanas de Nor-Patagonia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2016-3176>. Contacto: kropff@unrn.edu.ar

Notas

1. Este artículo se basa de una investigación que se enmarca en dos proyectos: el PI-UNRN 40-B-637 “El desplazamiento a las ciudades como efecto del genocidio indígena: una aproximación etnográfica al caso de Bariloche” financiado por la Universidad Nacional de Río Negro, y el PICT 2017-1706 “Conflictos por el acceso a la tierra en la provincia de Río Negro: un abordaje etnográfico e histórico a la territorialización de formaciones sociales de alteridad” financiado por el Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.

2. El criterio que debía utilizarse para medir la denominada “variable indígena” era el de autoreconocimiento y no criterios biologicistas o culturalistas. Por lo tanto, teniendo en cuenta que la construcción de identidades es consecuencia de un proceso relacional y que, en este caso, se trataba de una relación históricamente asimétrica, el censo propuso una situación compleja. El Estado argentino reconoció por primera vez tener población indígena, aún después de más de cien años

de una política negadora y derogatoria. Ante esto, varias organizaciones mapuche advirtieron que el número resultante no daría cuenta de la cantidad de indígenas sino de los efectos de las políticas extintionistas y asimilacionistas del propio Estado nacional (Organización Mapuche Newentuaiñ y Pu weche fiske menuko, 2001).

3. Para un análisis de los procesos de territorialización desde una perspectiva teórica similar en Brasil, ver Pacheco de Oliveira, 1998.

4. Abordar la edad como dimensión estructurante de la práctica social conlleva prestar atención, en primer lugar, a las teorías sociales de la edad operantes en cada contexto. Estas teorías configuran las cronologías de los cursos de vida, las categorías que los estructuran, los significados de esas categorías y las relaciones que se establecen entre ellas. En segundo lugar, desde una perspectiva diacrónica, conlleva prestar atención a la configuración de generaciones. Generación es un término polisémico que, por un lado, refiere a los desplazamientos en la experiencia que acaban creando cohortes con conciencia de edad (Comaroff y Comaroff, 1999), lo que los antropólogos clásicos llaman “grupos de edad” (Radcliffe-Brown, 1929). En tanto grupos de edad que atraviesan categorías (o grados) de edad, la dinámica de las generaciones produce sentido en torno al flujo de la experiencia social, otorgando interpretaciones que fijan coordenadas temporales para marcar continuidades y rupturas en el(los) sentido(s) de devenir (Kropff, 2016). El otro campo de sentidos que confluye en el término generación es el de la genealogía, más vinculado al lenguaje del parentesco. Esta ambivalencia permite explorar la confluencia entre parentesco, política y dinámicas históricas en los grupos humanos. Desde esta perspectiva, edad es una categoría teórica englobadora, como lo son aboriginalidad, clase, género, raza, etc.

5. La región denominada Línea Sur, definida por el recorrido de la línea ferroviaria que atraviesa la provincia desde el océano Atlántico hasta la cordillera de los Andes, ha sido históricamente un espacio de radicación de familias y comunidades mapuche dedicadas a la cría de ganado lanar.

6. Con el término “racialización”, Briones (2002) busca poner en evidencia los procesos de construcción de alteridades que se naturalizan a partir de su asociación con características que se definen como biológicas y, por lo tanto, inmodificables. De este modo, pone en evidencia que las razas no constituyen entidades definidas por la naturaleza sino efectos de estas operaciones de marcación social de la alteridad. En el mismo sentido, “eticización” refiere a la operación que asocia subjetividades sociales con características culturales que configuran modos de operar en el mundo que son difíciles de modificar.

7. La Newen Ñuke Mapu (Fuerza de la Madre Tierra) se constituyó formalmente como comunidad mapuche en agosto de 2011. Nuclea a más de cuarenta familias de seis parajes rurales de la cuenca del arroyo Comallo en Río Negro. Desde el momento de su constitución formal, uno de los temas centrales de la agenda de la comunidad es la cuestión territorial. Si bien varios de los pobladores consiguieron títulos individuales de propiedad en la década de 1980, otros tantos tienen permiso de ocupación precaria de tierras fiscales y/o conflictos con privados que pretenden desalojarlos de las tierras que ocupan. A esto se suma la preocupación por la posibilidad de realización de prospecciones mineras en la zona.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Madrid: Pretextos.
- ALONSO, Ana. 1994. "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity". *Annual Review of Anthropology*, n. 23, p. 379-405.
- ANCÁN, José; CALFÍO, Margarita. 2002. "Retorno al país mapuche. Reflexiones sobre una utopía por construir". *Ñuke Mapu förlaget*. Working Paper Series 6. Disponible en: http://www.mapuche.info/wps_pdf/ankalfio020300.pdf. Acceso en: 28 marzo. 2016.
- BAUMAN, Zygmunt. 2003. *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BECKETT, Jeremy (ed.). 1988. *Past and present. The construction of aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- BRIONES, Claudia. 1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo": una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- BRIONES, Claudia. 2002. "Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina". *Runa*, n. 23, p. 61-88.
- BRIONES, Claudia; DELRIO, Walter. 2002. "Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)". En: TERUEL, Ana; LACARRIEU, Mónica; JEREZ, Omar (Eds.). *Fronteras, ciudades y estados*. Tomo I. Córdoba: Alción. p. 45-78.
- BRIONES, Claudia; SIFFREDI, Alejandra. 1989. "Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico". *Cuadernos de Antropología de la Universidad de Luján*, n. 3, p. 5-24.
- CAÑUQUEO, Lorena. 2015. "El territorio relevado, el territorio disputado: apuntes sobre la implementación de Ley Nacional 26.160 en Río Negro, Argentina". *Revista de Geografía Norte Grande*, n. 62, p. 11-28.
- CAÑUQUEO, Lorena; KROPFF, Laura; PÉREZ, Pilar. 2015. "A la sombra del Estado: comunización indígena en parajes de la pre cordillera de Río Negro, Argentina". *Revista del Museo de Antropología*, v. 8, n. 2, p. 159-170.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1963. "Aculturación y 'fricción' interétnica". *América Latina*, v. 6, n. 3, p. 33-46.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. 1999. "Occult economies and the violence of abstraction: Notes from the South African postcolony". *American Ethnologist*, v. 26, n. 2, p. 279-303.
- CLIFFORD, James. 2007. "Varieties of indigenous experience: diasporas, homelands, sovereignties". En: DE LA CADENA, Marisol; STARN, Orin (Eds.). *Indigenous experience today*. Oxford; New York: Berg Publications. p. 197-224.
- COORDINACION DE ORGANIZACIONES MAPUCHE TAIÑ KIÑE GETUAM – PARA VOLVER A SER UNO. 1995. "Autonomía y pueblos originarios". *Primer Seminario Regional El Derecho Internacional y los Pueblos Originarios*. Neuquén, 29 de septiembre al 2 de octubre, Universidad Nacional del Comahue. Mimeo.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1987 [1980]. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DELRIO, Walter. 2005. *Memorias de expropiación: sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia – 1872-1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

- DELRIO, Walter; ESCOLAR, Diego; LENTON, Diana; MALVESTITTI, Marisa (Eds.). 2018. *En el país de nomeacuerdo: archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Viedma: Editorial UNRN.
- DHAMOON, Rita Kaur. 2011. "Considerations on mainstreaming intersectionality". *Political Research Quarterly*, v. 64, n. 1, p. 230-243.
- DURHAM, Deborah. 2004. "Disappearing youth: youth as a social shifter in Botswana". *American Ethnologist*, v. 31, n. 4, p. 589-605.
- HANCOCK, Anne Marie. 2007. "When multiplication doesn't equal quick addition: Examining intersectionality as a research paradigm". *Perspectives on Politics*, n. 5, p. 63-79.
- KROPFF, Laura. 2011. "Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras". *Alteridades*, v. 21, n. 42, p. 77-89.
- KROPFF, Laura. 2016. "Entre genealogías familiares y genealogías políticas: jóvenes en un proceso de comunalización mapuche en Argentina". *Mana – Estudios de Antropología Social*, v. 22, n. 2, p. 341-368.
- KROPFF, Laura; PÉREZ, Pilar; CAÑUQUEO, Lorena; WALLACE, Julieta (Eds.). 2019. *La tierra de los otros: la dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente*. Viedma: Editorial UNRN.
- LOWENHAUPT TSING, Anna. 2005. *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- MALKKI, Liisa H. 1992. "National Geographic: the rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees". *Cultural Anthropology*, n. 7, p. 24-44.
- MARTINELLI, María Laura. 2019. "Procesos de territorialización y reservas indígenas en Ñorquincó: apuntes para la reconstrucción de las trayectorias de las comunidades de Ancalao y Cañumil, 1900-1930". En: KROPFF, Laura; PÉREZ, Pilar; CAÑUQUEO, Lorena; WALLACE, Julieta (Eds.). *La tierra de los otros: la dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente*. Viedma: Editorial UNRN. p. 67-93.
- MAUSS, Marcel. 1979 [1923-4]. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas". En: MAUSS, Marcel. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos. p. 155-222.
- ORGANIZACIÓN MAPUCHE "NEWENTUAYIÑ"; Pu WECHE FISKE MENUKO (JÓVENES MAPUCHE DE FISKE MENUCO). 2001. *Postura Mapuche frente a la incorporación de "la variable indígena" en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2001*. Disponible en: <http://www.mapuche.info/mapuint/Newentuayin011000.html>. Acceso en: 3 mayo 2016.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1998. "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana, Estudos de Antropología Social*, v. 4, n. 1, p. 47-77.
- PÉREZ, Pilar. 2016. *Archivos del silencio: estado, indígenas y violencia en Patagonia Central (1878-1941)*. Buenos Aires: Prometeo.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. 1929. "13. Age organization-terminology". *Man*, n. 29, p. 21.
- RUFFINI, Marta. 2001. "La cuestión de la tierra pública en Río Negro. Avances y perspectivas (Siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX)". *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos*

S.A. Segreti, n. 1.

SALAZAR, Noel; SMART, Alan. 2011. "Introduction, Anthropological Takes on (Im)Mobility". *Identities: Global Studies in Culture and Power*, n. 18, p. 1-9.

SHELLER, Mimi; URRY, John. 2006. "The new mobilities paradigm". *Environment and Planning*, n. 38, p. 207-226.

SVAMPA, Maristella. 1994. *El dilema argentino: civilización o barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

VIVALDI, Ana. 2011. "Stuck on a Muddy Road: Frictions of Mobility amongst Urban Toba in Northern Argentina". *Identities: Global Studies in Culture and Power*, n. 18, p. 599-619.

WILLIAMS, Raymond. 2001 [1973]. *El campo y la ciudad*. Buenos Aires: Paidós.

ZIZEK, Slavoj. 1998 [1993]. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En: JAMESON, Fredric; ZIZEK, Slavoj (Eds.). *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós. p. 137-187.

Resumen: Pensar la movilidad de jóvenes indígenas como problema de investigación coloca en discusión tres dimensiones teóricas: la relación entre espacio y práctica social; la construcción de aboriginalidad en distintos contextos; y la edad como categoría que estructura la vida social. A partir de situaciones que involucran a jóvenes mapuche en la provincia de Río Negro (Argentina), este artículo se propone abordar la discusión poniendo en tensión la metafísica sedentaria inherente a los estados nacionales desde un enfoque centrado en la movilidad como práctica social que involucra fricciones múltiples. Así, se introducen, en primer lugar, las fijaciones y movilidades diferenciales producidas en el marco del proceso histórico de incorporación de la Patagonia al Estado argentino. Se trata de un proceso que supuso una configuración territorial específica en términos geopolíticos y productivos que, a la vez que consolidó la articulación entre el Estado, la nación y el territorio, instaló la dualidad entre lo rural y lo urbano. En segundo lugar, el artículo aborda las movilidades y las fricciones que se producen a nivel de prácticas cotidianas que se estructuran en la intersección entre edad, aboriginalidad y género, habilitando y disputando recorridos con efectos en la configuración territorial a nivel comunitario.

Palabras-clave: movilidad, aboriginalidad, edad, Estado, territorio.

Abstract: The research inquiry on young indigenous mobility offers up for discussion three theoretical dimensions: the relation between space and social practice; the construction of aboriginality in different contexts; and age as a category that structures social life. Taking into consideration different situations that involve young mapuche from the province of Río Negro (Argentina), this essay approaches the discussion by putting in tension the sedentarist metaphysics that is inherent to national states, with a perspective centered on mobility as social practice involving multiple frictions. The analysis deals, in first place, with the differential fixations and mobilities produced throughout the historical process of incorporation of Patagonia to the Argentinean state. This process involved a specific territorial configuration in geopolitical and productive terms: all at once, it strengthened the articulation between state, nation, and territory and settled the duality between the rural and the urban. In second place, the essay approaches mobilities and frictions that, produced in every day social practices, are structured at the intersection between age, aboriginality, and gender. These mobilities enable –and struggle towards– certain transits that have effects in community territorial configurations.

Keywords: mobility, aboriginality, age, state, territory.

Procesos de enseñanza-aprendizaje en escuelas comunitarias e indígenas del sureste mexicano

Teaching-learning in community and indigenous schools in southeastern Mexico

María Amalia Gracia

El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), Unidad Chetumal – México

Jorge E. Horbath

El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), Unidad Chetumal – México

1. El derecho a la educación de calidad como desafío para Estado y sociedad

La educación como herramienta para que individuos y grupos se aproximen al conocimiento socialmente producido y accedan a nuevas formas y dimensiones de su vida constituye uno de los derechos humanos fundamentales. En México, la Constitución posrevolucionaria de 1917 estableció dicho derecho a partir de la *libertad, laicidad* (ajena a cualquier doctrina religiosa) y *gratuidad* (enseñanza primaria de establecimientos oficiales) (Art. 3ro.) educativa.

Aun en los países en los que se reconoce la universalidad del derecho a la educación, su extensión hacia grupos minoritarios o marginados se ha ido dando históricamente de manera gradual. En México la universalidad se dirigió, principalmente, a la cobertura poblacional y territorial del servicio: inicialmente se apuntó a la educación primaria (1917), posteriormente a la secundaria (1933) y hace quince años a la preescolar (2002). De esta manera, actualmente, la educación básica obligatoria está conformada por tres grados del nivel preescolar, seis grados del nivel primario y tres grados del secundario.

Junto a la progresión en la ampliación de la cobertura escolar, la calidad de la educación se ha posicionado como parte fundamental del derecho a la educación: no alcanza con tener acceso a la escuela sino que la educación promovida en todos los espacios educativos debe ser de calidad para que pueda satisfacer y ajustarse a las necesidades de aprendizaje de los sujetos a los que se dirige; los niños y niñas son los privilegiados por tal derecho, dada su naturaleza de personas protegidas que no tienen posibilidad de valerse por sí mismos.

La Ley General de Educación (LGE) promulgada en 1993 (última reforma publi-

cada DOF 20-05-2014) observa que “todo individuo tiene derecho a recibir educación de calidad y, por lo tanto, todos los habitantes del país tienen las mismas oportunidades de acceso al sistema educativo nacional” (artículo 2); dicha ley establece las directrices de la educación para población indígena subrayando que la educación básica tendrá las adaptaciones requeridas para responder a las características lingüísticas y culturales de cada uno de los diversos grupos indígenas del país, así como de la población rural dispersa y de los grupos migrantes (Art. 38) que se han ido incrementando cada vez más en el país ante las políticas neoliberales para el campo. El Reglamento Interior de la Secretaría de Educación Pública (SEP) (Art. 16) – órgano que regula la educación en el país – también establece un marco regulatorio para la educación básica dirigida a la población indígena: la modalidad Intercultural y bilingüe instituida a mediados de la década de los noventa del siglo pasado, que presenta avances respecto al anterior modelo bilingüe bicultural en tanto este último concebía a las culturas indígenas como homogéneas y mantenía una visión esencialista sobre lo indígena, al pensar a las comunidades indígenas como rurales, armónicas, solidarias y estáticas (Berteley, 2002); la Dirección General de Educación Indígena (DGEI), surgida en 1978 en un contexto de fuertes reivindicaciones educativas y sociales por parte del movimiento indígena, norma, supervisa y evalúa el sistema educativo intercultural; y la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) se encarga tanto de promover como de evaluar la política educativa en cuanto a su equidad, desarrollo intercultural y participación social.

El Estado tiene un papel central en garantizar la formación y el aprendizaje de la sociedad, aunque ciertos modelos de Estado perpetúan las desigualdades en opciones y oportunidades de los ciudadanos al priorizar ciertas regiones, territorios o grupos sociales. La población indígena ha experimentado condiciones desventajosas en términos educativos pues las políticas de este sector han contribuido en convertir a los indígenas en los grupos y comunidades más desposeídas y vulnerables dentro de la sociedad mexicana. La carencia de opciones educativas o la baja calidad de éstas colocan a los jóvenes indígenas en desventaja con relación al resto de los educandos en el país y, por ende, en franca desventaja de oportunidades al no contar con la formación esperada en los sectores laborales existentes.

Aun si en las zonas rurales de México la educación se ha ido ampliado cada vez más, las condiciones en las que los estudiantes reciben sus clases – infraestructura, educación máxima de los docentes, materiales didácticos y tecnológicos – adoptan el entorno de escasez de insumos y de marginación de las comunidades ¿Cómo

garantizar el acceso a una educación de calidad en estas condiciones? A partir de este interrogante general, el objetivo del artículo es analizar la evaluación del aprendizaje que realizan los docentes en las escuelas comunitarias e indígenas del sureste mexicano tomando en cuenta el proceso de enseñanza-aprendizaje, a fin de determinar si los docentes involucrados son portadores de la información y la formación necesarias para ajustar el proceso a las necesidades de sus educandos y, por ende, impactar positivamente en el logro educativo.

Partimos del supuesto de que los espacios escolares como la escuela y el aula, los procesos educativos y las formas y mecanismos de evaluación condensan complejos momentos de la vida académica escolar (Monzón, 2015). Para acercarnos a ellos y evaluarlos, es necesario preguntarse ¿por qué/para qué evaluar?, ¿qué evaluar?, ¿cómo evaluar? y, ¿cómo comunicar? (García et al., 2011; López; Hinojosa, 2018). Por otro lado, si buscamos que la evaluación sirva para el mejoramiento de la escuela (Moreno, 2011; Cuevas et al., 2016) requerimos entender el rol que asumen los maestros en dicho proceso (Martínez, 2013; Martínez; Guevara, 2015) e incorporar tanto una evaluación formativa como sumativa. Finalmente, remarca- mos que los contextos del proceso de evaluación son sumamente relevantes y particularmente difíciles para los procesos de enseñanza-aprendizaje de calidad cuando los contextos sociales son vulnerables ya que con frecuencia redundan en formas empobrecidas de evaluación (Román, 2003).

2. Metodología e instrumentos de producción de datos

La investigación fue principalmente de carácter cualitativa e incluyó entrevistas abiertas, observación participante en las aulas, grupos focales y una encuesta, herramientas diseñadas e instrumentadas para registrar la percepción, los discursos y las acciones y prácticas evaluativas de los actores principales del proceso escolar tales como estudiantes, docentes y funcionarios.

En una primera etapa se realizó análisis documental de los informes estatales de la Secretaría de Educación Pública (SEP) del Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE) y de los programas educativos y se entrevistaron cinco funcionarios de la Secretaría de Educación de cada estado. En la segunda etapa, utilizando el Censo de Escuelas, Maestros y Alumnos de Educación Básica y Especial de la SEP se construyó un directorio de cinco escuelas de educación indígena y comunitaria por cada zona rural aledaña a las principales ciudades del sureste mexicano (Campeche, Ciudad de Carmen, Cárdenas, Villahermosa, Chetumal, Cancún, Playa del

Carmen, Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal de las Casas, Mérida, Tizimín y Valladolid) que permitió, luego de visitas y valoraciones de acceso y viabilidad, seleccionar 13 escuelas, predominantemente comunitarias (ver tabla 1); en ellas se efectuó observación participante de tres clases de un mismo grupo-aula, así como observación de su entorno y condiciones con el objeto de conocer la dinámica escolar, las estrategias docentes y el proceso de enseñanza aprendizaje. Asimismo, se efectuó una encuesta no aleatoria a 134 estudiantes (72 niños y jóvenes varones y 62 mujeres), en su mayoría de secundaria (78%), para captar el perfil del alumnado, sus expectativas de escolarización, tiempo que destinaban al estudio, estrategias docentes de enseñanza y evaluación, así como características del entorno familiar. La edad de los educandos encuestados varía de acuerdo con el nivel educativo que estaban cursando y, en general, se ajusta a lo que teóricamente corresponde a dicho nivel; ellos viven principalmente en familias de tipo nuclear con padre, madre y hermanos, aunque algunos moran en familias extensas que tienen, en promedio, seis integrantes. Los padres y madres de familia tienen generalmente un nivel de estudios que no supera la educación básica, siendo las madres las que han alcanzado un menor nivel de escolaridad: mientras los padres lograron estudios de secundaria, las madres solo concluyeron la educación primaria.

Esta información se complementó y contrastó con la generada a partir de 11 grupos focales de entre 6 y 10 estudiantes en los que se trabajó la percepción sobre el proceso de evaluación (en total participaron 90 niñas, niños y jóvenes).

<i>Ciudad principal</i>	<i>Localidad</i>	<i>Nivel</i>	<i>Grados</i>
Cancún	Emiliano Zapata	Secundaria	1ero y 2do
Chetumal	San José de la Montaña	Secundaria	1ero, 2do y 3ero
Playa del Carmen	Cristo Rey	Secundaria	2do y 3ero
Mérida	Dzoyaxche	Secundaria	1ero, 2do y 3ero
Tizimín	Kabichen	Secundaria	1ero, 2do y 3ero
Valladolid	Chanyodzotot 2	Preescolar, Primaria	1ero, 2do, 3ero y 6to
Campeche	Hobomó	Secundaria	2do y 3ero
Ciudad del Carmen	Juan de la Cabada	Secundaria	1ero, 2do y 3ero
Villa Hermosa	Estanzuela	Secundaria	1ero, 2do y 3ero
Cárdenas	El Carmen	Primaria	4to, 5to y 6to
Tuxtla Gutiérrez	Tuxtla Gutiérrez	Primaria	5to y 6to
San Cristóbal	El Pinar	Primaria indígena	3ero
Tapachula	Consejo Agrario Mexicano	Primaria	5to.

Tabla 1. Escuelas de educación indígena y comunitaria del trabajo de campo

Fuente: elaborado a partir de trabajo de campo.

Finalmente se efectuaron 9 entrevistas a docentes para captar su perfil y los contextos educativos en los que se llevan a cabo el proceso de enseñanza – aprendizaje y su evaluación. Los Líderes Comunitarios entrevistados, 6 varones y 3 mujeres, tenían en promedio 24 años de edad (entre 19 y 30 años) y muy poca antigüedad en el cargo (1.75 años en promedio, desde 1 a 4 años), aunque 7 de ellos tenía experiencia en el sector como asistentes educativos, capacitadores o tutores. Su escolaridad era mayoritariamente de nivel medio superior (6), aunque algunos habían egresados del nivel superior (3). Algo a destacar es que ninguno de ellos era hablante de lengua indígena ni pertenecía a alguna organización vinculada con cuestiones indígenas. Se desempeñaron en el ciclo escolar 2013-2014 en los niveles de primaria (2, uno en la modalidad de aula compartida) y secundaria (7). Todos manejan enseñanza multigrado, atendiendo simultáneamente sobre todo tres grados (5 casos) y dos grados (3 casos), aunque uno de ellos atendía más de cuatro grados. En promedio, los grupos a su cargo tenían 15 estudiantes, en un rango que iba de 6 a 27. Residían en las comunidades durante la semana y los fines de semana regresan a sus hogares ubicados en otras localidades.

3. Contexto regional de la educación básica en la región sureste

A fin de presentar una radiografía de la estructura educativa básica en las entidades federativas de la región sureste, hacemos un balance de centros educativos, docentes y alumnos en cada uno de los niveles, mostrando el peso que tiene la educación indígena y comunitaria en la región y su importancia en la oferta educativa.

3.1 Los centros educativos

Según el Censo de Escuelas, Maestros y Alumnos de Educación Básica y Especial, CEMABE 2013, en la región existen 17,668 centros educativos, incluyendo las escuelas construidas, las escuelas móviles y las escuelas que operan en espacios abiertos (sin construcción). De ellos el 93% son escuelas públicas (16,413) y solo el 7% son de sostenimiento privado (1,255). Del total el 99% son escuelas construidas, es decir fijas, de las cuales el 68% están diseñadas para dar servicio educativo mientras el 29% son lugares adaptados y el 3% son escuelas construidas con materiales precarios. El porcentaje de escuelas privadas y escuelas públicas por cada entidad federativa no difiere en mucho en la región; para Campeche el 92.6% es público, en Chiapas el 95.8%, en Quintana Roo el 85.8%, en Tabasco el 95.4% y en Yucatán 85.6%. Para el total del país, las escuelas públicas cubren el 88.4%, por lo

que Campeche, Chiapas y Quintana Roo están por encima de lo observado a nivel nacional. El estado de Chiapas tiene 4.1% de escuelas de educación básica, seguido por Tabasco con el 2.6% en relación con el total nacional; mientras las otras tres entidades alcanzan el 3% en conjunto. Todo esto nos habla de una mínima proporción de centros educativos básicos en la región.

3.2 Los docentes

El total de docentes de la región sureste (96,337 profesores) representa el 7.8% del total nacional de docentes: Yucatán (2.1%) y Tabasco (2.0%) son los estados que tienen un mayor porcentaje de docentes en relación al total del país, mientras que Campeche solo representa el 0.8%. En cuanto al lugar de trabajo, el 84.7% de los docentes laboran en escuelas públicas de la región sureste, porcentaje mayor que el nacional (83%). Por su parte, el estado de Quintana Roo presenta el mayor número de escuelas privadas con 10 996 centros educativos (22.5%), porcentaje superior a lo observado a nivel regional (15.3%) y nacional (17%).

La región sureste concentra al 8% de los docentes de educación básica del país. De ellos, 22,861 atienden grupos de preescolar, 43,753 de primaria y 28,573 de secundaria, siendo el nivel de primaria el que concentra el mayor porcentaje de profesores (46%) seguido por el 30% de profesores de secundaria y el 24% de preescolar. En el nivel preescolar, las entidades que aglutinan un mayor número de docentes son Chiapas y Tabasco con el 2.8% y 2.3% respectivamente del total nacional y 31.2% y 25.3% a nivel regional. En el nivel de primaria los estados con mayor número de profesores son Tabasco y Yucatán, representando el 2% y 1.9% respectivamente del nivel nacional y el 26.5% y el 25.5% respectivamente en términos regionales. Finalmente, en secundaria, son las mismas entidades, Tabasco y Yucatán, las que tienen mayor número de docentes, la primera con el 2.4% nacional y 26.4% regional y la segunda con el 7.6% a nivel país y 31.6% regional.

Las modalidades de educación indígena y comunitaria tienen importante presencia en la región; observamos que los docentes de dichos servicios presentan una tasa de participación mayor a la indicada a nivel nacional pues los profesores de escuelas indígenas ascienden a 5,220 (que representan el 5.5% del total), mientras que a nivel nacional los profesores de dicha modalidad alcanzan solamente un 2.6%. Para el caso de docentes de escuelas comunitarias, esta relación es aún más fuerte: en la región sureste hay 7,734 docentes trabajando en dicha modalidad, lo que representa el 8.1% que sobrepasa sobradamente el 3% nacional. El mayor

porcentaje de docentes de educación indígena de nivel preescolar se concentra en Yucatán (16.35%), Chiapas (10.11%) y Tabasco (9.64%). En lo que respecta al nivel de primaria, Chiapas (16.71%), Yucatán (14.4%) y Tabasco (5.54%) concentran a la mayoría de los docentes que laboran en escuelas indígenas. En cuanto a los docentes de educación comunitaria, observamos que el estado de Chiapas concentra al mayor número, con 41.71% del total de su plantilla de nivel preescolar, el 25.28% de nivel primaria y el 10.88% de secundaria; le sigue el estado de Yucatán con 19.6% de preescolar, 24.7% de primaria y 20.7% de secundaria. El estado de Quintana Roo, en cambio, tiene el menor número de docentes en educación indígena (348 profesores) y en educación comunitaria (270 profesores).

A partir de los datos anteriores podemos hablar de la relación maestro/escuela – en términos del promedio de docentes que laboran en un centro de trabajo. Para el total nacional, esta relación es de 7.1 docentes por escuela, mientras que en la región es de 5.5. Los mejores resultados de este indicador lo obtuvieron las entidades de Quintana Roo con 9.1 profesores por escuela y Yucatán con 8.9, sobrepasando tanto el dato regional como el nacional. En cambio, Campeche con 6.5 y Tabasco con 5.6 solo sobrepasan el nivel regional, mientras que Chiapas queda muy por debajo de ambas escalas con 3 profesores por escuela, lo cual muestra la desventaja que tiene ese estado en cuanto a las modalidades de educación que estamos observando.

3.3 Los alumnos en la educación básica

De los 23,562,183 alumnos de educación básica que hay en México, el 7.8% (1,844,270 estudiantes) se localiza en la región de estudio. De ellos, el 50.8% son hombres y 49.2% mujeres. Tabasco es la entidad con mayor número de alumnos (551,209), a la que le siguen Yucatán (435,502 estudiantes) y Chiapas (374,513), representando el 29.9%, 23.6% y 20.3% del total regional respectivamente. En nivel preescolar observamos que existen 4,305,966 alumnos a nivel nacional (50.5% hombres y 49.5% mujeres) y en la región de estudio hay 394,968 alumnos (199,639 hombres y 195,329 mujeres) que representan el 9.2% del total nacional. Respecto al total nacional, los estados de Tabasco (121,325 alumnos) y Chiapas (102,392 alumnos) tienen mayor porcentaje de participación, con 2.8% y 2.4% respectivamente. A nivel nacional los alumnos de preescolar en escuelas indígenas representan el 6.2% de la matrícula total, mientras en la región alcanzan el 19.6%. Para los alumnos de escuelas comunitarias se tiene un 3.7% nacional y un 21.3%

regional. Dentro de las entidades observamos que las escuelas preescolares indígenas tienen un porcentaje importante de la matrícula total en Yucatán (22.6%), Chiapas (16.5%) y Campeche (12.8%). En cuanto a las escuelas comunitarias, Chiapas tiene al 24.2% de sus alumnos en el nivel preescolar y Campeche le sigue con solo el 4.5%. Los alumnos del nivel primario son casi dos tercios más que los de preescolar y Yucatán es el estado que tiene el mayor número de ellos.

En México hay 13, 151,297 alumnos en el nivel primaria, de los cuales 6, 713,098 son hombres (51%) y 6, 438,199 mujeres (49%). El servicio de escuelas indígenas representa un 3.9% y el comunitario solo el 0.8%. A nivel regional se tiene un total de 1, 004,705 estudiantes (51% hombres y 49% mujeres), lo cual representa el 7.6% del total de alumnos matriculados en el país. Los alumnos de escuelas indígenas primarias en la región sureste son 72,743 (14.2%) y en escuelas comunitarias hay 28,724 (26.3%). Chiapas sobresale para ambos tipos de servicio educativo: del total de alumnos de primaria, el 22.9% estudia en escuelas indígenas y el 12.5% en escuelas comunitarias, lo cual sobrepasa los porcentajes de participación nacionales. De los demás estados, solo Yucatán presenta el 5.5% de alumnos de primaria en escuelas indígenas que es mayor al nacional, pero por debajo de la región. En lo referente al nivel secundario observamos que el total de alumnos a nivel nacional es de 6, 030,943 (50.4% hombres y 49.6% mujeres). De ellos sólo el 0.6% estudia en escuelas comunitarias. Este dato difiere con la situación en la región de estudio, donde la matrícula escolar asciende a 438,238 alumnos, de los cuales el 1.8% recibe servicio de secundarias comunitarias.

4. Modelos de educación indígena y comunitaria en México: su peso en la zona de estudio y las principales problemáticas desde la visión de funcionarios del sector

El modelo de educación intercultural bilingüe forma parte de la oferta educativa hacia la población indígena, aunque no es exclusivo y único para dicha población pues a las escuelas que lo siguen pueden asistir tanto estudiantes indígenas como mestizos. Por su parte, la educación básica comunitaria es un modelo educativo del Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE) para la población escolar que habita en las zonas rurales, indígenas, migrantes y de alta marginación y/o rezago social en comunidades dispersas y de poca población. Atiende los niveles de preescolar, primaria y secundaria; a partir de un modelo que involucra a la comunidad y convoca a la colaboración de jóvenes en la impartición de los servicios educati-

vos “diseña, desarrolla y opera modalidades y programas educativos flexibles, pertinentes, bilingües e interculturales, basados en las necesidades de aprendizaje de los pueblos indígenas, de los habitantes de las pequeñas localidades rurales y de las zonas urbano marginales, así como de los campamentos agrícolas, albergues indígenas y comunidades de origen de población jornalera migrante” (CONAFE, 2014, p. 4). Esta modalidad apoya con útiles escolares, materiales, auxiliares didácticos, mobiliario escolar para los servicios educativos, capacitación para las Asociaciones de Padres de familias y formación de las Figuras Educativas, construcción o rehabilitación de espacios educativos, apoyos económicos para las Asociaciones Promotoras de Educación Comunitaria, para prestadores de Servicio Social Educativo (instructores comunitarios, agentes educativos comunitarios, capacitadores tutores, asistentes educativos, asesores pedagógicos itinerantes y tutores comunitarios de verano) y para beneficiarios de las becas “Acércate a tu Escuela” para continuar con los estudios y para docentes.

De los datos del Censo de Escuelas, Maestros y Alumnos de Educación Básica y Especial (CEMABE) de 2013 (SEP, 2013b) se observa que las modalidades de educación indígena y comunitaria tenían una importante presencia en la región sureste y que los docentes involucrados en dichos servicios presentaban una tasa de participación considerablemente mayor que los del nivel nacional: los profesores de escuelas indígenas eran 5,220, es decir, el 5.5% del total – mientras que a nivel nacional alcanzan solamente 2.6% – y los de las escuelas comunitarias eran 7,734 docentes, lo que representaba el 8.1% – frente al 3% nacional.

En las escuelas de educación indígena, los municipios de San Cristóbal de las Casas, Tapachula y Valladolid concentraban un mayor número de alumnos. En la región había 26.4 alumnos por profesor, pero en Mérida la relación era mayor con 30.1 alumnos por docente, mientras que en San Cristóbal era de 29.6 alumnos, en Tapachula de 29.2 y en Tuxtla Gutiérrez de 27.1 alumnos por docentes (Tabla 2).

Concepto	Educación Indígena			Educación Comunitaria			Resto Educación Básica			Cobertura*
	Escuelas	Docentes	Alumnos	Escuelas	Docentes	Alumnos	Escuelas	Docentes	Alumnos	
estado de Quintana Roo										
OTHON P. BLANCO	0	0	0	44	43	477	329	2277	47121	24.5
BENITO JUAREZ	0	0	0	19	16	181	570	6266	132747	20.0
SOLIDARIDAD	0	0	0	5	5	43	133	1388	32067	16.0
estado de Campeche										
CAMPECHE	11	17	369	15	17	133	301	2611	52057	9.1
CIUDAD DEL CARMEN	0	0	0	61	56	456	308	2273	48930	3.3
Estado de Yucatán										
MÉRIDA	7	20	553	25	26	255	1048	9239	168192	5.2
TIZIMIN	33	79	1835	67	67	673	85	702	15914	18.0
VALLADOLID	35	136	3413	36	25	215	75	771	15049	14.2
estado de Tabasco										
CENTRO	25	90	1892	54	56	604	786	5733	139301	-0.9
CARDENAS	0	0	0	31	33	395	410	2447	61984	19.0
estado de Chiapas										
SAN CRISTOBAL DE LAS CASAS	77	271	8275	35	38	321	232	1618	41102	10.0
TAPACHULA	51	143	3863	45	61	771	499	2947	71312	14.4
TUXTLA GUTIERREZ	3	8	238	17	27	317	504	4596	119316	9.4

Tabla 2. Educación básica, indígena y comunitaria en los municipios del cinturón urbano de la región sureste de México. Ciclo escolar 2011-2012.

* Base de referencia la de población de 3 a 14 años del Censo de Población de 2010. Fuente: Cálculos propios con base en estadísticas de la Secretaría de Educación Pública de México.

Estos datos muestran una complicada situación para la docencia en escuelas indígenas debido a que los profesores están obligados a atender grupos muy numerosos con los cuales la interacción es más limitada, a la vez que los alumnos no logran recibir una atención personalizada y ajustada a sus necesidades.

El mayor número de escuelas comunitarias en los municipios de estudio está en Tizimín, estado de Yucatán, El Carmen, estado de Campeche, y Centro, estado de Tabasco. En estas escuelas, la proporción alumno/docente es alta en Solidaridad (Quintana Roo) con 16.3 alumnos, Tuxtla Gutiérrez (Chiapas) con 14 alumnos y Tapachula (Chiapas) con 13.6 alumnos por docente, lo que implica que existe un docente atendiendo, simultáneamente, a más de 10 alumnos de distintos grados

simultáneamente con diferentes objetivos de aprendizaje y planes de estudio (Tabla 2).

Los cursos comunitarios se establecen en comunidades rurales de localidades con menos de 500 habitantes, así como en campamentos agrícolas y albergues. Este es el único modelo educativo en el país que solicita a las familias de los estudiantes apoyar en la edificación y mantenimiento de los centros escolares. En muchos de los casos observados, la instauración de los cursos comunitarios respondió a la solicitud de padres y madres de familia hacia las autoridades municipales, la Secretaría de Educación o el propio CONAFE, quienes se comprometieron a donar el terreno y ofrecer la mano de obra para construir las primeras aulas.

En los municipios de estudio y en términos agregados, la cobertura de la educación básica es significativamente amplia en casi todos ellos, con excepción del municipio de Centro en el estado de Tabasco en el que impacta el efecto del área metropolitana de Villahermosa y su mayor cobertura extendida hacia la población de otros municipios vecinos (Tabla 2).

Las escuelas estudiadas fueron creadas relativamente de forma reciente: desde 1998 a la fecha y cuatro de ellas no tienen más de cinco años de creación. En promedio, en las escuelas secundarias se imparten clases durante poco menos de siete horas (6.85), mientras que las primarias lo hacen durante seis horas, en todos los casos en horario matutino.

Las escuelas constan de un aula en la que se atiende a un grupo multigrado y sólo dos escuelas tienen dos y cuatro aulas; todas ellas presentan ventilación insuficiente y cuentan con algún espacio que funciona como biblioteca (suele ser un estante o mesa). Salvo en una de las escuelas en que los alumnos utilizan los baños de sus casas, todas poseen sanitarios. No tienen área administrativa ni instalaciones deportivas y el mantenimiento de las instalaciones lo hacen los padres de familia y los alumnos, especialmente las madres que se encargan del aseo de los baños.

Los funcionarios entrevistados comentaron que el éxito de los programas de educación comunitaria está dado por su capacidad para llegar a comunidades alejadas que ninguna otra instancia atiende, pero que actualmente no logran cumplir con el perfil de egreso establecido para la educación básica general, por lo cual entre sus metas está “no llegar a ser mejores, pero al menos llegar a ser iguales” (Entrevista a funcionario CONAFE del estado Campeche).

Otro problema reiterado es la situación económica de las comunidades para afrontar el compromiso que asumen en los convenios de colaboración que les otorgan la responsabilidad de proporcionar al instructor el hospedaje y la alimentación.

En el marco de la revisión del modelo educativo de CONAFE, las autoridades coincidieron en señalar como algo fundamental en dicho proceso el diseño de material específico para atender a la población indígena en sus lenguas pues señalaron que la escasez de material didáctico es una de las principales limitaciones para la implementación de los programas de estudio, especialmente para la población indígena que asiste a las escuelas comunitarias. Peso a lo anterior, no todas las escuelas comunitarias reúnen las características requeridas para aplicar este programa de dotación de libros y biblioteca.

Las herramientas o instrumentos de trabajo con los que actualmente cuentan los Líderes Comunitarios para ejercer tu función como docentes son los manuales del instructor, las guías de trabajo y el manual de evaluación. Desde la visión de los funcionarios, el hecho de que estos jóvenes provengan de fuera de las comunidades influye en el alto grado de deserción que se observa en la educación comunitaria. Para el caso de los estudiantes de secundaria varones, la problemática de la deserción se agudiza porque apoyan diariamente y desde temprano en las actividades agrícolas familiares, aunque en época de cosecha se implementan adecuaciones curriculares para que el proceso de aprendizaje pueda ser más autodidacta y cuente con asesoría personalizada del instructor cuando sea posible.

Los Líderes Comunitarios tienen tutorías mensuales donde presentan sus problemáticas específicas y acreditan conocer los contenidos curriculares básicos; los que se desempeñan en medio indígena teóricamente deben cumplir con el requisito de hablar la lengua indígena del lugar, aunque de acuerdo con los funcionarios tienen una gran dificultad para escribirla (lo cual también se busca atender mediante tutorías mensuales). En la capacitación que se les proporciona se incluyen temas de salud, prevención de enfermedades contagiosas y derechos humanos. Finalmente, pese a la centralidad de su figura, los funcionarios destacan su lejanía con el magisterio.

5. El proceso de enseñanza-aprendizaje y su evaluación desde las prácticas y percepciones de docentes y estudiantes

El proceso de enseñanza-aprendizaje suele integrar aportes de diferentes corrientes psicológicas y pedagógicas por lo cual en las prácticas docentes encontraremos tanto principios más conductistas que pretenden cambios de conducta a partir de ciertos condicionamientos así como aspectos vinculados con distintas corrientes del constructivismo que han tenido una mayor acogida contemporáneamente y que enfatizan tanto la participación del aprendiente en dicho proceso como el vínculo

con el medio ambiente. Desde el constructivismo,

el conocimiento y el comportamiento son el resultado de procesos de construcción subjetiva en los intercambios cotidianos con el medio circundante (...) los procesos educativos preocupados por estimular y orientar el desarrollo pueden concebirse como procesos de comunicación que potencien los intercambios del individuo con el medio físico y psicosocial que rodea al sujeto (Gimeno Sacristán; Pérez Gómez, 1996, p. 45).

La perspectiva del aprendizaje significativo de Ausubel aplicado al caso particular del aprendizaje escolar constituye una aportación sustantiva de la teoría cognoscitiva; para lograr que el aprendizaje sea significativo es necesario que el material posea una coherencia interna y una secuencia lógica entre sus partes, a la vez que dichos contenidos sean comprensibles de acuerdo con la estructura cognitiva del sujeto que aprende. Desde la perspectiva del aprendizaje significativo, el conocimiento está indisolublemente ligado al desarrollo del proceso de aprendizaje dado que “el bagaje ideativo del individuo se enriquece y modifica sucesivamente con cada nueva incorporación” (Gimeno Sacristán & Pérez Gómez, 1996, p. 48).

Para analizar el proceso de enseñanza-aprendizaje y las actividades de evaluación, diferenciamos entre la evaluación sumativa, que se realiza al finalizar un período lectivo y cuyos reactivos muchas veces son descontextualizados o abstractos pues deben aplicarse de manera universal, y la evaluación formativa, que no solo da cuenta del aprendizaje, sino que permite a los maestros nutrir sus prácticas docentes. En este sentido, el modelo de evaluación formativa está más apegado a la función pedagógica – didáctica de la evaluación y requiere que los objetivos de aprendizaje y los criterios sobre los que se juzgarán los trabajos escolares sean claros y comprensibles de igual forma para maestros y estudiantes; asimismo, demanda definir criterios para evaluar el desempeño de cada estudiante e incluir estrategias de autoevaluación y coevaluación de los alumnos (Esquivel, 2009).

Tanto las entrevistas como las observaciones muestran que la planeación de las sesiones se realiza de acuerdo con los requerimientos establecidos en los manuales. Los docentes analizan los contenidos y se documentan, practican los temas y se ajustan a las características y necesidades de cada uno de los alumnos que forman los grupos para establecer actividades. Sin embargo, si bien los docentes de secundaria tienen acceso a materiales que les proporciona el CONAFE, se pudo observar, a partir de las clases y entrevistas, que no los aplican de la misma manera y

tampoco dedican el mismo tiempo a cada asignatura ni tampoco a la planificación de las clases. Entre las asignaturas que les resulta más difícil para enseñar mencionaron química, matemáticas e inglés, las cuales, junto con historia, también son difíciles para los estudiantes. Las clases suelen comenzar con un repaso de la sesión anterior; las formas de hacerlo incluyen preguntas directas, aunque también los docentes mencionaron otras formas. El repaso de la clase anterior se realiza para reforzar conocimientos vistos, pero también como preámbulo a un nuevo tema en donde se trata de relacionar lo aprendido con actividades que se realizarán o el tema que se tratará. Las actividades de cierre de sesión pueden ser de diferentes tipos; desde dinámicas de tipo lúdico, a ejercicios más formales que concluyen los temas y promueven la reflexión sobre éstos. Aun si varios docentes indicaron realizar este tipo de actividades, ésta no es una práctica generalizada entre todos los entrevistados. Quienes realizan actividades de cierre no lo hacen diariamente, principalmente porque no siempre les alcanza el tiempo. Las actividades de cierre de bloques son más comunes en las aulas observadas y suelen incluir evaluaciones parciales que formarán parte de la evaluación final del curso. Dichas tareas ofrecen una retroalimentación al docente de los temas vistos y pueden contener repasos de lo que ya se abordó o ser generalizadoras y abarcar varios temas. Entre este tipo de actividades se incluyen evaluación de las unidades de aprendizaje o se hace mención ante el grupo de los logros e indicadores del bloque para confirmar si adquirieron esos conocimientos. En las evaluaciones se generalizan los contenidos abordados dentro del mismo bloque o tema parcial mediante trabajos escritos grupales o individuales, presentaciones orales o exámenes, tanto orales como escritos. Es de destacar que las actividades que se realizan para evaluar no parecen ser tan pertinentes como las de cierre de cada sesión pues no proporcionan tanta retroalimentación del proceso de enseñanza-aprendizaje al tiempo que se advierten vacíos en el modo en que los docentes interpretan los manuales.

Una actividad que los estudiantes refieren como predominante es el leer en voz alta, la cual es valorada por los docentes como algo que les proporciona mayor seguridad a los alumnos y también les asegura que las consignas y actividades se comprenden. Otras actividades sobresalientes de acuerdo con los niños y jóvenes son la escritura de los aprendizajes diarios y la elaboración de esquemas o mapas conceptuales. Exponer trabajos ante el grupo también figura como una de las actividades que suelen realizar de manera cotidiana.

Aun si no utilizan los términos antes mencionados, los docentes afirman que la

evaluación del proceso de aprendizaje se realiza tanto de manera cuantitativa – en gran medida, semejante a lo que definimos como evaluación sumativa – como cualitativa – que se acerca a lo que definimos como evaluación formativa – e incluye distintos instrumentos como exámenes escritos, carpetas de evidencias, autoevaluación de los estudiantes y tareas, principalmente grupales.

En el modo cuantitativo, el principal instrumento que aplican los docentes son pruebas parciales escritas que realizan cada dos meses, es decir, aplican cinco de estas pruebas en un período escolar. Aun si no tienen un examen final, en el último parcial se incluyen contenidos vistos durante todo el año. Dos aspectos son críticos respecto a las pruebas escritas. En primer lugar, las evaluaciones están redactadas y escritas en español, lo cual pone en desventaja a los estudiantes cuya lengua materna es indígena y constituye una violación a garantizar la educación intercultural. Como relata un docente,

(...) algunos compañeros trabajan en comunidades que son 100% indígenas y los alumnos tienen dificultad de leer en español y, desafortunadamente, e los exámenes que vienen, es en español todo y para que pueden realizarlos tiene que estar allá el Líder Comunitario asesorándoles (...) (Docente CONAFE, comunidad de Kabichen, Yucatán).

Por otro lado, durante algún tiempo, los asistentes educativos de cada región y/o delegación del CONAFE, diseñaban los reactivos de las pruebas de manera colegiada, inclusive una docente explicó que tenían un espacio para revisar borradores y dar comentarios en reuniones convocadas a nivel regional. Sin embargo, recientemente, la elaboración de las pruebas pasó a tener un carácter nacional: las delegaciones reciben los exámenes que, a su vez, entregan a los docentes para que los apliquen; esto genera discrepancias entre los contenidos evaluados en los exámenes y los impartidos en clases por lo cual muchos docentes se muestran inconformes (para el caso del estado de Tabasco); otros dicen que como estos exámenes solo representan un aparte de la calificación, ellos tratan de compensar este problema con otras actividades, mientras que algunos refirieron que conocen las pruebas de manera anticipada por invitarlos a las reuniones. Aunque de lo anterior se infiere que las realidades son disímiles, la mayoría de los estudiantes perciben que los exámenes se ajustan a los temas vistos en el aula y corresponden con el nivel en el que se encuentran; sin embargo, al preguntar a los estudiantes sobre los aspectos que se pueden evaluar mediante un examen escrito, la mayoría se muestra inseguro y

tiene, frente a este tipo de pruebas, una actitud de nerviosismo, aun si la mayoría de las veces se prepara para las pruebas. Entre las maneras más comunes de estudio mencionaron el “repaso de los apuntes de clase”, la lectura de lo que se vio del tema o la realización de ejercicios hechos en clase.

El modo cualitativo de evaluación incluye aspectos como la participación, la disciplina, la responsabilidad, el compromiso, el trabajo en equipo y la puntualidad, entre otros, y es considerado por algunos de los profesores entrevistados como el enfoque más acertado, pues permite evaluar realmente si el alumno pone en práctica los conocimientos adquiridos.

Una actividad muy importante prevista dentro del modelo educativo en dirección a la evaluación formativa es el diagnóstico con el que inician el año los docentes que constituye un parámetro de las habilidades de cada alumno.

“El diagnóstico se hace normalmente en las vacaciones. Mientras a nosotros nos preparan hay una parte que se llama “prácticas de campo”; a uno lo mandan a la comunidad y en ese tiempo tienes que ir conociendo a tus alumnos (...) Incluso se les puede poner algo de un grado antes, para saber si esos conocimiento del ciclo anterior sí los obtuvieron o no, por ejemplo al que está pasando a tercero se le pone uno de segundo, o el de primero se le pone temas de primaria (...) a uno le dan la indicación de que tienes que ir a la comunidad y levantar como un diagnóstico, si lo quieres hacer a través de un examen escrito o a través de actividades, uno lo prepara” (Docente CONAFE, San José de la Montaña, Quintana Roo).

Este diagnóstico, que como observa el Líder Comunitario de San José de la Montaña, puede tener distintas características según lo crea oportuno el docente, también incluyó en uno de los casos una valoración de las condiciones de la comunidad que incluía aspectos sociales, culturales y de salud, además de actividades económicas de los padres y madres de familia, lo que le dio a ese Líder docente un conocimiento más profundo del entorno en el cual trabajaría, facilitándole el vínculo con sus estudiantes, los padres y madres de éstos y la comunidad. Junto al diagnóstico, los docentes refieren que las participaciones de los estudiantes en las sesiones —que les habilita reconocer de manera más efectiva las habilidades y ritmos de aprendizaje— son las que definen las posibles estrategias que utilizan para avanzar sobre los objetivos de aprendizaje y de adquisición de capacidades.

Los estudiantes destacan que algo que les ayuda y realizan con frecuencia es la revisión de tareas; si bien como resultado de esta actividad el maestro asigna una

calificación consideramos que esta actividad se constituye un espacio que los docentes emplean para acompañar el proceso de aprendizaje de sus alumnos y solventar a tiempo aspectos que pudieran ser reencaminados, así como poder revisar y aclarar dudas.

En los grupos focales, los alumnos se expresaron sobre las actividades mediante las cuales son evaluados entre las que destacaron exámenes, tareas, preguntas, autoevaluación diaria basada en una ficha, preguntas, proyectos, talleres, investigaciones, participaciones, exposiciones, experimentos. Como se puede observar, el tipo de actividades desarrolladas involucran la participación activa de los alumnos para quienes lo que se busca, sobre todo, es aplicar los conocimientos adquiridos y concentrarse en su aprendizaje al permitirles reconocer sus errores y aciertos y para mejorarlo, aunque ello puede significar su reprobación.

Muy pocos estudiantes advirtieron que la calificación puede ser un medio para mejorar la enseñanza de los maestros y, en general, desconocen el proceso de cálculo de las calificaciones, aunque son conscientes de los aspectos que consideran los maestros para evaluarlos y explicitan sentirse a gusto con el proceso de evaluación en general.

Desde la perspectiva general de los docentes, el propósito de la evaluación se vincula con la verificación del avance de los alumnos y busca conocer su aprendizaje y dificultades. Sin embargo, pese a lo anterior notamos que en muy pocos casos se reflexiona abiertamente sobre la efectividad de las estrategias de enseñanza-aprendizaje, sus ventajas o desventajas o acerca de los temas que requieren mayor dedicación ya sea porque les cuesta a ellos y/o a los estudiantes. Finalmente, un tema poco mencionado en las evaluaciones es la del docente y su proceso de formación/aprendizaje, aunque la autoevaluación del docente y de sus prácticas de enseñanza, permite buscar explicaciones del éxito o el fracaso del aprendizaje y sirve como punto de partida y complemento para enriquecer, perfeccionar y mejorar las prácticas docentes para fomentar al aprendizaje (Martínez Rizo, 2008).

6. Conclusiones

Las modalidades de educación indígena y comunitaria se han diseñado para enfrentar las fuertes desigualdades y rezagos educativos en contextos aislados de las zonas rurales en México y tienen una fuerte presencia en la región de estudio. En los municipios donde se ubican las escuelas indígenas se observó que hay varios en los que los profesores están obligados a atender grupos muy numerosos con los

cuales la interacción es más limitada, a la vez que los alumnos no logran recibir una atención personalizada ajustada a sus necesidades. Para el caso de la educación comunitaria, hay municipios en los que la relación docente/alumno es alta lo cual confirma la idea ya generalizada de que el subsistema educativo comunitario presenta una situación compleja que determina el que se presenten bajos niveles de aprovechamiento y alta deserción por parte del alumnado.

La educación básica en la zona de estudio tiene un nivel aceptable de disponibilidad o dotación en cuanto a cobertura, es decir hay centros educativos suficientes para satisfacer la demanda. En el caso de las escuelas comunitarias, ellas son espacios que han buscado alcanzar la accesibilidad en el sentido de la no discriminación y/o exclusión a partir de un enfoque educativo que lleva educación formal a las regiones rurales más apartadas. Sin embargo, la pertinencia de los contenidos curriculares respecto a las especificidades culturales, las cualidades profesionales de los docentes y el respeto por los derechos de los pueblos indígenas y su derecho de aprender en sus propias lenguas cuestionan su aceptabilidad en términos educativos. La incorporación de contenidos propuestos por los docentes que conlleven modificaciones de los programas es una de las carencias observadas en el modelo educativo comunitario. En relación a la pertinencia de sus contenidos, los funcionarios destacaron que sólo existe una asignatura estatal que podría responder a las especificidades de cada entidad en la que se revisan contenidos de historia y geografía con la idea de exaltar y reforzar la identidad local y regional, aunque en ella no siempre se recogen los contenidos específicos que debieran ser tratados.

De esta manera, aun si los esfuerzos son enormes, el impacto en términos educativos termina siendo un paliativo de la situación pues no se acerca a los niveles de logro educativo que alcanzan los estudiantes de las escuelas de educación básica en el ámbito urbano. En estos escenarios, los procesos de enseñanza-aprendizaje se ven tensionados entre las formas de transmisión del conocimiento ancestral y la homologación de capacidades para niños y jóvenes a partir de una tarea docente que reproduce información y vigila que llegue y sea asimilada por los estudiantes dentro del aula. Tal dinámica en las escuelas de educación indígena y comunitaria se dificulta más cuando los docentes cuentan con pocas herramientas, incluyendo los déficits en formación y pedagogía, como ocurre en el sureste mexicano.

Desde la perspectiva de los docentes de educación comunitaria es difícil apuntar las características particulares de la evaluación en la educación general puesto que poco conocen sobre este sistema; probablemente varios estudiaron en escuelas for-

males y pueden tener una referencia de la forma de evaluar, aunque no se corresponda totalmente con la realidad. Algunos se limitaron a hacer recomendaciones generales a la educación comunitaria y especialmente a la dotación de materiales, mayor uso de los libros de texto y el mejoramiento de la infraestructura escolar, recomendaciones que se relacionan con su corta experiencia docente pues, en promedio, ellos no alcanzan los dos años de antigüedad en el cargo y fundamentalmente hacen recomendaciones a sus pares; muchos se muestran inconformes con los exámenes escritos que se presentan cada bimestre dado que evalúan contenidos no vistos en las aulas o porque no contemplan sus observaciones. Algo a resaltar es la importancia que pueden adquirir en el proceso de enseñanza-aprendizaje tanto la autoevaluación como la evaluación grupal, última que prácticamente no se utiliza en las escuelas observadas. La primera motiva a los estudiantes a ser capaces de evaluar su propia práctica y aprendizaje; y la segunda supone que, a partir de la evaluación de los compañeros, los estudiantes no sólo aprendan a realizar valoraciones críticas y constructivas del trabajo de los demás sino también propicia un espacio en el que tanto alumnos como docentes pueden discutir las evaluaciones.

Los aspectos expuestos muestran las limitantes en el proceso de aprendizaje que conectan con las formas de enseñanza en modelos educativos principalmente rurales y distantes de las grandes ciudades. Es en el aula y en la relación docente-alumnos donde se expresan las más fuertes falencias que hasta ahora no han podido ser subsanadas por quienes diseñan la política y los programas de educación dirigidos a comunidades rurales e indígenas. Para superarlas es necesario incluir a las propias comunidades en los diseños curriculares y en las propuestas de evaluación, propiciar el mejoramiento de las capacidades de docentes y supervisores en los procesos formativos y ampliar la dotación en capital físico de los espacios y recursos educativos destinados a los alumnos. Las soluciones no están en eludir la responsabilidad social e histórica cancelando estos programas sino más bien en fortalecerlos para que incidan en el desarrollo social y local de las comunidades donde operan.

Recebido: 30/04/2019

Aprovado: 28/08/2019

María Amalia Gracia es Profesora-Investigadora Titular del Departamento de Sociedad y Cultura de El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) Unidad Chetumal. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (CONACYT). Forma parte del Grupo de Trabajo “Indígenas y espacio urbano” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Orcid: 0000-0002-1920-5618. Contacto: magracia@ecosur.mx

Jorge E. Horbath es Profesor-Investigador Titular del Departamento de Sociedad y Cultura de El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) Unidad Chetumal. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel III del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (CONACYT). Coordinador del Grupo de Trabajo “Indígenas y espacio urbano” del Consejo Latinoamericano de Ciencias, Sociales (CLACSO). Orcid: 0000-0002-7849-2207. Contacto: jhorbath@ecosur.mx

Notas

1. Agradecemos al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología – CONACYT, que financió el proyecto SEP-INEE 2012-1 titulado “Prácticas de evaluación de aprendizaje en el aula en las escuelas de educación indígena y comunitaria en el sureste de México”, que sirvió de base para confeccionar el artículo.

Referencias

- BERTELEY, María. 2002. *Conociendo nuestras escuelas: un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. Barcelona: Paidós.
- CONSEJO NACIONAL DE FOMENTO EDUCATIVO. 2014. *Programa Institucional del Consejo Nacional de Fomento Educativo 2014-2018*. 20/05/2014. México: DOF.
- CUEVAS, Ana; HERNÁNDEZ, Roberto; LEAL, Brenda; MENDOZA, Christian. 2016. “Enseñanza-aprendizaje de ciencia e investigación en educación básica en México”. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, v. 18, n. 3.
- ESQUIVEL, Juan Manuel. 2009. “Evaluación de los aprendizajes en el aula: una conceptualización renovada”. En: MARÍN, Elena; MARTÍNEZ, Felipe (Coords.). *Avances y desafíos en la evaluación educativa*. España: OEI/Fundación Santillana. p. 127-144.
- GARCÍA, Adán; AGUILERA, María Antonieta; PÉREZ, María Guadalupe; MUÑOZ Gustavo. 2011. *Evaluación de los aprendizajes en el aula: opiniones y prácticas de docentes de primaria en México*. México: INEE.
- GIMENO, José y PÉREZ, Ángel. 1996. *Comprender y transformar la enseñanza*. España: Ediciones Morata, Quinta Edición.
- INSTITUTO NACIONAL PARA LA EVALUACIÓN DE LA EDUCACIÓN (2006). *Los temas de la evaluación: Primarias comunitarias*. México: INEE.

- LÓPEZ, Blanca; HINOJOSA, Elsa. 2018. *Evaluación del aprendizaje: alternativas y nuevos desarrollos*. México: Editorial Trillas.
- MARTÍNEZ, Guadalupe Iván; GUEVARA, Albertico. 2015. “La evaluación del desempeño docente”. *Revista Ra Ximhai*, v. 4, n. 11, p. 113-124.
- MARTÍNEZ RIZO, Felipe. 2008. “La evaluación de aprendizajes en América Latina”. *Cuadernos de investigación*, n. 32. Resultados de investigación, INEE.
- MARTÍNEZ RIZO, Felipe. 2013. “Dificultades para implementar la evaluación formativa: Revisión de literatura”. *Perfiles educativos*, México, IISUE-UNAM, v. 35, n. 139.
- MONZÓN, Martha. 2015. “Evaluación del aprendizaje: un recorrido histórico y epistemológico”. *Academicus – Revista de Ciencias de la Educación*, v. 6, n. 1, p. 12-24.
- MORENO, Tiburcio. 2011. “La cultura de la evaluación y la mejora de la escuela”. *Perfiles educativos*, México, IISUE-UNAM, v. 33, n. 131, p. 116-130.
- ROMÁN, Marcela. 2003. “¿Por qué los docentes no pueden desarrollar procesos de enseñanza-aprendizaje de calidad en contextos sociales vulnerables?”. *Revista Persona y Sociedad*, v. 1, n. 17, p. 113-128.
- SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA. 2013a. Programa Sectorial de Educación 2013-2018. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública. Disponible en: http://www.sep.gob.mx/es/sep1/programa_sectorial_de_educacion_13_18. Acceso en: 16 de enero de 2019.
- SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA. 2013b. *Censo de Escuelas, Maestros y Alumnos de Educación Básico y Especial*. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública.

Resumen: Se estudia el proceso de enseñanza-aprendizaje y su evaluación en escuelas indígenas y comunitarias situadas en ámbitos rurales del sureste mexicano con el objetivo de determinar la manera en que se ajustan a las necesidades de los educandos y si impactan en su aprendizaje. Mediante una combinación de técnicas predominantemente cualitativas – entrevistas abiertas, observación participante, grupos focales y una encuesta – puestas en juego entre marzo y agosto de 2014 en zonas rurales alejadas a las principales ciudades de los estados de Quintana Roo, Campeche, Yucatán, Chiapas y Tabasco, se captan las prácticas vinculadas a la evaluación docente y las percepciones y discursos de algunos de los actores intervinientes de la comunidad educativa (estudiantes, docentes y funcionarios). Los resultados muestran que en los procesos de enseñanza-aprendizaje y en las prácticas áulicas se tiende a homologar las capacidades de niños y jóvenes. A pesar de los esfuerzos por lograr que sus alumnos asimilen la información proporcionada, los docentes cuentan con escasa formación pedagógica y con pocas herramientas de evaluación, lo que redundará en evaluaciones que no llegan a atender los contextos específicos de las realidades que enfrentan estas modalidades educativas.

Palabras-clave: evaluación docente; educación comunitaria; derecho a la educación; contextos rurales.

Abstract: The article focuses on the teaching-learning process and its evaluation in indigenous and community schools located in rural areas of southeastern Mexico with the objective of determining how they adjust to the needs of the learners and the reach of their impact on their learning processes. Through a combination of predominantly qualitative techniques – open interviews, participant observation, focus groups and a survey – carried out between March and August 2014 in rural areas near the main cities of the states of Quintana Roo, Campeche, Yucatán, Chiapas and Tabasco, we recorded practices linked to teacher evaluation and the perceptions and speeches of some of the actors involved in the educational community (students, teachers and civil servants). The results show that the teaching-learning processes and classroom practices tend to standardize the capacities of children and young people. Despite their efforts to get students to assimilate the information provided, teachers have little pedagogical training and few evaluation tools, which results in evaluations that do not address the specific contexts of the realities faced by these educational modalities.

Keywords: teacher evaluation; community education; right to education; rural contexts.



artigos

A negociação do acesso ao Benefício de Prestação Continuada por crianças com Síndrome Congênita do Zika Vírus em Pernambuco¹

Negotiation of access to the Continuing Care Benefit by children with Congenital Syndrome of Zika Virus in Pernambuco

Silvana Sobreira de Matos, Marion Teodósio de Quadros e
Ana Cláudia Rodrigues da Silva

Universidade Federal de Pernambuco – Brasil

Introdução

O Estado de Emergência em Saúde Pública decorrente da epidemia do Zika vírus no Brasil mobilizou o sistema de saúde, a assistência social, o campo científico e jurídico, num esforço conjunto para responder à população e às agências internacionais sobre o nascimento de crianças com microcefalia (Síndrome Congênita do Zika – SCZ). Esta nova condição de saúde, diferentemente de outras deficiências, acabou por receber de todos os entes federados um *status* diferenciado. Leis foram criadas e portarias sancionadas de forma emergencial. Uma dessas leis foi a que priorizou o acesso ao Benefício de Prestação Continuada (BPC), por crianças acometidas pelo Zika vírus no Instituto Nacional do Seguro Social (INSS).

Passados mais de 3 anos do boom de casos de microcefalia (SCZ), os familiares dessas crianças têm percebido que a condição delas é duradoura, e que o BPC destinado à pessoa com deficiência não atende às necessidades e nem às especificidades de uma deficiência que foi gerada, segundo o discurso das famílias, por negligência do Brasil em promover políticas efetivas de saneamento básico, acesso a água potável e controle do vetor da Zika (*Aedes Aegypti*).

A pesquisa “Etnografando cuidados e Pensando Políticas de Saúde e Gestão de Serviços para Mulheres e Seus Filhos com Distúrbios Neurológicos Relacionados com Zika em Pernambuco, Brasil”² vem, desde 2016, acompanhado as políticas públicas implementadas pelo Estado de Pernambuco e Federação, as famílias atingidas pela SCZ, os diversos itinerários realizados na busca de cuidados para seus filhos, seja em suas associações, na saúde e assistência social, no judiciário,

ou no INSS. Esta pesquisa tem como coordenador geral o Professor Russell Parry Scott (UFPE) e faz parte do edital de junho de 2016, de âmbito federal, intitulado “Prevenção e Combate ao vírus Zika”. Sessenta e nove projetos foram aprovados e dentre estes somente “Etnografando Cuidados”, do qual fazemos parte, tem um viés antropológico e etnográfico, voltado para o entendimento dos impactos da SCZ nas famílias atingidas e a análise das políticas públicas implementadas por Pernambuco. Em julho de 2016, outro edital foi lançado em Pernambuco, o “Institutional Links – Vírus Zika” com recursos provenientes do Newton Fund no Brasil. Nesse edital, três projetos foram aprovados, dois que versam sobre aplicativos tecnológicos, e o terceiro, do qual fazemos parte, tem a antropologia e a etnografia das famílias e das políticas públicas em SCZ como foco. Está dividido em dois eixos temáticos: o primeiro analisa a experiência da SCZ nas famílias atingidas e o eixo 2, busca compreender como o Estado (Saúde e Assistência Social), a pesquisa científica e o judiciário se organizaram para responder à Emergência em Saúde Pública em decorrência do Zika. A pesquisa conta ainda com duas pesquisadoras de pós-doutorado, Silvana Matos e Luciana Lira, além de bolsistas de doutorado e iniciação científica.

Com a aprovação pelo Comitê de Ética da UFPE (Número do Parecer: 2.001.642), em abril de 2017, começamos o levantamento de dados que subsidiaram o presente artigo. Todas as entrevistas foram precedidas pela leitura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

O trabalho de campo resultou em entrevistas semiestruturadas e diários de campo que forneceram subsídios para o presente artigo. Com relação à metodologia do Eixo 1, optamos por seguir, juntamente com as famílias atingidas pela SCZ, os itinerários terapêuticos que estas realizam, levando em consideração um itinerário ampliado (Alves, 2015; Pinho; Pereira, 2012), ou seja, para além dos hospitais e da reabilitação (em suas casas, aniversários, igrejas, audiências públicas, nas suas associações (União de Mães de Anjos/UMA, Aliança das Mães e Famílias Raras/ AMAR, etc.)). Com relação ao eixo 2, optamos por fazer trabalho de campo nas Secretarias Municipais e Estaduais de Saúde e Assistência Social, na Defensoria Pública Estadual, da União e Ministério Público Estadual de Pernambuco, no INSS, na Frente Parlamentar em Defesa da Pessoa com Deficiência, em Audiências Públicas (Câmara dos Deputados Estaduais de Pernambuco), na Frente Nacional na luta pelos direitos da pessoa com a Síndrome Congênita do Zika (FNLDPSCZ), no Ministério do Desenvolvimento Social (MDS/Brasília), nos hospitais e centros de reabilitação, em grupos de pesquisa diversos que estudam a SCZ, além da participação em grupos de *WhatsApp*.

Até outubro de 2019, a pesquisa Etnografando Cuidados realizou 119 entrevistas, 50 com as famílias atingidas (mães, pais, tias, avós) e 69 com gestores, técnicos, profissionais da saúde, assistência social, judiciário e pesquisadores em SCZ. Essas entrevistas foram concretizadas em diversos locais de Pernambuco e do Brasil entre abril de 2017 e setembro de 2019. As entrevistas foram editadas para garantir o anonimato e foram usados pseudônimos ou apenas a profissão de alguns dos entrevistados. Além das entrevistas, realizamos diversas gravações em áudio e vídeo de reuniões, audiências públicas, salas de situação, palestras, seminários e congressos.

A partir desse contexto, este artigo tem como propósito discutir qual pessoa com deficiência merece proteção do Estado. Os dados analisados são resultado de observações, conversas informais e entrevistas em diversos espaços, tais como a Secretaria Estadual de Saúde e Secretaria Estadual de Assistência Social do Estado de Pernambuco, Instituto de Nacional de Seguro Social (INSS), Aliança das Mães e Famílias Raras (AMAR), União Mãe de Anjos (UMA), em reunião da Frente Nacional na luta pelos direitos da pessoa com a Síndrome Congênita do Zika (FNLDPSCZ)³, com o Ministério de Desenvolvimento Social (MDS) em março de 2017 e, principalmente, com as famílias que têm filhos com a SCZ.

Neste sentido, para melhor compreensão dos objetivos desta proposta, o artigo será dividido em três partes, além da introdução e das considerações finais. Na primeira parte discutiremos sobre Emergência em Saúde Pública, Deficiência e SCZ, e em seguida debateremos sobre o modelo social de deficiência e sua influência no BPC e por fim analisaremos as contradições no acesso a esse benefício pelas famílias atingidas pela SCZ. Nosso argumento é que a deficiência tem sido relativizada em detrimento do critério de pobreza e que embora o Estado venda a ideia de uma “prioridade da prioridade” no acesso ao BPC para as famílias atingidas pelo SCZ, essa ideia não é efetivada quando observamos as diversas contradições e impedimentos ao seu acesso.

Deficiência, síndrome congênita do Zika vírus e emergência em saúde pública

Em 2015, o Brasil vivenciava grave crise política em torno do *impeachment* da Presidenta Dilma Rousseff, afetando diversos setores da administração governamental no país, ao mesmo tempo em que experimentava uma crise na saúde, decorrente da tríplice epidemia de Dengue, Chikungunya e Zika. No segundo semestre de 2015, a neuropediatra Vanessa Van der Linden, de Recife, Pernam-

bucu, percebia um aumento exponencial de crianças nascidas com microcefalia com causa desconhecida, no qual exames de rotina se apresentavam negativos para as etiologias existentes, como explicou a neuropediatra à pesquisadora Debora Diniz (2016a).

Comunicando o fato imediatamente à Secretaria Estadual de Saúde de Pernambuco, em reunião no dia 14 de outubro de 2016, Vanessa Van der Linden começou a investigar, entre os dias 19 e 22 de outubro de 2015, os recém-nascidos com microcefalia, em cooperação com especialistas do Instituto de Medicina Integral Professor Fernando Figueira (IMIP), do Hospital Agamenon Magalhães (HAM), do Centro Integrado de Saúde Amaury de Medeiros (CISAM), do Hospital Universitário Oswaldo Cruz (HUOC), além do médico Carlos Brito, especialista em arboviroses. Esse foi, portanto, o primeiro inquérito de pesquisa sobre microcefalia e vírus Zika executado no Brasil (Diniz, 2016a).

Como exemplifica Debora Diniz (2016a), esta epidemia mobilizou pesquisadores, intelectuais e clínicos, e estes, no que ela chamou de médicos de beira de leito, se tornaram peças-chave no panorama da ciência mundial, tanto pela rapidez com que notificaram os casos, levantaram hipóteses e comunicaram seus achados em artigos e estudos clínicos.

O Ministério da Saúde, percebendo a gravidade da situação, enviou a Recife, em outubro de 2015, uma missão da vigilância em saúde federal acompanhada pela Organização Pan-Americana de Saúde (Opas) (Diniz 2016a).

Quase três meses após a declaração da Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional (ESPIN) pelo Brasil, Margareth Chan, diretora-geral da Organização Mundial de Saúde (OMS), convocou o Comitê de Emergência em conformidade com o Regulamento Sanitário Internacional (RSI) e declarou Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (ESPII), em 1º de fevereiro de 2016, pela gravidade das ocorrências no Brasil. Estes acontecimentos impactaram de forma contundente a ciência, os Estados e países, as políticas públicas, as famílias atingidas e as noções de deficiência e emergência em saúde pública.

É importante destacar que a última ESPII havia sido declarada pela OMS em 2014 em decorrência do Ebola. Para alguns pesquisadores (Ventura, 2016) e técnicos, como Enrique Vazquez, da OPAS, existia a interpretação de “[...] que a OMS ficou um pouco ferida do Ebola porque a resposta não foi ótima, a OMS demorou”⁴.

Há três especificidades importantes na Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (ESPII) relacionada ao Zika vírus que é preciso evidenciar. Em

primeiro lugar, deve ser considerado que até hoje a OMS declarou quatro ESPIIs. As três primeiras, a Gripe A (H1N1) em 2009, o Poliovírus em 2014, e o Ebola em 2014, foram declaradas a partir de um conjunto de informações pretéritas sobre estas etiologias, suas formas de propagação e prevenção. Para a ESPII do Zika, a comunidade científica internacional desconhecia inclusive que esse vírus poderia causar comprometimentos neurológicos nos fetos e nos bebês de mães que foram acometidas pelo Zika vírus durante a gestação. Alguns autores destacaram que a diferença entre as declarações de emergência para o Ebola e para o Zika residia no fato de que, no primeiro caso, a emergência foi declarada pelo que já se sabia sobre a doença e, no segundo caso, pelo que não se sabia (Heymann et al., 2016; Garcia, 2018; Bueno, 2017).

Em segundo lugar, diferentemente das demais ESPIIs declaradas, a do Zika vírus foi a única na qual as consequências geraram o nascimento de crianças com deficiência, o que aproxima a experiência com a SCZ a acontecimentos como a epidemia de Rubéola e ao pânico em decorrência da relação entre a malformação fetal devido ao remédio Talidomida, na Europa e nos EUA, nos anos 1960.

Em terceiro lugar, estes fatos, uma emergência declarada com base no desconhecimento sobre a etiologia e suas consequências que resultavam no nascimento de crianças com deficiência reconfiguraram não só as políticas públicas, mas também os estudos científicos sobre deficiência. Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional e deficiência nunca havia sido uma equação possível, e o resultado foi a marcação socioepidemiológica de uma certa “anormalidade”⁵ e excepcionalidade dessas crianças para a ciência, as políticas públicas e a população.

O Brasil e, mais especificamente, o Estado de Pernambuco foi inundado por diversas pesquisas e pesquisadores de distintas áreas, além das mídias nacionais e internacionais, que buscavam compreender o fenômeno, ao passo que fomentavam também esse caráter “anormal” e extraordinário das crianças com SCZ. Neste cenário superpovoado de estudos científicos e de exposição exacerbada destas crianças e suas famílias, é muito recorrente escutarmos de uma parcela de mães que seus filhos não são ratos de laboratório, que elas não querem mais ser pesquisadas, que todos estão ganhando fama e dinheiro enquanto elas continuam na mesma situação de vulnerabilidade social e econômica.

Neste sentido, estes surtos globais, e mais especificamente para o caso do Zika vírus, demonstraram que estas epidemias produziram novas precarizações em vidas já vulnerabilizadas pela desigualdade social (Diniz, 2016a; 2016b; 2017). No con-

texto do Zika Vírus, as mulheres foram atingidas de maneira ampla, já que a contenção do risco e, sobretudo, a cobrança de prevenção foi direcionada a elas (Silva; Matos; Quadros, 2017, p. 225). Assim, a estratégia fortemente propagada na erradicação do mosquito *Aedes Aegypti* – “Mosquito bom é mosquito morto” (Pimenta, 2016; Ventura, 2016; Silva; Matos; Quadros, 2017) – acabou por obscurecer ainda mais, num primeiro momento, o debate sobre os determinantes sociais da epidemia do Zika (Nunes; Pimenta, 2016; Silva; Matos; Quadros, 2017) e todo um debate sobre transmissão sexual do vírus Zika, direitos reprodutivos e aborto (Carvalho, 2017; Nunes; Pimenta, 2016; Galli; Deslandes, 2016, Scott et al., 2017). Em decorrência disso, tem crescido nas associações de apoio a mães e cuidadores de crianças com SCZ, bem como entre as famílias atingidas, o aumento gradativo das discussões sobre ética em pesquisa e vida em experimentação (Matos; Silva; Quadros, 2018; Matos, 2018).

Estas famílias, embora reconheçam a importância de algumas pesquisas, não deixam de se ressentir com o fato de seus filhos serem tratados de forma instrumental. Segundo alguns relatos de mães, seus filhos não são apenas uma amostra de sangue, urina, saliva ou objeto de investigação científica, tudo isso porque, geralmente, os pesquisadores não dão um feedback sobre os resultados dos exames e achados clínicos nos seus filhos, cabendo a elas a informação somente depois da publicação dos artigos científicos ou das matérias nos veículos de comunicação (Matos; Silva; Quadros, 2018).

Já no que diz respeito a esta marcação da “anormalidade”, excepcionalidade ou singularidade da SCZ no cotidiano destas famílias, muitas mães relatam os olhares de curiosidade, repulsa e preconceito com seus filhos. Um dos locais onde estes estigmas aparecem é na vizinhança. Segundo Scott et al. (2018, p. 6),

o bairro nem sempre é um local solidário, e o questionamento da própria humanidade do filho e salubridade da mãe não deixa de inquietar a convivência com a vizinhança, muitas vezes calcadas em dicotomias do bem e do mal acirradas por uma religiosidade acusatória que mal sabe conviver com a deficiência. Tais comentários incitam as dúvidas e inseguranças das mães e suas redes, inclusive das suas próprias origens e a transmissão de traços indesejados, provocando não somente conflitos com estes vizinhos, bem como familiares [...]

Mas esta marcação não é restrita apenas à vizinhança e acontece de forma recorrente nos itinerários terapêuticos, que são repletos de consultas e terapias

de várias especialidades, na busca por cuidados para seus filhos, com trajetos múltiplos e distantes, realizados geralmente de ônibus. Marta é mãe de Carlos⁶ e quando perguntada se já havia presenciado algum olhar preconceituoso, respondeu que:

Marta: Ah, mas a gente vê todo dia. Pergunta idiota tem todo o momento.

Luciana Lira: Como você lida com isso?

Marta: Respiro fundo e ignoro.

Luciana Lira: E no início?

Marta: No início eu dava coice, as vezes eu ainda dou. Porque é cada pergunta! “Nhein nhei! Ele é doentinho?”, “Que nada, um menino saudável desses é doentinho?”, “Foram para o médico?”, “Não, fomos para piscina”. Assim ironizando, por quê? Pelo amor de Deus, marmininu! Pra essa educação zero, a minha também é zero. Eu comecei a usar, acontecia, aquele paninho que ele era bem esquisitinho. Eu usava boné nesse menino, e quando tirei eram aqueles olhares⁷.

O caráter de excepcionalidade ou singularidade da SCZ também foi incorporado em algumas políticas públicas no Estado de Pernambuco e no Brasil naquilo a que nos referimos em outro artigo como “prioridade da prioridade” (Silva; Matos; Quadros, 2017, 2019). Desde o ano 2000, a pessoa com deficiência no Brasil tem atendimento prioritário garantido pela Lei n. 10.048, mas com a ESPII o Estado de Pernambuco instituiu que as crianças com SCZ teriam prioridade de atendimento em saúde e assistência social em relação às outras pessoas com deficiência. Uma das justificativas para este tratamento diferenciado pelo Estado de Pernambuco (além de toda discussão sobre as implicações e resposta a uma ESPII) transparece na fala de uma gestora que enfoca o caráter desconhecido da doença e dos prognósticos destas crianças:

Então é novidade pras mães, é novidade para os profissionais. A gente está há dois anos desse boom, mas assim, a gente ainda se depara com muita novidade. Então, essas crianças são uma caixinha de surpresas. Um dia elas precisam de uma coisa, outro dia estão precisando de outra. E a gente vai tentando adequar a estrutura, a atenção, da forma que a gente pode para melhorar a vida dessas famílias⁸.

Este caráter de excepcionalidade, no discurso que mostramos acima, se reflete em ações práticas e políticas públicas na saúde estadual, principalmente na Central

de Regulação do Estado, que é responsável por organizar o fluxo de atendimento hospitalar, internações, consultas, procedimentos ambulatoriais (média e alta complexidade), na reabilitação e na criação de setores específicos como a Área Técnica para Vigilância da SCZ e o Núcleo de Apoio as Famílias de Crianças com Microcefalia (NAFCM). Este núcleo foi criado com a função de

escutar as demandas dos apoiadores nas 12 regiões de saúde do Estado de Pernambuco e articular com outros setores da saúde e assistência a execução das demandas. Então assim, nosso papel na verdade é fazer com que essa discussão não se encerre, a gente está o tempo todo provocando os setores e trazendo as demandas e pensando em grupo, em equipe⁹.

Nenhuma outra deficiência, seja auditiva, motora, intelectual, doença rara ou autismo, etc., possui fluxo de atendimento específico (que não seja o fluxo para pessoas com deficiência) ou núcleos exclusivos como o criado para SCZ. Esta política pública, que chamamos de “prioridade da prioridade”, é revestida de debate acalorado. Se, por um lado, as famílias que têm filhos com SCZ informam que o fluxo delas deve ser diferenciado em detrimento da negligência do Estado em controlar o vetor do vírus Zika (o mosquito *Aedes aegypti*), por outro lado, as famílias e associações de mães com filhos com outras deficiências sentem que foram esquecidas mais uma vez (Silva; Matos; Quadros, 2018). Não há consenso sobre esta prioridade nem mesmo entre os gestores de saúde de Pernambuco; alguns deles questionam a criação de uma categoria prioritária dentro da categoria de pessoa com deficiência.

No âmbito federal, esta “prioridade da prioridade” é refletida principalmente em duas portarias: a Portaria nº 321 de 14 de julho de 2016 do Ministério das Cidades, que dispensa o sorteio para candidatas ao programa Minha Casa Minha Vida que possuam membro da família com microcefalia; e a Portaria nº 58, de 3 de junho de 2016, que dispõe sobre ações articuladas das redes de Assistência Social e Previdência Social na atenção às crianças com SCZ para o acesso ao Benefício de Prestação Continuada da Assistência Social – BPC. Assim, essas duas portarias tratam de questões importantes como o direito a moradia e a garantia da segurança de renda da pessoa com deficiência, direitos esses que foram ganhando força a partir de 1970, quando houve o fortalecimento dos estudos sobre a deficiência, primeiramente no Reino Unido e, em seguida, nos Estados Unidos. Neste sentido no próximo item discutiremos sobre o modelo social de deficiência e como este modelo influenciou a política que temos como foco neste artigo: o Benefício de Prestação Continuada.

O modelo social da deficiência e o benefício de prestação continuada

É importante salientar que a busca por direitos da pessoa com deficiência passou por diversas fases e ao longo da história o corpo da pessoa com deficiência foi submetido a diversas formas de controle. Por muito tempo, a explicação dada fazia menção à deficiência como castigo divino, expressão do azar ou pecado. Com a ascensão dos estudos biomédicos, o corpo com impedimentos passou a ser visto com base na embriologia e na genética, no qual o objetivo maior era normalizá-lo através de cirurgias e da reabilitação (Barbosa; Diniz; Santos, 2010). Desta forma, “o modelo biomédico da deficiência passou a descrever os impedimentos corporais como um desvio da natureza que, expresso na restrição de sentidos, capacidades ou habilidades, deveria ser controlado pelo poder médico” (Barbosa; Diniz; Santos, 2010, p. 44).

As reflexões surgidas na década de 1970 foram marcadas pela ascensão da politização dos movimentos sociais das pessoas com deficiência, pelo fortalecimento das discussões sobre direitos humanos, proteção social, cidadania, em que este debate foi redirecionado para o entendimento e crítica do ordenamento político e jurídico vigente (Santos, 2011). Nesse sentido, a deficiência como consequência natural da lesão de um corpo (Diniz, 2007) passou a ser compreendida como “[...] uma das muitas formas de se habitar os corpos, podendo inclusive constituir objeto de orgulho pela diferença, como ocorre com as comunidades surdas” (Santos; Diniz; Pereira 2009, p. 16).

Esta transformação nos estudos sobre a pessoa com deficiência coincide com a inclusão das Ciências Humanas no debate. A deficiência passou a ser pensada não apenas como a expressão de uma lesão que impõe restrições à participação social e à cidadania, mas como resultado de uma estrutura social que oprime o corpo deficiente, em que a vivência desse corpo é constantemente marcada pelo estigma, desvantagem social e rejeição estética (Butler, 2003).

Com a entrada das Ciências Humanas no debate, os pressupostos biomédicos amparados na medicina, psicologia e na reabilitação dos corpos tornaram-se insuficientes para tratar a questão, e a discussão passou a ser vista por seus aspectos sociais, culturais, políticos e atitudinais. Segundo Santos, a “[...] deficiência não é mais um constructo da natureza e mero demarcador de identidade, mas, antes de tudo, uma relação social, histórica e política de poder que inscreve os corpos com variações em situações de desigualdade e opressão” (Santos, 2015, p. 263). De um corpo com anormalidade, a deficiência passou a ser concebida como um processo

[...] que não se encerra no corpo, mas na produção social e cultural que define determinadas variações corporais como inferiores, incompletas ou passíveis de reparação/reabilitação quando situadas em relação à corponormatividade, isto é, aos padrões hegemônicos funcionais/corporais. Nesse sentido, a deficiência consiste no produto da relação entre um corpo com determinados impedimentos de natureza física, intelectual, mental ou sensorial e um ambiente incapaz de acolher as demandas arquitetônicas, informacionais, programáticas, comunicacionais e atitudinais que garantem condições igualitárias de inserção e participação social (Mello; Nuernberg, 2012, p. 636).

Nesta perspectiva, o modelo social da deficiência está de acordo com a “Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência” e neste ponto de vista, por sua abrangência e polissemia, as categorias nativas em torno da experiência da deficiência foram finalmente incluídas (Mello; Nuernberg, 2012). Para tanto, o modelo social desafia os saberes biomédicos quando vê a deficiência não apenas pelo viés da corporificação de disfuncionalidade e sim como exteriorização de uma complexa relação entre corpo e sociedade permeada por opressões, exclusões, estigmas e, “nesse sentido, as experiências de opressão vivenciadas pelas pessoas com deficiência não estão na lesão corporal, mas na estrutura social incapaz de responder à diversidade, à variação corporal humana” (Mello; Nuernberg, 2012, p. 638).

Estas noções acabaram por influenciar programas governamentais como o BPC. Embora a concessão deste benefício tenha surgido em 1996, oito anos após a promulgação da Constituição Federal e três anos após a Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS), foi apenas recentemente que sua legislação recebeu influência do modelo social da deficiência a partir de alguns marcos legais e acordos internacionais, a exemplo da publicação da Classificação Internacional de Funcionalidade, Incapacidade e Saúde (CIF) pela Organização Mundial de Saúde (OMS) em 2001 e da publicação da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU) em 2006 (Santos, 2016).

Neste sentido, o Benefício de Prestação Continuada (BPC) é um programa assistencial de transferência incondicional de renda, equivalente a um salário mínimo, destinado à proteção de idosos e da pessoa com deficiência, de qualquer idade, com impedimentos de longo prazo, de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, que comprovem não possuir meios para prover a própria manutenção nem de tê-la provida por sua família (Cartilha BPC, 2010). Resultante da pressão dos

movimentos sociais de pessoas com deficiência durante o período da Constituinte, na década de 1980, o BPC é fruto de um momento no qual a assistência social se estruturava levando em consideração o combate à pobreza no Brasil (Medeiros; Barros; Neto, 2010). Nesse sentido, a Constituição Federal reconheceu deficiência e pobreza como temas que necessitam de intervenção do Estado, sendo o BPC um dos programas de transferência de renda que materializa as políticas de assistência social (Santos; Penalva, 2010).

Desde 1996, o BPC é concedido a pessoas com impedimentos corporais considerados como deficiências incapacitantes para o trabalho e a vida. A gestão, coordenação, regulação, financiamento, monitoramento e avaliação deste benefício é de responsabilidade do Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário (MDSA)¹⁰ e ao INSS cabe sua operacionalização, incluindo o reconhecimento do direito e a concessão, com base nas avaliações médica e social (Vaistman; Lobato, 2017). Mesmo sendo um benefício da assistência social, o BPC é efetivado nas agências do INSS da Previdência Social, que têm a característica de gerenciar benefícios para os trabalhadores contribuintes do Regime Geral da Previdência Social (Medeiros; Barros; Neto, 2010).

Embora a concessão do BPC tenha iniciado em 1996, foi apenas recentemente que sua legislação recebeu influência do modelo social da deficiência. Por um lado, a CIF, ao ter substituído a Classificação Internacional de Doenças (CID), possibilitou qualificar a deficiência como uma experiência de segregação e opressão, resultado negativo da interação entre o corpo com lesão e a sociedade (Diniz, 2007). Por outro lado, a Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência propiciou a compreensão da deficiência como parte da experiência humana, introduzindo o princípio do tratamento igualitário e provocando alterações nos marcos normativos dos países signatários (Santos, 2015; Dhanda, 2008). Contudo, como aponta Santos (2010a), as demandas defendidas pelo modelo social parecem ter tido pouca ressonância no estabelecimento de legislações que garantam os direitos da pessoa com deficiência no Brasil, percurso distinto de muitos países onde este modelo acabou por ter força normativa para influenciar o desenho de políticas públicas (Diniz *et al.*, 2009).

O BPC foi uma das primeiras políticas que adotou na íntegra o conceito de pessoa com deficiência da Convenção de 2006 e, também, os parâmetros da CIF para avaliação das condições biopsicossociais da pessoa com deficiência. Caracteriza-se como uma política de assistência social e teve sua legislação modificada

em 2007 (Santos, 2010b). Como destaca Wederson Santos (2015, p. 270) em outro texto,

a CIF permite avaliar as situações da deficiência, porque avalia a funcionalidade como aspectos positivos da interação entre um indivíduo (com determinada condição de saúde) e seus fatores contextuais (fatores ambientais e pessoais) (CIF, 2003). Dessa forma, quando a interação se dá de modo negativo, ocorrem as situações de deficiência. Isto é, a CIF chega às deficiências pela avaliação das consequências dos impedimentos (condições e estados de saúde), e não pelas causas deles.

Uma vez que o julgamento das condições sociais, de saúde e corporais da pessoa com deficiência passou a ser exigido no BPC, entrou em cena a avaliação social, como complementar à avaliação dos peritos médicos. Nesse sentido, o corpo com impedimento deixa de ser a medida solitária para definição da deficiência (Barbosa *et al.*, 2010) e agora o grande desafio do BPC reside na relação entre os saberes biomédicos e sociais no processo pericial do INSS.

A inserção do modelo social da deficiência e da CIF foram de fundamental importância na ampliação do acesso ao BPC que, segundo Carneiro e Cavalcanti (2017), faz parte do Decreto 6.214/2007, que determinou tanto a implantação do novo modelo de avaliação quanto a avaliação do grau de deficiência, do grau de incapacidade para a vida independente e para o trabalho, a partir da avaliação social e médica, realizadas respectivamente pelo Serviço Social e pela Perícia Médica do INSS, a partir de junho de 2009. Essa avaliação da deficiência nas políticas de Assistência Social e Previdência tem exigido um esforço teórico-metodológico importante dos profissionais avaliadores:

no caso dos médicos peritos é o esforço de alcançar a relação entre o processo de saúde-deficiência e as manifestações verificáveis na dinâmica da vida do segurado ou do solicitante do BPC, utilizando as diretrizes e os conceitos da CIF. Para os assistentes sociais, o esforço está em utilizar-se dos instrumentos baseados na CIF como intermediações técnico-operativas para se alcançar a relação entre questão social e funcionalidade, para a devida caracterização da deficiência. Para a avaliação dos requerentes do BPC, foram elaborados instrumentos para a perícia médica e para os assistentes sociais que deveriam materializar tais premissas. Após formação de Grupos de Trabalho para elaborar o processo de avaliação, a perícia médica passou a avaliar os comprometimentos que existem nas Estruturas e Funções do Corpo, além da análise das restrições enfrentadas pelos requerentes do BPC no desempenho de suas Atividades e Participação na sociedade. Por sua vez, os assis-

tentes sociais avaliariam os Fatores Ambientais e também itens específicos sobre as restrições nas Atividades e Participação (Santos, 2016, p. 3013-3012).

Outra mudança com a introdução da CIF, segundo alguns pesquisadores (Barbosa *et al.*, 2010), é que esta mudou todo o padrão de apreciação do BPC, ampliando inclusive o número de concessões, pois a partir deste momento, as doenças crônicas incapacitantes entraram também no rol dos pressupostos de concessão deste benefício.

Em 2016, em decorrência da Emergência em Saúde Pública ocasionada pelo Zika vírus, surge nova alteração nas regras do BPC. Como informamos anteriormente, a Portaria nº 58, de 3 de junho de 2016, concedeu prioridade às crianças com SCZ para o acesso a este benefício. Em Recife, esta prioridade começou a ser operacionalizada antes da publicação desta Portaria, segundo o relato da assistente Social do INSS:

A gente começou atender esses casos na agência, o serviço social em diálogo com os gestores. E aí a gente começou a identificar que estava se avolumando esses atendimentos e que a gente precisaria fazer uma prioridade nesses atendimentos. [...] A partir de uma prioridade, a gente dialogou com a perícia médica. Ainda não era uma questão nacional e acabou que o INSS estava saindo de uma greve e a gente precisava pagar esse período de greve com trabalho. A gente aqui na gerência Recife organizou um mutirão sobre o BPC. [...] Na verdade, a gente organizou dois. Então parte dos atendimentos de crianças com microcefalia a gente atendeu nesse mutirão, ainda antes dessa portaria, né? Ainda era o governo Dilma, ainda ia acontecer o impeachment... [...] Então, vira uma questão nacional e se avoluma ainda mais o número de atendimentos. Mas aí a gente já tinha essa sistemática de fazer uma prioridade quando chegava alguém na agência, antes dessa portaria dele (Michel Temer). Chegava alguém na agência, a gente tentava fazer os três atendimentos no mesmo dia ou então, a gente tentava fazer os dois atendimentos, o nosso e o da perícia médica. Porque, os três atendimentos, administrativo, avaliação social e avaliação médica, as vezes não era interessante, porque ocupava muito o tempo da família.¹¹

O efeito principal desta Portaria para as famílias que têm filhos com SCZ, residiu, portanto, na prioridade e marcação mais acelerada da perícia médica e social, embora como demonstramos acima, este fluxo em Recife, tenha sido adotado em momento anterior. A despeito desta Portaria constituir grande benefício para estas famílias, outras regras não foram flexibilizadas e diversas contradições do BPC persistem.

Embora o BCP tenha adotado a CIF e o modelo social de deficiência e, para o caso específico das famílias que têm filhos com SCZ, a Portaria nº 58 haja possibilitado o aumento das concessões, identificamos algumas contradições que geram consequências negativas para a abrangência do benefício e para as pessoas beneficiadas e suas famílias. Tais contradições foram, ao longo dos anos, debatidas por pesquisadores, pelas famílias e associações de pessoas com deficiência, mas foi em razão da epidemia de Zika vírus, resultando no nascimento de crianças com deficiência, que este debate ganhou força e novos contornos (Diniz, 2017) como veremos no item a seguir.

As contradições do benefício de prestação continuada e famílias atingidas pela síndrome congênita do Zika

Em Pernambuco, epicentro da epidemia de SCZ, as secretarias de assistência social (municipal e estadual) trabalharam de forma conjunta e articulada com as secretarias de saúde. Ao passo que as secretarias de saúde faziam buscas ativas para o fechamento dos casos notificados, as secretarias de assistência social buscavam estas famílias com o intuito de inseri-las nos benefícios sociais aos quais elas tinham direito (Bolsa Família e BPC).

Neste momento, entra em cena em Recife/PE, o Instituto Nacional de Seguro Social (INSS), que realizou ainda em março de 2016 o primeiro mutirão de acesso ao BPC. Na ocasião, como informamos anteriormente, o INSS de Recife começou a atender de forma prioritária estas famílias, trazendo ainda uma novidade: a possibilidade de realização das três fases da perícia (entrega de documentos, entrevista com a assistente social e a perícia médica) num único dia. Somente três meses depois do primeiro mutirão é que surge a Portaria nº 58, de 3 de junho de 2016, efetivando a prioridade que já acontecia na prática em Pernambuco. Após esta experiência de mutirões prioritários em Pernambuco, outros Estados passaram a fazer o mesmo.

Contudo, em seu texto, esta Portaria não modificava as contradições históricas do BPC as quais as pessoas com deficiência vivenciavam. Por suas particularidades, uma síndrome ocasionada por negligência do Brasil em promover políticas efetivas de saneamento básico, acesso a água potável e controle do vetor da Zika (*Aedes Aegypti*), tanto as famílias atingidas pela SCZ quanto os pesquisadores de políticas públicas informavam que era preciso uma mudança substancial nas regras de acesso ao BPC. O discurso vendido de uma prioridade no BPC às famílias atingidas pela SCZ esbarrou nas contradições históricas deste benefício, como demonstraremos a seguir.

A primeira contradição diz respeito ao fato deste benefício ter uma abrangência limitada, já que um dos critérios para sua concessão é que a renda familiar não ultrapasse 1/4 do salário mínimo por pessoa. O BPC é, portanto, o programa mais restritivo e com o mais baixo ponto de corte relacionado à renda, enquanto os demais programas de cunho assistencial apresentam, via de regra, um corte de 1/2 salário mínimo (Barbosa; Silva, 2003). O resultado é que inúmeras pessoas com deficiência se tornam inelegíveis em decorrência deste teto.

Uma segunda contradição, gerada ainda pelo ponto de corte de 1/4 do salário mínimo, diz respeito a regra que determina a pessoa com deficiência como unidade alocadora do benefício e a família como unidade de comprovação da renda requerida. Esta regra “[...] coloca não só o beneficiário na ‘armadilha da pobreza’, mas toda a sua família, como condição de manutenção do benefício” (Barbosa, Silva; 2003, p. 229).

A terceira contradição diz respeito ao fato de que é vedado o acúmulo de salário-maternidade e BPC (Diniz, 2017) como demonstra Ana, mãe de Eduarda:

Ana: E eu estava precisando muito, aí eu falei: vou dar entrada no meu salário materno, aí eu peguei e dei entrada. Aí na hora da entrevista ela já disse que tinha sido aprovado, aí quando disse que foi aprovado, aí eles disseram que ia ser em março já a perícia (INSS/BPC). Quando eu fui fazer, fui passar na assistente social, fui fazer a perícia, ela disse que não ia dar certo o benefício dela, por causa desse salário materno, que ia chocar. Aí eu fui e falei com o gerente de lá, ele falou que eu podia tirar, eu já tava com a carta e com a data para tirar o meu salário materno, aí eu disse: não, se vai prejudicar pode cancelar o salário materno, eu tiro só o dela. Aí o gerente disse: não, pode tirar o seu salário materno, se der errado pode vir falar comigo, aí eu tirei e fiz a perícia, quando eu fui pegar o resultado deu negado. Veio negado, veio como se eu tivesse uma renda...¹²

Ana ainda nos informou que foi orientada a judicializar para ter acesso ao BPC, mas que ficou com receio da demora da justiça. A outra saída oferecida foi entrar com um recurso no INSS pedindo nova apreciação. O recurso foi aceito e Ana conseguiu, depois de muita burocracia, receber o salário-maternidade e o BPC. Contudo, como demonstraremos a seguir o itinerário de Ana pela malha burocrática do INSS e BPC não tinha acabado, surgindo assim uma quarta contradição. O fato é que o valor recebido pelo Bolsa Família ou pelo BPC tem sido considerado para o cálculo de acesso a estes benefícios, o que acaba por ultrapassar o corte de 1/4 do

salário mínimo. O que ocorre é que muitas famílias que tinham o BPC, acabaram por perder o Bolsa Família sob o argumento de excesso de renda, como indica Ana, mãe de Eduarda, na mesma entrevista mencionada acima:

Silvana Matos: Você recebe Bolsa Família?

Ana: Cortaram...

Silvana Matos: Você tinha o Bolsa Família antes?

Ana: Na verdade, quando eu fui com os papéis para a assistente social preencher o BPC dela, eles perguntaram se eu tinha o bolsa família, aí eu disse não, e que tentava há cinco anos mas nunca consegui. Aí ela: “ah, não, vamos ajeitar”, aí colocou Eduarda e ajeitou. Eu fui, no início de fevereiro, elas mandaram eu procurar no final de março, porque o final era zero do meu cartão. Disse no final de fevereiro, podiam procurar no dia 29 que já ia tá no meu dinheiro, pois eu liguei e eles disseram que tinha liberado, só que faltava a folha lá de pagamento que não tinha sido liberada ainda, não ia tirar aquele mês, aí marcou para março. Quando eu fui, eu tirei o mês de março e fevereiro, eu recebia 329,00. Aí, quando foi o ano passado, eu cadastrei o BPC no bolsa família, aí diminuiu para 163,00, aí só ficou vindo mensagem para eu comparecer, eu não compareci. Aí foi e cortou.

Neste sentido, é que pesquisadores (Diniz, 2017; Penalva; Diniz; Medeiros, 2010) têm argumentado que é preciso garantir a aplicação dos entendimentos da justiça de que o valor do Bolsa Família não pode integrar o cálculo de renda mensal para concessão do BPC e vice-versa, já que cada benefício cumpre seu papel distinto no amparo social. Enquanto o BPC é uma renda garantida para o custeio das demandas da pessoa com deficiência, o Bolsa Família deve assegurar o custeio dos demais membros que pararam de trabalhar e diante disto tiveram sua condição de vulnerabilidade agudizada. Como o cuidado com a pessoa com deficiência recai mais sobre a mulher (Fleischer, 2017; Carneiro; Fleischer, 2018; Alves; Fleischer, 2018; Matos; Lira; Meira, 2018), muitas tiveram que parar de exercer o trabalho remunerado. Esse afastamento do mundo do trabalho acabou por representar um gasto indireto da epidemia, havendo uma queda no rendimento concomitantemente ao aumento das despesas.

A quinta contradição, analisada em artigos anteriores (Silva; Matos; Quadros, 2017; Scott et al., 2018) e constantemente enfocada pelas mães que têm filhos com deficiência, e em especial, pelas que têm filhos com SCZ, é a proibição de vínculo empregatício com carteira assinada e da contribuição das mães cuidadoras ao INSS

como donas de casa. A consequência é que estas mulheres precisam se afastar de trabalhos com carteira assinada e não podem contribuir para o INSS como donas de casa, o que termina por impossibilitá-las da obtenção do direito a aposentadoria por tempo de contribuição, como demonstra esta mãe:

Eu tenho BPC do meu filho, que é a única renda que eu tenho hoje, já que eu deixei de trabalhar pra me dedicar integralmente, 24 horas, ao emprego de mãe. Com isso eu não posso pagar nem meu INSS nem como dona de casa, sabia? Aquela taxa de 28 reais, eu não posso pagar, porque eu tenho BPC. Vai cortar meu BPC, o INSS diz. Então assim, sabe o que é que vai acontecer? Eu desejo vida longa ao meu filho, mas se daqui a 15, 20 anos ele vir a falecer, eu não vou poder mais me aposentar. Quem é que vai querer empregar uma mulher de 45, 50 anos? E essa mãe vai viver como? (Relato de uma mãe que tem filho com a SCZ, em 24 de maio de 2017, na Frente Parlamentar em Defesa da Pessoa com Deficiência, Assembleia Legislativa de Pernambuco).

A sexta contradição também está ligada ao critério relacionado à renda familiar e sua influência na relação entre deficiência, BPC e dinâmicas das relações familiares que acabam sofrendo remodelação. É muito frequente a atribuição do “abandono” pelo parceiro ser provocada pela sua indisposição de incrementar dedicação nos cuidados da criança com deficiência (Scott *et al.*, 2018). Nesta intrincada relação entre deficiência, BPC e remodelação das relações familiares, uma advogada que atende crianças com doenças raras, SCZ e doenças neuromusculares informou que

[...] geralmente os pais somem, e aí essa mãe não sabe nem onde é que está esse pai. Elas ficam completamente desassistidas. Então muitas vezes é assim: ... uma é que não contam com o pai... outras, são aquelas que têm o pai, mas já conseguiram o BPC. Então não querem pedir a pensão, porque se pedir a pensão perde o benefício, aí elas não querem. Muitas vezes a gente faz “poxa, mas você não sabe onde é que tá o pai? Ele tem carteira assinada?” “Tem!” “Então vamos entrar com a ação, para a gente pedir a pensão!” “Mas doutora, ele recebe um salário mínimo, aí se juntar vai passar do teto lá do INSS e eu vou perder o benefício”. Aí elas não entram, não pedem nada, não pedem visitação, não pedem nada, preferem ficar sozinhas, então tem isso que conta.¹³

O ponto de corte de 1/4 do salário mínimo, no BPC, portanto, acaba incidindo de forma colateral nas dinâmicas familiares, na responsabilidade paterna, no tocante

às questões econômica, afetiva e de cuidado. Por outro lado, as mães que continuam casadas e cujos maridos possuem renda fixa, mas que tiveram que deixar de trabalhar em decorrência da rotina de cuidados com seus filhos, ficam desamparadas com relação ao BPC, já que a renda diminui, mas não o bastante para as tornarem elegíveis ao benefício, e os gastos aumentam com incremento de remédios, suplementos alimentares e intensificação do itinerário terapêutico dos filhos. No caso de Flávia, mãe de Jorge, que tem SCZ, negar o marido (e sua renda) para o receber o BPC está fora de cogitação. Segundo ela,

eu não minto, eu não nego meu esposo, não nego que eu sou casada. E eu acho assim, é por isso que eu estou aqui hoje, é pra brigar por um dinheiro de direito do meu filho, que não tem ameaça dele perder, porque o pior eles já fizeram com meu filho. Meu filho tem uma coceira e não sabe chegar com a mão para coçar, meu filho se morde, me morde, porque ele não tem coordenação. O pior que eles podiam fazer pelo meu filho, eles fizeram. O dinheiro que eu quero, não é pra eu luxar, é só pra dar uma condição mais digna pra ele [...].¹⁴

Flávia, mãe de Jorge, até hoje não conseguiu ter acesso ao BPC para seu filho. Segundo ela, não houve nem a perícia médica, nem a avaliação social, já que, na primeira etapa, que é administrativa e de análise de documentação, ela foi cortada porque ultrapassou o critério de do salário mínimo de renda familiar. Sobre esta questão, Flávia relata:

Nunca consegui por causa da renda dele (marido). Eu comprei um apartamento pra mim financiado em 2011, eu trabalhava, era outra realidade, eles querem viver da minha realidade passada. Eles têm que tá preparado para entender o que é o nosso presente. O apartamento quando eu financeiei, eu trabalhava, eu gerenciava uma loja, eu tinha renda, não quer dizer o que apartamento hoje é meu não, eu comprei ele apostando que eu sempre ia trabalhar.

Recentemente, em decorrência do cenário político brasileiro, o BPC tem incorporado novas regras e se tornado ainda mais restritivo. Estas mudanças estão descritas no Decreto n. 8.805 de 07 de julho de 2016. Duas alterações merecem destaque. A primeira torna obrigatória a inclusão dos beneficiários e seu grupo familiar no Cadastro Único (CadÚnico) como condição para concessão e manutenção do benefício. Sobre esta alteração, uma assistente social do INSS em Recife, relatou o seguinte:

Eu não tenho uma análise profunda como é para as outras políticas, mas para o BPC a gente tem uma crítica, porque tanto o grupo familiar é diferente, como ele coloca um contexto para um benefício que já tem um corte muito baixo, de 1/4 de salário mínimo e isso acaba prejudicando o acesso das pessoas. Porque, por exemplo, o CadÚnico leva em consideração a questão da ajuda, a ajuda é contabilizada, mesmo se não for uma ajuda regular, ela é contabilizada como uma renda. E aí, eu não tenho um estudo, mas assim, de forma empírica, a gente sabe que isso vem prejudicando as pessoas. [...] Então, existe uma distorção aí, que vem prejudicando e isso, a gente tem sentido que esse processo deu uma afunilada, a gente sentiu esse impacto no número de avaliações nossas, isso teve um impacto grande, os números de avaliações vêm diminuindo.¹⁵

A segunda alteração, no Art. 15 § 5º do mesmo decreto, informa que “na hipótese de ser verificado que a renda familiar mensal per capita não atende aos requisitos de concessão do benefício, o pedido deverá ser indeferido pelo INSS, sendo desnecessária a avaliação da deficiência”. O impacto desta mudança foi assim analisado pela mesma Assistente Social do INSS em Recife:

Além da questão CadÚnico, antes as pessoas que tinham a renda superior ou igual a 1/4, mesmo identificando isso no momento do requerimento, elas passavam pela avaliação social e pela avaliação médica, porque na avaliação médica, isso ampliava o acesso delas aos direitos em si, porque mesmo tendo 1/4 de um salário mínimo negado, quando ela passava pela avaliação médica, pela avaliação social e médica, se foi caracterizado a questão dos impedimentos funcionais dela, do comprometimento funcional dela [...]. Agora não passa mais pela avaliação social e médica. Algumas pessoas, antes de judicializar, elas ainda tentavam na própria junta de recursos do INSS, então elas tinham pelo menos a avaliação médica dos impedimentos funcionais dela.

Estas mudanças acarretaram diversas distorções e impactos na concessão do BPC, que acabaram por incidir na vida das famílias atingidas pela SCZ. Flávia não teve sequer o direito que seu filho fosse avaliado pela perícia médica e social no INSS devido às novas regras do Decreto.

Em decorrência de inúmeros cerceamentos de direitos, incluindo a não concessão do BPC, algumas mães que têm filhos com SCZ, têm ampliado seu itinerário de cuidado, para o judiciário, através de ações nas defensorias públicas da União e dos Estados. Esta foi a saída que Flávia encontrou. Contudo o judiciário negou seu

recurso baseado na perícia da Assistente Social¹⁶. No acórdão desta decisão consta o parecer social produzido pela Assistente Social que traz as circunstâncias socioeconômicas da família de Flávia que diz que o

autor [Jorge, filho de Flávia] mora com os pais em um apartamento dentro de um condomínio fechado com estrutura de alvenaria, com boas condições de moradia. Possui paredes rebocadas e pintadas em necessidades de reparos, piso de cerâmica, com forro. O apartamento é localizado no segundo andar de um total de quatro andares, com acesso apenas de escada. Possui mobília usada em bom estado de conservação, necessária para o cotidiano com eletrodomésticos para uma casa completa. Com boa higienização e boa ventilação. Possui um total de cinco cômodos pequenos, distribuídos da seguinte forma: sala, dois quartos, cozinha e banheiro (Neto, 2018, p. 2).

O ponto de vista de Flávia sobre a perícia da Assistente Social é outro:

Quando judicializei foi uma Assistente Social lá na minha casa, mas o que é que acontece? Ela olha meu condominiozinho, apesar de eu não ter muito móvel, porque eu me mudei, mas tem cerâmica, tem eletrodomésticos, porque na minha vida eu sempre planejei tudo. Só que não tava nos nossos planos ser vítima de um descaso tão cruel, entendeu? Aí quer dizer, desestruturou tudo. E aí mais uma vez me negaram o BPC [...]o que conta é que meu marido trabalha, só que eles (INSS) não entendem que meu marido trabalha de venda, ele é muito esforçado, então ele atinge a meta que ele atinge. Só que antes ele já ganhava esse dinheiro, mas tinha a minha renda também. Hoje só tem a dele. Eles querem que eu chegue no estado de miserabilidade, entendeu?

Neste sentido, após as referências de diversos discursos em torno do acesso ao BPC, seja da perícia médica ou avaliação social do INSS, das Assistentes Sociais, do judiciário e das famílias atingidas pela SCZ, questionamos: que pessoa com deficiência merece proteção pelo Estado? Quais são os valores e condições maiores para que a pessoa com deficiência e com SCZ tenha seus direitos assegurados via BPC? A deficiência ou a pobreza? Os diversos relatos das famílias com filhos com SCZ, as leis e Portarias apontam que a deficiência tem sido relativizada em detrimento do critério da pobreza, e que este processo ainda está em marcha em decorrência da situação política do Brasil e do incremento de novos decretos.

Para o caso da SCZ, a portaria que buscou dar a “prioridade da prioridade”,

embora tenha resultado na velocidade do acesso ao BPC, não versava sobre questões importantes apontadas pelas famílias como exemplifica Flávia, mãe de Jorge:

[...] eles querem que a gente se enquadre nas normas do BPC. Só que não é realidade das famílias que foram atingidas pelo Zika, eles têm que buscar uma forma de quê? De estudar o que eles causaram de impactos nessas famílias. O que foi, no caso da minha: a minha renda caiu, a minha qualidade de vida financeira completamente mudou, a minha questão como, como é que a gente chama das mulheres que buscam muito hoje, que eu tinha e hoje eu sinto que perdi, que é a minha autonomia, até vaidade. Já me peguei muitas vezes chorando, porque eu vivo com o cabelo dado nó, ou que as pessoas me cobram porque eu engordei muito, mas tudo é reflexo da minha ansiedade. Eu praticava esporte à noite, eu fazia caminhada, hoje eu não tenho mais coragem, porque eu tô tão exausta. Eu passo quase o dia todo com meu filho no meu colo. [...] Quer dizer, eles têm que entender que as contas não param de chegar, e eu parei de trabalhar, fui interrompida, por imprudência deles também quando deixaram de fazer um saneamento, quando deixaram de tomar medidas preventivas eficazes contra o vetor, quando eles falharam na informação...

E são justamente essas famílias e mais especificamente essas mulheres, que demonstram as lógicas excludentes e contraditórias das políticas assistenciais e mais especificamente do BPC. Para elas, o Estado não assumiu a responsabilidade pela guinada em seus cursos de vida e pela precariedade, pauperização e vulnerabilidade em que foram jogadas com a epidemia do Zika. Flávia teve sua trajetória completamente modificada pela negligência do Estado, e quando solicitou reparação via INSS, teve o acesso ao BPC negado. Mais uma vez, Flávia tentou o acesso ao BPC via judicialização, e novamente o benefício foi negado, com a chancela da assistente social em visita domiciliar, que argumentou que ela não era suficiente pobre para ter acesso ao benefício, embora seu filho fosse uma pessoa com deficiência. A ruptura biográfica (econômica e social), o percurso de vida modificado pela epidemia acabam por não serem critérios adotados para concessão; e Flávia enfatiza, com muita propriedade, que as políticas assistenciais só levam em conta uma realidade socioeconômica que não existe mais.

Ana, mãe de Eduarda, por sua vez caiu na malha contraditória de acesso ao BPC por três vezes. Foi informada pelo próprio INSS que poderia ter acesso ao salário-maternidade e por causa disso, seu BPC foi negado. Recorreu, conseguindo acesso

aos dois benefícios, mas foi informada que poderia ter o Bolsa Família; e requerendo este benefício, teve seu BPC cortado.

Por outro lado, ter garantido o BPC não afasta as inseguranças e as angústias destas mães (Silva; Matos; Quadros, 2017), uma vez que estas não podem exercer trabalhos com carteira assinada nem contribuir para o INSS como donas de casa. A única renda que elas possuem é o benefício que está no nome do filho e que cessará caso esta criança venha a óbito.

Assim, a questão sobre um tratamento diferenciado de ingresso no BPC tem sido constantemente debatida pelas famílias que têm filhos com SCZ. Para estas famílias, é preciso que seja levado em consideração que a ocorrência da deficiência de seus filhos é resultado da negligência do Brasil em promover o saneamento básico, o acesso a água potável e o controle do vetor da Zika (*Aedes Aegypti*). Se por um lado a “prioridade da prioridade” teve papel prático no Estado do Pernambuco com a implantação de uma Área Técnica de Vigilância em Zika, na criação do Núcleo de Apoio às Famílias de Crianças com Microcefalia (NAFCM) e na prioridade de atendimento das crianças com SCZ na Central de Regulação do Estado, por outro, em se tratando das políticas nacionais, a exemplo do BPC, esta “prioridade da prioridade”, não foi efetivada, já que, o único critério modificado foi o acesso mais rápido a perícia no INSS.

Nesse sentido, as contradições históricas do BPC foram mantidas e ampliadas ainda mais com a chegada da SCZ, já que o argumento das famílias e de diversos pesquisadores é que a ocorrência da SCZ é resultado da negligência do Brasil, além da falha em discutir sobre transmissão sexual do vírus Zika, direitos reprodutivos e aborto.

A “prioridade da prioridade” com relação ao BPC tem sido um exemplo de como a ideia de executar ações emergenciais para driblar os entraves do acesso à assistência para um grupo específico não garante prontamente a sua inclusão plena nem o atendimento de suas especificidades. Pode, sim, criar novas divisões e conflitos que precisam ser seriamente considerados.

As contradições e alterações do BPC apontadas acima contribuem para dificultar o acesso ao benefício. São muitos os condicionantes e requisitos que afunilam o atendimento de todos os critérios estipulados, no tocante a pessoas com deficiência e crianças com SCZ, acabando por excluir muitos dos que precisam deste apoio para sobreviver com menor precariedade. As especificidades dessas pessoas precisam ser consideradas para que o modelo social da deficiência e a incorporação do

CIF não sejam palavras escritas que não ressoam efetivamente na prática.

Mas, as famílias afetadas pela SCZ não têm assistido a estes acontecimentos de forma passiva. Tem crescido entre estas a organização política através das associações (Scott et al., 2017, 2018; Matos, 2018). Existem atualmente diversas associações com foco na SCZ em todo o Brasil, e em julho de 2017 foi criada a Frente Nacional por Direitos das Pessoas com a Síndrome Congênita do Zika Vírus (FNLDPSCZ). Estas associações e a FNDPSCZ têm lutado ultimamente por políticas públicas voltadas não somente para as crianças com SCZ, mas também para seus cuidadores.

Em 28 de março de 2018, a pesquisa *Etnografando Cuidados* esteve presente, junto com a FNDPSCZ, numa reunião com o então Ministro do Desenvolvimento Social (MDS), Osmar Terra, e com seu Secretário Executivo, Alberto Beltrame, em Brasília. Entre as diversas pautas debatidas, estava o BPC e suas incompatibilidades com os desafios travados pelas famílias atingidas pela SCZ. Uma das possibilidades aventadas nesta reunião foi a transformação do BPC num benefício indenizatório, como foi feito com as vítimas da Talidomida, na década de 1960, do Césio 137 em Goiânia, e da Hemodiálise em Caruaru. Desta forma, o corte de 1/4 do salário mínimo perderia seu efeito.

Em consequência dessas primeiras reuniões com o MDS, em 05 de setembro de 2019, o presidente Jair Bolsonaro sancionou a Medida Provisória 894/2019 que “institui pensão especial destinada a crianças com microcefalia decorrente do Zika Vírus, nascidas entre 1o de janeiro de 2015 e 31 de dezembro de 2018, beneficiárias do Benefício de Prestação Continuada.”¹⁷ Após a publicação desta Medida Provisória a Frente Nacional por Direitos das Pessoas com a Síndrome Congênita do Zika Vírus (FNLDPSCZ) lançou uma nota oficial com sete pontos que deveriam ser melhorados na MP.¹⁸ Dentre eles está o pedido para que a pensão não seja atrelada ao fato da criança já ser beneficiária do BPC.

Em decorrência da publicação da MP 894/2019, houve uma nova rodada de negociações e a FNLDPSCZ se reuniu novamente com o ministro Osmar Terra em 20 de setembro de 2019 e com diversos deputados e senadores¹⁹ que compõem a Comissão Mista da MP com o intuito de sensibilizar para que a MP seja mais inclusiva e atenta as demandas das famílias atingidas pela Síndrome Congênita do Zika. Um plano de trabalho foi aprovado pela Comissão Mista e audiências públicas com as famílias, pesquisadores e o Estado foram requisitadas. A perspectiva da Comissão Mista é votar esta Medida Provisória até novembro de 2019.

Considerações finais

Embora a implantação do modelo social de deficiência e avaliação social no INSS tenham ampliado o número de beneficiários do BPC, problemas estruturais persistem e afastam o ingresso de muitas pessoas com deficiência do amparo assistencial, incluindo as crianças com SCZ. Esta “prioridade da prioridade” para as crianças com SCZ, gerada em decorrência de Emergência de Saúde Pública gerou novos contornos na discussão sobre a pessoa com deficiência. Se por lado essa prioridade (mesmo com sua pouca efetividade para o acesso ao BPC) é criticada por alguns gestores da saúde e por parcelas das pessoas com deficiência, por outro lado as famílias e associações atingidas pela SCZ relatam que é preciso uma discussão sobre a especificidade de seu caso. Uma outra crítica à “prioridade da prioridade”, fruto da situação “extraordinária”, contornada pelos efeitos de uma Emergência em Saúde Pública, é que ela não é sustentável. Criaram-se novos fluxos de atendimento sem que houvesse efetiva melhoria nas ações ordinárias: atenção básica, especializada e ingresso no BCP.

Neste sentido, nosso argumento de que embora o Estado venda a ideia de uma “prioridade da prioridade” no acesso ao BPC para as famílias atingidas pelo SCZ, esta ideia não é efetivada quando observamos as contradições e impedimentos no seu acesso. O efeito principal desta prioridade reside apenas na implementação de uma Portaria que versou sobre a marcação mais acelerada da perícia médica e social no INSS, embora este fluxo tenha sido adotado em momento anterior, em Recife.

Não há, por assim dizer, mudanças significativas nas regras de acesso ao BPC com a chegada da SCZ, e questões contraditórias permanecem, como: (1) o corte de 1/4 do salário mínimo para o acesso ao benefício; (2) a pessoa com deficiência como unidade alocadora do benefício e a sua família como unidade alocadora de recursos, levando não só o beneficiário mas como toda a sua família a “armadilha da pobreza” como condição de manutenção do benefício”; (3) o impedimento no acúmulo de BPC, Bolsa Família e licença-maternidade; (4) a proibição de vínculo empregatício com carteira assinada e da contribuição das mães cuidadoras ao INSS como donas de casa.

Pelo contrário, com o surgimento da SCZ, o BPC tornou-se ainda mais contraditório, como bem exemplifica Flávia, mãe de Jorge, que atribui a condição de seu filho, e como ela muitos pesquisadores também, à negligência do Estado Brasileiro. Estas famílias tiveram que se sujeitar às mesmas regras preestabelecidas pelo BPC, sem que fosse levado em consideração o fato de que a epidemia modificou seus cursos de vida e incidiu fortemente na precarização, pauperização e vulnerabilidade

das mesmas. Nesse sentido, as políticas assistenciais, e mais especificamente o BPC, têm levado em consideração, para concessão do benefício, uma realidade socioeconômica que não atende a realidade das famílias.

O BPC, como demonstramos ao longo deste artigo, é permeado de muitas contradições relacionadas aos critérios de elegibilidade que contemplam pouco a realidade vivida pelas famílias que têm filhos com SCZ. Apesar de ter fortalecido uma luta antiga relacionada aos direitos de pessoas com deficiência, tem dividido opiniões quanto ao tratamento específico que recebe, evidenciando nosso argumento de que a deficiência tem sido relativizada em detrimento do critério da pobreza, como demonstram os teóricos e as falas das mulheres.

E ainda, o BCP poderia ser um auxílio na diminuição das desigualdades de gênero dentro das famílias de crianças com SCZ ou de pessoas com deficiência, especialmente aquelas decorrentes das práticas de cuidado. No que se refere a SCZ, a maior parte das cuidadoras são as mães que deixam seus empregos para poder dar assistência à criança com SCZ, enfrentando a falta de dinheiro, a sobrecarga do trabalho de cuidado e, muitas vezes, o abandono do marido. O BPC poderia ser um aliado, na medida em que auxiliasse na manutenção da condição financeira que as famílias ou as mães chefes de família possuíam antes da chegada do bebê com SCZ.

Recebido: 07/03/2019

Aprovado: 29/07/2019

Silvana Sobreira Matos é Doutora em Antropologia pelo PPGA/UFPE com estágio sanduíche PNPd/CAPES na Università Degli Studi Roma Tre (2014). Mestre em Sociologia: Teoria, Metodologia e Ricerca na Università Degli Studi Roma Tre (2012). Mestre em Antropologia – PPGA/UFPE (2008). Graduada em Ciências Sociais/UFPE (2005), Graduada em Comunicação/UEPB (2003). Desenvolveu pesquisa de pós-doutorado (bolsista da CAPES, 2016) no projeto “A Geopolítica Acadêmica da Antropologia da Religião no Brasil” (PPGA/UFPE) coordenado por Roberta Bivar C. Campos. Pesquisadora do Observatório de Cultura,

Religiosidades e Emoções – OCRE/UFPE e do Núcleo de Família, Gênero e Sexualidade (FAGES/UFPE). Atualmente realiza pesquisa de Pós-doutorado no projeto Etnografando Cuidados “Etnografando Cuidados”. ORCID: 0000-0002-6515-7506 Contato: silvanasmatos@gmail.com

Marion Teodósio de Quadros é Professora Associada do Departamento de Antropologia e Museologia e integrante permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife – PE, Brasil. Concluiu o Bacharelado (1990) e a Licenciatura (1992) em Ciências Sociais, Mestrado em Antropologia (1996), Doutorado em Sociologia (2004) e Pós-Doutorado (tema: Gênero, sexualidade e saúde) no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (2005-2006), todos na UFPE. Possui Pós-Doutorado (tema: Antropologia, gênero e desenvolvimento) no Center for Latin American Studies da University of Florida (2012-2013). Participa do Laboratorio Iberoamericano para el Estudio de las Sexualidades (Red LIESS) reconhecido pela Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado (AUIP), Espanha. Integra o FAGES (Núcleo de pesquisa em Família, Gênero e Sexualidade) da UFPE como pesquisadora e coordena o GEAD (Grupo de Pesquisa em Educação, Alteridades e Desigualdades) da UFPE. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase nos seguintes temas: gênero, sexualidade, feminismo, saúde, saúde reprodutiva, educação, família. ORCID: 0000-0002-1123-0923 Contato: marionteodosio@yahoo.com

Ana Cláudia Rodrigues da Silva é professora adjunta do Departamento de Antropologia e Museologia e integrante permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife – PE, Brasil. Foi bolsista PNPd no Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva da UFPE (2013-2014). Possui doutorado em Antropologia pela UFPE (2013) integra o FAGES (Núcleo de pesquisa em Família, Gênero e Sexualidade) da UFPE. Atualmente desenvolve pesquisa no projeto Etnografando Cuidados “Etnografando Cuidados e Pensando Políticas de Saúde e Gestão de Serviços para Mulheres e Seus Filhos com Distúrbios Neurológicos Relacionados com Zika em Pernambuco, Brasil” (MCTIC/FNDCT — CNPq / MEC-CAPES/MS-Decit No 14/2016) com foco em políticas públicas de saúde e antropologia da ciência. ORCID: 0000-0002-0965-3193 Contato: acrodriguess@gmail.com

Notas

1. Uma versão anterior deste artigo foi apresentada no OP 02. Anthropology of Abnormalities no 18th IUAES World Congress: World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge, July 16–20, 2018 e publicada nos anais do evento sob o título: A construção da deficiência em Síndrome Congênita do Zika Vírus: o discurso das famílias afetadas e do Estado.
2. A pesquisa Etnografando Cuidados e Pensando Políticas de Saúde e Gestão de Serviços para Mulheres e Seus Filhos com Distúrbios Neurológicos Relacionados com Zika em Pernambuco, Brasil, sob a coordenação de Russell Parry Scott da FAGES (Núcleo de Família, Gênero, Sexualidade e Saúde) da Universidade Federal de Pernambuco, tem o apoio de CAPES (8888.130742/2016-01), CNPq (440411/2016-5), Decit/SCTIE/MS, e, sob o título Action Ethnography on Care, Disability and Health Policy and Administration of Public Service for Women and Caretakers of Zika vírus affected Children in Pernambuco, Brazil, tem o apoio de FACEPE/Newton Fund (APQ 0553-7.03/16). Este artigo também fez parte das atividades de estagio pós-doutoral da coautora Marion Teodósio de Quadros, por meio da Bolsa PDE CNPq, processo n. 204337/2018-6.
3. A Frente Nacional na luta pelos direitos da pessoa com a Síndrome Congênita do Zika foi criada em 12 de julho de 2017 e reúne diversas associações de SCZ de todo o Brasil com o intuito de discutir os rumos das políticas de saúde e assistência voltadas para essas famílias. A Frente não tem sede própria e as discussões são realizadas virtualmente através do aplicativo de mensagens WhatsApp. Esse grupo de WhatsApp, para além de servir como um fórum de discussão sobre tratamentos, terapias e especificidades de cada Estado e associação, é também importante plataforma de sociabilidade na qual as famílias podem conversar sobre o cotidiano, ganhos e evoluções de seus filhos e também se confortar em casos de internações e óbitos.
4. Entrevista realizada por Silvana Matos com Enrique Vazquez, no dia 20 de junho de 2018, para a pesquisa Etnografando Cuidados.
5. Este artigo é fruto de nossas discussões no OP 02. Anthropology of Abnormalities no 18th IUAES World Congress: World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge July 16–20, 2018, que buscou questionar o lugar e os sentidos da ideia de anormalidade nas subjetividades e nas corporalidades, observando as interfaces em que a noção é criada, deslocada e subvertida.
6. Os nomes das entrevistadas e de seus filhos foram trocados para assegurar o anonimato.
7. Entrevista realizada por Silvana Matos e Luciana Lira com Marta, mãe de Carlos, em 18 de maio de 2017, para a pesquisa Etnografando Cuidados.
8. Entrevista realizada por Silvana Matos com uma gestora em 13 de junho de 2018, para a pesquisa Etnografando Cuidados.
9. Entrevista realizada por Silvana Matos, Luciana Lira, Marion Quadros e Russel Parry Scott com Laura Patriota, em 19 de dezembro de 2017, para a pesquisa Etnografando Cuidados.
10. Com as mudanças no executivo nacional ao longo dos anos, o MDSA teve sua sigla e composição alteradas. Atualmente, no governo Bolsonaro, o MDSA se tornou Ministério da Cidadania, responsável ainda pelo BPC, e inclui ainda os Ministérios da Cultura e Esporte.
11. Entrevista realizada por Silvana Matos com a Assistente Social do INSS em Recife, no dia 26 de junho de 2018, para a pesquisa Etnografando Cuidados.

12. Entrevista realizada por Silvana Matos com Ana, mãe de Eduarda, em 22 de agosto de 2018, para a pesquisa Etnografando Cuidados.
13. Entrevista realizada por Silvana Matos e Ícaro Costa, com a advogada das associações, no dia 10 de julho de 2017, para a pesquisa Etnografando Cuidados.
14. Entrevista realizada por Silvana Matos, com Flávia, mãe de Jorge, no dia 28 de março de 2018, para a pesquisa Etnografando Cuidados.
15. Entrevista realizada por Silvana Matos com a Assistente Social do INSS em Recife, no dia 26 de junho de 2018, para a pesquisa Etnografando Cuidados.
16. Quando ocorre o indeferimento da solicitação do Benefício de Prestação Continuada (BPC) administrativamente no Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS), o usuário tem direito a recorrer ao Juizado e solicitar recurso. Desta forma, quando o processo é instaurado, os Assistentes Sociais peritos inscritos no Juizado desenvolverão a Perícia Social, que terá como resultado o Laudo Social, que será apresentado ao Juiz e juntado aos autos processuais (Souza; Vitorino; Giaceto, 2016).
17. Consultar <https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=8004249&ts=1570126290705&disposition=inline> Acesso em: 04 de outubro de 2019.
18. Consultar <https://www.facebook.com/filhosdebencao/photos/a.517113708639239/940950499588889/?type=3&theater> Acesso em: 04 de outubro de 2019.
19. A pesquisadora Silvana Matos participou entre os dias 20/09/19 e 24/09/19 em Brasília/DF de algumas dessas reuniões da Frente com os deputados e senadores.

Referências

- ALVES, Paulo César. 2015. *Itinerário terapêutico e os nexos de significados da doença*. Revista de Ciências Sociais, v. 42, n. 20, p. 29-43.
- ALVES, Raquel Lustosa C.; FLEISCHER, Soraya. 2018. "O que adianta conhecer muita gente e no fim das contas estar sempre só?" *Desafios da maternidade em tempos de Síndrome Congênita do Zika Vírus*. Revista Antropológicas, ano 22, v. 29, n. 2, p. 6-27.
- BARBOSA, Livia; DINIZ, Debora; SANTOS, Wederson. 2010. *Diversidade corporal e perícia médica no Benefício de Prestação Continuada*. In: DINIZ, Debora, MEDEIROS, Marcelo; BARBOSA, Livia (orgs.). *Deficiência e igualdade*. Brasília: LetrasLivres; Editora Universidade de Brasília, p. 131-150.
- BARBOSA, Maria Madalena Martins; SILVA, Maria Ozanira da Silva e. 2003. *O Benefício de Prestação Continuada – BPC: desvendando suas contradições e significados*. Ser social, n. 12, p. 221-224.
- BUENO, Flávia Thedim Costa. 2017. *Vigilância e resposta em saúde no plano regional: um estudo preliminar do caso da febre do Zika vírus*. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 22, n. 7, p. 2305-2314.
- BUTLER, Judith. 2003. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CARNEIRO, Elizângela dos Santos; CAVALCANTI, Tacina de Lira Cavalcanti. 2017. *As barreiras atitudinais do nono modelo de avaliação da pessoa com deficiência para o acesso ao Benefício de Prestação*

Continuada. In: ABATH, Edistia Maria (org.). *Proteção social, política de assistência social: reflexão sobre experiências profissionais*. Recife: Bagaço.

CARNEIRO, Rosamaria; FLEISCHER, Soraia. 2018. *Eu não esperava por isso*. Foi um susto: conceber, gestar e parir em tempos de Zika à luz das mulheres de Recife, PE, Brasil. *Interface: comunicação, saúde e educação*, v. 22, n. 66, p. 709-719.

CARTILHA BPC. s/d. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS. Disponível em: https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/cartilhas/cartilha-bpc-final.pdf Acesso em: 16/08/18.

CARVALHO, Layla Pedreira. 2017. *Vírus Zika e Direitos Reprodutivos entre as políticas transnacionais, as nacionais e as ações locais*. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 3, n. 2, p. 134-157.

DHANDA, Amita. 2008. *Construindo um novo léxico dos direitos humanos: Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiências*. *Sur, Revista Internacional de Direitos Humanos*, São Paulo, v. 5, n. 8, p. 42-59.

DINIZ, Debora. 2007. *O que é deficiência*. São Paulo: Brasiliense.

DINIZ, Debora; BARBOSA, Livia; SANTOS, Wederson Rufino dos. 2009. *Deficiência, direitos humanos e justiça*. *Sur Revista Internacional de Direitos Humanos*, n. 11, p. 65-78.

DINIZ, Debora. 2016b. *Vírus Zika e mulheres*. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 5, e00046316.

DINIZ, Debora. 2017. *Zika em Alagoas: a urgência de direitos*. Brasília: Letras Livres.

DINIZ, Debora. 2016a. *Zika: do Sertão nordestino à ameaça global*. 2016a. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FLEISCHER, Soraya. 2017. *Segurar, caminhar e falar: notas etnográficas sobre a experiência de uma mãe de micro no Recife-PE*. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 3, n. 2, p. 93-112.

GALLI, Beatriz; DESLANDES, Suely. 2016. *Ameaças de retrocesso nas políticas de saúde sexual e reprodutiva no Brasil em tempos de epidemia de Zika*. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 4, e00031116, p. 1-3.

GARCIA, Leila Posenato. 2018. *Epidemia do Vírus Zika e Microcefalia no Brasil: emergência, evolução e enfrentamento*. Texto para discussão. Brasília; Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.

HEYMANN, David L. et al. 2016. *Zika virus and microcephaly: why is this situation a PHEIC?* *The Lancet*, v. 387, n. 10020, p. 719-721.

MATOS, Silvana Sobreira de. 2018. *Nada sobre nós sem nós: associativismo e deficiência na Síndrome Congênita do Zika Vírus*. Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, GT 36. Etnografias da deficiência, Universidade de Brasília – UnB, Brasília, 03 a 06 de dezembro. (mimeo.).

MATOS, Silvana Sobreira de; LIRA, Luciana Campelo; Meira, Fernanda. 2018. *Deficiência Ativismo, Gênero e Cuidado na Síndrome Congênita do Zika Vírus*. *Revista Antropológicas*, ano 22, v. 29, n. 2, p. 142-153.

MATOS, Silvana Sobreira de; SILVA, Ana Cláudia Rodrigues da; QUADROS, Marion Teodósio de. 2018. *Como a antropologia pode atuar? Diálogo entre pesquisa e assistência no caso da Síndrome Congênita do Zika Vírus em Pernambuco/Brasil*. *Ethnography of the relationship between citizen and state in the*

context of Zika and other arboviruses. Florianópolis: texto apresentado no 18º Congresso Mundial IUAES, OP 078 (mimeo.).

MEDEIROS, Marcelo; BARROS, Fábio Granja; NETO, Melchior Sawaya. 2010. *Conceito de Família do Benefício de Prestação Continuada*. In: DINIZ, Debora; MEDEIROS, Marcelo; BARBOSA, Livia (orgs.). *Deficiência e igualdade*. Brasília: LetrasLivres; Editora Universidade de Brasília, p. 111-130.

MELLO, Anahi Guedes de; NUERNBERG, Adriano Henrique. 2012. *Gênero e deficiência: interseções e perspectivas*. Estudos Feministas, v. 20, n. 3, p. 635-655.

MOON, Suerie et al. 2015. *Will Ebola change the game? Ten essential reforms before the next pandemic*. The report of the Harvard-LSHTM Independent Panel on the Global Response to Ebola. The Lancet, n. 386, p. 2204-2221.

NETO, Julio Rodrigues Coelho. 2018. *VOTO*. 0515408-49.2017.4.05.8100S, 31/01.

NUNES, João; PIMENTA, Denise Nacif. 2016. *A epidemia de Zika e os limites da saúde global*. Lua Nova, São Paulo, n. 98, p. 21-46.

PENALVA, Janaina; DINIZ, Debora; MEDEIROS, Marcelo. 2010. *O Benefício de Prestação Continuada no Supremo Tribunal Federal*. Revista Sociedade e Estado, v. 25, n. 1.

PINHO, Paula Andréa; PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. 2012. *Itinerários terapêuticos: trajetórias entrecruzadas na busca por cuidados*. Interface (Botucatu), v. 16, n. 41, p. 435-447.

QUADROS, Marion Teodósio de; MATOS, Silvana Sobreira de; SILVA, Ana Cláudia da. 2019. *Assistência pública à saúde de bebês com Síndrome Congênita do Zika Vírus durante e após o término do estado de emergência em saúde pública em Pernambuco, Brasil*. Comunicação no VII Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia. Lisboa (Portugal), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova Lisboa, 4 a 7 de julho. (mimeo).

SANTOS, Wederson. 2011. *Deficiência e BPC: o que muda na vida das pessoas atendidas?* Ciência & Saúde Coletiva, n. 16, Supl. 1, p. 787-796.

SANTOS, Wederson; PENALVA, Janaina. 2010. *Renda, idade e corpo para o Benefício de Prestação Continuada*. In: DINIZ, Debora; MEDEIROS, Marcelo; BARBOSA, Livia (orgs.). *Deficiência e igualdade*. Brasília: LetrasLivres; Editora Universidade de Brasília, p. 131-150.

SANTOS, Wederson. 2010a. *Assistência social e deficiência no Brasil: o reflexo do debate internacional dos direitos das pessoas com deficiência*. Serviço Social em Revista, v. 13, n. 1, p. 80-101.

SANTOS, Wederson. 2010b. *O que é incapacidade para a proteção social brasileira?* In: DINIZ, Debora; MEDEIROS, Marcelo; BARBOSA, Livia (orgs.). *Deficiência e igualdade*. Brasília: LetrasLivres; Editora Universidade de Brasília, p. 173-192.

SANTOS, Wederson. 2015. *Modelo social, interdisciplinaridade e intersetorialidade: desafios às políticas sociais para a deficiência no Brasil*. Brasília: UnB/Fundação Oswaldo Cruz. (Observatório Internacional de Capacidades Humanas, Desenvolvimento e Políticas Públicas, n. 2).

SANTOS, Wederson. 2016. *Deficiência como restrição de participação social: desafios para avaliação a partir da Lei Brasileira de Inclusão*. Ciência & Saúde Coletiva, v. 21, n. 10, p. 3007-3015.

SANTOS, Wederson; DINIZ, Debora, PEREIRA, Natália. 2010. *Deficiência e perícia médica: os contornos do corpo*. In: DINIZ, Debora, MEDEIROS, Marcelo; BARBOSA, Livia (orgs.). *Deficiência e*

igualdade. Brasília: LetrasLivres; Editora Universidade de Brasília, p. 151-172.

SCOTT, Russell Parry et al. 2018. *Itinerários terapêuticos, cuidados e atendimento na construção de ideias sobre maternidade e infância no contexto da Zika*. Interface (Botucatu), v. 22, n. 66, p. 673-684.

SCOTT, Russell Parry et al. 2017. *Epidemia de Zika e as articulações das mães num campo tensionado entre feminismo, deficiência e cuidados*. Cadernos Gênero e Diversidade, v. 3, n. 2, p. 73-92.

SILVA, Ana Cláudia Rodrigues da; MATOS, Silvana Sobreira de; QUADROS, Marion Teodósio de. 2017. *Economia política do Zika: realçando relações entre Estado e cidadão*. Revista Antropológicas, v. 28, n. 1, p. 223-246.

SOUZA, Anayara Raissa Pereira de; VITORINO, Bruna de Melo; GIAQUETO, Adriana. 2016. *A perícia social como possibilidade de acesso ao BPC na esfera judicial*. IV SIMPÓSIO MINEIRO DE ASSISTENTES SOCIAIS, p. 1-14.

VAITSMAN, Jeni; LOBATO, Lenaura de Vasconcelos Costa. 2017. *Benefício de Prestação Continuada (BPC) para pessoas com deficiência: barreiras de acesso e lacunas intersetoriais*. Ciência & Saúde Coletiva, v. 22, n. 11, p. 3527-3536.

VENTURA, Deisy de Freitas Lima. 2016. *Do Ebola ao Zika: as emergências internacionais e a securitização da saúde global*. Cadernos de Saúde Pública, v. 32, n. 4, p. 1-4.

Resumo: O estado de emergência em saúde pública decorrente da epidemia do Zika vírus no Brasil, especificamente na Região Nordeste e no Estado de Pernambuco, mobilizou o sistema de saúde, da assistência social, o campo científico e jurídico, num esforço conjunto para responder à população e as agências internacionais sobre o nascimento de crianças com microcefalia (Síndrome Congênita do Zika Vírus - SCZ). Neste artigo, fazemos uma análise do Benefício de Prestação Continuada – BPC, a partir da lei que priorizou o seu acesso a crianças acometidas pelo Zika Vírus no Instituto Nacional do Seguro Social – INSS. A partir do método etnográfico, buscamos compreender as particularidades relacionadas à Emergência em Saúde Pública e ao modelo social de deficiência, sob a influência do BCP, que entram em pauta para o entendimento da epidemia. Em seguida, abordamos como se dão as negociações dos diferentes atores do processo – famílias atingidas pela SCZ, INSS, judiciário – no acesso ou não ao BPC e evidenciamos que a deficiência tem sido relativizada em detrimento do critério da pobreza.

Palavras-chave: Zika; Síndrome Congênita do Zika Vírus – SCZ; deficiência; Benefício de Prestação Continuada; Estado.

Abstract: The state of emergency in public health due to the Zika virus epidemic in Brazil, specifically in the Northeast Region and in Pernambuco state, mobilized the health system, social assistance, scientific and legal field, in a joint effort to respond to the population and international agencies on the birth of children with microcephaly (Congenital Zika Virus Syndrome – SCZ). In this article, we analyze the Continuing Care Benefit – BPC, based on the law that prioritized its access to children affected by the Zika Virus at the National Institute of Social Security (INSS). Based on the ethnographic method, we sought to understand the particularities related to the Public Health Emergency and to the social model of disability, under the influence of the BCP, which are part of the understanding of the epidemic. Next, we discuss how the different actors in the process – families affected by the SCZ, INSS, and judiciary – deal with access to the BPC and show that disability has been relativized to the detriment of the poverty criterion.

Keywords: Zika; Congenital Zika Virus Syndrome – SCZ; disability; Benefit of Continuing Care; State.

A dor do parto: emoção, corpo e maternidade no Rio de Janeiro

Childbirth pains: emotion, body and motherhood in Rio de Janeiro

Claudia Barcellos Rezende

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Brasil

Em seu relato de parto, Carla contou que ao chegar a oito centímetros de dilatação, achou que ia “morrer” de dor. Como ela, outras mulheres de camadas médias no Rio de Janeiro narraram sua experiência da dor no parto, algumas com muita intensidade, outras menos, sem, contudo, ver nesta vivência um sofrimento. De início, busquei entender como as referências à dor revelavam percepções do corpo e sua relação com a subjetividade, compreendidas como culturalmente formadas. Ao longo deste trabalho de análise, percebi que a menção à dor não falava apenas de uma sensação física individual, mas envolvia sempre suas relações com a equipe médica e com a maternidade. Neste sentido, tal como proposto por Bourke (2014), vejo a dor como evento, enquanto uma maneira de descrever de que modo sensações físicas ou emotivas são vivenciadas em interação com outros, em um contexto sociocultural específico.

A dor no parto tem recebido atenção de diversos estudos antropológicos, que falam tanto de olhares dos profissionais de saúde (Russo *et al.*, 2019; Salem, 2007) quanto das experiências de mulheres (Carneiro, 2015b; Pulhez, 2013). Pode estar articulada ao sofrimento e trauma, tornando-se motivo para a mobilização política por direitos. Pode ser passível de se transformar em prazer, como preconizam certas correntes a favor do parto vaginal natural. Neste artigo, examino como as referências à dor remetem a negociações das mulheres consigo mesmas e com outras pessoas, destacando-se sua agência em construir sentido desta experiência.

Análises recentes sobre dor e sofrimento (Bourke, 2014; Carneiro, 2015b; Ferreira, 2010; Le Breton, 2013; Sarti, 2001) buscam se afastar de visões dualistas sobre o corpo e o abordam a partir de uma perspectiva fenomenológica. Como propõe Csordas (2008), o corpo não deve ser visto como um objeto a ser estudado, mas como sujeito da cultura e sua base existencial, seu meio de inserção no mundo

social. Se o corpo pode ser objetificado através de processos de reflexão, em termos vivenciais é sujeito de percepção e ação implicando atitudes reflexivas e pré-objetivas. Esses comportamentos não estão “fora” da cultura, uma vez que toda experiência é intersubjetiva, e o mundo habitado é culturalmente específico.

Neste sentido, a dor é uma experiência ao mesmo tempo física e emotiva, que afeta a totalidade do indivíduo (Le Breton, 2013; Sarti 2001). A dimensão afetiva está imbricada na experiência corporal, misturando-se sensação e sentimento. Ao mesmo tempo em que é particular, a dor mostra o enraizamento da realidade corporal nos esquemas simbólicos de cada sociedade. Recebe diferentes interpretações culturais possíveis em torno do corpo, do modo de aliviá-la e de expressá-la. Por isso, Bourke diferencia situações de dor das experiências dolorosas, estando estas na base da dor como evento (2014, p.16). A diferença de gênero atribui a homens e mulheres formas distintas de manifestá-la, aponta Sarti (2001), acrescentando a ela também outros fatores como idade e classe social¹. A dor pode ser involuntária ou produzida pelo sujeito, recebendo significados diversos que a tomam como meio de educação ou punição (Le Breton, 2013) ou dimensão importante de uma experiência consentida, como na tatuagem e piercing (Ferreira, 2010). É também muitas vezes parte de rituais de passagem, que sinalizam a entrada em diferentes etapas do ciclo biológico (Sarti, 2001). O parto, por exemplo, marca não só o nascimento de uma pessoa como também a transformação da mulher em mãe. A dor no parto então integra esse momento de mudança, podendo adquirir sentidos diversos, como orgulho e superação, trauma e violência.

Neste artigo, então, examino como a dor enquanto evento põe em relevo, nas narrativas de parto, a articulação entre corporalidade, emoção e contexto social, com destaque para os atores, saberes e valores em torno da medicalização e da maternidade. Busco analisar a emoção em discurso, cujos sentidos variam contextualmente, o que não significa esquecer que é um afeto vivido no corpo, ação e reação que envolve toda a pessoa (Abu-Lughod; Lutz, 1990). As emoções integram a subjetividade enquanto modos culturalmente formados de pensar e sentir, constituindo a agência baseada em desejos e intenções específicos (Ortner, 2007). Argumento, assim, que a dor nas narrativas remete a uma percepção de si e de seus limites atravessada pelo gênero, em um contexto de medicalização do parto.

Esta análise se baseia em narrativas de parto obtidas através de entrevistas com mulheres brancas heterossexuais no Rio de Janeiro². Entrevistei sete mulheres com idades entre 60 e 70 anos e nove mulheres com idades entre 37 e 47 anos. Elas têm

formação universitária e ocupações como profissionais liberais (médica, psicóloga, arquiteta), artistas (musicista e dançarina) e servidoras públicas (professora universitária, economistas e administradoras de empresas estatais). As mulheres jovens são todas casadas e entre as mais velhas, duas são divorciadas. Todas são usuárias do sistema privado de saúde no Brasil e tiveram partos hospitalares. Todas as entrevistadas desejaram a gestação, embora entre as mais velhas tenha havido pouco planejamento para engravidar. Algumas tiveram partos normais, outras fizeram cesáreas. As mais velhas tiveram em média três filhos e as mais novas, dois. As entrevistas integram uma pesquisa comparativa com o intuito de analisar como duas gerações distintas falam sobre seus partos. Ainda que um grupo tenha vivenciado seus partos há mais de trinta anos e outro nos últimos cinco anos, a ação seletiva da memória se faz em função de preocupações presentes (Halbwachs, 1990), e a proposta da pesquisa é contrastar narrativas de experiências de parto anteriores aos movimentos de humanização do parto às atuais, que mesmo variadas têm como pano de fundo estes debates.

Os debates mais amplos sobre a humanização do parto, difundidos a partir da década de 1990 e críticos das altas taxas de cesáreas e de uma série de procedimentos médicos rotineiros, contextualizam as narrativas. As mulheres mais jovens tiveram seus partos nos últimos cinco anos e trazem em seus relatos, elementos desta discussão. Dessas nove entrevistadas, cinco tiveram pelo menos um de seus partos com médicos adeptos do ideário humanizado. Apenas uma dessas se informou via sites sobre humanização e buscou intencionalmente um parto nestes moldes; as demais queriam sobretudo um médico com sólida reputação de fazer partos vaginais. A geração mais velha, que teve filhos na década de 1970 e 1980, assistiu ao início dos grupos de gestantes, influenciados pelo movimento do “parto sem dor”. Como todas são avós, compararam suas experiências com os partos recentes de suas filhas e noras, referindo-se principalmente às mudanças na relação médico-paciente. As histórias foram narradas para mim, pesquisadora de geração intermediária às duas pesquisadas e conhecida da maioria delas. Sou também mãe, o que todas sabiam e que afetou suas narrativas. As entrevistas aconteceram em suas casas, muitas vezes com os filhos pequenos presentes, ou em cafés e locais de trabalho. A diferença entre esses espaços não interferiu no maior ou menor detalhamento dos relatos. Como leram e assinaram um termo de consentimento livre, essas mulheres foram apresentadas brevemente aos objetivos da pesquisa, criando assim um contexto para suas falas e, para as mais velhas, dando um tom comparativo aos seus

relatos. Ressalto, portanto, que as narrativas analisadas foram elaboradas em uma relação intersubjetiva específica, em um momento e um local particulares.

Maternidade, parto e dor

Nas camadas médias, a maternidade vem sendo vivenciada, nas últimas décadas, como escolha (Almeida, 1987; Barros et al, 2009; Salem, 2007; Scavone, 2001), dividindo a importância com a realização profissional. Apresenta-se cada vez mais como projeto conscientemente elaborado, contrastando com uma maior naturalização deste papel pelas gerações anteriores. Contudo, a maternidade enquanto projeto acontece dentro de um campo de possibilidades (Velho, 1981), circunscrito por significados culturais e relações sociais³, dentre os quais me detenho no contexto de medicalização do corpo, entendida como um conjunto de práticas, saberes e poderes que regulam o corpo, ao mesmo tempo em que formam modos de subjetivação que levam os sujeitos a agirem sobre si próprios (Foucault, 2012; Rabinow; Rose, 2006).

Ao longo do século XX, a gravidez em todas as idades passou a ser experimentada enquanto um estado corporal patologizado, como examina Chazan (2007), que precisa ser monitorado por profissionais de saúde, por meio de consultas e exames regulares. Por exemplo, a ultrassonografia obstétrica, ao mesmo tempo em que pode ser vivenciada como um espetáculo prazeroso compartilhado pela família, é um modo de vigilância e produção de verdades. Se antes as parteiras assistiam e cuidavam do parto, ele torna-se igualmente patologizável, sob a égide do controle médico. A hospitalização do parto cristaliza esta ótica do monitoramento médico, segundo um modelo tecnocrático nos termos de Davis-Floyd (1993), com o uso de procedimentos padronizados e eficientes para estipular uma duração ideal. A medicalização do parto nestes moldes recebe significados distintos, seja como sinal de modernidade para camadas baixas que nem sempre tiveram acesso a hospitais (McCallum; Reis, 2008), ou como objeto de crítica pelos movimentos de humanização do parto.

Surgidos na década de 1990 no Brasil, esses movimentos criticam este modelo tecnocrático, que levou o país a ter altas taxas de cesáreas, fora dos parâmetros estabelecidos pela Organização Mundial de Saúde. Além disso, mesmo nos partos vaginais, condena-se o uso rotineiro de intervenções médicas vistas como desnecessárias, tais como a indução do parto com ocitocina e a realização da episiotomia, e a assimetria na relação médico-paciente, na medida em que os obstetras as

impõem às parturientes. Neste ideário, apresenta-se em geral a visão de um corpo feminino “naturalmente” preparado para parir (Carneiro, 2015^a; Diniz, 2005; Torquist, 2002)⁴, prescindindo, portanto, de tantos procedimentos médicos. Por isso a importância é dada ao protagonismo das mulheres, que devem ser ativas em todo o processo e cujas escolhas devem ser respeitadas.

Contudo, a humanização do parto permanece dentro de uma perspectiva medicalizada. Mesmo que esta proposta enfatize o empoderamento da mulher, o parto humanizado ainda inclui, quando não obstetras, obstetrizes bem como outros profissionais da saúde, como doulas, psicoterapeutas, fisioterapeutas e outros. Ancorado em uma medicina baseada em evidência, Chazan ressalta que, nesses movimentos, formam-se “redes de monitoramento do poder, nas quais todos são capturados por meio do conhecimento, da subjetivação da gravidez e do parto e da participação ativa nesses eventos” (2007, p. 40). O olhar normalizador da medicina discutido por Foucault constitui, portanto, estas experiências; e as negociações com médicos obstetras, hospitais e planos de saúde dão contornos específicos aos projetos de maternidade.

O parto vaginal humanizado vem se tornando alvo de desejo de mulheres de camadas médias e trabalhadoras (Carneiro, 2015a; Dias, 2016; Hirsch, 2015), tanto por conta da ideia de uma natureza feminina a ser vivenciada de forma mais intensa, quanto por um respeito maior da equipe médica e do protagonismo feminino no trabalho de parto. Uma vez que a gestação já vem sendo considerada parte da maternidade (Layne, 2006; Rezende, 2011, 2018), auxiliada pela ultrassonografia obstétrica que transforma o feto em pessoa (Chazan, 2007), este evento deixa de ser um rito de passagem, como em outras gerações (Almeida, 1987; Salem, 2007), para ser valorizado enquanto experiência física e emocional da mulher.

Carneiro, em sua etnografia sobre grupos de preparação para parto mais natural, destaca que a centralidade da experiência do parto, para o qual se prepara ao longo da gestação, remete a uma busca pela intensidade que nem sempre está associada à maternidade (2015a, p. 170). Este desejo por uma vivência corporal intensa pode estar associado à valorização do fisicalismo, traço do ideário ocidental moderno como argumenta Duarte (1999). Este constitui uma teoria da pessoa que considera “a corporalidade humana como dotada de lógica própria, que deve ser descoberta e que tem implicações imediatas sobre a condição humana” (Duarte, 1999, p. 25). O fisicalismo integra assim o dispositivo de sensibilidade, que se caracteriza pela busca do autoaperfeiçoamento contínuo através da experiência ancorada na sensi-

bilidade emocional e física.

Neste contexto de maternidade escolhida e parto vaginal desejado, a dor adquire lugares variados. Em sua pesquisa, Carneiro (2015b) mostra como a dor pode ter acepções distintas para as mulheres estudadas, singularizando-as ao pôr em relevo vivências particulares do parto e da maternidade. Problematizando a visão de que parir dói necessariamente, ela argumenta que, para ser sentida, a dor física seria atravessada pelo sofrimento social, que surge especialmente nos casos de violência obstétrica, quando a parturiente vivencia imposições médicas ou atos que lhe são desrespeitosos. O que é considerado falta de respeito ou de direito pode variar de mulher para mulher, como por exemplo quando a anestesia é aplicada contra a sua vontade ou, ao contrário, ao ser recusada se solicitada. A cesárea indesejada pode produzir sofrimento, ao passo que para outras, é escolhida porque “não querem sofrer, não querem sentir dor” (Carneiro, 2015b, p. 104).

A articulação entre dor e sofrimento pode levar à mobilização por direitos, como discute Pulhez (2013) a partir de relatos de parto publicados no Facebook. O sentimento de dor aparece quando as mulheres comentam intervenções médicas no parto praticadas contra sua vontade. Nestes casos, criam-se traumas, sofrimentos e a sensação de experimentarem “violência obstétrica”. O termo, como apontam Pulhez e Carneiro, não indica um procedimento específico visto como violento, mas sim a ideia de ir contra o direito de escolha em torno de onde e como parir. Neste sentido, o movimento contra a violência obstétrica busca mudar a visão do parto como experiência dolorosa.

Esta mudança também é o objetivo preconizado pelos modelos de preparação para “um parto sem dor”, surgidos na década de 1980 e estudados por Salem (2007). Naquele momento, as teses dos médicos Leboyer, Odent e Kitzinger argumentavam, por caminhos distintos, que a dor não era um fenômeno necessário no parto, resultando de medos e imagens negativas incutidas pela sociedade. A falta de conhecimento da mulher de sua fisiologia contribuiria para uma postura passiva que produzia sofrimento. Com a preparação dos grupos, apoiada em uma “reeducação física e psíquica da gestante” (Salem, 2007, p. 54), era possível ter um parto sem dor e sem recorrer a medicamentos.

Mais recentemente, como argumenta Russo *et al.* (2019), alguns sites a favor do parto humanizado têm apresentado uma visão distinta da dor. Partindo da concepção de que o corpo feminino está naturalmente preparado para parir, ressalta-se o papel dos hormônios no momento do parto, que possibilitam transformar a dor

em prazer. Encoraja-se, assim, a mulher a se entregar à experiência plenamente, pondo de lado o controle de si. O parto se torna, portanto, uma vivência corporal intensa, através da qual a mulher se conecta ao bebê, sendo a dor não apenas parte integrante dela, mas meio de organizá-la. Neste contexto, separa-se a dor, valorizada, do sofrimento, que é moral e ocorre quando à mulher é imposto algum procedimento sem o seu consentimento.

A dor ocupa lugares distintos nas narrativas das duas gerações de mulheres pesquisadas, que se diferenciam também por percepções e práticas articuladas a mudanças nas relações conjugais, familiares e com o médico obstetra. Para as entrevistadas mais velhas, de um modo geral, as primeiras gestações, embora desejadas, as surpreenderam quando tinham vinte e poucos anos, eram recém-casadas e estavam em seus cursos universitários. Seus maridos acompanharam-nas ao hospital, mas poucos estiveram presentes na sala de parto. Suas mães figuram pouco nos relatos, às vezes aparecendo depois do parto para ajudar no cuidado dos bebês. São narrativas mais objetivas e curtas, quando comparadas aos relatos das mulheres mais jovens, contadas em sua maioria na primeira pessoa do singular. Nas primeiras gestações, todas quiseram ter parto vaginal, considerado o “parto normal” na época. Entre as sete mulheres entrevistadas, apenas duas buscaram se preparar de alguma forma para o parto – uma através da leitura de livros e outra frequentando um grupo de gestantes, que era novidade no Rio de Janeiro. Muitas contaram experiências complicadas por conta de decisões do obstetra no momento do parto feitas sem consultá-las, apontando assim uma relação assimétrica com o médico. A indução do trabalho de parto através de ocitocina sintética, a administração de anestesia geral e o recurso a fórceps ou extrator a vácuo eram procedimentos comuns, que foram usados e desaprovados, levando muitas a mudar de obstetra na gestação seguinte. O parto foi o momento também em que “conheceram” o bebê, cujo sexo a maioria não sabia e cujo nome foi decidido após seu nascimento. Foi para elas o início da maternidade.

As narrativas das mulheres mais jovens são mais longas e recheadas não só com eventos e comentários como também com sentimentos e avaliações. A gravidez e o parto desejado foram planejados pelo casal após alguns anos de casados, quando as mulheres já tinham mais de trinta anos de idade. Nos relatos, foi comum o uso da primeira pessoa do plural, não só para falar da gestação, mas também do parto, que contou com a participação ativa dos maridos. Para tanto, prepararam-se com informações de livros e sites de internet ou frequentando grupos de gestante. Figura importante nos relatos, o obstetra foi selecionado a partir de recomendações de

parentes e amigos, em muitos casos por conta de sua reputação favorável ao parto vaginal, mesmo que não aceitassem plano de saúde, como foi o caso de algumas entrevistadas. Ainda que as mães apareçam bastante em suas histórias, as escolhas médicas muitas vezes se contrapunham às suas opiniões, tendo sido decididas pelo casal. Muitas tiveram partos humanizados, alguns sem anestesia ou episiotomia, nos quais tudo foi debatido e negociado com elas. Todas conseguiram o parto escolhido – algumas fizeram cesárea na primeira gravidez e depois realizaram parto vaginal – e seus filhos nasceram bem. As dificuldades ou problemas mencionados surgiram em geral de imprevistos na evolução do trabalho de parto, do comportamento médico ou da equipe de profissionais do hospital, devido a regras pré-estabelecidas. Com exceção de uma mulher que preferiu não saber o sexo do bebê, as demais já sabiam se esperavam menino ou menina, nomeados desde o início da gestação e referidos assim ao longo das narrativas. Para estas, a maternidade em geral já começara na gravidez.

A seguir analiso mais detidamente o modo como a dor aparece nas histórias de quatro mulheres: Martina e Márcia⁵, que tiveram filhos na década de 1980, e Júlia e Carla, cujos filhos nasceram na década de 2010. Martina, Márcia e Carla tiveram dois filhos, de modo que narram seus partos de forma comparativa. Os relatos foram abreviados para destacar as menções à dor, mas cobrem a evolução de cada um dos partos relatados. Ainda que cada história seja particular, estas quatro narrativas trazem elementos comuns às outras mulheres estudadas.

A dor esperada e a dor sofrida

Martina teve seu primeiro filho no Uruguai em 1980. Estava em casa tranquila quando sua bolsa rompeu. Ao chegar no hospital, sentiu que o bebê já estava saindo. Conta ela: “quando cheguei já tava com 10, imagina! Foi o tempo de descer, tomei um banho, desci e tínhamos carro e fomos de carro até o hospital. Mas cada vez que freava ou que passava por um buraco e tal, eu sentia que o neném ia sair”. Enquanto esperava o médico chegar, tinha medo que o bebê caísse no chão e estava fazendo força para segurar, ao invés de empurrar. Quando foi para a sala de cirurgia, o médico disse que faria uma episiotomia e o bebê nasceu com muita facilidade, após dois puxos apenas. O mais difícil para ela neste primeiro parto foi a rapidez do trabalho de parto e a ida para o hospital com contrações que pareciam “um cavalo que se lança a toda”, com medo do bebê sair antes da hora. Martina compara a assistência no segundo parto, feito no Rio de Janeiro em 1983, com um médico que ela considerou mais atencioso do que o obstetra uruguaio. O acom-

panhamento hospitalar foi mais sofisticado em termos de aparelhagem. O bebê estava encaixado mas tinha o cordão umbilical em volta do pescoço. Como ela não queria cesárea, o médico disse: “bom, você vai aguentar e eu vou tentar tirar o cordão...”. Ele botou a mão dele... (gesticulou, como enfiando a mão dentro dela) e foi terrível!!” Depois recebeu anestesia e foi parto normal. “De qualquer maneira foi muito mais sofrido que o primeiro parto, porque o primeiro parto não senti!” (63, fisioterapeuta).

Márcia teve seu primeiro filho por cesárea em 1979, mesmo tendo frequentado um grupo de gestante e ter entrado em trabalho de parto. Ela conta que seu médico estava viajando e o assistente, que ela não conhecia, viu que ela tinha pouca dilatação. Resolveu então botar um ocitócito na veia. Ela comenta: “O quê que aconteceu? Aumentaram as contrações e a dilatação parou. E aí a dor foi aumentando e foi insuportável, eu fui ficando desesperada. Porque a lógica assim... que você aumenta a contração, se não tem dilatação, fica uma contração que a dor é muito mais intensa, porque quando tem dilatação, a dor com a abertura vai... não tinha arreventado a bolsa d’água também”. Depois de algum tempo, acharam que o bebê, que tinha circular de cordão, estava entrando em sofrimento fetal e decidiram fazer uma cesariana. “Eu já tava pedindo uma cesariana porque a dor tava muito grande”. O bebê nasceu bem mas para ela, “foi muito ruim porque minha crítica é assim, ele botou o ocitócito muito cedo, numa dose alta, coisa que não se deve fazer”. Na segunda gestação, dois anos depois, mudou de obstetra e combinou com ele que tentariam ter um parto normal. O início de trabalho de parto foi calmo – ela estava sentindo um pouco de cólica mas estava trabalhando ainda. Foi para o hospital, as contrações aumentaram e “chegou um certo momento assim foi rápido, de sete e pouco e ele nascer às dez, foi bem rápido. E foi muito bom! Aí o assistente cortou o cordão umbilical, o médico botou ele aqui em cima de mim no peito e... eu fiquei muito feliz”. Sua única ressalva foi ter ficado tensa ao final por conta da dor das contrações e pelo fato de que, com a sua autorização, estava sendo assistida por vários estudantes de medicina...(63, psicóloga).

Martina e Marcia falam de seus trabalhos de parto a partir do momento em que foram para o hospital. Nos seus relatos, destacam aspectos objetivos como a dificuldade de avisar o médico, a ida de carro para o hospital com o marido e as interações uma vez lá. Os aspectos corporais dividem a atenção delas. Martina destaca, no primeiro parto, a rapidez e a intensidade das contrações e a sensação de que o bebê podia sair a qualquer momento e, no segundo, a dor sentida pelo procedimento do médico. Marcia fala da dor nas contrações por conta da indução

com ocitocina e, no segundo parto, da sua tranquilidade e do fato de só sentir um pouco de cólica.

A menção a dor nos dois relatos é mais rápida, comparado às narrativas das mulheres mais jovens que analiso abaixo. Martina não fala na dor das suas contrações, o que não significa que elas não doessem. O que ela enfatiza é o medo e a aflição com a rapidez da evolução do trabalho de parto. Mesmo no hospital, quando ainda esperava seu médico chegar, ela ressalta como tinha que fazer força para segurar o bebê. No seu segundo parto, a dor aparece somente no momento em que seu obstetra faz uma manobra para retirar o cordão umbilical que enrolava o bebê.

Márcia se estende um pouco mais na dor no seu primeiro trabalho de parto, destacando que teve problemas na dilatação e a falta de relação com o médico assistente. Atribui a dor forte que sentiu ao uso do ocitocina, que acelerou as contrações sem produzir a dilatação esperada. No segundo parto, menciona rapidamente a dor das contrações ao final, quando contou que estava sendo assistida por uma turma de estudantes. Foi o único momento de tensão em um parto que ela qualifica como muito bom.

Martina considerou seu segundo parto mais sofrido, por conta da intervenção do médico feita sem nenhuma anestesia. Embora tenha sido um obstetra mais atencioso ao longo da gestação, para não fazer uma cesárea, ele disse que ela teria que “aguentar” a dor da manobra, que foi “terrível” para ela. Marcia qualificou a dor no primeiro parto como insuportável, o que a deixou “desesperada”. Mas a categoria sofrimento apareceu somente referida ao bebê.

Nas duas narrativas, então, a dor, seja ela qualificada como sofrida ou não, surgiu referida a procedimentos médicos inesperados, no caso de Martina, ou criticados, na história de Marcia. Ambas falam de experiências marcadas por uma assimetria na relação médico-paciente, em uma época em que suas opiniões e desejos como pacientes recebiam menos atenção, do que nos relatos das mulheres com partos recentes. As contrações do trabalho de parto e mesmo o momento expulsivo não são caracterizadas a priori nos seus relatos pela sua dor. Não é ela o fio condutor das narrativas, como mostro abaixo.

A dor negociada

Julia começou a sentir “uma colicazinha” na hora do jantar, e quando deitou, para tentar dormir, sua bolsa estourou. Ela queria esperar até de manhã, mas por conta

do ritmo de contração muito forte, seu marido e ela foram para o hospital. Como ela chegou lá com sete centímetros de dilatação, o plantonista achou que não daria tempo de seu obstetra chegar e disse que não faria o parto de cócoras que ela desejava e para o qual tinha se preparado, o que a deixou estressada. “Só que talvez por esse estresse de eu ver que não tava saindo como eu queria e tal, alguma coisa aconteceu que eu tava com a dilatação suficiente mas o Pedro meio alto, ele não desceu assim, né, então deu tempo dele [obstetra] chegar”. Julia relata então uma série de interações desagradáveis – um anestesista “asqueroso” que insistia em dar anestesia, e a enfermeira querendo vesti-la quando ela queria ficar sem roupa e mesmo o obstetra que caçoava da música que ela tinha levado para ouvir. Depois de duas horas esperando o bebê descer, ela estava com muita dor – “já tava muito forte assim porque não foi um processo, foi tipo uma porrada assim” – e pediu então a anestesia. Apesar de achar o anestesista babaca, ele deu uma anestesia bem leve que permitiu que ela descansasse da dor – ela sentia as contrações, mas não sentia dor realmente. O bebê desceu e ela conseguiu ter o parto de cócoras. O obstetra insistiu para que ela fizesse uma episiotomia, que ela acatou só no final. Ela não sabe se por isso, por conta da posição ou por inabilidade médica, ela teve sérios problemas depois de recuperação (35 anos, designer).

Carla contou seus dois partos com muitos detalhes. No primeiro, as contrações começaram à noite, “ritmada e muito forte”. Por conta disso, não demorou para ir para o hospital e em cada buraco que o carro passava, doía sua barriga. Quando as contrações apertaram, uma enfermeira perguntou “quantos por cento você tá sentindo de dor? Eu tava urrando de dor, eu falei 60, “nossa, só isso? Você resiste à dor”, você acha que eu vou dar uma nota alta para essa fdp, “olha, você tá reclamando agora, parir não é difícil, difícil é amamentar”. Ela achou o comentário horrível, mas depois deu-lhe razão. Ela tinha combinado consigo mesma e com o obstetra que não queria anestesia, salvo se a dor virasse tortura. Quando chegou a oito centímetros de dilatação, “eu comecei a ver estrela, eu achei que fosse morrer, horrível, aí eu falei pra ele “oh, agora eu quero”. Foi uma analgesia que diminui a dor, que ficou suportável, mas continuava a sentir as contrações. “Quando chega na dilatação total, é quando você tem que fazer força, só que você não tem mais força, que a dor tá te tirando toda a concentração, então foi incrível que nessa hora, entre 8 e 10 de dilatação, eu respirei... me recobrei”. Apesar de cansada, fez força e sua filha nasceu bem. No segundo parto, Carla entendeu o que é ter um parto realmente com anestesia. Quando estava com seis, sete centímetros de dilatação, já estava com muita dor. A jovem anestesista de plantão do hospital “fez uma cagada: paralisou minha perna esquerda, eu falei “não quero raqui, não quero raqui”, ela falou “só vou botar um pouquinho”, ela vai e pá, minha perna esquerda morreu e eu continuei a sentir toda a dor do universo do lado direito”. Como o hospital estava cheio, ela estava numa maca e não conseguia se mexer. Como o bebê era

grande, ela negociou com o anestesista que substituiu a outra “para não ser aquela coisinha de leve do [meu obstetra] que quer que todo mundo sinta tudo. Eu falei “não, eu quero ter um parto sem dor, sem desespero”, ao mesmo tempo a minha perna foi voltando ao longo... tipo 6.30 deu esse problema... ele nasceu 9.30, 9 horas eu já tava conseguindo mexer a perna perfeitamente, e ele deu uma dosagem que eu achei perfeita. Foi assim eu senti tudo, que nem um dente que você vai fazer uma cirurgia você sente o médico lá, eu sentia tudo mas não senti dor”. Mesmo com a perna anestesiada amarrada, “dentro de todo esse caos, consegui fazer a maior força, João nasceu lindo” (37 anos, socióloga).

Júlia e Carla relatam seus primeiros trabalhos de parto de forma pormenorizada. Neles, são as sensações corporais que conduzem a narrativa, acompanhadas dos detalhes práticos como a ida para o hospital, o contato com o médico. Uma vez no hospital, as interações com os profissionais de saúde passam a dividir a atenção narrativa com as sensações.

Em ambos os relatos, a dor é um elemento importante. Julia conta como suas contrações se aceleraram rapidamente, fazendo com que ela fosse para o hospital antes do que planejara. Ela havia se preparado para o parto praticando um método de respiração durante a gestação e levava para o hospital música e luz baixa para criar um ambiente especial. Lá, fica estressada com a plantonista e depois com sua equipe médica, de forma que teve dificuldade para ouvir suas músicas e respirar como planejara. Apesar das contrações rápidas e talvez por conta do estresse no hospital, o bebê demorou para descer. Depois de muitas horas com contrações fortes e sentindo dor – uma “porrada” – pede então anestesia, que era algo a que ela resistira inicialmente. Para de sentir dor, mas consegue manter força nas pernas e ter um parto de cócoras, como queria.

Assim como Julia, Carla também tenta postergar a ida para o hospital, mas as contrações ritmadas e fortes a deixaram e o marido com medo de esperar em casa. Ela havia feito ioga para gestante e sido acompanhada por uma doula, mas sua narrativa destaca sensações e emoções não esperadas. Na ida para o hospital, sentia dor ao passar em buracos. A dor é foco da interação com a enfermeira, na qual há uma negociação explícita em torno do que dói realmente. Resistiu até o ponto em que achou que ia “morrer” e pediu anestesia. Carla comenta que a dor sem anestesia vira tortura e tira a concentração da força que deveria fazer. Em outro trecho da entrevista, brinca que um parto sem anestesia não é humanizado, e sim animalizado.

Ainda sente dor, mas de forma suportável, o que contrasta com seu segundo parto. Narrando este a partir do momento em que pediu anestesia, conta os problemas que teve e enfatiza que queria um parto sem dor, sem desespero. Quando acertam a dose de anestesia, sentiu tudo, mas sem dor.

Nas duas narrativas, destaca-se a preeminência da sensorialidade no relato do parto: a identificação da contração, a percepção do seu ritmo e intensidade, a dor em diferentes graus, a força no momento final. Está ausente aqui a referência ao rompimento do períneo, o que ocorreu de forma espontânea nos dois partos de Carla e como procedimento médico em Júlia. Ainda que esta tenha tido muitos problemas posteriores por conta da episiotomia, a sensação corporal do corte ou dos pontos não foi objeto de menção nem de elaboração no seu relato.

O caráter negociado da dor também está presente nos dois relatos. Ambas se preparam durante a gestação para o trabalho de parto, que parece as surpreender em termos da intensidade das dores sentidas. Elas debatem consigo mesmas e com seus maridos o quanto aguentam antes de ir para o hospital. Negociam com a equipe médica quando tomar a anestesia e qual a dose. Ambas se deparam com visões de profissionais que as acham fracas diante da dor – o anestesista que insiste com Julia para dar logo a anestesia, a enfermeira que diz a Carla não saber o que de fato dói. Neste contexto, a experiência da dor foi tanto uma sensação corporal não esperada, que implicou também em perceber o quanto elas resistiam sem anestesia, tendo que lidar também com as pressões da equipe médica. O limite de cada uma era individual: para Julia, bastava tornar a dor suportável; para Carla, era importante não sentir dor.

Considerações finais

As narrativas de Martina, Márcia, Julia e Carla são singulares, como são também cada parto que tiveram. Mas compartilham com as outras mulheres pesquisadas não apenas aspectos de suas relações conjugais, do modo de pensar a maternidade e da experiência médica e subjetiva de parto, como também a forma como contam suas histórias. Como discuto em outros trabalhos (Rezende, 2018, 2019), as mulheres mais velhas narram seus partos de forma mais objetiva e curta, com menos adjetivos e qualificações. Já as mais jovens se debruçam sobre os detalhes de como seus partos evoluíram, o que sentiram corporalmente e emocionalmente. Se a relação com o médico dominou os relatos de ambos os grupos de mulheres, as mais velhas não se referiam ao médico pelo nome, em contraste com as mais jovens, que tendiam a chamá-los pelo

primeiro nome sem o título de doutor. Entre as mais velhas, a gravidez e o parto são marcados por pouco planejamento, sendo a maternidade um papel desejado e também era esperado. Para as mais novas, o grau de planejamento das gestações e partos sugere uma maternidade ativamente escolhida, a ser vivenciada no corpo. Longe de atribuir tais diferenças unicamente à ação do tempo e da memória, considero que elas revelam sentidos de maternidade distintos entre estas gerações de mulheres.

O modo como falam da dor em seus relatos acrescenta a estas distinções, apontando para percepções e vivências distintas da maternidade. Nos relatos de Martina e Márcia, a dor aparece de forma mais pontual, em geral para sinalizar um problema em relação a alguma intervenção médica. A associação entre contração e dor não aparece, a não ser que haja a interferência de um outro elemento – o uso de ocitocina, uma plateia de estudantes assistindo o parto. Pode-se pensar que as sensações que acontecem dentro do esperado não se tornam qualificadas como dor em suas narrativas. Para as entrevistadas desta geração, que não “conheciam” o bebê esperado na gravidez, a maternidade começava mesmo após o parto, como muitas falaram. Neste sentido, como um rito de passagem, a dor no parto não era um elemento destacado.

Nas histórias de Julia e Carla, a dor integra a experiência sensorial do parto, que é um dos fios condutores da narrativa. Perceber a dor e negociar até onde resistem é uma questão de autoconhecimento para elas, que se prepararam fisicamente para o trabalho de parto e se deparam com sensações inesperadas. Torna-se também uma negociação com a equipe médica, desvelando um debate com representações do gênero feminino como frágil diante da dor, expressas de forma explícita ou não por profissionais de saúde durante o trabalho de parto. Remetem a uma visão das mulheres como “naturalmente” mais emotivas, cujo controle da expressão das emoções seria menor (Lutz, 1990) e cuja manifestação da dor enquanto sensação e sentimento é permitida (Sarti, 2001).

Reafirma-se nas narrativas de Julia e Carla, a visão de uma maternidade corporal presente em relatos contemporâneos (Carneiro, 2015a; Russo *et al.*, 2019), a ser vivida por meio da gestação, de um parto se possível vaginal e da amamentação. Embora ambas falem de um limite de quanta dor desejam suportar, há aqui a busca de uma lógica própria à corporalidade, que integra o fisicalismo discutido por Duarte (1999), refletida na exploração dos limites de cada uma em relação à dor e na vivência do parto como um fim em si mesmo. Esta exploração de si se articula também, entre as mais jovens, à ideia de suportar a dor do parto e da amamenta-

ção pelo filho, uma concepção de maternidade como sacrifício que elas escolhem abraçar (Rezende, 2018). Em contraste, as mais velhas não viam na gestação um estágio já da maternidade, sendo o parto um meio pelo qual se tornaram mães, e a amamentação uma prática que nem todas tiveram.

Neste sentido, o sofrimento é uma categoria pouco presente nas narrativas de um modo geral. Tanto entre as mulheres mais velhas como as mais jovens, o termo quando usado se refere ao possível sofrimento do bebê no parto. A única entrevistada a adjetivar seu parto como sofrido foi Martina, referindo-se à sua segunda experiência. A manobra dolorosa do médico para tirar o cordão umbilical que enrolava o bebê chocou-se com sua postura cuidadosa ao longo da gestação. Entre as jovens, Carla comentou que no final de sua segunda gestação estava em “sofrimento materno”, por conta do peso do bebê grande cujos exames de ultrassom, ademais, apontavam um possível problema renal (que não se confirmou após o nascimento). Em vários relatos de partos complicados, por conta de imprevistos, negociações difíceis com a equipe médica ou mesmo dificuldades no pós-parto, a categoria “sofrimento” não foi usada.

Retomando as propostas de Carneiro (2015b), Pulhez (2013) e Russo *et al.* (2019) de que o sofrimento surge quando se impõe à mulher algo que ela não deseja, estes relatos indicam que, apesar dos eventuais problemas, estas mulheres mantiveram em grande parte uma percepção de si enquanto agente. Entre as mais jovens, sua agência estava no planejamento da gravidez e do parto e nas negociações com seus médicos, que incluíam até onde desejavam sentir dor. Entre as mais velhas, diante de gestações e partos pouco planejados e relações mais assimétricas com seus obstetras, sua agência estava no modo de narrar suas histórias, falando pouco de dor e sofrimento⁶.

Há também uma dimensão socioeconômica nesta ausência de sofrimento nas narrativas. O fato de elas serem mulheres brancas de camadas médias, usuárias de planos particulares de saúde, lhes possibilita um tratamento diferente de muitas mulheres de camadas baixas, muitas vezes negras, como aquelas estudadas por McCallum e Reis (2008) em Salvador, que tiveram que suportar a dor por não receberem a oferta de anestesia, ainda que a maternidade pública tivesse este recurso. Contrastam também com as mulheres pesquisadas por Dias (2016) e Hirsch (2015), que buscavam uma Casa de Parto no subúrbio do Rio de Janeiro, conhecida por sua adesão à humanização do parto, para serem “bem tratadas”, em contraste com os frequentes maus tratos de hospitais públicos.

Neste sentido, estas narrativas falam da dor como evento (Bourke, 2014) que põe em evidência a dimensão da agência de ambos os grupos de mulheres em um parto medicalizado, contextualizado também por sentidos culturais de maternidade. Elas lidam com profissionais de saúde que intervêm sobre seus corpos, a partir de saberes cuja legitimidade elas reconhecem e em um ambiente hospitalar escolhido por elas. São mulheres que desejaram ser mães, mas para quem a maternidade aconteceu de formas distintas, em termos do grau de planejamento e de sua relação com o corpo. Neste cenário, a referência à dor aparece nos relatos ao mesmo tempo como uma sensação corporal e uma reação afetiva a situações imprevisíveis, pondo em questão sua agência diante da equipe médica e sua relação consigo mesma.

Recebido: 15/03/2019

Aprovado: 21/08/2019

Claudia Barcellos Rezende é doutora em antropologia pela London School of Economics e professora titular do Departamento de Antropologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Entre suas publicações estão a organização e apresentação do volume de ensaios *Raça como Retórica: a construção da diferença* (Civilização Brasileira, 2002), junto com Yvonne Maggie, e *Cultura e Sentimentos: Ensaio em Antropologia das Emoções*, com Maria Cláudia Coelho (Faperj/Contracapa, 2011) e os livros *Os Significados da Amizade: Duas Visões de Pessoa e Sociedade* (Ed. FGV, 2002), *Retratos do Estrangeiro: Identidade Nacional, Subjetividade e Emoção* (Ed. FGV, 2009) e *Antropologia das Emoções*, em coautoria com Maria Cláudia Coelho (Ed. FGV, 2010). ORCID: 0000-0003-0297-1540. Contato: cbrezende@bighost.com.br

Notas

1. O estudo de Del Monaco (2014) sobre a enxaqueca entre argentinos em Buenos Aires ilustra como homens e mulheres falam de suas vivências de modo distinto, associando a elas emoções que remetem aos estereótipos de gênero. Se para ambos a enxaqueca vem acompanhada da sensação

- de perda de controle de si, mulheres relatam angústia e culpa por não conseguirem, nas crises, manter as atividades familiares cotidianas. Os homens entrevistados, por sua vez, se defrontam com emoções, como medo e choro, que confrontam estereótipos masculinos de virilidade e força.
2. Estes dados resultam dos projetos “Histórias de parto: pessoa e parentesco” e “O parto narrado: corpo, subjetividade e relacionalidade”, desenvolvidos com apoio do programa ProCiência da UERJ e bolsa de produtividade do CNPq.
 3. Em outro trabalho (Rezende, 2011), discuto como as relações conjugais e familiares permeiam a escolha de ser mãe.
 4. De forma semelhante, em campanhas de saúde pública, a amamentação vem sendo estimulada pela ênfase dada à natureza feminina e ao corpo capaz de amamentar, ato que expressa cuidado e amor pelo filho (Cadoná; Strey, 2014).
 5. Os dados biográficos das entrevistadas foram modificados, de modo a preservar seu anonimato.
 6. Carson et al. (2017) argumentam, de forma semelhante, como as narrativas do parto de adolescentes canadenses são um meio de manter um controle de si em contextos no qual são pouco respeitadas por conta da gravidez adolescente

Referências

- ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. 1990. Introduction. In: ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine (orgs.). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-23.
- ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de. 1987. *Maternidade: um destino inevitável?* Rio de Janeiro: Campus.
- BARROS, Myriam Lins de et al. 2009. *Mulheres, geração e trabalho*. Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares, v. 11, n. 2, p. 335-351.
- BOURKE, Joanna. 2014. *A story of pain: from prayer to painkillers*. Oxford: Oxford University Press.
- CADONÁ, Eliane; STREY, Marlene Neves. 2014. *A produção da maternidade nos discursos de incentivo à amamentação*. Revista Estudos Feministas, v. 22, n. 2, p. 477-499. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2014000200005>. Acesso em: 29 set. 2014.
- CARNEIRO, Rosamaria Giatti. 2015a. *Cenas de parto e políticas do corpo*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- CARNEIRO, Rosamaria Giatti. 2015b. “Para chegar ao Bojador, é preciso ir além da dor”: sofrimento no parto e suas potencialidades. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, n. 20, p. 91-112. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2015.20.08.a>. Acesso em: 1º set. 2018.
- CARSON, Anna et al. 2017. *A narrative analysis of the birth stories of early-age mothers*. *Sociology of Health & Illness*, v. 39, n. 6, p. 816-831. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5516245/>. Acesso em: 2 abr. 2018.
- CHAZAN, Lilian K. 2007. *“Meio quilo de gente”: um estudo antropológico sobre ultrassom obstétrico*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- CSORDAS, Thomas. 2008. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Ed. UFRGS.
- DAVIS-FLOYD, Robbie. 1993. *The technocratic model of birth*. In: HOLLIS, Susan; PERSHING, Linda; YOUNG, M. Jane (orgs.). *Feminist theory in the study of folklore*. Urbana: University of

Illinois Press, p. 297-326.

DEL MONACO, Romina. 2014. *Emociones, género y moralidades: modos de padecer migraña en Buenos Aires, Argentina*. Antípodas – Revista de Antropología y Arqueología, n. 19, p. 121-142.

DIAS, Camila Manni do Amaral. 2016. “*Aqui a gente é tratada como pessoa, no hospital é como corpo*”: motivações e trajetórias de gestantes em uma Casa de Parto pública no Rio de Janeiro. Dissertação de mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

DINIZ, Simone. 2005. *Humanização da assistência ao parto no Brasil: os muitos sentidos de um movimento*. Ciência & Saúde Coletiva, v. 10, n. 3, p. 627-637. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232005000300019>. Acesso em: 10 mai. 2018.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. 1999. *O império dos sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna*. In: HEILBORN, Maria Luiza (org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 21-30.

FERREIRA, Vitor Sérgio. 2010. *Tatuagem, body piercing e a experiência da dor: emoção, ritualização e medicalização*. Saúde e Sociedade, v. 19, n. 2, p. 231-248. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-12902010000200002>. Acesso em: 20 ago. 2018.

FOUCAULT, Michel. 2012. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes.

HALBWACHS, Maurice. 1990. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice.

HIRSCH, Olivia. 2015. *O parto “natural” e “humanizado” na visão de mulheres de camadas médias e populares no Rio de Janeiro*. Civitas, v. 15, n. 2, p. 229-249.

LAYNE, Linda. 2006. “*Your child deserves a name*”: possessive individualism and the politics of memory in pregnancy loss. In: BRUCK, G.; BODENHORN, B. (orgs.). *The anthropology of names and naming*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 31-50.

LE BRETON, David. 2013. *Antropologia da dor*. São Paulo: Ed. Unifesp.

LUTZ, Catherine. 1990. *Engendered emotion: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse*. In: ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine (orgs.). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 69-91.

MCCALLUM, Cecilia; REIS, Ana Paula dos. 2008. *Users’ and providers’ perspectives on technological procedures for “normal” childbirth in a public maternity hospital in Salvador, Brazil*. Salud Pública de México, v. 50, n. 1, p. 40-48. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0036-36342008000100010>. Acesso em: 19 jun. 2017.

ORTNER, Sherry B. 2007. *Subjetividade e crítica cultural*. Horizontes Antropológicos, v. 13, n. 28, p. 375-405. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832007000200015>. Acesso em: 10 mai. 2018.

PULHEZ, Mariana Marques. 2013. “*Parem a violência obstétrica*”: a construção das noções de “violência” e “vítima” nas experiências de parto. RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 12, n. 35, p. 544-564. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/PulhezArt%20Copy.pdf>. Acesso em: 1º ago. 2019.

RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. 2006. *Biopower Today*. BioSocieties, n. 1, p. 195-217. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S1745855206040014>. Acesso em: 22 mai. 2017

REZENDE, Claudia Barcellos. 2011. *The experience of pregnancy: subjectivity and social relations*.

Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology, v. 8, n. 2, p. 527-549. Disponível em: <http://www.vibrant.org.br/issues/v8n2/claudia-barcellos-rezende-the-experience-of-pregnancy/>. Acesso em: 07 ago. 2019.

REZENDE, Claudia Barcellos. 2018. *Parto e sentidos da maternidade entre mulheres de camadas médias do Rio de Janeiro*. In: CONFERENCE PROCEEDINGS 18TH IUAESWORD CONGRESS. Miriam Pillar Grossi, Simone Lira da Silva et al. (orgs.). Florianópolis: Tribo da Ilha.

REZENDE, Claudia Barcellos. 2019. *Histórias de superação: parto, experiência e emoção*. Horizontes Antropológicos, v. 25, n. 54, p. 203-225. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832019000200203&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 07 ago. 2019.

RUSSO, Jane et al. 2019. *Escalando vulcões: a releitura da dor no parto humanizado*. Mana, v.25, n.2, p. 519-550. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442019v25n2p519>. Acesso em: 03 out 2019.

SALEM, Tania. 2007. *O casal grávido: disposições e dilemas da parceria igualitária*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.

SARTI, Cynthia A. 2001. *A dor, o indivíduo e a cultura*. Saúde e Sociedade, v. 10, n. 1, p. 3-13.

SCAVONE, Lucila. 2001. *Maternidade: transformações na família e nas relações de gênero*. Interface, v. 5, n. 5, p. 47-60. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-32832001000100004>. Acesso em: 20 jun. 2017.

TORNQUIST, Carmem Susana. 2002. *Armadilhas da Nova Era: natureza e maternidade no ideário da humanização do parto*. Revista Estudos Feministas, v. 10, n. 2, p. 483-492. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2002000200016>. Acesso em: 15 mai. 2018.

VELHO, Gilberto. 1981. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar.

Resumo: Neste artigo, examino como a dor enquanto evento põe em relevo, em narrativas de parto, a articulação entre corporalidade, emoção e contexto social, com destaque para os atores, saberes e valores em torno da medicalização e da maternidade. Comparo o modo como mulheres brancas de camadas médias do Rio de Janeiro de dois grupos etários, com idades entre 60 e 70 anos e 37-47 anos e formação universitária, falam da dor do parto. Apresento como as narrativas constroem o parto de forma distinta para os dois grupos etários – pouco preparado para as mais velhas, muito planejado para as mais jovens, refletindo assim sobre o lugar da agência em cada grupo e sua articulação com a maternidade. Parto de uma preocupação da emoção em discurso, cujos sentidos variam contextualmente, levando em conta que é um afeto vivido no corpo. As emoções integram a subjetividade enquanto modos culturalmente formados de pensar e sentir, formando a agência baseada em desejos e intenções específicos. Argumento, assim, que a dor nas narrativas remete a uma percepção de si e de sua agência atravessada pelo gênero, em um contexto de medicalização do parto.

Palavras-chave: parto; dor; emoção; corpo; maternidade.

Abstract: In this article, I examine how pain as an event in birth narratives sheds light at the association of embodiment, emotion and social context, involving the actors, knowledge and powers of medicalization and the values of motherhood. I compare how white middle class women in Rio de Janeiro, with university education and ages between 60-70 years old and 37-47 years old, talk of childbirth pain. I analyse how these stories construct birth differently for these two age groups: with little planning by the older women, and as a detailed project for the younger, thus reflecting on their distinct forms of agency and on how they articulate with specific perceptions of motherhood. Emotions are analysed as a discourse, with meanings that vary contextually, being at the same time experienced in the body. Emotions are also part of subjectivity taken as culturally formed modes of thinking and feeling, which are the basis of agency understood as specific wishes and intentions. I thus argue that the pain mentioned in birth narratives refer to a gendered perception of oneself and one's agency in the context of the medicalization of birth.

Keywords: birth, pain, emotions, body, motherhood.

O valor da visita em uma ação de visitação: turismo de base comunitária, dinheiro e filosofia política sertaneja

The value of visiting in a visitation action: community-based tourism, money and political philosophy in the Sertão

Ana Carneiro Cerqueira

Universidade Federal do Sul da Bahia

Analiso aqui dados etnográficos coletados por mim em duas situa es distintas¹. Em uma delas, trabalhei como consultora de uma *a o de visita o* promovida em 2015 pelo Projeto de Turismo Ecocultural de Base Comunitária (doravante, Projeto TBC) do Território Mosaico Sertão Veredas – Peruaçu (doravante, Mosaico). A outra experiência consistiu em 16 meses de trabalho de campo etnográfico entre 2006 e 2009, junto ao Povo dos Buracos, em área abrangida pelo mesmo projeto². Em fun o das indaga es instigadas por um episódio ocorrido durante a *a o de visita o*, recupero, no diário de campo, dados coletados anteriormente sobre a vida diária dos buraqueiros³. O episódio ocorreu durante uma atividade na qual os participantes deveriam apresentar suas considera es sobre os pontos positivos e negativos da *a o* recém executada. Foi então que uma controvérsia surgiu a respeito da cobrança em dinheiro aos turistas que fossem visitar as casas dos agricultores familiares.

De um lado, as coordenadoras da atividade defendiam *precificar* a recep o aos turistas, com o propósito de *gera o de renda*; de outro, os futuros anfitriões julgavam que, em *certos* casos, a cobrança em dinheiro seria inadmissível. Que espécie de rela o outra com os turistas poderia ser desejada por eles se não a da troca mercantil?   sobre essa outra modalidade da rela o que proponho investigar. Não se trata de estabelecer uma externalidade entre dois mundos supostamente opostos: um dos laços comunitários e não capitalistas; outro do mercado e da explora o. Tal abordagem já foi suficientemente refutada (por exemplo, Martins, 1996; Musumeci, 1988). O que nos interessa, através da controvérsia sobre o valor da visita,  

indagar sobre como certas composições relacionais assumem maneiras específicas de lidar com o dinheiro. Por este caminho, ao final do artigo exploraremos a ideia de uma “filosofia política” presente nas práticas sertanejas de visita.

Geração de renda, valorização cultural, riqueza ambiental, catira e o diabo

À margem esquerda do Médio Rio São Francisco, o Território Mosaico Sertão Veredas – Peruaçu⁴ integra municípios do norte de Minas Gerais e sudoeste da Bahia, incluindo duas terras indígenas, diversos povos de agricultores familiares (alguns em processo de reconhecimento como comunidades quilombolas) e 14 unidades de conservação⁵. O Mosaico resultou dos esforços de um grupo de associações, organizações civis e órgãos gestores ambientais que, atuantes na região, elaboraram entre 2007 e 2008 um Plano de Desenvolvimento Territorial de Base Conservacionista no qual já se previa a implantação de um projeto de turismo de base comunitária⁶. O Projeto TBC iniciou-se em 2010, através de um edital do Fundo Socioambiental da Caixa Econômica Federal, em parceria com o Ministério do Meio Ambiente, e executado pelo Instituto Rosa e Sertão, organização não governamental com sede em Chapada Gaúcha (município no qual se situa o Povo dos Buracos).

Todo um novo vocabulário passa a circular nesse contexto. Nesse turismo diferenciado, o que se oferece é uma *vivência cultural*. O “guia turístico” é substituído pelo termo *condutor ambiental*; o “hoteleiro” cede lugar aos *anfitriões*; e estes são definidos como *parceiros locais* (ou simplesmente *parceiros*) – ao mesmo tempo executores e beneficiários da *geração de renda* prevista pelo projeto. O intuito era fomentar uma economia com base no *Cerrado em pé*, fazendo frente à expansão da fronteira do agronegócio na região.

Na *ação de visitação*, quinze moradores do polo oeste do Mosaico viajavam para visitar os moradores do polo leste. Em seguida seria feito o movimento inverso: os parceiros de cada polo haveriam de trocar as posições de *visitantes-turistas* e de *parceiros-anfitriões*. Os viajantes da *ação* experimentavam assim estar na *pele de turistas* – uma experiência efetivamente inédita para eles – e assim entenderiam as demandas dos que futuramente visitariam suas casas. Os parceiros presentes naquela viagem já haviam participado de outras ações do Projeto TBC, que naquele momento estava prestes a ser concluído.

O Mosaico, entendido como um *território*, deveria explorar sua própria *identidade cultural*, destacavam as coordenadoras da ação. A *riqueza cultural* era então asso-

ciada à *riqueza ambiental* do cerrado, integrando *comunidades tradicionais* e *unidades de conservação*. Assim as casas dos agricultores – com paredes de adobe e telhados de palha de buriti – estavam sendo valorizadas e deveriam ser preparadas para se tornar *pontos receptivos* ao turista, criando-se, nos termos do projeto, uma rede de serviços nos pressupostos de um *turismo não predatório*, cujos objetivos principais são a *valorização da cultura local* e a *geração de renda para as comunidades tradicionais* (Instituto Rosa e Sertão, s/d). Um vocabulário que reúne *riqueza ambiental*, *valorização cultural* e *geração de renda* traz o tema do dinheiro como pista etnográfica interessante; não à toa tornou-se objeto da controvérsia que resultou no episódio já mencionado⁷.

Ao longo da *ação de visitação*, eu questionava os *parceiros* sobre suas motivações em participar do projeto e eles de imediato discorriam sobre expectativas quanto ao *dinheirinho*, à *rendinha extra* a ser gerada pelas *visitas de gente de fora*. O que teria então gerado a afirmação de recusa à cobrança em dinheiro a certos turistas? Mais recentemente, cerca de três anos depois daquela *ação de visitação*, estive com a diretora executiva da ONG responsável pelo Projeto TBC e conversamos sobre o episódio. Ela, filha de pai *ribeirinho do São Francisco* e moradora na região desde a adolescência, considera haver, entre as pessoas da região, *uma demonização de tudo o que gera dinheiro*. Suas palavras me remeteram à análise de Michael Taussig (2010 [1980]) sobre o significado social do diabo nos canaviais do agronegócio colombiano. A profusão de estórias de pacto com o diabo entre os camponeses daquela região evidenciava, segundo o autor, “uma acusação contra o sistema econômico que força os homens a trocar suas almas pelo poder destrutivo da mercadoria” (Taussig, 2010 [1980], p. 18).

Taussig amplifica as implicações desta afirmação e escapa à polarização simplista entre o mercado e a tradição. Ao apresentar as suspeitas de pacto com o diabo – voltadas a indivíduos cuja produtividade nos canaviais ultrapassam os parâmetros do bom senso –, o material etnográfico de Taussig (*Idem*, p. 143-146) revela, sobretudo, uma relação de desconfiança em relação a uma certa relação com o dinheiro. O alto valor gerado pelo trabalho de um camponês pactuado com o diabo deveria ser gasto com consumo de luxo; nunca para investir em nova lavoura, gerar mais renda, capitalizar. A maneira de gastar o dinheiro recebido pela produtividade excessiva revelava, em suma, um dinheiro amaldiçoado, oriundo da submissão ao trabalho humilhante, o que por sua vez gerava a suspeita do pacto. Tal evidência não pode nos levar a inferir que o investimento agrícola modernizante fosse em si recusado pelos camponeses colombianos, mas sim que os efeitos da modernização na relação com a terra eram alvo de preocu-

pação; o que estava em jogo eram “significados contraditórios e interconectados” do fetiche da mercadoria (*Idem*, p. 18). Como observou Luzimar Pereira sobre histórias de pactos com o diabo feitos por violeiros nortemineiros (2018, p. 25-34), a “fama” trazida a estes supostos pactuantes tem como elemento principal, “o diabo da dúvida”.

Também parece contraditório que, nos Buracos, os mesmos agricultores agora contrários à cobrança já haviam antes se mostrado satisfeitos em receber um valor em dinheiro dos turistas. Havia mesmo uma tabela informal de preços preestabelecidos entre as casas, em função do número de frangos mortos e cozinhados, na qual as donas de casa baseavam sua cobrança. Em minha estadia com os buraqueiros, vi que o dinheiro era preocupação constantemente explicitada nas conversas rotineiras e em discussões mais graves dentro da própria família. O tema tensionava relações dentro e fora de casa, levando a conversa aos cálculos, balanços, queixas e buscas por equivalências que sanassem dívidas financeiras, seja entre parentes ou diante de injustiças nas transações com comerciantes ou governantes.

A *catira*, por exemplo, troca de bens baseada em uma rede de relações de parentesco e/ou amizade, mostrou-se uma fonte inesgotável de *causos* que acionam equivalências entre os bens trocados e os valores em dinheiro. Ainda hoje, tudo o que é trocado por meio da *catira* (seja uma panela ou um cavalo) é precificado em função de um cálculo complexo, articulando valor de uso, valor de mercado e narrativas sobre a origem e a história de circulação do objeto trocado. Todos fazem *catira*, mas há os chamados *catireiros*, pessoas especialmente ativas nesta prática, capazes de acionar uma ampla rede de conhecimento sobre o circuito traçado pelas coisas trocadas (cf. Ribeiro; Galizoni, 2007).

Os *causos* sobre *catiras* muitas vezes tematizam as vicissitudes financeiras vividas pela família do *catireiro*. Este não raro assume uma figura cômica, algo à maneira dos *tricksters* (Basso, 1987; Babcock-Abrahams, 1975), o que evidencia como é delicado o tema do dinheiro. Neste sentido, tive dificuldades quando quis estabelecer uma quantia mensal a ser paga a D. Rosa, ao morar por meses em sua casa, nos Buracos. Ela recebia de mim o dinheiro mas reclamava que não era em troca de dinheiro que eu estava ali.

Quem era esse povo de viajantes?

O povo dos Buracos surgiu na antiga Fazenda dos Buracas, comprada pelo bisavô de Paulo. Hoje, cerca de 40 casas ligadas por laços consanguíneos e/ou de afinidade espriam-se em conexão com outras casas, seja nos *povos vizinhos*, seja na sede

municipal de Chapada Gaúcha ou nas capitais mais distantes, sobretudo Brasília e São Paulo. No primeiro caso, aparentados sem direito à herança nos Buracos foram habitando outras terras; no segundo, aqueles que saíram para *caçar a sorte na cidade* mantêm o desejo sempre renovado de visitar *as casas dos parentes* nos Buracos. Essa dinâmica de espraiamento contínuo integra o próprio modo de existência de povos que vão gerando outros povoamentos vizinhos ou novos aglomerados internos a partir dos casamentos e novas ramificações. O mesmo ocorre com famílias de outros povos, que *se misturam* aos buraqueiros. Espraíam-se mas se mantêm conectados por movimentos pessoais e familiares entre as casas, traçando e retraçando um território físico e existencial. Podemos dizer, no sentido *deleuzequattariano*, que esses povos são “multiplicidades” (Deleuze e Guattari, 1968, p. 236), constituindo-se, a um só tempo, como união e diferenciação contínuas, externa e internamente (cf. Carneiro, 2014; 2015a; 2017).

Cada povoamento constitui-se quase inteiramente por agricultores familiares (às vezes com atividades complementares). São pequenos herdeiros ou posseiros, cujos lotes variam entre cerca de sete a cem hectares, por família, embora não passe de meio hectare a produção de terra cultivada (sobretudo mandioca, feijão, milho e abóbora). São *gente da roça*, como eles próprios se reconhecem, ou *sertanejos de comunidades tradicionais*, como dizem os turistas que chegam por lá.

Do total de 15 *parceiros* de diversas idades e comunidades do oeste do Mosaico, o grupo de viajantes que partia do oeste do Mosaico para visitar a porção leste reunia três buraqueiros. Entre eles, Paulo Gomes, filho de agricultores, praticamente cego devido a um problema congênito. O trabalho na roça nunca lhe foi possível – ou nunca desejável, difícil saber. O que gosta é das *mexidas de projeto*, diz ele. *Eu gosto é de mexer com meio ambiente, cultura...* Já comandou um programa na rádio comunitária, dedicado ao cantor Amado Batista; já se candidatou a vereador (sem sucesso, pois, como dizem seus parentes: *mexer com política é coisa de rico!*). *Não fez dinheiro* com nenhum desses trabalhos, vive da aposentadoria por invalidez rural, morando algumas épocas do ano na casa dos pais nos Buracos e, noutras fases, na casa que seus pais possuem na *vila* de Chapada Gaúcha, sede municipal situada a cerca de 10 quilômetros dos Buracos. Paulo também já morou por dois anos na cidade de São Paulo, na casa de uma irmã que se mudara para a capital.

Os outros dois buraqueiros da viagem eram Valéria e Albergs, um casal de ex-operários da periferia paulista, mas *nascidos na roça*, no interior dos estados de São Paulo (ele) e Bahia (ela). Deixaram a vida urbana para morar na *vila* de Chapada

Gaúcha, onde conquistaram um bom padrão de consumo, construíram sua casa própria e compraram duas outras nos Buracos. Hoje, duas casas antes pertencentes aos parentes de Paulo servem, uma, ao casal (para férias e finais de semana), a outra, como moradia do pai de Albergs, agricultor. Essas eram, na época de minha pesquisa, as duas únicas casas dos Buracos pertencentes a *gente de fora*.

Sem interesse no trabalho na agricultura, Paulo Gomes é visto como *diferente* por seus primos moradores dos Buracos; Valéria e Albergs, por sua vez, são considerados *buraqueiros*, mas seus vizinhos os consideram *gente de fora*. A descrição desses três personagens, enfim, não diria muito sobre os Buracos nem sobre o conjunto dos viajantes da *ação de visitação* a não ser pela característica movimentação constitutiva das trajetórias pessoais e familiares no norte de Minas Gerais.

Assim também se constituem os percursos de Damiana, Diana e Daiana. Articulando diversas ações, o Projeto TBC era tocado pelas três irmãs, como todos os projetos do Instituto Rosa e Sertão. O pai, nascido e criado em uma comunidade ribeirinha à margem direita do Médio Rio São Francisco, migrara para Osasco (São Paulo), onde conheceu sua futura esposa, vinda no sul de Minas Gerais. Ele operário, ela empregada doméstica, casaram-se em Osasco e lá tiveram as três filhas. Quando estas eram pré-adolescentes, a família veio para a cidade de São Francisco, onde moraram até o início dos anos 2000, quando Damiana, formada em pedagogia, passou em um concurso para a rede de ensino municipal de Chapada Gaúcha, *puxando* para lá o resto da família.

Por fim, o grupo de viajantes daquela *ação de visitação* era formado ainda por pessoas contratadas como *consultoras*: além de mim, uma fotógrafa profissional e duas turismólogas que coordenavam a *ação*. Vínhamos da cidade grande (Rio de Janeiro e Belo Horizonte) e éramos pagas para transformar aquela experiência de viagem em produtos culturais⁸, ou, como diria Félix Guattari (1996, p. 11-25), para transformar a “cultura alma-coletiva” em “cultura mercadoria”. Ora, no Projeto TBC, meu antigo interesse em etnografar modos cotidianos da casa e da cozinha buraqueira ativava linhas de força agora determinantes no agenciamento modernizante que proponho descrever aqui.

Meu posicionamento, múltiplo e inevitavelmente dúbio, junto aos movimentos que marcam as diferentes trajetórias dos viajantes, remetem-nos aos efeitos inesperados das chamadas *políticas de participação social* nas quais o Projeto TBC se enquadrava, trazendo à cena, como pano de fundo, as implicações indesejadas da aplicabilidade da antropologia fora das práticas acadêmicas⁹. Embora o tema venha sendo

evitado pela produção antropológica mais reputada, há brechas por onde aparece, sorrateiro. Uma delas é a tematização das (im)possibilidades de comunicação entre as diferentes (quicá inconciliáveis) perspectivas postas em relação a partir dos contextos de tais políticas.

Francisco Pazzarelli (2016), ao etnografar a execução de um projeto de construção de “cozinhas econômicas” em uma comunidade de Jujuy, interior da Argentina, mostra como o plano se equivocou sobre aquilo que era seu próprio propósito: a melhoria da saúde da população atrelada ao fim da fumaça dos fogões à lenha, elemento essencial à saúde das relações comunitárias. Mais do que uma simples falha de comunicação, as diferentes perspectivas encarnavam, na avaliação do autor, uma “equivocação”, no sentido elaborado por Eduardo Viveiros de Castro (2004): não eram formas diferentes de “ver o mundo”, mas sim uma diferença entre os próprios mundos postos em relação (Viveiros de Castro, 2004, p. 11 *apud* Pazzarelli, 2016). Daniela Perutti (2018) também explorou este conceito ao investigar, a partir de sua etnografia na comunidade quilombola de Família Magalhães, em Goiás, “a incidência local de políticas públicas relativas a ou aplicadas sobre casas, bem como os efeitos de sua implementação, tendo em vista sentidos específicos que lhe são dados” (*Idem*, p. 46). Ao articular diferentes narrativas envolvendo agentes do governo, quilombolas e a própria antropóloga, ela mostra como as políticas estatais se articulam ou se afastam do modo de ser “amigueiro” que constitui aquela comunidade. Em ambos os trabalhos, não se trata de observar, nos casos estudados, como a “equivocação” seria capaz de dar resposta empírica ao problema do desentendimento entre os sujeitos observados. Diversamente, tal conceito mostra rendimento quando nos leva a perceber e questionar nossos próprios pressupostos analíticos - no caso aqui, os de que podemos definir os “sujeitos” das diferentes perspectivas antes de nos engajarmos na relação de troca comunicativa.

O valor da visita: composições relacionais da festa e da política

As relações definidoras do Povo dos Buracos evidenciavam-se nas movimentações diárias, mais e menos intensas, entre casas mais e menos distantes, com durações maiores e menores, cada uma das quais classificada e dinamizada singularmente de acordo com os *modos* pelos quais a *comida puxa a prosa*, que por sua vez puxa mais comida, e assim por diante. Por este rumo, a *casa animada puxa gente*¹⁰. Há entre tanto diferenças importantes entre, de um lado, a circulação rotineira ligando as casas e, de outro lado, as ocasiões de *visita*. Ao contrário dos vizinhos, que estão

cotidianamente presentes, o visitante é sempre alguém que fez um percurso não rotineiro para chegar até a casa visitada; vem de outras *beiradas de rio*. Ao mesmo tempo, as visitas costumam marcar laços de intimidade.

Há duas fases cíclicas em que as práticas de visita ocorrem com maior intensidade: o *tempo das festas* e o *tempo da política*. O primeiro é o das férias escolares, que coincidem com o *tempo das festas de folia* em homenagem aos Santos Reis. É quando muitos dos filhos, netos, sobrinhos e afilhados que deixaram de morar na localidade voltam para onde estão seus pais. Estes, com a casa cheia, reúnem a família e vão todos caminhar um par de horas para ir ao encontro dos *foliões* e, ao longo da caminhada, visitar os parentes das outras vizinhanças. Para evitar queixas, o grupo de visitantes busca passar no maior número de casas na vizinhança visitada. Em cada uma delas, comem e proseiam em quantidade, como se fosse a única casa visitada. É preciso calcular o quanto se come em cada casa para aguentar comer repetidamente, pois o *de-comer* oferecido pelos anfitriões é farto, e não se quer *fazer desfeita a ninguém*. O *povo fica animado* e muitos moradores da vizinhança se juntam aos visitantes para acompanhá-los no giro pelas casas da vizinhança. Deste modo, a circulação de visitas não só se intensifica como também amplia o seu alcance, colocando em relação não apenas *famílias* ou *casas*, mas vizinhanças inteiras, ou seja, todo um *peçoal*, incluindo aqueles que hoje moram nas capitais.

No *tempo das festas*, a grande quantidade de comida oferecida pelas diferentes casas que recebem uma mesma família em visita à vizinhança indica uma sutil disputa entre as casas visitadas. Percebe-se, por aí, o prestígio que o ato da visita concede à casa anfitriã. Mais do que isto, sabe-se que toda visita será transformada ela mesma em *causo da visita*. O visitante descreverá ao seu *peçoal* o causo do pessoal visitado, detalhando as diferenças entre as versões de cada casa. É assim que, no circuito de visitas, cada uma das casas expande suas perspectivas sobre o estado das coisas nos Buracos ou mesmo na região em geral.

Nas trocas envolvidas numa visita, a dádiva é oferecida pelo visitante, não pelo anfitrião, como seria na clássica cena do *potlatch* descrito por Marcel Mauss (2003 [1925]). Isto se expressa na forma ritualizada como, ao se despedir do visitante, o anfitrião agradece e depois pede escusas antecipadas: *desculpe qualquer coisa; desculpe se alguma coisa não saiu do gosto seus*. . . Em tom de brincadeira, os visitantes no momento de partirem cobram o que chamam jocosamente de *pagamento*. *Nós espera vocês lá pra pagar a visita!*, dizem. A retribuição pode levar meses ou anos para acontecer, e não serão explicitadas como pagamento ao que quer que seja. Afinal, a

visita caracteriza-se justamente pela ausência de *interesse*, uma vez que se trata, por definição, de demonstrar *consideração* e *bem-querer*. Disto, não se deve inferir que a troca de palavras necessariamente conecta. Ao contrário, toda arte da *prosa* está em lidar com as possibilidades de ruptura. Daí a quantidade de pequenos cálculos que, como em um jogo especulativo sem fim, depende de um conjunto de elementos situacionais em constante mutação. Assim, a relação entre falantes, ouvintes e falados vai sendo posta em ação à medida que combinações de palavras, gestos e silêncios se sucedem.

Aos que foram fazer visita, as famílias vizinhas não se acanham em perguntar sobre os detalhes do passeio: quanto tempo ficaram numa ou noutra casa, o que comeram, o que prosearam? Ao se narrar uma visita, narram-se as relações com os visitados e também as que os visitados mapearam através dos causos contados e agora repetidos. A cada repetição, a versão de um caso se reforça ou se reconfigura, expandindo os efeitos das prosas realizadas nas casas visitadas para além de uma vizinhança, expandindo o poder da palavra dos anfitriões. O valor da visita reside portanto no próprio prestígio, ou na possibilidade de adquiri-lo por meio do *causo da visita*. Tal troca lembra-nos, neste sentido, o que Nancy Munn (1992) formulou a respeito das transações do Kula vistas da perspectiva da casa. A “fama” de um objeto trocado no circuito trobriandês depende de tudo o que se diz durante a negociação. Assim os objetos carregam o nome do dono, permitindo que o nome de certa pessoa “vá além”. O valor máximo da troca diz respeito a esta extensão espaço-tempo, que é a própria a memória – aquela que fornece os meios para “mover a mente do outro” e assim exercer poder.

Ao se trocarem as visitas, as casas se alternam nas posições de anfitriões e visitantes, donatários e doadores. Através da circulação hospitaleira, circula a posição de maior prestígio. Que o anfitrião mate uma galinha e ofereça também carne de gado ao visitante, que prepare um de-comer farto e variado, socando no pilão uma fina paçoca, amassando o biscoito frito para o lanche e fazendo assim a prosa do café da tarde render até o entardecer. Será uma valiosíssima recepção, mas o esforço preocupado dos anfitriões sugere que será sempre uma retribuição de segunda ordem diante da dádiva incomensurável da visita, graças à qual seu nome circula e a família acumula uma espécie de “poder”. Como ocorre no caso das mulheres presenteadas ao chefe Guayaki (cf. Clastres, 2003 [1962]), a dádiva da visita buraqueira não pode ser retribuída com bens de valor de outra natureza; nenhum deles lhe é equiparável. Inspirando-nos na elaboração de Pierre Clastres,

podemos imaginar que esta dívida impagável constitui a própria natureza do lugar de poder para os buraqueiros.

A valiosa relação estabelecida na visita é explorada pelos candidatos a vereador que fazem visita às *casas da roça* durante o que chamam o *tempo da política*, ou simplesmente a *política*. Durante o *tempo da política* ocorrido de quatro em quatro anos, na época das eleições para cargos municipais, os candidatos a prefeito e vereador empenham-se diariamente em *visitar as comunidades para pedir voto*. Os *causos das visitas de político* são neste sentido fonte tanto de manifestações de adesão política quanto de separações, rupturas, *fofocas*. A importância desses deslocamentos é tamanha que os candidatos com pouca verba de campanha precisam compartilhar entre eles um mesmo carro e um mesmo percurso para poderem dividir os custos com motorista e gasolina.

Se, no *tempo das festas*, a circulação de visitas se mantém através das gerações, consolidando os elos de intimidade e conhecimento de um *povo*, no *tempo da política* sabe-se que a circulação será interrompida *assim que a política terminar*. Se no *tempo das festas* a visita é desinteressada, motivada apenas pelo *bem-querer dos parentes*, no *tempo da política* a visita é sabidamente *para pedir voto*. Não à toa, ouvi algumas vezes, como piada, os buraqueiros denominarem *dinheiro* o papel que os políticos lhes distribuem, com seus retratos, partidos e números de candidatura, os chamados *santinhos*. Ao contrário de outros bens trocados, sabe-se que o dinheiro não costuma criar vínculos.

A ação de visitação: valores em controvérsia

Voltando ao episódio da *ação de visitação*, há de se destacar que a recusa em cobrar a visita, por parte dos *parceiros locais*, referia-se a visitantes específicos, aqueles com quem se desenrolavam conversas e aproximações, de *dentro da casa*. Esta especificidade chama atenção para um argumento sutil e entredito no gesto de recusa da cobrança em *dinheiro*: a disputa sobre os códigos e pressupostos engajados nas relações pessoais a serem estabelecidas no contexto do projeto. Neste sentido, antes de nos atermos mais detalhadamente ao episódio, vale abordar um acontecimento que o precedeu, e no qual o tema do *dinheiro* surgiu como alvo de debate sobre a viagem.

Hávamos previsto que os recursos da Caixa Econômica Federal pagariam aos viajantes um determinado valor em diárias, quantia necessária ao pagamento dos serviços turísticos prestados durante a viagem. *Com dinheiro na mão*, os *parceiros locais* se sentiriam *verdadeiros turistas*, pagando pelos serviços de hospedagem, passeios e

comida. O problema foi que, por dificuldades de várias ordens e pouco acostumados aos trâmites bancários, parte dos viajantes não conseguiu sacar o dinheiro depositado em suas contas bancárias. As coordenadoras da ação decidiram então que pagariam as refeições e hospedagens, mas isto seria depois descontado das diárias a serem pagas aos viajantes no final da viagem, uma vez resolvidas as questões práticas individuais no saque do dinheiro.

Com isto, durante as *visitas*, os viajantes não precisaram pensar em dinheiro. O mal-estar foi gerado apenas quando, em meio à viagem, as coordenadoras expuseram os cálculos do que já havia sido gasto. Os viajantes se manifestaram, reclamaram por estarem atrelados a uma dívida pela qual não tinham tido responsabilidade. Não importava que o saldo desta dívida já estivesse garantido no próprio ato do empréstimo, o problema para os *parceiros locais* é que eles passavam pela posição de endividados sem terem optado por adquirir qualquer dívida. Não importava que a dívida já se sabia quitada ao final da viagem, sua posição de endividados, ao ser explicitada pelas coordenadoras, já era um dado daquela relação.

Quando uma das turismólogas descreveu detalhadamente nossa planilha de custos e fez as somas dos gastos individuais para descontar do valor das diárias, os participantes queixaram-se porque não iam receber o valor esperado inicialmente. Argumentavam que haviam deixado suas roças e animais a cargo de outros, a quem deveriam pagar, e agora se davam conta de que não lhes sobraria nada depois da viagem: *saimos no prejuízo*, diziam. Os custos pagos pelas turismólogas, afinal, haviam saído do controle deles, que talvez não tivessem aceitado pagar tanto por tal oferta de comida e hospedagem.

Paras as turismólogas, as queixas integravam um só problema: falta de comunicação. Em tom de desabafo, disse-me: “Esse pessoal de comunidade ainda não entendeu o valor deste projeto para eles, não entenderam que essa viagem deve ser um investimento para eles”. Frustrada com as reclamações, cheguei a questionar se o interesse das comunidades naquela viagem era só pelo dinheiro.

Pouco depois deste impasse, outra discussão sobre o valor da visita reconfigurou as posições sobre o que deveria ou não ser *valorizado* nos termos de investimento em dinheiro. Ao final dos cinco dias de visita aos moradores dos arredores das Cavernas do Peruaçu e da Terra Indígena Xakriabá, hospedamo-nos em um hotel na cidade de Januária, onde foi realizada uma *dinâmica participativa*. Os viajantes animaram-se. Falavam de si quando notavam mais semelhanças do que diferenças em relação ao modo de comer e de conversar dos Xakriabá. E achavam graça ao se perceberem na

posição de turistas: percebiam-se sendo olhados por outros da maneira como eles mesmos costumavam ver seus outros. As turismólogas conduziam o diálogo, propondo uma avaliação dos *roteiros de visitação* e da qualidade de seus *pontos atrativos*. Em resposta, uma queixa geral foi sobre a qualidade variável da infraestrutura de recepção (instalações, gentileza e comida), que entretanto haviam custado o mesmo preço. O termo *precificação* foi então destacado pela turismóloga como um ponto importante. *Como precificar?*, perguntou ela.

Maria, uma das parceiras locais, contou então das duas ocasiões em que recebera turistas em sua casa. A primeira vez foi um homem que *não quis pousar* dentro de sua casa, preferiu dormir em uma barraca de *camping* que foi armada no quintal. Maria achou estranho, achou graça, mas concordou em fazer o trato: cobrou ao turista um valor pelo *pouso* no quintal e outro pela comida. A segunda *visita de turista* foi a de uma moça. Esta passou mais tempo com eles, dormiu *de dentro da casa*, *proseou um bando*, *comeu com gosto o que a gente deu*, além de ter passeado pela comunidade com Maria e seus familiares. Por fim, Maria não cobrou nada à jovem forasteira.

Ao ouvir o relato, a turismóloga balançou a cabeça negativamente. Isso é que não pode. Para que o turismo de base comunitária se estabeleça, é preciso estabelecer preços, fixar uma rede de pessoas e serviços com valores fixos, para que o dinheiro circule. A rede do turismo só se consolida se o dinheiro circular. No mesmo momento, Seu Zefino balançou a cabeça positivamente, mas o que disse foi: “eu me sinto muito mais valorizado se um turista chegar na minha casa, ficar uns dias lá, prosear com calma, do que um turista pagar cem reais e nem olhar na minha cara”. Diante da afirmação, fez-se um instante de silêncio entre as turismólogas, que em seguida voltaram a contestar, reafirmando a necessidade da precificação.

O debate ainda se desenrolou noutras falas que apenas reforçaram as posições conflitantes. A recusa dos parceiros locais em receber uma quantia em dinheiro, anunciada logo após terem se queixado pela falta do pagamento das diárias, pode ter sido uma sutil provocação, penso eu. A ironia, afinal, é uma das maneiras características com que esse *povo da roça* fala sobre temas espinhosos (cf. Carneiro, 2015a; 2015b). A recusa ao pagamento oferece-nos leituras diversas: servia para rebater a acusação de que estariam sendo interesseiros, ao mesmo tempo em que honrava o valor de suas condutas na generosidade desinteressada que se espera de qualquer anfitrião. Mas a atitude não se reduzia a estratégias, servia também à explicitação de um valor não financiável, defendido por argumentação acalorada.

Uma filosofia política sertaneja?

Que valor inalienável algumas situações de visita sertaneja nos dão a ver?

Ao pensar as “entidades estranhamente paradoxais que são os valores, formas primitivas dos signos”, Patrice Maniglier (*idem*, p. 165) lembra que, para Lévi-Strauss, o signo é, por sua natureza, algo que circula. “Mauss julga ainda possível elaborar uma teoria sociológica do simbolismo, quando é preciso evidentemente buscar uma origem simbólica da sociedade” (Lévi-Strauss, [1950] 2003, p. 22 *apud* Maniglier, 2013, p. 166). Seguindo a formulação de Maniglier (2013, p. 164) a respeito da leitura que Lévi-Strauss fez da obra de Mauss, notamos que “[...] ser fiel à descoberta de Mauss sobre o caráter central da reciprocidade impunha ultrapassar a sociologia rumo a uma semiologia geral”. Toda troca é comunicação. Com isto, não é a troca que dá sentido às coisas, mas é porque damos sentidos às coisas que desejamos trocá-las. Similarmente, quando Marilyn Strathern (2006 [1988], p. 44-51) propõe que o estudo sobre a política melânsia seja entendido como costumam ser pensados os rituais – isto é, atividades constituídas de comportamento simbólico – não se trata de conceder anterioridade ao fenômeno simbólico, mas de assumir uma prerrogativa analítica: as coisas circulam porque têm valor e significado. Isto não significa negar a importância dos aspectos sociológicos na compreensão do que descrevemos, mas sim evitar pressuposições sobre as formas concretas que tais aspectos assumem.

Quais os significados das visitas nos diferentes circuitos de troca no Mosaico? O que estava sendo comparado, pelos *parceiros locais*, ao diferenciarem as trocas entre visitas, de um lado, e as realizadas entre visita e dinheiro, de outro?

Como espero ter mostrado até aqui, o gesto ritualizado das trocas de visita entre parentes faz circular *querer-bem* e *fofoca*, o que engaja variações de prestígio, conhecimento do povo e expansão da palavra – toda uma “política das reputações”, diria Bailey (1971). Cada visita (e a circulação dos causos que ela mobiliza) atualiza/reconfigura, à sua maneira, as relações entre casas, que se projetam no futuro graças às repercussões das conversas do presente na casa, com imaginações e cálculos sobre seus efeitos associativos e disruptivos, eloquentes e silenciosos. Há nisto uma concepção do “político” na qual a circulação de visitas (e de “poder”) ganha centralidade¹¹. Podemos definir tais relações como “políticas”, provisoriamente, com base na noção geral de que se trata das práticas individuais e/ou coletivas de composição de um “mundo comum” (cf. Latour, 2006, p. 366-367). Mas é importante que isto não se confunda com as maneiras recorrentes de se pensar a atividade política,

como voltada à coesão do grupo. Afinal, como observaram Palmeira e Herédia (2010) sobre pequenas cidades do interior do Brasil, “política é divisão”. Ou, como dizem os buraqueiros, *política é um trem feio; não pode misturar a pessoa [do candidato] com a política*.

A noção do que venha a ser a “política” objetificada na investigação sobre o “poder” é uma questão antiga na antropologia. Como já lembraram Tania Stolze Lima e Marcio Goldman (2003, p. 13), o “poder” está no cerne da formação do pensamento antropológico. Este, nascido da Grande Divisão entre “nós” e os “outros”, parece ter projetado, em tal divisão, a diferença entre contrato vs. *status* (cf. Henri Maine, 1861 apud Lima; Goldman, 2003). Assim, ambos têm a mesma função, subentendem a mesma concepção de poder: a manutenção da ordem e do equilíbrio sociais com base no modelo jurídico. A semelhança entre o contrato social e a teoria da dádiva maussiana já fora notada por Marshal Sahlins (1968, p. 8) quando este observava que, nos dois casos, a política surge como possibilidade de “escapar a uma condição de distribuição desordenada de forças”. No entanto, a novidade do contrato criado pela dádiva, escreve Sahlins sobre Mauss, é que esta troca não unifica as partes em um corpo solidário, um terceiro termo unificador das partes. Diversamente, a dádiva vincula os termos ao mesmo tempo em que os diferencia, vincula-os de forma segmentar. Reside nisto uma “filosofia política” própria ao “Ensaio sobre a Dádiva”.

Qual seria a forma assumida por esta relação entendida como “política” sem se confundir com o surgimento da “super-pessoa” do pacto social hobbesiano? Trata-se de um problema de ordem etnográfica. No Brasil, estudos produzidos a partir dos anos 1990 sob a ideia de uma “antropologia da política”, conforme o termo cunhado por Moacir Palmeira, propõem-se a evitar definições extrínsecas e buscar observar o que “do ponto de vista nativo” esteja relacionado a uma definição nativa da política. Em se tratando da “mesma língua”, a tarefa ganha um desafio particular. Como atribuir alteridade a termos idênticos? O esforço é o de restituir “as dimensões êmicas das noções até as últimas consequências”, escreve Goldman (2006, p. 41), o que consiste em observar a um só tempo as abstrações produzidas pelas palavras nativas e as “modalidades concretas de sua atualização e utilização” (*Idem*).

* * *

Ao conceber a *ação de visitação* do Projeto TBC-Mosaico, suas elaboradoras pensaram na tradicional visita a uma casa sertaneja: com boa prosa, o de-comer farto, quiçá uma dose de pinga, *puxando causo*. Se a visita turística não propulsiona a mesma circulação de *causos*, o importante é que isto não seja necessariamente verdade. Há alguns turistas especiais, como os exemplificados por D. Maria. Quando o turista visitante se deixa envolver pelo espaço da casa, aproximando-se dos anfitriões através da animação conjunta – feita na troca de prosa puxada pela comensalidade, pelo compartilhamento de substâncias – há uma expansão das relações do dono da casa, uma expansão do seu “poder”, mesmo que a retribuição seja incerta. Ora, em certa medida, ela sempre o é. O importante é que se mantenha no horizonte como possibilidade, como signo da relação de compromisso entre anfitriões e visitantes.

O pagamento em dinheiro, efetuado pelo turista em troca do ofertado pelo anfitrião, nega a expansão das relações engajadas na casa. O preço pré-fixado da visita nega o valor latente das relações futuras, engajadas em um bom encontro *nas casas*. Além disto, o dinheiro pago pelo visitante-turista ao seu anfitrião-agricultor promove um desequilíbrio, um excesso desconfortável da dádiva da visita. O preço fixo – ou a *precificação* – cristalizaria assim a hierarquia entre duas formas coletivas dadas a priori: os *parceos locais* e os *turistas*. Ora, a importância da circulação de “poder”, como vimos, destaca-se no contraste entre as composições relacionais das visitas na vida cotidiana e no *tempo da política*, que configuram diferentes formas de disputar e fazer circular o prestígio.

Moacir Palmeira e Beatriz Herédia (2010), baseando-se em etnografias de diversas outras localidades do interior do Brasil, observaram a recorrência do termo “tempo da política” – ou simplesmente “a política”, e a definiram como um recorte temporal que é uma espécie de “ruptura do cotidiano”, coincidindo com a época das campanhas políticas mas podendo a qualquer momento “invadir o cotidiano”¹². É no intervalo do *tempo da política* que os posicionamentos pessoais se acirram ou se recriam de forma generalizada, em função das disputas políticas, quando se evidenciam e se consolidam os “lados”, as “facções”, promovendo rearranjos relacionais entre as famílias ou mesmo no interior delas. Gostaria aqui, por outro lado, de estimular nosso interesse sobre o risco inverso, o da invasão da *política* pelo cotidiano da *casa*. A partir do material etnográfico exposto aqui, parece-me que pensar essa “invasão” numa dupla direção pode nos abrir boas pistas sobre as essas diferentes composições relacionais Talvez, nesses termos, a pessoalização das relações políticas, à luz do que ocorre no *tempo das festas*, aponte para configurações diferentes da

maneira como costumamos encará-las, sob a marca do “clientelismo”.

Ao propor pensar uma “filosofia política da religiosidade afro-brasileira”, José Carlos dos Anjos destacou “a pertinência de se pensar um outro equacionamento para o senso de equidade racial” (Anjos, 2008, p. 97). De modo similar, não se tratou aqui de investigar os mecanismos hierarquizantes já previstos, mas de abrirem-nos às diferentes diferenças em jogo, nem sempre categorizadas, em geral apagadas por meio do uso de palavras tidas como autoevidentes. A “valorização cultural” é uma dessas palavras. Espécie de efeito inescapável do trabalho antropológico, ela é muitas vezes tida como justificativa positiva do nosso ofício. Ao percebermos e assumirmos que ela engaja, para usar os termos de Taussig (2010 [1980], p. 18), uma “plethora de significados contraditórios”, podemos buscar os efeitos imprevistos de nossa própria *ação*. Quem sabe assim descreveremos formas de silenciamento e hierarquização mais sutis do que nossas boas intenções conseguem observar.

Recebido: 26/06/2019

Aprovado: 29/07/2019

Ana Carneiro Cerqueira possui graduação em Comunicação Social-Jornalismo na ECO-UFRJ; mestrado, doutorado e pós-doutorado em Antropologia Social no PPGAS-MN/UFRJ. Atualmente é profa. adjunta na UFSB, onde é credenciada no Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade. Entre outras publicações, é autora dos livros *O povo parente dos Buracos: sistema de Prosa e Mexida de Cozinha* (E-Papers, 2015) e *Que é feito de você, Mangueira* (Vermelho Marinho, 2016), e coautora de *Retrato da Repressão no Campo* (MDA, 2010) e *Giros etnográficos em Minas Gerais* (7Letras, 2015). Seus principais temas de interesse são: Escrita etnográfica; Gênero, família e parentesco; Casa, corpo e cozinha; Antropologia da política; Estudos rurais. ORCID: 0000-0003-1756-973. Contato: anacarcer@gmail.com

Notas

1. Agradeço as sugestões dos/das pareceristas de Anuário Antropológico e as contribuições feitas por colegas a quem expus os (muitos) avatares deste texto. Pela oportunidade desses eventos, obrigada ao Seminário La Humanidad Compartida, na Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM, 2017), coordenado por Isabel Martínez; Alejandro Fujigaki e Carlo Bonfiglioli; Cosmo-Encontros (UFF/Núcleo de Antropologia Cosmopolíticas, 2017), coordenado por Oiara Bonilla e Joana Miller; Seminário Pensando a Respeito... (CPDA/UFRRJ, 2017), coordenado por Eli de Lima e debatido por Andrey Cordeiro; XI RAM - Simpósio 8: La política del transcurrir: imaginación antropológica y teoría etnográfica desde el sur (Montevideo, 2015), coordenado por Julieta Quirós, María Inés Fernández Álvarez e Julieta Gaztañaga. Agradeço ainda ao CNPq e à Faperj pelas bolsas de doutorado e pós-doutorado que permitiram esta pesquisa. Como de praxe, a responsabilidade pelo artigo é exclusivamente minha.
2. A pesquisa resultou em minha tese, defendida em 2010 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRRJ, sob orientação do Prof. Marcio Goldman, e publicada como livro intitulado *O povo parente dos Buracos: sistema de prosa e mexida de cozinha* (Carneiro, 2015).
3. O formato *itálico* será aqui utilizado para termos de língua estrangeira e para formulações nativas. Neste último caso, seja para atribuí-los a indivíduos específicos, seja para identificar fórmulas repetidas de modo generalizado no contexto etnográfico em análise. As aspas duplas indicarão conceitos e citações extraídas de publicações acadêmicas, podendo também ser usadas nos casos onde os termos, por força do uso, tornam-se chavões da bibliografia. Notem-se os limites desta categorização (o que justifica o uso excessivo do *itálico*), sobretudo, como é o caso aqui, quando os nativos publicam suas próprias análises e, por outro lado, a produção teórica circula e é instrumentalizada entre os sujeitos que se encontram, por força da análise, na posição de nativos. A situação complica-se ainda quando, conforme veremos, o conjunto daqueles que chamamos nativos inclui contextos discursivos de fontes distintas.
4. Mosaico é uma categoria jurídica do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC, Lei 9.985/2000) que prevê a gestão integrada dos territórios, reunindo unidades de conservação e comunidades tradicionais. A participação da sociedade civil na gestão do Mosaico dá-se através de um Conselho Consultivo. Sobre a implementação do Plano de Desenvolvimento de Base Conservacionista do Mosaico Sertão Veredas – Peruaçu, conferir o documento elaborado pela Funatura (2008), disponível no link <http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/mosaicos/plano-dtbc.pdf> (acesso em: 26 jan. 2019). Mais informações podem ser obtidas em <http://www.mosaicosvp.com.br>. A cada dois anos, o plano passa por reformulações e os representantes do Conselho podem mudar. São 57 entidades: associações comunitárias, representantes de áreas protegidas, universidade e ONG's que atuam na região. Em 2018, entidades representantes do agronegócio foram incorporadas. Sobre a implantação do projeto de turismo ecocultural neste Mosaico, conferir Fontoura, Campos e Salgado (2018).
5. Municípios de Formoso, Arinos, Chapada Gaúcha, Urucuia, Cônego Marinho, Januária, Itacarambi, Bonito de Minas, São João das Missões, Miravânia e Manga (todos em MG). Atravessando o rio Carinhannha, município de Cocos (BA). As Terras Indígenas são: TI Xakriabá e TI Xakriabá Rancharia. As Unidades de Conservação são: APA Bacia do Rio Pandeiros; APA Cavernas do Peruaçu;

APA Cochá Gibão; PE Mata Seca; PE Serra das Araras; PE Veredas do Peruaçu; PN Cavernas do Peruaçu; PN Grande Sertão Veredas; RDS Veredas do Acari; RVS Rio Pandeiros; RPPN's Aldeia, Arara Vermelha, Pacari e Porto Cajueiro. Incluem-se ainda dois Corredores Ecológicos: CE Vão dos Buracos e CE Rio do Ouro. Para mais informações, acessar <https://mosaicospv.com.br/>.

6. O projeto de turismo de base comunitária teve a duração de cinco anos (2010-2015). O mesmo edital contemplou ainda o Projeto Extrativismo Vegetal Sustentável, também destinado ao Território Mosaico Sertão Veredas-Peruaçu. O fundo da Caixa concedeu R\$2,6 milhões para os dois projetos, que foram realizados no mesmo período; ambos executados por organizações sediadas em Chapada Gaúcha: o de extrativismo vegetal foi tocado pela Coop-Sertão Veredas, uma cooperativa de agricultores familiares que atua com beneficiamento e comercialização de produtos do cerrado.

7. Trata-se, em última análise, de pensar as práticas da casa como chave de reflexão etnográfica sobre as dinâmicas sociais do dinheiro, como já propôs Eugênia Motta (2014) ao seguir a abordagem de uma antropologia do dinheiro proposta por Federico Neiburg (2007). Sobre a observação das práticas cotidianas de resistência, importante mencionar o trabalho de James Scott (1976).

8. Minha tarefa na atividade era conhecer o projeto para mais tarde produzir sobre ele um texto de cunho jornalístico (disponível em <https://mosaicospv.com.br/diz-se-que/>) e um vídeo institucional (disponível no link <https://www.youtube.com/watch?v=MhapqoydB4>).

9. Vale mencionar a discussão sobre o tema da participação social, que envolve ampla produção teórica em diálogo com os efeitos práticos da aplicação de políticas públicas baseadas nesse princípio. Não caberá aqui aprofundar o tema. Para tanto, vale conferir, entre outros, Bezerra (2004); Dagnino (2004); Milani (2008) e Tatagiba (2003). Sobre os efeitos de captura observados em contextos de projetos de turismo ecocultural ou de base comunitária, ver Moraes, Mendonça e Pinheiro (2017); Telles (2016); Rodrigues, Irvin e Drummond (2010).

9. Esta formulação ganhou força em um diálogo duradouro com colegas que se reuniram, a partir de 2012, ao notar que as maneiras de abordar e conceituar a movimentação, seja esta feita por pessoas, palavras, coisas ou outros seres, mostraram-se uma chave de leitura importante em diversas pesquisas. No âmbito do Nuap (Núcleo de Antropologia da Política), no PPGAS/MN/UFRJ, com uma bolsa de no pós-doutorado da Faperj, organizei, com Grazielle Dainese e John Comerford, uma série de atividades, sob coordenação deste último (cf. Comerford; Carneiro; Dainese, 2015; Comerford, 2013; 2014; Carneiro; Dainese, 2015; Carneiro, 2014; 2015; 2017; Dainese, 2016), envolvendo um debate profícuo com diversos colegas (cf. Andriolli, 2011; Guedes, 2014; Pereira, 2011; Pissolato, 2007; Teixeira, 2014, entre outros). Recentemente, leituras como a de Ellis (1996) e Martínez (2014) apontaram-me boas pistas a serem exploradas a partir da noção de movimento. Sobre hospitalidade, ver Allerton (2012) e Shryock (2012).

10. A centralidade analítica do movimento do querer-bem é também uma opção por um certo viés sobre a centralidade da reciprocidade, tão fundamental como pouco explorada por Mauss, conforme observado por Eric Sabourin (2008), marcando campos e divisões entre os que se consideram herdeiros das reflexões maussianas.

11. Trata-se de um amplo conjunto de pesquisadores vinculados ao Núcleo de Antropologia da Política do PPGAS/MN/UFRJ. Sobre o movimento nas casas, vale conferir Alves (2016); Dainese (2011); Lagüens (2014). Sobre o tempo da política, Palmeira (2002).

Referências

- ANJOS, José Carlos dos. 2008. *A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 77-96.
- ALLERTON, Catherine. 2012. *Making guests, making "liveliness": the transformative substances and sounds of Manggarai hospitality*. Journal of the Royal Anthropological Institute, (N.S.), p. 49-62.
- ALVES, Yara de Cássia. 2016. *A casa raiz e o voo de suas folhas: família, movimento e casa entre os moradores de Pinheiro-MG*. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- ANDRIOLLI, Carmen. 2011. *Sob as vestes de Sertão Veredas, o Gerais. Mexer com criação no Sertão do IBAMA*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- BAILEY, F. G. 2011. Gifts and Poison, In: BAILEY, F. G. *Gifts and Poison*. Oxford: Basil Blackwell, p. 1-25.
- BASSO, Ellen. 1987. *In favor of deceit. A study of tricksters in an Amazonian Society*. Tucson: University of Texas Press.
- BEZERRA, Marcos Otávio. 2004. *Participação popular e conflitos de representação política: notas a partir de um caso de orçamento participativo*, In: TEIXEIRA, Carla Costa; CHAVES, Christine de Alencar (orgs.). *Tempos e espaços da política*, p. 145-169.
- BABCOCK-ABRAHAMS, Barbara. 1975. *A tolerated margin of mess: The trickster and his tales reconsidered*. Journal of the Folklore Institute, v. 11, n. 3.
- CARNEIRO, Ana. 2017. *"Mulher é trem ruim"*. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 707-731.
- CARNEIRO, Ana. 2015a. *O povo Parente dos Buracos: sistema de prosa e mexida de cozinha*. Rio de Janeiro: E-Papers.
- CARNEIRO, Ana. 2015b. *O sistema da mexida de cozinha: de que riem eles?* In: CARNEIRO, Ana. *Giros etnográficos em Minas Gerais: conflito, casa, comida, prosa, festa, política e o diabo*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- CARNEIRO, Ana. 2014. *Um caso, um povo, uma televisão: formas análogas*. Mana, UFRJ, v. 20.
- CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle. 2015. *Notas sobre diferenças e diferenciações etnográficas do movimento*. Ruris, v. 9, n. 1, p. 143-166.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *"Cultura" e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, p. 311-375.
- CLASTRES, Pierre. 2003[1962]. *Troca e poder: filosofia da chefia indígena*. In: CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- COMERFORD, John. 2014. *Vigiar e narrar: sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 57, n. 2.
- COMERFORD, John. 2003. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro : Relume Dumará, p. 25-139.
- COMERFORD, John; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle (orgs.). 2015. *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, conflito, comida, prosa, política, festa e o diabo*. Rio de Janeiro: 7Letras.

- DAGNINO, Evelina. 2004. *Construção democrática, neoliberalismo e participação: os dilemas da confluência perversa*. Política & Sociedade, n. 5, p. 139-164.
- DAINESE, Grazielle. 2016. *Movimento e animação das festas, visitas, andanças e chegadas*. Mana v. 22, n. 3, p. 641-669.
- DAINESE, Grazielle. 2011. *Chegar ao cerrado mineiro: hospitalidade, política e paixões*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. 1980. Mille Plateaux. *Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Minuit.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1968. *Différence et répétition*. Paris : PUF.
- DUMANS GUEDES, André. 2013. *O trecho, as mães e os papéis: etnografia de movimentos e durações no Norte de Goiás*. São Paulo: Garamond.
- ELLIS, Rebecca. 1996. *A taste for movement: an exploration of the social ethics of the tsimanes of lowland Bolivia*. St. Andrews: University of St. Andrews.
- FONTOURA, Ana Gabriela da Cruz; CAMPOS, Damiana Souza; SALGADO, Herbert Canela. 2018. *Turismo comunitário, território imaginado e democracia: complexidade territorial, espacialização do turismo no Mosaico Sertão Veredas-Peruaçu e os desafios da sociobiodiversidade sertaneja no espaço das viagens contemporâneas*. Anais do VI Congresso em Desenvolvimento Social, PPGDS/Unimontes.
- GOLDMAN, Marcio. 2006. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- GUATTARI, Félix. 1996. *Cultura: um conceito reacionário?* In: ROLNIK, Sueli; GUATTARI, Felix (orgs.). *Micropolítica: cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Petrópolis, p. 11-25.
- INSTITUTO ROSA E SERTÃO. *Construindo roteiros turísticos de forma participativa: desafios no Mosaico Sertão Veredas – Peruaçu*, mimeo., s/d.
- LATOUR, Bruno. 2006. *Changer de société, refaire de la sociologie*. Paris : Éditions de la Découverte.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003 [1950]. *Introdução à obra de Marcel Mauss*. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Sociologia e antropologia*, Tradução Paulo Neves, São Paulo: Cosac & Naify.
- LAGÜENS, João. 2014. *Casa e política: amizade, alianças e interesses*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- LIMA, Tânia Stolze; GOLDMAN, Marcio. 2003. Prefácio. In: CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- MANIGLIER, Patrice. 2013. *De Mauss a Claude Lévi-Strauss – cinquenta anos depois: por uma ontologia Maori*. Cadernos de campo, São Paulo, n. 22, p. 163-179.
- MARTÍNEZ, Isabel. 2014. *El camino rarámuri como concepto: traducción y reversibilidad como potencia teórica*. Ruta Antropológica I, año 1, n. 1, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, p. 49-60.
- MARTINS, José de Souza. 1996. *O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira*. Tempo social – Rev. Sociol. USP, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 25-70.
- MAUSS, Marcel. 2003 [1925]. *Ensaio sobre a dádiva, em Sociologia e antropologia*, Tradução Paulo Neves,

São Paulo: Cosac & Naify, p. 183-314.

MORAES, Edilain Albertino; Mendonça, Teresa Cristina e Pinheiro, Carolina Vasconcelos. 2017. *Trilhando o turismo de base comunitária em Minas: um novo caminho das Gerais*. *Cultur – Revista de Cultura e Turismo*, v. 11, n. 1.

MOTTA, Eugênia. 2014. *Houses and economy in the favela*. *Vibrant*, v. 11, n. 1, p. 118-158.

MUNN, Nancy. 1992. *The fame of Gawa. A symbolic study of value transformation in Massim society*. Durham: Duke University Press Books.

MUSUMECI, Leonarda. 1988. *O mito da terra liberta (colonização espontânea, campesinato e patronagem na Amazônia Oriental)*. São Paulo: Vértice; ANPOCS.

NEIBURG, Federico. 2007. *As moedas doentes, os números públicos e a antropologia do dinheiro*. *Mana*, v. 8, n. 1, p. 119-151.

PALMEIRA, Moacir. 2002. *Política e tempo: nota exploratória*. In: PEIRANO, Mariza (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, p. 171-178.

PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz. 2010. *Os comícios e as políticas de facções*. In: PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz. *Política ambígua*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Nuap, p. 27-81.

PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz. 1997. *Política ambígua*. In: BIRMAN, P., NOVAES, R. e SAMIRA, C. (orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ.

PAZZARELLI, Francisco. 2016. *La equivocación de las cocinas: humos, humores y otros excesos em los Andes meridionales*, em *Revista de Antropologia da USP*, v. 59, n. 3, p. 49-72.

PEREIRA, Luzimar. 2018. *O diabo da dúvida: histórias de pacto com o demônio no norte e noroeste de Minas Gerais*. *Revista del Museo de Antropología*, v. 11, Suplemento Especial 1, p. 25-34, 2018.

PEREIRA, Luzimar. 2011. *Os giros do sagrado: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia – Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Editora 7Letras.

PERUTTI, Daniela. 2018. *Em cada casa, uma carta: políticas públicas e modos de habitar no quilombo Família Magalhães (GO)*. *Revista Tessituras*, v. 6, n. 2, p. 46-74.

PISSOLATO, Elizabeth. 2007. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (Guarani)*. São Paulo: Editora da Unesp.

RIBEIRO, Eduardo Magalhães; GALIZONI, Flávia Maria. 2007. *A arte da catira: negócios e reprodução familiar de sitiantes mineiros*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 22, n. 64, p. 65-192.

RODRIGUES, Camila; IRVING, Marta de A.; DRUMMOND, José Augusto. 2010. *A valoração das propriedades estéticas e recreativas da biodiversidade e o turismo em parques nacionais*. Anais do V Encontro Nacional da Anppas. Florianópolis, 4 a 7 de outubro.

SABOURIN, Eric. 2008. *Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 66, p. 131-138.

SAHLINS, Marshall. 1968. *Philosophie politique de “L’essai sur le don”*. *L’Homme*, t. 8, n. 4, p. 5-17.

SCOTT, James C. 1976. *The moral economy of the peasant: rebellion and subsistence in southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.

SHRYOCK, Andrew. 2012. *Breaking hospitality apart: bad hosts, bad guests, and the problem of sovereignty*. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, p. S20-S33.

STRATHERN, Marilyn. 2006 [1988] *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade melanésia*, tradução André Villalobos, Campinas: Editora da Unicamp.

STRATHERN, Marilyn. 1998. *Novas formas econômicas: um relato das Terras Altas da Papua-Nova Guiné*. Mana, v. 4, n. 1, p. 109-139

TATAGIBA, Luciana. 2003. *Participação, cultura política e modelos de gestão: a democracia gerencial e suas ambivalências*. Tese de doutoramento, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

TAUSSIG, Michael. 2010 [1980]. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*; tradução Priscila Santos da Costa, São Paulo: Ed. UNESP.

TEIXEIRA, Jorge Luan. 2014. *Na terra dos outros: mobilidade, trabalho e parentesco entre os moradores do Sertão do Inhamuns (CE)*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

TELLES DE MENEZES, Adriano. 2016. *O Mosaico SertãoVeredas – Peruaçu: a resignificação de Grande Sertão: Veredas pelo turismo literário*. Dissertação de Mestrado, Mestrado profissional em turismo, Universidade de Brasília, Brasília.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, v. 2, n. 1.

Resumo: Em função de um episódio ocorrido durante uma ação de visitação promovida, em 2015, pelo Projeto de Turismo Ecocultural de Base Comunitária do Território Mosaico Sertão Veredas – Peruaçu, recuperados coletados por uma pesquisa etnográfica realizada, entre 2006 e 2009, com o Povo dos Buracos, abrangido pelo projeto. No episódio, alguns agricultores recusavam-se a cobrar dinheiro a turistas que visitariam suas casas. Contrariamente, as coordenadoras da ação diziam ser necessário precificar a estadia dos turistas nas casas dos agricultores para que estes conseguissem gerar renda. Que espécie de relação outra com os turistas poderia ser desejada se não a da troca mercantil? Não se trata aqui de estabelecer externalidade entre dois mundos supostamente opostos, um dos laços comunitários, outro do mercado. O objetivo é indagar sobre como certas composições relacionais assumem maneiras específicas de lidar com o dinheiro. Por este caminho, ao final do artigo exploro a ideia de uma “filosofia política” presente nas práticas sertanejas de visita.

Palavras-chave: Hospitalidade; Dinheiro; Antropologia da política; Turismo de base comunitária; Território Mosaico Sertão Veredas – Peruaçu.

Abstract: This article addresses an incident that took place during a visitation action promoted in 2015 by the project “Community Based Eco-cultural Tourism in the Sertão Veredas – Peruaçu Protected Area Mosaic” to the Povo dos Buracos, a traditional community, situated in the protected area, which draws on data collected during an ethnographic study conducted between 2006 and 2009. During the visitation, some farmers refused to charge the tourists for staying in their homes. The visitation coordinators, however, insisted that it was necessary to price the tourists’ stay to generate income for the farmers. Which relationship could the farmers wish to establish with the tourists that is anything other than commercial? The aim of this article is not to place two supposedly external worlds – that of community ties and that of the market – in opposition to each other, but rather explore how certain relational compositions have their own specific ways of dealing with money. In the same vein, at the end of the article I explore the idea that “political philosophy” is present in this traditional community’s visiting practices.

Keywords: Hospitality; Money; Politics; Community Based Tourism; Sertão Veredas – Peruaçu Protected Area Mosaic.

Carlos Vives redefinindo o “local” Colômbia através de um *vallenato world music*

Carlos Vives redefining the “local” Colombia through a world music vallenato

Láis Galo Vanzella

Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto
da Universidade de São Paulo –Brasil

Francirosy Campos Barbosa

Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto
da Universidade de São Paulo –Brasil

Introdução

Qual a função da memória? Não reconstrói o tempo, não o anula tampouco. Ao fazer cair a barreira que separa o presente do passado, lança uma ponte entre o mundo dos vivos e o do além, ao qual retorna tudo o que deixou à luz do sol (Bosi, 1994, p. 89).

Propomos apresentar, neste artigo, o que é a categoria *world music* e como essa se perfilou na Colômbia através do gênero musical *vallenato* e dos novos estilos de fusões musicais colombianas que surgiram nos anos 2000. Durante a pós-graduação e mestrado da primeira autora, a mesma acompanhou apresentações musicais, entrevistou¹ musicistas, empresários do ramo musical, pesquisadores, radialistas e artistas, dentre eles, o cantor Carlos Vives, um dos maiores expoentes do *vallenato world music* na contemporaneidade.

Vives nasceu em 7 de agosto de 1961 em Santa Marta, Magdalena (Colômbia), onde viveu até os 12 anos de idade. Depois se mudou com sua família para Bogotá. Estudou publicidade e começou a tocar em bares e cafés ao redor da cidade. Na década de 1980 atuou em telenovelas e lançou seu primeiro

álbum. Sua atuação como cantor e ator foi aos poucos ganhando projeção na cena colombiana.

Em 2009, durante uma visita ao *Gaira cumbia house*, bar do cantor Carlos Vives, descobri² a existência de um gênero musical de nome curioso, que parecia ser conhecido por turistas do mundo todo, exceto do Brasil: o *vallenato*. Além disso, percebi que existiam debates rigorosos e festivais folclóricos que defendiam a preservação de seu estilo antigo em oposição às versões que as rádios e músicos modernos haviam internacionalizado. O que me pareceu mais relevante foi o lugar ocupado por Carlos Vives na mídia e no discurso de muitos colombianos: apesar de ter enfrentado diversas críticas quando apareceu com seu *vallenato* híbrido, ele aparentava ser muito benquisto, inclusive pelos defensores do folclore nacional. A história de Carlos Vives e de seu *vallenato* me fez voltar ao país para estudá-la em 2011 e, novamente, em 2016.

A pesquisa de campo foi realizada em dois períodos: março de 2011 e fevereiro de 2016. No ano de 2011, colhi material para minha monografia de pós-graduação em Jornalismo Cultural. Nesse primeiro trabalho, estava estudando não somente o *vallenato*, mas também a *cumbia*. A monografia e o documentário produzidos em 2011 tinham como objetivo descobrir como trabalham as forças a favor da modernização desses dois gêneros musicais e se ainda existem movimentos contrários a essas mudanças, com discursos e normas conservadoras. A segunda ida ao campo ocorreu durante a pesquisa do mestrado, em 2016,³ e pretendeu compreender de que forma o *vallenato* possibilita o acesso a alguns elementos da memória coletiva/individual colombiana.

As memórias musicais perpassam a minha vida. Eu poderia dizer, de forma sucinta, que a minha ligação com a Colômbia começou por meio da convivência que tive em 2009 com alguns colombianos em São Paulo, pois as suas narrativas me incentivaram a conhecer tal país naquele mesmo ano, mas esse primeiro contato não teria o mesmo significado se não fosse ao encontro da minha história, com as memórias que já habitavam em mim.

Tenho uma ligação muito forte com a música: desde as minhas primeiras lembranças me vejo acompanhada de um rádio. Recordar através dos cheiros e das músicas é, para mim, um prazer e a forma mais intensa de conexão com o fato lembrado. Mesmo tendo uma ligação mnemônica com a música, nunca nenhuma havia me deixado tão envolvida em sua performance como a colombiana, tanto dentro do contexto no qual eu me encontrava em São Paulo, quanto na minha primeira viagem ao país. E destaco exatamente esses dois

momentos, pois neles me vi imersa nas melodias e nas narrativas das músicas.

Certas de que as questões e sensações não se esgotam, neste texto buscamos apresentar uma parte das pesquisas realizadas durante todos esses anos. Partimos da explicação do conceito de *world music* para estudar esta categoria na América Latina e, por fim, abordar o caso do vallenato colombiano.

A categoria *world music* e a sensação de pertencimento a um “local”⁴

Jocelyne Guilbault (2006) interpreta o termo “*world music*” como um rótulo com referências ambíguas e significados multifacetados. Isso porque nenhum consenso seria alcançado em relação ao significado do termo: as variações dependem do país que realiza essa definição, da posição social de quem define, da gravadora etc. No caso da autora, ela se refere ao tipo de música popular que surgiu nos anos 1980, foi massificada e distribuída para o mundo todo e está associada a grupos e países pequenos em desenvolvimento.

A *world music* combina elementos de músicas locais com músicas *mainstream*⁵ no mercado transnacional industrial atual e alcançou os mercados dos países industrializados com gêneros musicais como o *soukous*, *rai* e *zouk*⁶ (Guilbault, 2006). Essa categoria é definida como:

Um termo de marketing descrevendo os produtos da fertilização musical cruzada entre o Norte – Estados Unidos e Europa Ocidental – e o Sul – principalmente África e o Caribe, que começou a aparecer na paisagem da música popular no início dos anos 1980 através do surgimento de infraestruturas comerciais novas e interligadas estabelecidas especificamente para cultivar e nutrir o apetite dos ouvintes do primeiro mundo por novos sons exóticos (Pacini-Hernandez, 1993, p. 48-50, tradução própria).

A chegada formal da *world music*, em 1987, foi o resultado do entrelaçamento entre comércio e cultura na apropriação de fragmentos culturais considerados “autênticos”, destinados às audiências ocidentais cosmopolitas ávidas por um produto novo, exótico e diferenciado (Connell; Gibson, 2004).

Por um lado, essa categoria musical tira vantagem das habilidades e recursos das tradições dominantes: apropria-se de última tecnologia e conhecimento de produção, marketing e distribuição e apresenta muitas das características inerentes às músicas *mainstream* escutadas no mercado global. “Ao fazer isso, utiliza como se fosse uma língua franca, se não entendida, pelo menos reconhecida por todos” (Guilbault, 2006,

p. 139, tradução própria). Entretanto, músicas como o *zouk*, *rai* e *soukous* mesclam atributos musicais de uma cultura particular considerada “autêntica”.

O resultado dessas estratégias de composição (língua franca com culturas particulares) significou um maior acesso ao mercado musical controlado pelas tradições dominantes (Guilbault, 2006). Contudo, o que determina, de fato, quais artistas ou músicos recebem a etiqueta de *world music*? Connel e Gibson (2004) afirmam que toda música é *world music*, no sentido de que é uma apresentação perene de todas as sociedades pelo mundo, mas somente algumas são rotuladas como tal.

Fela Kuti, por exemplo, músico nascido na Nigéria e criador do gênero afrobeat, que sincroniza *jazz*, *funk*, *highlife* e ritmos tradicionais africanos seria considerado *world music*? (*A origem do afrobeat*, 2016).

Nos anos 1960 e 1970, Kuti se destacou por protestar contra os regimes políticos autoritários em seu país e em toda a África (*A origem do afrobeat*, 2016). Muitas de suas músicas eram gravadas para criticar tais regimes, e ele foi detido mais de cem vezes, preso e espancado. Além das ditaduras africanas, o cantor também se mostrou contrário às corporações multinacionais, como fica nítido na letra de *International ThiefThief* (Culshaw, 2014).

O músico, enquanto estava vivo, ficou muito famoso na África e na Inglaterra, mas sua música quase não foi vendida no Ocidente. Ele gravava algumas de suas canções em inglês para que certos países africanos compreendessem, não para ser reconhecido pelo público ocidental. Kuti rejeitava as empresas ocidentais, pois as via como imperialistas (Culshaw, 2014).

Fela Kuti não quis a melodia beatle de Paul McCartney no seu afrobeat. Nem o selo Motown na sua seminal discografia. Quando sugestionado sobre a diminuição do tempo de suas músicas para torná-las mais acessíveis ao mercado fonográfico americano, Fela respondeu com afrobeats de 15 longos, luminosos e subversivos minutos. Por ter sido radicalmente avesso a padronizações, a qualquer proposta que pudesse levar sua arte a um estado de domesticação ou desfiguração, Fela Kuti se tornou um ícone da música como instrumento de libertação, munição ou arma do futuro (Freitas, 2011).

A etiqueta “*world music*” transforma a música “local” para agradar mercados e gostos ocidentais, segundo John Connell e Chris Gibson (2004). No caso de Fela Kuti, suas músicas não foram registradas por gravadoras norte-americanas e nem compostas para agradar a um público amplo que buscava o exotismo de lugares par-

ticulares. Elas eram críticas e contestadoras, feitas para serem ouvidas por africanos, portanto, não se encaixariam no rótulo de “*world music*”. A resistência do artista, porém, não impediu que suas canções fossem posteriormente apropriadas pelo mercado e se tornassem *world music* nos anos 2000: “A música de Fela – ou o gênero fundado por ele, o afrobeat – toca em festinhas *hypadas* por aí pelo som de gente como Vampire Weekend ou Damon Albarn, todos reconhecendo sua genialidade por aí, pegando emprestado elementos do seu som” (Culshaw, 2014). Ainda: “A inserção de Fela no *mainstream* ocidental foi impulsionada pelo musical Fela!, produzido em parceria com Jay Z e apresentado em Londres e na Broadway em 2010. Foi lançado também um filme, *Finding Fela*, dirigido por Alex Gibney, que está sendo exibido em cinemas dos EUA e Europa” (Culshaw, 2014).

Mas o que faz a *world music* ser tão bem-aceita por ouvintes de todo o mundo? Connell e Gibson (2004) argumentam que os processos de migração, comercialização e as matrizes globais de mídias causam uma sensação de desterritorialização na pós-modernidade. Dessa forma, permanece a sensação de que perdemos nossas identidades culturais, antes relacionadas à nação.

As gravadoras e músicos começam a buscar novos ritmos que deem a ilusão de autenticidade e de pertencimento aos ouvintes. Portanto, a música vai ter um papel fundamental no preenchimento dessa nossa sensação de desterritorialização, pois será utilizada para redefinir o “local” (Connell; Gibson, 2004).

De acordo com Renato Ortiz (1996),

quando nos referimos ao “local”, imaginamos um espaço restrito, bem delimitado, no interior do qual se desenrola a vida de um grupo ou de um conjunto de pessoas [...]. O “local” se confunde assim com o que nos circunda, está “realmente presente” em nossas vidas. Ele nos reconforta com sua proximidade, nos acolhe com sua familiaridade. Talvez por isso, do contraste em relação ao distante, do que se encontra à parte, o associemos quase que naturalmente a ideia do “autêntico” [...]. O desenraizamento é visto, portanto, como uma perda, um perigo, uma ameaça (Ortiz, 1996, p. 58).

Se o “local”, segundo Ortiz, é o ambiente no qual nos sentimos protegidos do mundo porque nos é familiar e seguro, a cultura “local” seria, portanto, aquela que surge dentro das comunidades de uma nação. Ali, o indivíduo forma seus valores regionais, ali ele se reconhece. Nada mais correto do que dizer que o folclore, que surge no seio das comunidades locais, também nos dá essa sensação de segurança.

Para Fiona Ritchie, apresentadora do programa americano *Thistle and Shamrock*,

quando você ouve alguma coisa que parece que vem do coração de alguém, ela fala de coração para coração. . . as pessoas querem se conectar a algo que pareça que é de algum lugar. Tantos de nós nos sentimos sem teto. Nossas famílias se mudam tanto. Músicas assim dão às pessoas a oportunidade de se conectarem a algo que as transporta para casa (Johnson, 2003 apud Connell; Gibson, 2004, p. 353-354, tradução própria).

Na *world music*, a música popular, a etnicidade e a localidade se tornaram “fetiches disfarçando as forças globais dispersas que, na verdade, dirigem o processo de produção” (Appadurai, 1990, p. 16, tradução própria). Mais do que isso, os lugares foram promovidos como os berços da autenticidade (Connell; Gibson, 2004).

A recente e evidente preocupação, segundo Guilbault (2006), das culturas dominantes tradicionais em definir o “local” pode, portanto, ser interpretada como manifestação da sensação de desterritorialização. Já a questão dos países pequenos e em desenvolvimento de quererem definir o “local” parte de duas perspectivas: para alguns, é uma reação ligada ao medo de perder a identidade cultural diante da homogeneização mundial; para outros, uma oportunidade de redefinir e promover a identidade cultural “local” (Guilbault, 2006).

Sobre a identidade cultural, Sylvia Caiuby Novaes (1993) defende que essa é uma condição forjada a partir de determinados elementos históricos e culturais. Tal identidade é invocada sempre que um grupo reivindica uma maior visibilidade social devido ao apagamento a que foi historicamente submetido.

A autora dá o exemplo do Primeiro Encontro das Nações Indígenas no Brasil em 1982, que reuniu cerca de trezentos líderes indígenas, representantes de várias nações. Eles tinham o propósito de demonstrar que existiam em lugares nos quais os julgavam como extintos. Para tal, alguns grupos: “[...] compareceram ao evento com cocares, tacapes e outros adereços “típicos de índios”, muitos dos quais não são mais utilizados cotidianamente, numa clara tentativa de demonstrar, publicamente, a sua identidade diferenciada” (Caiuby Novaes, 1993, p. 65).

Para enfrentarem o mundo precisaram utilizar a “categoria índio” criada pelos ocidentais. Foi através dessa identidade forjada, o “nós índios”, que conseguiram se organizar e apresentar suas reivindicações ao governo e à sociedade de um modo geral (Caiuby Novaes, 1993).

A questão da busca por uma identidade cultural, seja ela nacional (época da modernidade) ou no mundo pós-moderno e globalizado, é bem definida por Stuart

Hall (2011). De acordo com esse autor, a característica que mais definiu a modernidade foi o fato de os Estados tentarem se organizar sob a forma de culturas nacionais, ou seja, homogeneizar os diferentes tipos de cultura “local” encontrados dentro da Nação na forma de uma única cultura. Então, ou elas são modificadas para aderirem à forma homogênea ou são marginalizadas.⁷ Do mesmo modo, Anthony Giddens (1990, p. 37-38) considera que a constituição das práticas sociais é constantemente examinada e reformada à luz das informações recebidas.

Ortiz (1996) afirma que, com o ideal nacionalista moderno, os países tentam sufocar os costumes menores, ou aqueles que não são interessantes para o turismo, o mercado, a elite etc. Interessam apenas alguns fragmentos de cultura “local”, que são combinados de forma calculada para formarem o folclore como é conhecido hoje.

Para Néstor Canclini (2001), somente quando o mercado na pós-modernidade fica saturado de tanta massificação cultural, a retomada de uma época “ingênuo” e autêntica, pertencente a um “local” específico, se torna interessante. Para tal, não é necessário conhecer aquela cultura, somente *resgatá-la*, usando o próprio termo do autor.⁸

José Jorge de Carvalho (1991) comenta que a simbólica da cultura “local”, assim como da cultura clássica, é basicamente pré-moderna e se apresenta como atemporal. Possui a capacidade de repetir-se infinitas vezes, mudando apenas sua forma de apresentação. Segundo o autor, é esse movimento que lhe dá sua personalidade distinta.

Para Hall (2011), a apropriação do “local” pode ocorrer de duas formas: uma delas é o fortalecimento de identidades locais, da tradição em sua forma “pura” e original, no sentido de “[...] recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas” (Hall, 2011, p. 87). No caso da volta à tradição, ela é uma “[...] forte reação defensiva daqueles membros dos grupos étnicos dominantes que se sentem ameaçados pela presença de outras culturas” (Hall, 2011, p. 85). A segunda forma é a tendência à tradução, ou seja, a aceitação de que as identidades são influenciadas pela globalização e não são puras, unitárias. Nela, encontram-se as hibridações, as mesclas culturais. A tradução é o resultado do cruzamento de tradições culturais com culturas já internacionalizadas (Hall, 2011), sendo composta por pessoas que “[...] [retêm] fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado” (Hall, 2011, p. 89). Assim sendo, é dentro do movimento da tradução que se encontraria a categoria denominada *world music*.

World music na América Latina

Canclini (2001) destaca que, na América Latina do século XIX, as elites abominavam a cultura popular, queriam substituí-la por aquela moderna e industrializada, nos moldes encontrados nos Estados Unidos e países economicamente desenvolvidos da Europa. A valorização do “local” só iria acontecer após a massificação da cultura pelo mercado.

A solução encontrada pela elite de cada país, na urgência de uma nova forma de distinção social, é o “resgate” (ver nota 8) da cultura popular, já quase esquecida em seu “local”, é buscar refugiar-se em uma antiguidade idealizada. A cultura popular foi elevada ao status de “pura” e espiritualizada, e a cultura de massa passa a ser abominada e destinada ao restante da população (Canclini, 2001).

Durante a elaboração deste artigo, surgiu a seguinte pergunta: de quais gêneros musicais da América Latina a indústria da *world music* mais se apropriou e se apropria até hoje? Contudo, na busca entre artigos, *websites*, blogs e obras literárias, não foram encontradas informações suficientes para responder a tal questionamento. O que veio à baila foram definições do que seria a *world music* de uma forma mais ampla. Um fato que parece interessante e traz vários desdobramentos é a homogeneização do conceito de *world music* para contextos tão diversos e plurais como os latino-americanos e africanos. Os países tradicionalmente colonizadores e donos do mercado procuram nos países do terceiro mundo os elementos de exclusividade, mas contraditoriamente acabam nivelados em uma mesma categoria de mercado.

É possível ter uma ideia de quais países tiveram seus gêneros musicais apropriados quando são estudados os *websites* das gravadoras, como a famosa Putumayo Records.⁹ Os CDs lançados pela empresa contêm gêneros dos Estados Unidos e Europa e *world music* de origem africana e latina, como no caso do Brasil, a exemplo de samba e bossa nova fusionados com *jazz*. Um outro CD denominado *Brazilian Lounge* traz a seguinte descrição: “Melodias sedutoras brasileiras e mix eletrônico sutil nessa coleção de ritmos relaxantes contemporâneos” (tradução própria). A definição “sedutora” traz a ideia da exotização apontada por Darío Blanco Arboleda: “A *world music* [...] gera uma inércia de busca e exotização dos sons da alteridade para ser consumido pelo Ocidente” (Blanco Arboleda, 2009, p. 113, tradução própria). Além de CDs que fusionam o *jazz* com samba e MPB e de música eletrônica com “melodias brasileiras sensuais”, encontram-se sons de todos os países da América Latina. Cuba é aquele com mais CDs dedicados a seus ritmos, seguido por México, Brasil e Colômbia. O interessante é que, além de músicas latinas e afri-

canas, podem ser escutadas também músicas das Filipinas e de New Orleans, nos Estados Unidos, por exemplo, algo que nos faz questionar: qual seria o critério para encaixar-se no mercado *world music*?

Tomas Cookman, presidente da gravadora norte-americana *Nacional Records*, afirma que ela existe desde 2004 e que a ideia partiu de uma visão de mercado, porque, naquela época, não havia nos Estados Unidos uma gravadora focada no estilo *música latina alternativa* e que buscasse sons em lugares mais remotos de cada país, fusionados com ritmos internacionais (Tomas Cookman, entrevista, julho de 2011).¹⁰ Cookman comenta que não trabalha com o *pop latino* porque lhe interessam muito mais os sons locais e alternativos das regiões de cada país (Tomas Cookman, entrevista, julho de 2011).

O vallenato world music na Colômbia

“A princípio, meu conceito de folclore é muito diferente do que eu vejo que existe na indústria de uma maneira convencional”
(Carlos Vives, entrevista, março de 2011).¹¹

Se existe, de acordo com Hall (2001), na pós-modernidade a tendência à tradução, como foi exposto mais acima neste artigo, o gênero musical *vallenato* seria o maior exemplo de música colombiana considerada “pura”, tradicional e “local” que foi hibridada e difundida em nível internacional, principalmente a partir do início da década de 1990, com o cantor Carlos Vives (Wade, 2000; Bermúdez, 2005; Figueroa, 2007; Blanco Arboleda, 2009).

Sobre as características desse gênero, Bermúdez (2004; 2005) afirma que o acordeão de botões é seu instrumento principal, além de outros dois obrigatórios: a *caja vallenata*¹² e a *guacharaca*¹³. Já a inserção de instrumentos modernos é uma opção adotada por alguns artistas e recusada por outros. O cantor é sua figura central, seguido pelo acordeonista e demais músicos.

Segundo José Fontalvo Portaccio (2010), o *vallenato* possui quatro estilos tradicionais (ou *aires*, como são chamados): a *puya*, o *son*, o *merengue* e o *paseo vallenato*.

Há duas visões sobre o surgimento do *vallenato*: uma delas diz que a música de acordeão era nativa da região da *Provincia*, no litoral caribenho colombiano, mais especificamente da cidade de Valledupar, e foi interpretada ao longo do século XIX por músicos locais de uma forma “pura”, poética e sem interesses lucrativos. Com o

passar do tempo, essa música foi ficando gradualmente comercializada e adquirindo o nome genérico de *vallenato*, às vezes se degenerando nos estágios mais avançados. Essa narrativa é contestada por aqueles que mantêm que o *vallenato* é um estilo de música coerente e que emergiu somente em 1940, pela mediação direta de elites locais, procurando exatamente a particularidade que as narrativas tradicionalistas ajudam a manter (Wade, 2000).

Durante a pesquisa, pude concluir que o *vallenato*, como gênero musical, de fato surgiu apenas na década de 1940. É resultado de uma estratégia política que ajudou a construir uma imagem regional, posteriormente nacional, positiva da Colômbia (Figueroa, 2007).

Desde sua emancipação do colonialismo espanhol, a população colombiana que vivia longe do centro político, nos litorais, se sentia marginalizada, esquecida perante as decisões do governo, sendo tratada como inferior. A Colômbia enfrentou diversos conflitos internos, e os mais violentos tiveram início em 1948, com o período chamado *La Violencia* (Blanco Arboleda, 2005; Leon Rincon, 2016). O interior do país experimentou mais os efeitos desse período do que os litorais: cidades como Bogotá tornaram-se ambientes perigosos para seus moradores, os quais passaram, pouco a pouco, a enxergar os litorais como um lugar de paz, de escape (Vanzella, 2018).

Alfonso López Michelsen, político liberal do litoral caribenho, foi um dos grandes responsáveis por essa mudança de imagem. Ele, juntamente com alguns políticos e intelectuais, como Gabriel García Márquez, percebeu que essa poderia ser a oportunidade para modificar a ideia que o interior tinha da Costa do Caribe e divulgar o novo departamento que estava formando ali, denominado “Cesar”. Uma das estratégias dessa elite litorânea foi a de unificar as músicas existentes da Costa do Caribe¹⁴ em torno de um único nome: *vallenato*, que teria nascido em um só “local”, Valledupar, a capital do novo Cesar. Logo, o *vallenato* foi parte de um plano intelectual e político que pretendeu criar, a partir do final da década de 1940, uma identidade cultural para a região da *Provincia* e, principalmente, para Valledupar (Vanzella, 2018).

Mais tarde, o gênero se tornou parte do folclore da Colômbia, e as lendas e histórias presentes nas canções de épocas remotas são defendidas até os dias atuais, não só por intelectuais mas por grande parcela da população. Desta forma, o *vallenato* é parte da tradição e da identidade cultural do país. Principalmente devido aos conflitos internos pelos quais o país passou, à imagem negativa difundida pela mídia

associada ao tráfico de drogas, ao perigo, ao paramilitarismo, às FARC e outros, na Colômbia, o folclore tornou-se uma forma de pertencer, de compartilhar algo positivo (Blanco Arboleda, 2005).¹⁵

O cantor Carlos Vives teria sido o primeiro a conseguir fama nacional e internacional ao hibridar esse gênero considerado tradicional, “intocável” e “puro”, exibindo um comportamento típico da modernidade: a fusão da arte tida como “pura” com instrumentos do *rock* e mesclas do *pop*. Tal hibridação gerou discussões sérias com foco na preservação da tradição colombiana, a exemplo do Fórum Nacional sobre preservação do *vallenato*, em abril de 2007 (Blanco Arboleda, 2005). À medida que Carlos Vives, em suas produções discográficas, se distanciou do formato tradicional do *vallenato*, hibridando suas dimensões estilísticas com elementos musicais de outras fontes sonoras, gerou um desencanto entre os cultivadores tradicionais do gênero. De fato, Barbero e Ochoa Gautier (2001) argumentam que, na música, o emotivo da memória se encontra com o emotivo do sonoro, e várias esferas perceptivas e emotivas do sujeito podem envolver-se. Por isso, ela gera campos extremamente defensivos e estáticos.

A música ultrapassa as fronteiras dos meios e reconstitui a relação entre desejo e corpo, “tornando-se, assim, um terreno tremendamente fértil para transferir os velhos relatos da autenticidade e da memória, que ali se carrega, aos novos espaços da cultura globalizada” (Barbero; Ochoa Gautier, 2001, p. 117, tradução própria). É devido a essa multiplicidade de canais, de mensagens e sinestésias produzidas que música tem sido sempre elemento fundamental nas construções identitárias (Blanco Arboleda, 2009).

Para Nathaly Gómez (2015), a música, por sua natureza simbólica e por ser uma das expressões culturais presentes em todas as comunidades, enriquece a vida cotidiana, possibilita o desenvolvimento perceptivo, cognitivo e emocional, fortalece valores individuais e coletivos e se constitui em um dos fundamentos do conhecimento social e histórico.

Paula Guerra (2016) afirma que se a música reflete na construção de identidade dos indivíduos, também os festivais (na qualidade de eventos de consumo coletivo de música) são cenários possíveis dessas funções. Eles teriam “[...] uma forte importância na construção identitária (especialmente se tivermos em linha de conta que muitos de seus espectadores atualmente são jovens) nos consumos, e nas formas “modernas” de apropriação cultural” (Guerra, 2016, p. 21).

Guerra (2016) argumenta que, em um mundo de crescente fragmentação cul-

tural e identitária, a sensação de localidade aparece de diversas formas, e uma delas seria através dos festivais tradicionais:

O festival tem vindo a surgir como uma resposta aos processos de mobilidade e de globalização cultural. Esta resposta centrada nos festivais está focada na procura e no encontro de um significado acerca da identidade, da comunidade e da pertença. Na sua maioria, os festivais são uma síntese da dualidade representada pelo “local” e pelo global num contexto de mudança: são o compromisso entre permanência e vertigem (Guerra, 2016, p. 3-4).

Os dois festivais mais importantes do gênero vallenato na Colômbia são o *Festival de La Leyenda Vallenata* e o *Festival Cuña de Acordeones*. O primeiro foi declarado patrimônio cultural imaterial da humanidade pela UNESCO, em 2015. Ocorre todo mês de abril em Valledupar, e cantores do país todo se reúnem na cidade para prestigiar os diferentes *aires* (estilos) de *vallenato* permitidos no evento. A cada ano há premiações em diferentes categorias e dentre elas está a de melhor acordeonista (Vanzella, 2011; 2018). Já o *Festival Cuña de Acordeones* acontece todo mês de setembro no município de Villanueva, departamento de La Guajira. É declarado patrimônio cultural e artístico nacional desde 2006 (Vanzella, 2011). Enquanto o *Festival Cuña de Acordeones* permanece menor e quase imutável ao longo dos anos, *La Leyenda Vallenata* atrai cada ano mais músicos, turistas, profissionais de imprensa e fica menos rígido em suas normas. O evento é, também, de grande importância para a economia do “local” (Nicolas de Los Ríos, entrevista, fevereiro de 2016).¹⁶

Guerra (2016) explica que, sobretudo, os festivais que atingem uma maior dimensão são perspectivados como fatores de desenvolvimento econômico “local”. Esses eventos seriam associados a ideias positivas, como no caso do festival de Portugal *Sudoeste*, que tem sua imagem conectada ao verão, sol, praia etc. Esses símbolos são verdadeiros cartões de visita para o “local”.

O processo de valorização da Costa do Caribe e do *vallenato* como um gênero musical que a representasse teria começado no final da década de 1940, mas sua consolidação somente ocorreria nas décadas de 1960 e 1970, com a criação do departamento de Cesar e do *Festival de La Leyenda Vallenata* (Vanzella, 2018): “A consolidação do *vallenato* como uma tradição nascida na região denominada Província ocorreu em 1968 com o início do *Festival de la Leyenda Vallenata*” (Wade, 2000, p. 178, tradução própria).

Durante todo esse período até os dias atuais, músicos, intelectuais e o governo

regional lançaram diversas campanhas que associavam o Caribe colombiano com a alegria. Essas imagens se tornaram cartões de visita para a região e, posteriormente, para a Colômbia como um todo, sendo utilizadas também pelo governo nacional na tentativa de sobrepor tais símbolos de felicidade àqueles negativos já citados neste artigo¹⁷(Vanzella, 2018).

O patrimônio existe como força política na medida em que é teatralizado: em comemorações, monumentos e museus [...]. A comemoração tradicionalista é frequentemente baseada no desconhecimento do passado. Dado que esta versão do culto é sustentada por grupos oligárquicos, pode-se supor que sua “ignorância” se deve ao interesse por preservar os privilégios que conquistaram no período idealizado (Canclini, 2001, p. 159-164, tradução própria).

O *vallenato* se constitui, portanto, como uma ferramenta de criação e perpetuação de tais símbolos de felicidade, pois é através das histórias criadas sobre sua origem remota e das letras das canções que ajuda a manter a tradição “local”. A hibridação cultural difundida pelos músicos *vallenatos* nas rádios e nos festivais do gênero mobilizou estruturas antigas, mexeu com questões identitárias e a imagem de alegria e de “pureza” entoada em tais canções. Temendo mudanças no folclore e tentando impedir que as novas modificações no gênero chegassem até os palcos dos dois festivais *vallenatos* mais importantes do país (citados mais acima neste artigo), o presidente da *Fundación Festival de la Leyenda Vallenata*, Rodolfo Molina Araújo, afirmou, no Fórum de 2007:

Queremos afiançar o *vallenato* puro em suas quatro expressões, *paseo*, *merengue*, *son* e *puya*, para transformá-lo em uma música rentável à indústria e produtiva para o artista, sem que perca as características de sua origem, nem na sua estrutura melódica, nem na sua linha de composição poética de costume e de raiz (Rodolfo Molina Araújo, 2007 apud Portaccio, 2010, p. 136, tradução própria).

Nas hibridações contemporâneas das músicas regionais ocorre uma ruptura radical entre música e espaço. Esta, por sua vez, reformula radicalmente as políticas da memória (Barbero; Ochoa Gautier, 2001).

Se, na opinião dos tais “cultivadores do gênero” houve uma deformação progressiva no *vallenato híbrido*, então que grupos defendem e estimulam essas modernizações de gêneros considerados tradicionais? Nas palavras do cantor Carlos Vives, seriam principalmente: “O público jovem e a indústria da música internacional que

estavam buscando novos sons na década de 1990, algo que pudesse mostrar para o mundo as tradições da Colômbia” (Carlos Vives, entrevista, março de 2011).

Em 1980 e 1990, alguns músicos e grupos começaram a modernizar o vallenato, mas quebraram todas as regras existentes, ou seja, não era possível nem mesmo reconhecer a qual gênero pertenciam (Vanzella, 2018). A proposta de Carlos Vives transformou o vallenato em duas vias contrapostas: por um lado, o artista o “modernizou”, por meio da instrumentação eletrônica e mescla com gêneros, como o *rock*, *pop*, *ska*, *reggae* etc; por outro lado, o “tradicionalizou”, reincorporando instrumentos indígenas, como a *gaita hembra*¹⁸, que havia desaparecido das performances no século XX (Blanco Arboleda, 2009). “O perfil indígena foi mais fácil de comercializar do que o *afro* na Colômbia, pois esta revalorização étnica encaixou de maneira evidente na indústria musical, de acordo com as diretrizes de categorias comerciais como a *world music*” (Blanco Arboleda, 2009, p. 113, tradução própria).

Carlos Vives teve a combinação de elementos perfeita para entrar no mercado das tradições dominantes, comenta Peter Wade (2000). O primeiro disco do cantor nesse gênero foi uma regravação de clássicos da região *vallenata* com características sonoras mais modernas. “Os arranjos soaram bem tradicionais e tinham a intenção de manter o espírito dos anos 1950, quando as músicas foram compostas” (Wade, 2000, p. 216, tradução própria). Além disso, a instrumentalização proeminente era constituída de acordeão, *caja vallenata* e *guacharaca*, os três primeiros instrumentos considerados “autênticos” do gênero (Wade, 2000).

O projeto de reviver canções clássicas *vallenatas* foi do próprio cantor. Os melhores artistas e arranjos foram utilizados, e o disco *Clássicos de La provincia* foi lançado em 1993. O álbum foi uma grande conquista, quebrou todos os recordes de vendas do país e foi vendido no México, Espanha e até nos Estados Unidos, onde Vives ganhou um disco de ouro e foi nominado ao Grammy. O cantor quebrou barreiras também de classe social, já que pessoas de classe média (incluindo intelectuais que geralmente depreciavam o *vallenato*) estavam entre os compradores.

A primeira canção composta e interpretada por Carlos Vives que ficou internacionalmente conhecida é de 1995, chamada *La tierra del olvido*. A letra é um hino à Colômbia, uma tentativa de modificar a imagem achatada produzida pela mídia, de que a nação seria somente caracterizada por fatos ruins em sua história. Esse lançamento, de enorme sucesso mundial, fez o artista, sua música e a Colômbia ficarem conhecidos globalmente através de uma outra imagem, a de um país cheio de belezas naturais e de gente alegre e receptiva. Carlos Vives conseguiu, com canções como *La*

tierra del olvido, *El amor de mi tierra* e muitas outras (que reproduziam o clima camponês da Colômbia do século XVIII, com batidas vibrantes modernas), mostrar um novo ângulo do país na mídia de todo o mundo, além de redefinir o “local” Caribe e o “local” Colômbia como mágicos, alegres e poéticos, atingindo principalmente um público jovem que, antes dele, nunca havia comprado um CD de *vallenato*.

Parte do sucesso de Vives, relata Wade (2000), se deve ao seu visual de jeans e couro no palco, contrastando com o estilo do seu acordeonista Egidio Cuadrado, que tinha reputação impecável em meio aos tradicionalistas do gênero porque já havia ganhado o prêmio do *Festival de la Leyenda Vallenata*, em 1985. Carlos Vives demorou a ser aceito no meio artístico como um representante da música *vallenata*, e, em sua entrevista, confessou que, até hoje, muitos o acusam de degradar o verdadeiro folclore. O cantor defende sua posição dizendo que nunca pretendeu fazer folclore: a tradição é apenas uma inspiração para seu estilo pessoal, o qual é uma mescla de memórias da sua infância em Santa Marta (cidade do litoral caribenho) com sua paixão pelo *rock*.

Quando alguém escolhe um caminho de fazer algo que não vai ajudar a te situar em uma categoria é muito difícil. Porque para os *vallenatos* eu era muito moderno, e para os modernos eu era muito *vallenato*. Então te colocam em um lugar sempre separado. No meu trabalho, quando eu entrei na indústria e propus fazer isso, não tive muitos sorrisos [...]. Isso com os músicos, porque com o público sempre foi diferente, o público sempre gostou (Carlos Vives, entrevista, março de 2011).

Vives comenta que a humildade com que os artistas de *vallenato* cantam sobre a natureza, o amor, a mulher etc. sempre o cativou, mas que não é possível cantar com a mesma “magia” desses profissionais, já que está inevitavelmente inserido em outro contexto cultural. Ele faz parte da indústria, está em um sistema de mercado, sabe que não há como fugir disso e nem pretende fazê-lo: “E as pessoas me diziam: “Isso não é folclore”. E eu dizia: “Vocês têm toda razão, isso não é folclore”. [...] Porque é verdade, folclore é algo muito mais mágico. Meu conceito sobre folclore é diferente, eu me alimento de folclore, mas estou na indústria” (Carlos Vives, entrevista, março de 2011).

O *vallenato* de Carlos Vives é, assim, considerado *world music*. Em 2013, o artista inclusive já foi indicado pela categoria chamada “World Music” (criada em 1989). Também concorreu nas categorias: “Melhor álbum” (Corazón Profundo), “Melhor cantor masculino” e “Melhor performance ao vivo”.

World music na Colômbia - anos 2000

Diz Gómez (2015) que os estilos de música *world music* mais gravados atualmente estão em duas linhas na Colômbia e foram inspirados por Carlos Vives: o *tropipop*, que fusiona gêneros mais tradicionais da costa caribenha e elementos indígenas com sons já internacionalizados, como o *pop*, o *rock* e a NMC (*Nueva Musica Colombiana*). Esta última hibrida elementos de várias partes do país, principalmente da Costa do Pacífico, com estilos internacionais, a exemplo do eletrônico e do *reggae*.

Sobre o *tropipop*, o autor Blanco Arboleda (2009) explica que depois dos anos 2000 se desenvolveu uma nova tendência como resultado da influência marcante das fusões e do som de Carlos Vives: o denominado *tropipop* emergiu recentemente como a nova sonoridade da Colômbia. É uma fusão de *rock* e *pop* com *cumbia*, *vallenato* e outros ritmos caribenhos. É a mesma fórmula de Carlos Vives, rejuvenescida musicalmente de maneira mínima. Devido às críticas que recebeu (ser uma cópia do trabalho de Carlos Vives), o *tropipop* perdeu um pouco de espaço nas rádios e gravadoras. Ao contrário dele, a NMC despontou como o novo som da Colômbia no século XXI (Blanco Arboleda, 2009).

A banda Chocquibtown, exemplo de NMC, surgiu em 2006, cantou na abertura da Copa América 2011, foi indicada para o Grammy Awards duas vezes (2011 e 2015) e para o Grammy Latino sete vezes, ganhando, em 2010, com a canção *De donde vengo yo*, e em 2015 também, como melhor álbum em sua categoria. Chocquibtown mescla música tradicional da Costa do Pacífico com *funk*, *hip hop*, *jazz* etc. *De donde vengo yo* é uma música que mostra, segundo o cantor Tostao, a diversidade do povo colombiano para o mundo e tenta romper o estereótipo que envolve o país, associado às drogas:

A canção [...] é um retrato do nosso povo: um povo “pluriétnico” e multicultural, como é a Colômbia [...]. Também às vezes desse país só se fala coisa ruim: Pablo Escobar, a cocaína, maconha. E este país é muito mais que isso, muito mais do que as coisas negativas das que se falam nos meios massivos de comunicação. E esta ideia está colocada aí na letra: “A coisa não é fácil, mas sempre igual. Sobrevivemos” (Tostao, entrevista, março de 2011).¹⁹

Na canção mencionada, o grupo ressalta os grandes problemas enfrentados pelos colombianos todos os dias, “A coisa não é fácil”, e as diferenças sociais que são enormes, como fica exposto nos versos: “Todo mundo têm carro [...]. Menos nós”.

Apesar de críticos, eles enfatizam o orgulho de serem colombianos e da região do Pacífico, como em “daqui se fala mal, mas tudo está muito melhor” e “temos a chuva, o frio e o calor” e a alegria da população, apesar de todos os problemas enfrentados, como a corrupção, as diferenças sociais, a pobreza, o racismo, associação do país com as drogas etc. O que se nota é que, ao mesmo tempo em que a letra demonstra a intenção de acabar com o estereótipo do país ligado às imagens negativas, também utiliza a “máscara”, do lugar comum da felicidade, da festa e, até, de que aquela região seria “negra”, negando as populações indígenas que ali vivem. Como resume a frase da premiada música do grupo: “Temos problemas, mas seguimos felizes”. Pode-se concluir que, debaixo do discurso de denúncia dos problemas sociais propagados por bandas mais contestadoras da realidade política e social, como acontece com a Chocquibtown e outras latino-alternativas, estas não conseguem fugir das características básicas da categoria *world music*, tanto quando mesclam ritmos locais com outros mais internacionalizados ou quando se utilizam de discursos de exotismo, criados pelos países colonizadores. Como afirma Iván Benavides, em entrevista para Gómez (2015), “os mesmos grupos para entrar no mercado se disfarçam deles mesmos, da caricatura, do que espera o consumidor, que em si é a perversão da indústria, onde está o turista buscando o exótico e os músicos se autoerotizam” (Gómez, 2015, p. 41, tradução própria).

O grupo bogotano Bomba Estéreo, fundado em 2005, hibrida vários gêneros musicais, dentre eles o *reggae*, o *rap*, a *cumbia* e a música eletrônica, tentando trazer “um pouco de folclore com música eletrônica”, como diz a letra de seu primeiro *hit*, chamado *Fuego*.

A banda foi indicada duas vezes ao Grammy Latino, em 2013 e 2015, bem como ao Grammy internacional, em 2016, pela categoria de “Melhor rock latino urbano ou álbum alternativo”. Quando pergunto sobre a importância do cantor Carlos Vives, o guitarrista e fundador do grupo Simón Mejía declara que:

Definitivamente Carlos Vives é o primeiro nome que me vem à mente quando se fala em abrir essa porta para levar a música a outros públicos. Com a música folclórica colombiana sempre se teve muito cuidado, porque vem de uns lugares que estão marcados dentro de um conjunto cultural que as pessoas tendem a cuidar muito, como os antigos maestros de vallenato e de folclore, as cantoras antigas [...]. É claro que cantores como Vives mostraram a música da Colômbia para o mundo, e as pessoas que nunca tinham escutado ou nunca tinham se interessado em escutar um vallenato ou uma cumbia, através dele souberam que existiam esses

gêneros musicais, e hoje em dia estamos colhendo os frutos disso. (Simón Mejía, entrevista, março de 2011)²⁰

É por isso que Carlos Vives, com a iniciativa de seu *vallenato* híbrido expandido para o mundo, seja talvez o maior exemplo no meio musical colombiano da seguinte discussão: por um lado, há uma preocupação pelo resguardo e pela lembrança de uma outra época, por parte dos tradicionalistas; por outro, a defesa de que essa modernização no gênero o teria “revivido”, trazendo-o à memória das pessoas. Além da questão da preservação versus modernização, é importante destacar outra relevante ambiguidade que a *world music* agrega aos países considerados de terceiro mundo: ao mesmo tempo em que existe essa restrição para que entrem para o mercado fonográfico internacional, já que precisam fazê-lo por meio da etiqueta do exótico, da alegria, do distinto etc., colocando a realidade de seus problemas sociais em segundo plano, por outro lado, esse exotismo faz com que muitas bandas locais acabem lucrando muito dinheiro e fama por trabalharem com ritmos considerados “autênticos” e diferenciados no mercado global.

Conclusão

A *world music* é uma categoria musical que surgiu no fim dos anos 1980 e que se utiliza de recursos e características musicais *mainstream* do mercado global hibridadas com características de músicas de lugares considerados autênticos e remotos, localizados em países menos desenvolvidos. Porém, tal definição não dá conta de explicar o motivo pelo qual se encontram nas *playlists* e CDs de gravadoras dessa categoria músicas de cidades dos Estados Unidos ou de países da Ásia ou da Europa, como a França. Surge aí a dúvida da definição do que seria ou não percebido como *world music*, de quais são as fronteiras do que é *mainstream* e do que é considerado um “local” exótico por essa categoria. Apropriar-se de músicas provenientes de um “local” particular somente é interessante quando o mercado, na pós-modernidade, fica saturado pela massificação cultural. Nessa fórmula pós-moderna, elas são transformadas em fetiches pela indústria e não é necessário conhecer as culturas que as originaram.

O mercado *world music* tem fronteiras muito difusas e tende a homogeneizar conceitos tão diversos e distantes como as músicas de países africanos e dos países latinos, colocando-as sob um mesmo teto: o do exótico. No mesmo sentido da utilização do “nós índios” ou da língua franca abordado neste artigo, o *vallenato* também

se adaptou à indústria dos países dominantes, e seu maior representante nessa fase foi o cantor Carlos Vives. O artista foi divisor de águas e alvo de muitas críticas feitas pelos músicos que defendiam a “pureza” de uma tradição, a origem do *vallenato* como proveniente de um pequeno “local” tradicional e “intocado” – origem essa já desconstruída por diversos autores.

Carlos Vives, porém, não esconde sua necessidade de estar “dentro” da indústria da música e fazer parte de um contexto diferente do que existia naquela época dita “pura” e “tradicional”. Ao mesmo tempo, ele enfatiza o retorno às suas raízes para delas extrair inspiração e diz que se orgulha da região em que nasceu, onde os músicos são poetas, segundo sua classificação, capazes de cantar “de improviso” o que sentiam. Assim, essa tradição pode ser reformada, traduzida, mas não pode ser perdida com o intuito de ser vendida no mercado transnacional. Os artistas se autoerotizam para poderem lucrar.

É possível concluir que a Colômbia ainda tentar redefinir o “local” através da *world music*, por meio do *vallenato*, do *tropipop* e, principalmente, da *NMC*. Esses três estilos musicais buscam construir uma nova imagem para seu país, e os artistas atuais sempre relembram a importância que Carlos Vives e seu *vallenato* moderno tiveram para abrir as portas à música colombiana no mercado internacional. A fórmula do *tropipop* seria a mesma utilizada por Vives, já a das bandas de *NMC* consiste em transferir o “local” do Caribe colombiano para outras regiões, como o Pacífico do país, porém a presença daquilo que traz conforto, segurança, ou seja, do folclore combinado com uma “língua franca”, continua atuante. Para os países classificados como de primeiro mundo, esses ritmos latinos são atraentes somente quando estereotipados, porque passam pela lente do exótico, mas ao mesmo tempo são reconhecidos através de um denominador comum internacional.

Todos querem conhecer a Colômbia de Carlos Vives, terra na qual os problemas são esquecidos, mas não querem entender os conflitos político-sociais pelos quais o país realmente passa, ou escutar canções que discutam tais assuntos. Portanto, é somente pela etiqueta *world music* que muitos desses artistas podem fazer parte das *playlists* pelo mundo.

Recebido: 28/11/2018

Aprovado: 17/06/2019

Laís Galo Vanzella é Mestre em Psicologia pela FFCLRP-USP, possui graduação em Comunicação Social e pós-graduação em Jornalismo Cultural pela FAAP. Há nove anos pesquisa a Colômbia através de sua música e em 2018 apresentou na USP a dissertação intitulada *A memória individual e coletiva colombiana na performance de um gênero musical: o vallenato*. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6980-8716> Contato: lavanzella@gmail.com

Francirosy Campos Barbosa é Antropóloga, professora associada no Departamento de Psicologia da FFCLRP-USP, fez pós-doutorado na Universidade de Oxford, coordenadora do GRACIAS Grupo de Antropologia em contextos islâmicos árabes, autora do livro *Performances islâmicas em SP: entre arabescos, luas e tâmaras*, 2017, coordenadora do livro *Olhares femininos sobre o Islã: etnografias, metodologias e imagens*. São Paulo, Hucitec, 2010. Diretora do documentário: *Allah, Oxalá na trilha Malê*, 2015. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0064-5995> Contato: francirosy@gmail.com

Notas

1. As entrevistas foram todas conduzidas e traduzidas para o português pela primeira autora.
2. As experiências de campo e as narrações de entrevistas encontradas neste artigo foram realizadas, desde o ano de 2011, pela primeira autora. A referência em primeira pessoa corresponde aos cadernos de campo e ao material de pesquisa colhido nas viagens feitas para aprofundar o estudo.
3. A pesquisa foi realizada no Departamento de Psicologia da USP de Ribeirão Preto, sob orientação da segunda autora.
4. O termo “local” aparece entre aspas neste artigo, assim como na obra de Renato Ortiz aqui abordada: *Um outro território: ensaios sobre a mundialização* (1996).
5. O termo *mainstream*, que significa “fluxo principal” na língua inglesa, “abriga escolhas de confecção de produto reconhecidamente eficientes, dialogando com elementos de obras consagradas e com sucesso relativamente garantido. Ele também implica uma circulação associada a outros meios de comunicação de massa como a TV (através de videoclipes), o cinema (as trilhas sonoras) ou mesmo a Internet” (Cardoso Filho; Janotti Júnior, 2006, p. 8).
6. O *soukos* é originário do Congo e é a música e estilo de dança mais popular no momento na África Subsaariana. O *zouk* é um estilo afro-caribenho originário das Antilhas (Nogueira da Costa, 2015). Já o *rai* vem do Norte da África (do Maghreb) e é uma mistura de rock, funk, reggae e música andaluz (Mourão, 2012).
7. Connell e Gibson (2004) argumentam que os países do “terceiro mundo” podem ter a opção de

não entrarem no mercado global, restringindo-se à sua cultura particular. Os autores chamam isso de “estar fora” do sistema dominante, fora da cultura transnacional.

8. Para alguns antropólogos, o uso do verbo “resgatar” quando se fala de cultura ou de expressões culturais é inapropriado e impreciso, porque semanticamente é problemático assumir que uma cultura precisa “ser resgatada”. Isso pode trazer implicações coloniais e, inclusive, uma ideia equivocada do “forte salvando o fraco”. No entanto, neste fragmento, é conservada a terminologia usada pelo autor.

9. Putumayo. Link: <https://www.putumayo.com/about>.

10. Entrevista realizada com Tomas Cookman, presidente da gravadora Nacional Records, em Los Angeles, no mês de julho de 2011.

11. Entrevista realizada com o cantor Carlos Vives, em Bogotá, no mês de março de 2011.

12. A caja vallenata (“caixa vallenata”, em português) é um instrumento de formato cone tubular que lembra um tambor, pois é tocado diretamente com as mãos. Possivelmente de origem indígena, é nativo da região do Caribe, especialmente de Valledupar, cidade da Costa do Caribe colombiano (Vanzella, 2018).

13. A guacharaca é um instrumento de raspado, feito com uma cabeça oca na qual são feitas várias incisões horizontais na parte externa. Para tocar, basta friccionar as incisões com um raspador metálico chamado trinche (Vanzella, 2018).

14. O uso do termo “Costa” aparece em letra maiúscula, assim com utiliza o autor Peter Wade em sua obra aqui abordada: *Music, Race and Nation* (2000).

15. Para saber mais, ver Vanzella, 2018.

16. Entrevista com o famoso acordeonista Nicolas de Los Ríos, que foi escolhido pela ONU para tocar na Cerimônia da embaixada da Colômbia em 2014, uma semana após o falecimento de Gabriel García Márquez. Bogotá, fevereiro de 2016 (Vanzella, 2018).

17. Para maiores explicações sobre a ligação do governo colombiano com o vallenato, ver Vanzella, 2018.

18. A gaita hembra (“gaita fêmea”, em português) é um instrumento da cultura pré-colombiana da região do Caribe colombiano. As gaitas fêmea e macho são semelhantes, exceto pelo número de orifícios: a fêmea tem cinco, e a macho, um (López Mendoza, 2005). Quando Carlos Vives decidiu utilizar a gaita hembra, foi muito difícil encontrá-la e afiná-la, já que era um instrumento totalmente em desuso (Vanzella, 2018).

19. Entrevista realizada com o cantor Tostao, um dos três vocalistas do grupo Chocquibtown, em Bogotá, no mês de março de 2011.

20. Entrevista realizada com Simón Mejía, guitarrista do grupo Bomba Estéreo, em Bogotá, no mês de março de 2011.

Referências

A ORIGEM DO AFROBEAT. 2016. *Revista Raça*. Disponível em: <https://revistaraca.com.br/a-origem-do-afrobeat/>. Acesso em: 13 agosto 2018

APPADURAI, Arjun. 1990. *Disjuncture and difference in the global cultural economy*. *Public Culture*,

v. 2, n. 2, p. 1-24.

BARBERO, Jesús Martín; OCHOA GAUTIER, Ana María. 2001. *Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular*. In: FERMÍN, Alejandro Maldonado; MATO, Daniel (orgs.). *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLASCO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p. 111-125.

Disponível em: [http://bvsde.org.ni/clasco/publicaciones/EstudiosLatino america nossobre cultural1 .pdf](http://bvsde.org.ni/clasco/publicaciones/EstudiosLatino%20america%20nossobre%20cultural1.pdf). Acesso em: 7 março 2018.

BERMÚDEZ, Egberto. 2004. *¿Que es el vallenato? Una aproximación musicológica*. Ensayos. *Historia y teoría del arte*, v. 9, n. 9, p. 9-62.

BERMÚDEZ, Egberto. 2005. “*Por dentro e por fora*”. In: ULHOA, M.; UCHOA, Ana María (orgs.). *Música Popular na América Latina*. Porto Alegre: UFRGS, p. 214-242.

BLANCO ARBOLEDA, Darío. 2005. “*La Música de la costa atlántica colombiana – Transculturalidad e identidades en Mexico y Latinoamérica*”. *Revista Colombiana de Antropología*, n. 41, p. 171-203. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015281006>. Acesso em: 14 junho 2017.

BLANCO ARBOLEDA, Darío. 2009. *De melancólicos a rumberos... de los Andes a la Costa*. *La identidad colombiana y la música caribeña*. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, v. 23, n. 40, p. 102-128. Disponível em: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co/dspace/handle/10495/2318>. Acesso em: 14 junho 2017.

BOSI, Ecléa. 1994. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. 1993. *Jogo de espelhos*. São Paulo: Edusp.

CANCLINI, Néstor García. 2001. *Culturas híbridas*. Buenos Aires: Paidós.

CARDOSO FILHO, Jorge; JANOTTI JR., Jeder. 2006. *A música popular massiva, o mainstream e o underground trajetórias e caminhos da música na cultura midiática*. Trabalho apresentado no VI Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom.

Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2006/resumos/R1409-1.pdf>. Acesso em: 12 setembro 2018.

CARVALHO, José Jorge. 1991. *As duas faces da tradição: o clássico e o popular na modernidade latinoamericana*. Brasília: Série Antropologia.

CONNELL, John; GIBSON, Chris. 2004. *World music: deterritorializing place and identity*. *Progress in Human Geography*, v. 28, n. 3, p. 342-361. Disponível em: http://www.academia.edu/1539658/World_music_deterritorializing_place_and_identity. Acesso em: 4 setembro 2018.

COSTA, Fernando Nogueira da. 2015. *Música Africana*. *Cidadania e Cultura* [Blog].

Disponível em: <https://fernandonogueiracosta.wordpress.com/2015/11/22/musica-africana/>. Acesso em: 18 abril 2018.

CULSHAW, Peter. 2014. “*Parem de falar que Fela Kuti é ‘world music’*”. *Noisey*. Disponível em: https://noisey.vice.com/pt_br/article/r7bapz/parem-de-falar-que-fela-kuti-e-world-music. Acesso em: 12 setembro 2018.

FIGUEROA, José Antonio. 2007. *Realismo Mágico, vallenato y violencia politica en el caribe colombiano*. Tese de doutorado em Filosofia, Georgetown University. Disponível em: [https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553237/figueroaJose.pdf?se quence=1](https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553237/figueroaJose.pdf?se%20quence=1).

Acesso em: 9 junho 2017.

FREITAS, Carlos. 2011. “Fela Cuti: Música é a arma do futuro”. Piauí. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/fela-kuti-musica-e-a-arma-do-futuro/>. Acesso em: 3 outubro 2018.

GIDDENS, Anthony. 1990. *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press.

GÓMEZ, Nathaly Gómez. 2015. *Invenções de la colombianidad: Nueva Música Colombiana*. Dissertação de Mestrado em Estudos Culturais, Universidad Javeriana. Disponível em: <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/16770/?sequence=1>. Acesso em 10 maio 2017.

GUERRA, Paula. 2016. *Lembranças do último verão. Festivais de Música, ritualizações e identidades na contemporaneidade portuguesa. Portugal ao Espelho*. Disponível em: https://portugalaoespelho.files.wordpress.com/2016/05/ficha_lembrancas-ultimo-verao.pdf. Acesso em: 12 abril 2019.

GUILBAULT, Jocelyne. 2006. *On Redefining the “Local” through World Music*. In: Jennifer C. Post (ed.). *Ethnomusicology, a contemporary reader*. New York: Routledge, p. 137-146. Disponível em: <https://www.amherst.edu/media/view/57430/original/Guilbault,%20On%20Redefining.pdf>. Acesso em: 14 novembro 2017.

HALL, Stuart. 2011. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

LEON RINCON, Lucero. 2016. *Historia, crítica y desafíos del Partido Liberal Colombiano*. Dissertação de Mestrado em Governabilidade e democracia, Universidad Santo Tomás. Disponível em: <http://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/1684/Leonlucero2016.pdf?sequence=1>. Acesso em: 14 setembro 2017.

LÓPEZ MENDOZA, Guillermo. 2005. *Colômbia e sua música*. Bogotá: Grupo Carvajal.

MOURÃO, Lucas. 2012. *Uma volta pela música do Maghreb – parte 1: Argélia. Volta ao Mundo musical [Blog]*. Disponível em: <http://voltaaomundomusical.blogspot.com/2012/03/uma-volta-pela-musica-do-maghreb-parte.html>. Acesso em: 15 agosto 2018.

ORTIZ, Renato. 1996. *Um outro território – ensaios sobre a mundialização*. São Paulo: Olho d’Água.

PACINI-HERNANDEZ, Deborah. 1993. *A view from the south: Spanish Caribbean perspectives on world beat*. *The World of Music*, v. 35, n. 2, p. 48-69.

PORTACCIO, José Fontalvo. 2010. *Colombia y su música*. Bogotá: Disformas Triviño.

VANZELLA, Lais Galo. 2011. *Hibridação musical: o processo de modernização e internacionalização dos ritmos colombianos tradicionais cumbia e vallenato*. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Comunicação Social, Fundação Armando Alvares Penteado – FAAP.

VANZELLA, Lais Galo. 2018. *A memória individual e coletiva na performance de um gênero musical: o vallenato*. Dissertação de Mestrado em Psicologia, Universidade de São Paulo – USP.

WADE, Peter. 2000. *Music, race and nation*. Chicago: University of Chicago Press.

Resumo: Este artigo tem como objetivo apresentar o que é a categoria world music e como ela se perfilou especificamente na Colômbia através do gênero musical “local” vallenato e dos novos estilos de fusões musicais colombianas que surgiram nos anos 2000. Na Colômbia, o vallenato world music da década de 1990 ajudou a redefinir uma imagem midiática mais favorável do país pelo mundo. Na atualidade, a fórmula da hibridação de músicas folclóricas com sons mainstream ainda é tendência no mercado musical colombiano. Para os países classificados como primeiro mundo, tais ritmos latinos são atraentes somente quando vistos por meio da máscara do exótico, do estereótipo. Assim, esse é um recurso que os próprios músicos acabam utilizando para poderem vender seu produto globalmente.

Palavras-chave: World music; vallenato; Carlos Vives; Colômbia; local.

Abstract: This article aims to present what is the world music category and how it was specifically shaped in Colombia through the “local” musical genre vallenato and the new styles of Colombian musical fusions that emerged in the 2000s. In Colombia, vallenato world music of the 1990s helped to redefine a more favorable media image of the country around the world. Currently, the formula of the hybridization of folk songs with mainstream sounds is still a trend in the Colombian musical market. For countries classified as the first world, such Latin rhythms are appealing only when seen through the mask of the exotic, the stereotype. Thus, this is a feature that the musicians themselves use to sell their product globally.

Keywords: World music; vallenato; Carlos Vives; Colombia; local.

De um peixe a um homem: animismos e dádivas (uma discussão teórica)

Of fish and men - animisms and gifts (a theoretical discussion)

Uriel Irigaray Araujo
Universidade de Brasília – Brasil

Qual é o cão, tal é o dono.

Ditado popular

Introdução

A relação entre pessoas e coisas ou o estudo disso é um dos pilares da antropologia clássica e da antropologia econômica – já que os primórdios da primeira (Malinowski; Mauss) fornecem os fundamentos daquilo que viria a ser a segunda. O fio condutor deste trabalho é precisamente tal relação entre pessoas e coisas e, mais precisamente, a suposta atribuição de agência a não-humanos – nos regimes de dádiva e também no “animismo”¹. Faço um paralelo entre uma noção de *graded personhood* (Sprenger) ou graus de personificação e o que chamo, parafraseando Sprenger, de *graded gifthood* (ou a natureza não absoluta da dádiva) para salientar um caráter gradativo, reversível e processual das atribuições de agência a não-humanos em cosmologias não ocidentais. Essa característica cosmológica, por sua vez, coaduna-se com a coexistência e intercontágio de diferentes regimes de troca em um mesmo sistema econômico (natureza não absoluta dos regimes de troca).

A partir de uma revisão de certa literatura etnográfica atualizada (sobre animismo e também trabalhos de antropologia econômica sobre dádivas), por meio de um exercício comparativo de *antropologia de gabinete*, critico modelos animistas *hard* (e seu uso em discursos *ambientalistas* e *neoanimistas*) e comparo a atribuição gradual de agência na dádiva aos animismos. Comparo, assim, animismos amazônicos e do sudeste asiático e Oceania para, a partir da teoria antropológica, repensar o animismo e a economia de trocas em termos processuais. Meu objetivo é também conectar uma discussão atualizada sobre animismo com um debate da antropologia econômica sobre dádiva/troca.

Este trabalho não se baseia em pesquisa de campo própria, mas em revisão e análise de etnografias contemporâneas à luz de teorias antropológicas. Tenho consciência das críticas que frequentemente são feitas por antropólogos a comparações interculturais e das limitações deste tipo de empreitada (para uma defesa provocativa da pertinência de uma “antropologia de gabinete”, cf. Willerslev, 2011).

Na primeira parte, argumento em favor do caráter gradual da dádiva, aproximando o conceito maussiano a etnografias contemporâneas e aproximo dádiva de animismo (ambos os fenômenos envolvem atribuição de agência a não-humanos).

Na seção seguinte, comento uma controvérsia sobre animismo (no contexto australiano) envolvendo principalmente Nicolas Peterson (2011) e Elizabeth Povinelli (1995). Comparo tal controvérsia com outra, que se dá a respeito de outro universo etnográfico, a saber, as críticas que João Barreto (2013) faz ao perspectivismo amazônico. Em seguida, argumento que uma abordagem processualista e uma noção de animismo gradual, tal como proposta por Guido Sprenger (2016 e 2016a) e Kaj Arhem (2016) (análoga, argumento, à dádiva), pode lançar luz sobre tais controvérsias.

Por fim, a partir dessas considerações, esboço uma crítica a apropriações ambientalistas e neoanimistas do discurso animista.

Busco, assim, aproximar modelos teóricos antropológicos de atribuição de agência a não-humanos, aproximando, dessa forma, debates e contextos que inicialmente podem parecer demasiado distantes. Acredito que tal discussão teórica levante importantes questões acerca de problemas interpretativos e, inclusive, da questão ética de “levar-se a sério o nativo”.

1. Sobre pessoas e coisas – caráter gradual da dádiva

Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se
as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas
almas.

Marcel Mauss

Ensaio sobre a Dádiva. Parte II

Nas palavras de Dumont, como reitera diversas vezes ao longo de sua obra *Homo Aequalis*, [na ideologia moderna], “as relações entre homens e coisas (...) são primárias, as relações entre homens – a sociedade – secundárias” (Dumont, 2000, p.

101). A sociedade tradicional ou holista, por sua vez, em contraste com a individualista moderna, prioriza as relações entre os *homens*. Não deixa de ser curioso que Dumont mencione o *hau* somente em *passant* em nota de rodapé e cite Marcel Mauss muito pouco, uma vez que a relação entre pessoas e coisas é tema central também do *Ensaio sobre a dádiva*.

A respeito da diferença entre os dois regimes, escreve Evans-Pritchard:

Os Nuer não vêem o ato de comprar algo de um mercador árabe da mesma forma como nós vemos o ator de comprar algo numa loja. **Para eles, não se trata de uma transação impessoal (...)**. Como o mercador árabe vê a transação de maneira diferente, mal-entendidos acontecem. Do ponto de vista dos Nuer, o que está envolvido em tal troca é antes **uma relação entre pessoas do que uma relação entre coisas. É antes o mercador que é “comprado”, ao invés dos bens dele...**² (Evans-Pritchard, 1956, p. 223-224. Ênfases minhas. Tradução minha).

Mauss refere-se, por sua vez, a certas dádivas dos antigos romanos e germânicos como sendo “coisas, e coisas *animadas*” (Mauss, 2003, p. 267. Ênfase minha). Escreve ainda sobre o potlatch:

Tudo se (...) confunde; **as coisas têm uma personalidade (...)**. A circulação dos bens acompanha a dos homens, das mulheres e das crianças (...). No fundo, ela é a mesma. Se coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem “respeitos” — podemos dizer igualmente “cortêsias”. Mas é também porque **as pessoas se dão ao dar**, e, se as pessoas se dão, é porque se “devem” — elas e seus bens — aos outros (Mauss, 2003, p. 263. Ênfases minhas).

Mauss, portanto, identifica a circulação das coisas com a circulação, nessas sociedades, das pessoas (MAUSS, 2003, p. 264). Ele ressalta que nas sociedades modernas, distinguem-se direitos reais e pessoais, “pessoas e coisas” (Mauss, 2003, p. 265) — tal distinção, contudo, seria inoperante nas sociedades da dádiva, as quais “fundem pessoas e coisas” (Mauss, 2003, p. 266).

Em nota de rodapé, citando Boas, Mauss escreve acerca dos Kwakiutl, que eles têm cães por animais domésticos, sendo estes inalienáveis, pois, afirmam os Kwakiutl, “eles [os cães] são homens, como nós” (Mauss, 2003, p. 256). Aqui, dádiva e animismo parecem tocar-se. Tratarei, mais abaixo, de animismo, mas o farei relacionando-o justamente com o tema da *dádiva*. Talvez seja, contudo, mais analiticamente

fecundo falar em troca/*exchange* do que somente em dádiva ou dom (*gift* ou *le don*).

Na literatura, frequentemente, por *animismo*, entende-se uma situação na qual seres não-humanos também estão inseridos em um circuito de *troca* constitutivo da socialidade.

A noção de troca (em inglês, *exchange*) é fundamental, por exemplo, para a região do sudeste asiático, chamada por Errington (1989) de “o arquipélago da troca” – inclusive em termos de reprodução das ordens sociocósmicas: o casamento, por exemplo, em alguns casos etnográficos, é indissociável de relações de trocas com ancestrais e espíritos. Entenda-se *troca* não só no sentido de reciprocidade, mas no sentido de circulação de itens (materiais e imateriais) e serviços que criam e mantêm determinadas relações sociocósmicas (Gregory, 1982; Mauss, 2003).

Algumas dessas dádivas, contudo, podem (re)transformar-se em mercadorias, assim como mercadorias podem transformar-se em dádivas: as coisas, afinal, transitam de um regime de troca a outro, a agência a elas atribuída sendo relacional e contextual – a divisão entre mercadoria e dádiva, portanto, não é absoluta nem são as duas esferas mutuamente exclusivas (Brenner, 1998, p. 203): assim, um regime de trocas marcado pela preponderância da mercadoria, como o capitalismo, pode muito bem “parasitar” elementos de outros regimes e, assim, fortalecer-se.

No caso javanês, segundo Brenner, são as mulheres que possuem um papel central em tal transvaloração, transformando o dinheiro em *dádiva*, dotada de valor cultural, e, em seguida, (re)transformando-o em dinheiro (Brenner, 1998, p. 204-5). Tal caráter processual e gradual da própria dádiva é que chamo de *graded gifthood*, como veremos. Na Índia, a comodificação supostamente total do tecido não impediu que se continuasse atribuindo-se-lhe qualidades das pessoas que o produzem e o negociam – traço antropomórfico característico da dádiva maussiana (Brenner, 1998, p. 276).

A dinâmica da reprodução social, afinal, é marcada, para Kelly Silva, pela coexistência mesma de “regimes de troca”, regimes os quais Silva define sobretudo como categorias analíticas para compreender uma série de regras, expectativas etc. por meio das quais as pessoas e as coletividades transacionam bens, direitos sobre pessoas e símbolos de reconhecimento – para fins de reprodução social. Tais formas de troca seriam a base mesma da socialidade. Os três tipos ideais de regime de troca (escambo, mercadoria e dádiva) estariam, cada um, associados a esferas de troca específicas, porém, juntos compreendendo um sistema econômico unificado – ainda que com zonas que são informadas por racionalidades específicas (Silva, 2016,

p. 194). A “gradualidade” e “reversibilidade” dos regimes econômicos, argumento, é o outro lado da moeda da própria gradualidade da dádiva (e da mercadoria etc.).

Para Sprenger (2016, p. 34), a noção clássica mesma de totalidade maussiana no que diz respeito à dádiva não faria sequer sentido se a troca fosse entendida em um sentido restrito à reciprocidade. Assim, o desequilíbrio na dádiva pode muito bem ser benéfico à integração de tais totalidades como, por exemplo, nas alianças assimétricas (Lévi-Strauss, 1978). Se o foco levi-straussiano dava-se sobretudo nos aspectos contratuais da dádiva, outras abordagens têm enfatizado a incerteza (Caillé, 2002; Keane, 1997, p. 82). Esse caráter em aberto, que leva em conta o risco, dá conta dos elementos não recíprocos da partilha, permitindo incluí-los na noção de troca (Sprenger, 2016).

Se a identificação entre objetos e pessoas, nas relações de troca, é processual e também relativamente incerta, daí se segue que a capacidade mesma dos objetos de representarem econômica e semioticamente as pessoas requer esforço e reforço constante (Keane, 1997, p. 91). O lócus dos poderes cosmológicos e sociais da troca não se esgota nem no trabalho, no uso, valor de mercado e nem mesmo em um laço *a priori* entre pessoa possuidora e objeto possuído (como no *hau* maussiano): o potencial de agência expansiva (e, acréscimo, gradual), para além de nos objetos *per se*, está nos repetidos eventos nos quais e por meio dos quais são eles transacionados (Keane, 1997, p. 92).

Assim, para Keane, em Anakalang, os objetos-dádiva possuem duplo caráter e autonomia ambígua – comparando tal cosmovisão ao modelo de Simmel (Keane, 1997, p. 92), Keane ressalta que a capacidade que os objetos possuem de ser uma “extensão” do self só pode existir na medida em que o objeto não seja totalmente identificado com o sujeito. Postos em circulação, os objetos-dádiva têm o potencial de estender a identidade e agência dos sujeitos que os transacionam, porém também podem perder-se. Assim, a capacidade de ter agência e identificação com os humanos não é inerente aos objetos, mas antes requer interações e atividade humana para acontecer – inclusive discurso ritual (Keane, 1997, p. 93). Poder-se-ia ver no discurso ritual e em outras atividades, um veículo para a força vital dos sujeitos que pode “contaminar” os objetos. Argumento abaixo que um modelo processualista e gradual pode lançar luz sobre atribuições de agência a não-humanos não só nas dádivas mas também nos animismos.

2. Sobre animismos e animistas – o caráter gradual da agência

O autêntico animista é o antropólogo.

Viveiros de Castro

O nativo relativo

Sprenger, comparando o papel dos animais nos animismos da Amazônia e do sudeste asiático, mostra que a caça amazônica e a pecuária asiática estão correlacionadas a diferentes formas de relacionar-se com seres não-humanos. Ele rejeita o determinismo materialista de concluir que diferenças de cosmologia derivam de diferenças nos meios de subsistência (Sprenger, 2016, p. 34-35), porém igualmente rejeita um determinismo cultural, admitindo que as qualidades materiais dos seres não-humanos envolvidos podem dar forma às relações com eles (Latour, 2000).

Mauro Almeida, por sua vez, defende que toda economia política da produção e da predação corresponde a uma ontologia (e a cada ontologia correspondem “cânones pragmáticos” e da “razão”) e que, finalmente, entre as ontologias há conflitos (Almeida, 2013, p. 14).

Tratar de cosmovisões e animismos, portanto, é tratar de uma ontologia econômica, a qual informa uma economia política. Assim, cumpre notar que se a teoria econômica no geral e mesmo a antropologia econômica separam a produção da distribuição e troca, associando a primeira a relações entre pessoas e coisas (recursos) e a segunda a uma relação entre pessoas, em muitas sociedades que praticam formas de subsistência, no sudeste asiático, a suposta produção é entendida (nas suas premissas ontológicas), como uma forma de troca ou circulação de dádivas: mesmo a coleta que alguns agricultores praticam para suplementar sua dieta envolve adentrar os domínios de espíritos perigosos, aos quais é preciso oferecer sacrifícios, entrando-se, dessa forma, em relacionamentos de trocas com eles (envolvendo tabaco, libações etc.) (Sprenger, 2016, p. 35). Mais do que isso: para Sprenger (2016), do ponto de vista da troca, humanos e não-humanos estão todos envolvidos em um mesmo cosmos social unificado – internamente diferenciado.

Recapitulando: os diferentes regimes de troca coexistem em um mesmo sistema econômico unificado, circulação e produção não podem ser plenamente separadas e humanos e não-humanos participam de um sociocosmos também unificado – é a partir dessas considerações que tratarei de animismo.

Note-se que o fato mesmo do animismo ou personificação de coisas (“*graded*” que

seja, como veremos) predominar entre sociedades *clânicas* (Gregory, 1982, p. 71) coaduna-se bem com a proposição de C. Gregory de que, em sociedades clânicas de dádiva, os métodos de consumo predominam, métodos esses que são definidos por Gregory como precisamente métodos de personificação. Assim, para Gregory, “things are anthropomorphised in a gift economy” (1982, p. 45). Os exemplos etnográficos citados por Gregory não parecem desautorizar a abordagem gradualista e processualista proposta (originalmente ao sudeste asiático apenas) por Sprenger e Arhem (vide mais abaixo).

Ora, essa personificação das coisas entendida como a atribuição de uma agência que é, como veremos, uma espécie de contaminação da própria agência humana, a qual impregnaria coisas, tem algum paralelo com a *consumptive production* de Marx:

A personificação das coisas em uma economia de dádiva não é simplesmente uma tentativa de superar o problema do tempo no processo de reprodução de pessoas; é um aspecto da predominância dos métodos de consumo que são, como tem sido enfatizado constantemente, um processo de personificação: o acto de consumo converte as coisas em pessoas³ (Gregory, 1982, p. 90-91. Tradução minha).

Em outras palavras, a atribuição gradativa de agência ou a personificação (o “animismo”, digamos) é parte do processo constitutivo da circulação da dádiva – o que enseja pensar em uma economia política (ou uma antropologia econômica) da cosmologia. Esse tipo de abordagem parece ter o potencial de minimizar o sentido da distinção mesma sobre a qual se fundamenta certo “cisma etnológico” brasileiro (Silva, 2011) – não haveria necessariamente separação clara entre cosmologia e economia e, assim, entre uma etnologia “clássica” e uma “contatualista”.

Voltando à questão central da atribuição de agência, há, frequentemente, na literatura, uma ambiguidade no uso do termo *animista* para qualificar determinadas cosmovisões ou comunidades: ele pode referir-se tanto à suposta atribuição de sentiência e consciência à paisagem no geral (animismo *hard*, digamos) quanto também pode referir-se a atribuições de agência mais nuançadas, que chamarei de animismo *soft*.

2.1 Pedras e peixes – personificando a paisagem?

O etnólogo australiano Nicolas Peterson (2011, p. 167) ressalta como tem se tornado comum, nos últimos anos, o uso da expressão “the sentient landscape” por antropólogos e cita como exemplo Povinelli (1993, p. 39; 1995, p. 507), bem como

Biddle (2007), Poirier (2005) e outros. Ele correlaciona essa tendência com um novo interesse em animismo que vem desde os anos 1990 e relaciona essa tendência geral, por sua vez, a um interesse, fora da etnologia, nas relações entre humanos e objetos materiais em estudos da ciência etc., como em Latour (2005) e outros (Peterson, 2011, p. 167).

Algo análogo ocorre em etnografias recentes sobre a região amazônica, boa parte das quais se dedicam a ilustrar a “creativity and agency of the other-than-human world”, bem como as ricas comunicações que ocorreriam entre “human and other-than-human social persons” (Rival, 2014, p. 99). “Animismo”, em tais trabalhos, seria a capacidade de “estimar as plantas, espíritos, objetos e animais como pessoas outras não-humanas, isso é, como seres volitivos, sencientes, sensíveis, conscientes e inteligentes”⁴ (*ibid.* Tradução minha.).

Descola⁵ (que, aliás, usa, como ele próprio salienta, o termo “animismo” em artigos dos anos 1990, antes ainda do famoso artigo de Bird-David) (Campos & Daher, 2013, s.p.), por sua vez, concebe o animismo como uma “ontologia” cujo sujeito atribui aos objetos e não-humanos uma “interioridade” similar à sua própria, embora com fisicalidade diferente (Descola, 2005, p. 220).

Peterson menciona os “*new animists*” como um outro grupo, “fora da antropologia”, também interessado em animismo – ao longo de seu artigo (2011), Peterson parece, algumas vezes, usar o termo antropologia como sinônimo apenas de etnologia. Para ele, os *new animists* fariam uso extensivo de literatura etnográfica referente à Austrália central, influenciados também pela “*deep ecology*” e outros movimentos. A já citada Povinelli, note-se, menciona, em entrevista, os *new animists* (Coleman & Yusoff, 2014).

A ideia central do supracitado artigo de Peterson (2011) é a de que, na cosmologia aborígine australiana, não são (todas) as pedras que são sentientes, ao contrário do que Povinelli e os neanimistas afirmam, mas sim os espíritos que habitam (algumas) pedras. O cerne da controvérsia está, de fato, em uma hermenêutica dos dados etnográficos. Vale a pena debruçarmo-nos brevemente sobre tal controvérsia.

Povinelli, em seu artigo de 1995 (“*Do Rocks listen?*”), relata uma situação de atrito interétnico e choque de cosmovisões envolvendo um grupo de mulheres aborígenes da comunidade aborígine de Belyuen (Austrália) em um protesto relacionado a reivindicações territoriais:

Ficamos ouvindo enquanto Betty Billawag descrevia para o comissário de questões relacionadas à terra e sua comitiva como um importante local de Sonhar próximo, a Pedra do Velho, escutava os aborígenes e podia sentir o cheiro do suor deles quando eles passavam por ali (...). Em um dado momento, Marjorie Bilbil virou-se para mim e disse: “Ele não acredita, hein, Beth?” E eu respondi a ela: “Não, acho que não (...). Não é que ele ache que ela está mentindo. Ele simplesmente não consegue mesmo crer que a Pedra do Velho seja capaz de ouvir algo”⁶ (Povinelli, 1995, p. 505. Ênfase minha. Tradução minha).

A antropóloga, no trabalho acima citado, empenha-se em mostrar e descrever, através de exemplos etnográficos, uma ontologia nativa. Segundo tal modelo, afirma Povinelli, pedras, animais, bem como qualquer outro ente da paisagem podem ter agência, intencionalidade etc. e tais premissas ontológicas modificariam a forma como noções tais como trabalho e lazer são interpretadas e significadas pelos aborígenes.

Mais do que isso: Povinelli, em artigo de 2016 (“*Can rocks die?*”), parte de um esforço que poderia ser descrito como o esforço de *levar a sério o nativo* – no caso, no que diz respeito à noção de que pedras, rochas etc. possam ter algum tipo de vida e sentiência. Ou seja, busca *entrar no mérito da “verity”* da afirmação aborígene de que pedras escutam, morrem etc. Parte dessa ideia para, então, dialogando com diferentes biólogos, filósofos da ciência etc., esboçar uma aproximação entre as ciências geológicas e as biológicas, propondo um sofisticado conceito de vida ou de orgânico como algo que não se caracteriza por uma absoluta ruptura em relação ao inorgânico ou geológico.

Para Povinelli, a biopolítica ocidental (relacionada à política para com as indústrias predatórias) seria precisamente a manutenção de uma divisão entre o vivo e o não vivo como algo necessário e formador para a diferença e para os mercados. A geo-ontologia povinelliana, por sua vez, seria a recusa a essa divisão mesma; seria, enfim, a negação da biopolítica ocidental que separa vivo de não vivo. *Ou, poderíamos dizer, pessoas de coisas.*

O trabalho de Povinelli, dialoga, enfim, com os *new animists* (tanto indígenas quanto não indígenas), em sua empreitada de mobilizar uma ontologia não ocidental para fundamentar mudanças de atitudes e mudanças políticas em um sentido “ambientalista” (vide também Hogan, 2014. In: Harvey, 2014, p. 17-26).

Voltando a Peterson, o ponto central de sua crítica a determinadas interpretações de animismo, diz respeito à questão hermenêutica da ambiguidade e metáfora. Ele cita, por exemplo, Biddle, quando ela escreve:

Na verdade, eu não estou dizendo outra coisa senão algo que já tem sido afirmado incontáveis vezes pelos povos aborígenes, bem como por antropólogos (...): [que] **a terra é senciente, é viva, sensível** para aqueles que conseguem admitir isso e sabem⁷ (Biddle, 2007, p. 12 -13 apud Peterson, 2011, p. 168. Ênfase minha. Tradução minha).

Peterson problematiza o sentido dessa e de outras afirmações:

Nenhum esclarecimento é dado quanto ao que se quer dizer quando se fala em uma terra que seja “senciente, viva ou sensível” (...) nem se essa visão implica em uma flora e fauna animadas (...) ou se isso deveria ser entendido simplesmente como uma licença literária (...). Povinelli é mais clara sobre a situação entre os povos da Península Cox (...) quando ela escreve: “O cotidiano de suas ações-trabalhos é inscrito em um reino supraumano de uma paisagem senciente povoada com ancestrais e seres totêmicos” (Povinelli, 1993, p. 133). Ou seja, quando ela se refere a uma paisagem senciente, aquilo a que ela está se referindo é antes uma paisagem povoada, segundo o que esses povos acreditam, por espíritos ancestrais com formas humanóides que vivem em meio às rochas e árvores. No entanto, em outros trechos, a frase parece adquirir implicações diferentes (1993:150)⁸ (Peterson, 2011, p. 168. Negritos meus. Tradução minha).

Continua Peterson, alegando que tal ambiguidade seria comum em muitos dos escritos alvos de sua crítica (literatura antropológica e de outras áreas que dialoga com os *new animists*) (Peterson, 2011, p. 168). Em seu artigo, ele comenta a controvérsia envolvendo a antropóloga Nancy Munn – que tem extenso trabalho de campo na Austrália, salienta ele – e as críticas feitas por Bird-David e Harvey – que, por sua vez, não possuem campo nessa área – ao trabalho de Munn, principalmente seu artigo de 1970.

Segundo Munn, existiria, para os aborígenes Warlpiri, um processo de metamorfose, por meio do qual, alguns ancestrais transformar-se-iam em aspectos da paisagem, o que é bem diferente da paisagem mesma ser, por si só, sentiente (Munn, 1970, p. 142-143 apud Peterson, 2011, p. 171).

Ressalto ainda que a conclusão de Peterson é de que:

(...) a evidência de que, normativamente, os Warlpiri, ou qualquer outro povo aborígene do deserto, acredite (ou tenha acreditado no passado) que o mundo seja cheio de pessoas, apenas algumas delas sendo pessoas humanas ou ainda [a evidência de que] plantas e árvores sejam dotadas de sentidos, [essa evidência] está faltando⁹ (2011, p. 177. Tradução minha).

Para ele, escrever sobre a visão que os Warlpiri têm da paisagem do deserto como sendo uma visão de um deserto “sentiente” pode levar a uma confusão entre a percepção que esse povo tem da paisagem como um lugar repleto de espíritos de ancestrais humanos – e também outros seres espirituais humanóides (“*human-like*”) – e a concepção de que eles teriam crenças *animistas* sobre plantas, animais etc. Tal concepção não daria conta da complexidade da ontologia “altamente intelectual” e “ricamente metafórica” dos Warlpiri e a reduziria a uma ontologia “relacional” demasiado literal (Peterson, 2011, p. 177). Peterson problematiza, assim, o conceito mesmo de animismo:

Como Durkheim já percebera há muito tempo, a prática aborígene não faz do animal totêmico algo sagrado – apenas objetos como a mesa sagrada e outras coisas que representam os ancestrais totêmicos, que estão no centro da vida religiosa. **Seu conceito de força vital tem mais em comum com a ideia de semente do que com um mundo repleto de pessoas-sementes.** A deep ecology e outras visões anti-modernistas parecem exercer alguma influência aqui e até que tenhamos alguma base substancial de evidência para a existência de visões animistas entre os Warlpiri, ou outros aborígenes, o que sabemos por enquanto aponta na direção de um tipo de religião voltada aos ancestrais. Quanto ao novo animismo (quando ele não é simplesmente o velho animismo), parece que seja ou produto de uma substancial confusão empática (ainda que bem intencionada), no contexto australiano, ou ainda uma licença literária confusa¹⁰ (Peterson, 2011, p. 177. Ênfase minha. Tradução minha).

Cito esse trabalho acima porque suas conclusões harmonizam-se com recentes etnografias de antropologia econômica, como veremos. A crítica de Peterson também ecoa outra controvérsia, que se dá em um universo etnográfico bem distinto: aquela entre o perspectivismo (de Viveiros de Castro e outros antropólogos, exposto em vários trabalhos)¹¹, e a ideia central – de que “peixe não é gente” – defendida por João Barreto (2013) – o cerne do trabalho de Barreto é a ideia de que, na cosmologia Tukano, peixe não seria humano (e dotado de cultura etc.), mas antes seriam humanos apenas os espíritos que habitam (alguns) peixes.

Embora haja diferenças importantes de local de enunciação (Barreto é antropólogo brasileiro e indígena Tukano), entendo haver certas semelhanças estruturais na crítica que Barreto faz ao perspectivismo e na crítica que Peterson faz ao que chama

de “neoanimismo” de Povinelli e outros autores. Escreve Barreto:

A complexa imbricação entre wai-mahsã, seu nome identitário e o nome do bicho que vive em sua habitação, sob sua proteção, e que lhe empresta o nome, é a responsável pela confusão generalizada entre os Tukano (...). Confusão essa que resulta em pensar os animais como possuidores de atributos humanos e sociais. **Uma coisa é o peixe enquanto bicho, a outra é o wai-mahsã dono do lugar (onde vive o peixe)** que recebe o nome de peixe, o que o leva a ser comumente identificado como o próprio peixe. Enfim, não se pode confundir o wai-mahsã com seu animal epônimo (Barreto, 2013, p. 70. Ênfase minha).

O modelo de Barreto, como veremos mais adiante, guarda paralelos com a ontologia da caipora e com animismos do sudeste asiático (além de alguns modelos de animismo australiano), o que sugere ser necessária alguma reflexão – a qual tento desenvolver ao longo deste.

A advertência de Peterson acima citada quanto ao risco de “literalismo” (Peterson, 2011, p. 177) ecoa, ainda, as críticas de Barreto a Viveiros de Castro, quando Barreto escreve:

(...) assinalo aqui duas importantes lições: A primeira é que **não podemos dar fim à questão apenas com a “pergunta inicial” (peixe é gente?)**, sob o risco de termos um entendimento muito parcial da complexa relação entre humanos e animais, e chegando a uma conclusão confusa sobre ela. A segunda lição é que **não se deve tomar a narrativa mítica (kihti) como palavra final explicativa da relação entre humanos e não humanos**, mas sim identificar seus diferentes componentes, neste caso, wetidarero e wai-bah-sekaro, duas maneiras inconfundíveis de se conceber a relação com os componentes do espaço (Barreto, 2013, p. 25. Ênfases minhas).

Mauro Almeida inicia um de seus artigos (2013) com a ideia de que toda economia política parte de pressupostos ontológicos ao presumir a existência de entes. Relembrando o trecho d’*O Capital*, de Karl Marx, no qual o pensador alemão pondera que o peixe – já que temos falado de peixes – encontrado na água é meio de produção antes de ser pescado – visto que “até hoje ninguém descobriu a arte de apanhar peixes em águas onde eles não se encontrem” (Almeida, 2013, p. 8), Almeida afirma:

Analogamente, poderíamos dizer que nenhum caçador consegue matar a presa numa mata onde ela não exista. Pretendo argumentar que essa afirmação se aplica tanto à existência pressuposta – que tomo aqui como equivalente à preexistência suposta – de peixes no rio, de Caipora pelo caçador caboclo, e da *carrying capacity* por parte do técnico em manejo da vida selvagem (Almeida, 2013, p. 8).

É bem verdade que o próprio Viveiros de Castro coloca a questão de que “o que é preciso saber é justamente o que não se sabe — a saber, o que os índios estão dizendo, quando dizem que os [porcos selvagens] pecaris são humanos” (2002, p. 135). Meu objetivo aqui foi também levar a sério tal admoestação de Viveiros de Castro sobre o que dizem os Warlpiri e o que dizem os Tukano – segundo o que dizem os antropólogos e, assim, refletir sobre o caráter heurístico das teorias.

A concepção de *animismo* segundo a qual na cosmologia animista tudo possui um espírito é, portanto, possivelmente, equivocada: se existe uma atribuição de agência etc. a não-humanos, tal atribuição é altamente seletiva e condicional (Sprenger, 2016a, p. 73).

2.2 Do sopro vital ao espírito – a gradualidade da personificação

De volta ao sudeste asiático, Sprenger parte da presença dos não-humanos nas redes de troca na região para abordar o papel dos animais na caça e no sacrifício. A noção de troca é fundamental para compreender o sudeste asiático – lá, a troca tem papel importante na reprodução das ordens sociocósmicas; a troca matrimonial, por exemplo, não se dissocia de trocas com ancestrais e espíritos. Não venerar tais ancestrais seria o mesmo que não se casar: o próprio *fluxo da vida* característico do animismo local, para Sprenger, é gerado a partir de tais relações de parentesco (Sprenger, 2016, p. 33).

Como a troca pressupõe atores diferentes, o próprio ato de fazer trocas (*to exchange*) cria a diferença, fazendo das assimetrias e alteridades a base da vida social (Sprenger, 2016, p. 33-34).

Para Sprenger, o animismo de caça (principalmente amazônico), que tem sido o principal foco dos mencionados *new animists*, enfatiza as relações entre caçador e presa, contexto no qual humanos tiram a vida de animais e os animais, por sua vez (ou espíritos deles), tiram vidas humanas – a morte e a doença de seres humanos são assim interpretadas como contrapredação ou contrapartilha. Já nas sociedades agriculturalistas do sudeste asiático, que criam animais domésticos e sacrificam-nos, entende-se que há espíritos que tentam tomar vidas humanas e, então, dá-se-lhes,

no lugar de humanos, animais domésticos em sacrifício.

No caso ameríndio, animais apareceriam como humanos pois, segundo Viveiros de Castro e outros, veem-se uns aos outros como humanos (Viveiros de Castro, 1996); já no contexto do sudeste asiático, as vítimas sacrificiais animais igualam-se aos humanos enquanto podem tomar seus lugares no confronto com os espíritos. Essa hierarquia implícita (entre humanos e animais) estaria ausente no contexto amazônico (Sprenger, 2016, p. 34). Veremos que o animismo do sudeste asiático se aproxima mais do animismo amazônico se, para este último, basearmos-nos nos modelos dos críticos do perspectivismo, dos quais tratei mais nas páginas anteriores.

Existe certa ambiguidade em alguns conceitos do sudeste asiático, que podem designar ora forças vitais impessoais (*life-forces*), ora entidades espirituais personificadas ou “pessoas”, a depender do contexto (Sprenger, 2016, p. 37). De fato, não há um abismo entre essa força vital impessoal que anima humanos e animais e o espírito personalizado (que, no caso humano, sobrevive após a morte). A natureza processual de tais forças não contradiz as formas estabilizadas (e personificadas!) que elas podem assumir – em certas cosmologias há complementariedade entre os elementos “animistas” e os “totêmicos” (Sprenger, 2016, p. 37-38).

É a partir daqui que Sprenger desenvolve seu argumento (2016, p. 39) sobre uma personificação gradual (“*graded personhood*”). Nesse modelo, a possibilidade de acessar, com nossos sentidos, seres não-humanos, suas fronteiras, concretude etc. são antes uma questão relacional do que essencial:

(...) os vários aspectos ou componentes da pessoa [*personhood*] são constituídos pela troca e circulação entre humanos e não-humanos (...). A palavra ‘aspecto’ (talvez de forma melhor do que ‘componente’) descreve a constituição da pessoa do sudeste asiático, visto que sugere vários lados de uma pessoa, como faces de um cristal, as quais adquirem seu ser porque são direcionadas a algo além da pessoa – um relacionamento que cria o respectivo aspecto. Como Sillander (...) observa (...), o conceito de pessoa corresponde a essa multiplicidade de relações. Seres humanos, assim, aparecem como **hipóstases temporárias de ciclos de reprodução que ultrapassam em duração o curso da vida humana**¹² (Sprenger, 2016, p. 38. Ênfase minha. Tradução minha).

Rituais funerários frequentemente enfatizam a fragmentação das pessoas falecidas por meio de trocas. Em um grupo de Sumba, por exemplo, o morto decompõe-se em um nome, em água (que se tornará chuva) e em força vital dispersa e

impessoal (Sprenger, 2016, p. 39). Em diferentes cosmologias não ocidentais, afinal, o indivíduo humano é formado pela combinação de diferentes elementos, substâncias, forças vitais etc. que viajam o espaço cósmico e apenas temporariamente cristalizam-se na forma mais estável de um indivíduo humano – para, após sua morte, dispersarem-se novamente (Segato, 2005, p. 234-290).

Acredito que não é demasiado *far-fetched* comparar essas forças vitais com o *hau* e com a “personalidade” que anima os objetos-dádiva. Com base na discussão até agora levada a cabo, argumento que a atribuição de agência a não-humanos, seja no contexto do “animismo” ou da “dádiva”, é um processo gradual e relacional e não necessariamente uma atribuição essencial: as coisas e animais imbuem-se de uma “personalidade” na medida em que estão em relação com os humanos ou enredados em redes ou circuitos de trocas ou sacrifícios com eles – mas não necessariamente apenas na forma clássica da *dádiva*.

Da mesma forma que a personificação é um processo que ocorre em graus (*graded personhood*), poder-se-ia propor que a transformação de coisas em dádivas é também processual – *graded gifthood*, digamos.

Contudo, acrescento, a transmissão de energia vital, em diferentes cosmovisões, não necessariamente se limita a transações envolvendo *dádiva* e troca, mas ela pode permear inclusive a comunicação, como, por exemplo, no *axé* que a própria fala irradia no caso do candomblé (Santos, 1977, p. 47-49, 88-89 e 211), a comensalidade, o intercuro sexual e até mesmo a transação de mercadorias (estaria aí seu potencial de tornar-se dádiva, a depender dos níveis de força vital presente; se a dádiva não é absoluta, tampouco o é a mercadoria).

Ademais, a força vital não advém somente da ação humana, mas poderia vir da terra, essa grande fonte de fertilidade – de modo que o regime proposto por Ferguson da partilha (*share*) (2015, p. 51) também poderia participar dessa cosmovisão de forças vitais, já que, segundo Almeida, a cada economia política corresponde uma ontologia (Almeida, 2013, p. 14): as riquezas da terra (por vezes identificada com a nação em contextos modernos) possuem a fecundidade ou força vital desta, e os humanos que pertencem a essa terra também participam dessa força.

Citando Best, Sahlins nota que não só humanos possuem *hau* e *mauri*, mas também animais, florestas e a terra. Assim, o *hau* da floresta seria sua própria “fecundidade”, no dizer de Sahlins, assim como o *hau* da dádiva é seu “produto material” (Sahlins, 1972, p. 168).

Essa abordagem aproximaria o que Sahlins chama de “animismo” e “animatismo”, pondo-os ambos num *continuum* (o próprio Sahlins ressalta ser virtualmente impos-

sível distinguir *wairua*, alma imortal pessoal, de *Hau*, corroborando o modelo de Sprenger) (Sahlins, 1972, p. 166).

Voltando ao sudeste asiático, existem, nessa região, narrativas sobre humanos que se casam com espíritos (Sprenger, 2016, p. 39). Trata-se de uma cosmologia contínua, na qual o reino dos humanos e o dos espíritos estão ligados, sem que haja abismo separando-os. Assim, mesmo vizinhos humanos estrangeiros podem ser considerados espíritos, dispostos em uma espécie de transição gradual do não-humano ao humano: agricultores, por exemplo, consideram os caçadores-coletores como estando mais próximos do reino espiritual (Sprenger, 2016, p. 39). O contato interétnico, portanto, também é uma questão cosmológica – tanto quanto econômica.

Essa gradualidade (da coisa à dádiva, do não humano ao humano) também abrange materialidade. Existem processos de ação humana por meio dos quais formas sensíveis são dadas aos espíritos (Sprenger, 2016, p. 40): corpos de argila etc. são confeccionados e esses materiais imbuem-se eles mesmos e confundem-se com o espírito – ou com as forças vitais que ali se concentrarão gradativamente cristalizando-se em uma entidade espiritual dotada de agência (para, após o término do rito ou da dádiva, dissolverem-se novamente). Tais processos, que a antropologia evolucionista conceituaria como “fetichismo”, requerem, portanto, manutenção, nisso assemelhando-se ao caráter processual da própria dádiva (Keane, 1997, p. 93).

Voltando ao tema da agência e perspectiva, para Sprenger, os Rmmet das terras altas de Laos atribuiriam aos espíritos uma perspectiva (de forma análoga aos animais ameríndios) – entre os Rmmet, os animais têm, afinal, posição subalterna, diferentemente do que aconteceria com os animais na Amazônia no modelo perspectivista (Sprenger, 2016a, p. 76). Escreve Sprenger:

Eu não me deparei com a ideia de que animais de caça tenham uma perspectiva ou habitem um espaço social percebido por eles de forma similar à forma como humanos percebem o seu próprio espaço social. Existe uma **senhora dos animais** chamado *yaa gemeai*, “Avó Viúva”. Ela cuida dos animais da floresta – a palavra *cheo* é usada tanto para tomar conta de animais domésticos quanto para criar os filhos – e é ela quem os disponibiliza para os caçadores, liberando-os¹³ (Sprenger, 2016a, p. 79. Ênfase minha. Tradução minha).

Assim, a noção supostamente central no animismo amazônico de animais humanizados está ausente no animismo do sudeste asiático, segundo Kaj Arhem:

Animais selvagens são apenas isso: animais, categoricamente diferentes dos humanos. Eles constituem uma categoria ontológica distinta (...), pertencendo a um domínio cosmológico separado – a floresta (...). No entanto, eles são animais com um dono – o Mestre Animal (...). Tal noção aponta para outra diferença significativa em comparação com a noção amazônica correspondente: o relacionamento típico, no sudeste asiático, entre o Mestre Animal e seus animais protegidos é moldado pelo relacionamento entre o dono humano de um rebanho [ou de uma criação de animais] e o seu rebanho. **Do ponto de vista do Mestre Animal, os animais são o “rebanho” dele.** Em outras palavras, a relação entre o Animal Mestre os animais materiais é aqui traduzida ao idioma de “dono-rebanho”, de acordo com o que poderia ser chamado de um paradigma da domesticação¹⁴ (Arhem, 2016, p. 282. Ênfase minha. Tradução minha).

Essa noção de senhor dos animais (*lord* ou *master*) guarda um paralelo com o que Barreto descreve – um paralelo também poderia ser feito com a caipora, que “cria bichos da mata e os oferece para caçadores” (Almeida, 2013, p. 18).

Nos modelos de Sprenger, Arhem e outros, a caça é parte de um sistema de troca dominado pela ideia de sacrifício, sistema no qual o espírito guardião dos animais e destinatário dos sacrifícios é plenamente personificado e dotado de uma perspectiva: de seu ponto de vista, os humanos aparecem sob a forma de búfalos ou presas, por exemplo (e os animais selvagens lhe aparecem como seus animais domésticos).

O sacrifício de animal doméstico feito a esse espírito é uma dádiva (Arhem, 2016, p. 282), que carrega consigo a qualidade do doador –

Se algumas ideologias não-ocidentais concebem as pessoas como sendo algo que só pode emergir a partir das relações delas, como têm argumentado melanesistas (...), então os objetos de dádiva que compartilham algumas de suas relações ganham qualidades de pessoa [*personhood*] também¹⁵ (Sprenger, 2016a, p. 84. Tradução minha).

Nesse *dégradé* de objetificação/humanização, o preparo da carne dos animais de caça reveste-se de tabus tanto na Amazônia quanto no Sudeste Asiático: as bênçãos do xamã da Amazônia, por exemplo, des-subjetificam o alimento. No mesmo espírito, dá-se a crítica de Igor José Machado ao perspectivismo: defendendo a validade transcultural da dicotomia natureza-cultura, Machado relaciona a natureza ao objeto não subjetivável. Lembrando que o próprio Viveiros de Castro afirma que o perspectivismo “raramente se aplica em extensão a todos os animais” (Viveiros de Castro, 2002, p. 353 *apud* Machado, 2006, p. 405), Machado escreve:

(...) se os pontos de vista são perspectivos, então aquilo que é objetivável para uns é subjetivável para outros (...) virtualmente, tudo é subjetivável (...). [mas isso] deixa de lado o fato incontornável de que cada ponto de vista divide o mundo em objeto e sujeito (...) [e] uma parte do mundo [sempre] continuará inerte. Se a apreensão do mundo é construída apenas a partir de um ponto de vista, mesmo que se possa alternar entre pontos de vistas distintos, como faz o xamã, é possível afirmar que sempre existe um mundo objetivo (Machado, 2006, p. 406-407).

Para Machado, “a subjetivação de todo o mundo seria mesmo impossível, pois não haveria o que comer” (p. 405). Será a “Natureza” justamente o resíduo comestível?

A crítica aos modelos animistas *hard*, portanto, dialoga com uma possível crítica aos modelos descolasianos, no sentido de abrir espaço para uma defesa da pertinência analítica da distinção entre natureza e cultura.

3. Pessoas, coisas e predação – limitações das apropriações ambientalistas

Hath not a Jew eyes? Hath not a Jew hands,
organs, dimensions, senses, affections,
passions? (...) If you prick us, do we not bleed?
If you tickle us, do we not laugh? If you poison
us, do we not die?¹⁶

Shylock
(Shakespeare, *The Merchant of Venice*,
Ato III, Cena I)

A partir das considerações feitas acima sobre o caráter gradual dos processos de humanização e de objetificação no sociocosmos de uma economia política, é possível problematizar o alcance da instrumentalização política ambientalista que se possa fazer de cosmovisões “animistas”, por exemplo, face às lógicas predatórias das sociedades modernas com economias de mercado.

Assim, por exemplo, botos serem reconhecidos como entes “humanos-encantados” por determinadas populações não impede que sejam mortos de maneira cruel pelas mesmas, assim como o reconhecimento de qualidades humanas em certos animais da mata não impede que se faça guerra contra eles – ou contra “índios

bravos” não cristãos (Almeida, 2013, p. 13).

São bem conhecidas as considerações de diversos antropólogos acerca do etnocentrismo dos povos “primitivos”, incluindo o alcance de suas definições de “humano”. Lévi-Strauss já comentava (1978, p. 86-87) que, em dados contextos etnológicos, o inhame pode ser humano – brancos, não.

Cosmologias que supostamente atribuem agência a animais, recursos naturais etc. não necessariamente são incompatíveis com formas de predação, pois há um *continuum* de objetificação e humanização que é negociado pelos atores de acordo com diferentes necessidades, conforme têm, de maneiras diversas, argumentado diferentes pesquisadores que se debruçam sobre questões relacionadas, por exemplo, a especismo (Farage, 2013).

Considerações finais

Algumas teorizações (Arhem; Sprenger) feitas a partir de um campo do sudeste asiático possuem potencial para certa generalização – uma noção de personificação gradual pode refinar o modelo perspectivista. Modelos animistas *soft* (Peterson; Barreto) possuem, assim, potencialmente maior fecundidade analítica, bem como abordagens processualistas e graduais – tanto do animismo quanto da dádiva.

Se não é absoluta a agência supostamente atribuída a não-humanos e não é absoluta a dádiva, também não há mercadoria absoluta, e regimes diferentes de troca (escambo, mercadoria, dádiva, partilha) não só podem coexistir, como podem transitar e transformar-se uns nos outros, em um *continuum* reversível.

Instrumentalizações neoanimistas e perspectivistas de cosmologias não ocidentais para fins políticos ambientalistas ou de *animal rights* possuem limitações, uma vez que aquilo que é *objetivável* parece coincidir com uma noção mesma (residual) de *natureza* ou mesmo de alteridade relacional.

A noção de forças vitais impessoais que podem se cristalizar em entidades pessoais mais ou menos estáveis (assim como os elementos que compõem a pessoa podem se dispersar na morte, em algumas cosmologias) permite lançar luz em diversos temas clássicos da antropologia, como a dádiva, o animismo, entre outros.

Evidentemente, tais hipóteses têm caráter bastante preliminar e são oferecidas, neste exercício de antropologia de gabinete, no espírito de “*further studies are required*”.

Recebido: 15/01/2019

Aprovado: 02/08/2019

Uriel Irigaray Araujo é mestre em literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília e atualmente doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Já publicou artigos sobre teoria antropológica, com ênfase em questões epistêmicas. Atualmente, desenvolve pesquisa sobre etnia e identificação na Rússia e suas fronteiras. Orcid ID: 0000-0002-2682-3393. Contato: urielaraujo@hotmail.com

Notas

1. Gostaria de agradecer às professoras Antonádia Borges e Kelly Silva por importantes insights e indicações bibliográficas (este artigo deriva, em grande parte, de trabalhos de conclusão de curso para disciplinas por elas ministradas). Agradeço, igualmente, aos colegas pós-graduandos Roberto Sobral e Miguel dos Santos Filho e aos dois pareceristas anônimos do Anuário Antropológico, por suas críticas e sugestões.
2. “Nuer do not regard purchase from an Arab merchant in the way in which we regard purchase from a shop. It is not to them an impersonal transaction (...). As an Arab merchant regards the transaction rather differently misunderstandings arise. In the Nuer way of looking at the matter what is involved in an exchange of this kind is a relation between persons rather than between things. It is the merchant who is ‘bought’ rather than the goods...” (Evans-Pritchard, 1956, p. 223-224. Ênfases minhas).
3. “The personification of things in a gift economy is not simply an attempt to overcome the time problem in the process of reproducing people, it is an aspect of the predominance of the methods of consumption which are, as has been constantly stressed, a personification process: the act of consumption converts things into people” (Gregory, 1982, p. 90-91).
4. (...) “appraise plants, spirits, objects and animals as other-than-human persons, that is, as volitional, sentient, sensitive, aware and intelligent beings” (Rival, 2014, p. 99).
5. Sendo meu foco o “neoanimismo” e o perspectivismo, por razões de espaço, não me alongarei sobre as ontologias de Descola.
6. We stood listening to Betty Billawag describing to the land commissioner and his entourage how an important Dreaming site nearby, Old Man Rock, listened to and smelled the sweat of Aboriginal people as they passed by (...). At one-point Marjorie Bilbil turned to me and said, “He can’t believe, eh, Beth?” And I answered, “No, I don’t think so (...). He doesn’t think she is lying. He just can’t believe himself that that Old Man Rock listens” (Povinelli, 1995, p. 505. Ênfase minha.)
7. “In effect I am not saying anything that hasn’t been said countless times by Aboriginal people, as well as anthropologists (...): that country is sentient, alive, sensuous to those who can recognise it and know it” (Biddle, 2007, p. 12-13 apud Peterson, 2011, p. 168. Ênfase minha).
8. “No illumination is provided as to what is meant by country being ‘sentient, alive, or sensuous’ (...) nor whether this view implies an animated flora, fauna (...) or whether this should be understood simply as literary license. (...) Povinelli is clearer about the situation among the people of

Cox Peninsula (...) when she writes: “The everydayness of their labor-action is swept within the suprahuman realm of a sentient landscape populated with ancestors and totemic beings” (Povinelli, 1993, p. 133). “That is, when she refers to a sentient landscape, what she is referring to is a landscape believed by the people to be populated by ancestral spirits with human-like form that live among the rocks and trees. However, in other places the phrase seems to have different implications” (Povinelli, 1993, p. 150) (Peterson, 2011, p. 168. *Negritos meus*).

9. “(...) the evidence that normatively Warlpiri, or other desert Aboriginal people believe or believed that the world is full of persons, only some of whom are humans or that plants and trees have sensibilities, is lacking” (Peterson, 2011, p. 177).

10. As Durkheim long ago perceived Aboriginal practice does not make the totemic animal sacred, but only objects like sacred boards and other things that stand for the totemic ancestors, which are at the centre of religious life. Their conception of life force has a lot more in common with the idea of sperm than it does with a world filled with sperm-persons. Deep ecology and other anti-modernist views seem influential here and until we have some substantive evidential base for Warlpiri, or other Aboriginal, animist views, what we know points in the direction of a variety of ancestor-oriented religion. As to the new animism, where it is not the old animism, it seems to be either the product of a substantial, if well meaning, empathetic muddle in the Australian context, or confusing literary licence (Peterson, 2011, p. 177. *Ênfase minha*).

11. O perspectivismo seria o modelo segundo o qual os povos da Amazônia possuiriam ontologias em que os animais têm sua perspectiva própria – na qual são humanos. É interessante notar que, na descrição perspectivista que Lima faz dos jurunas (para os quais os porcos seriam, segundo Lima, humanos e, por isso, há rituais de caça), haveria, dentre as comunidades de porcos, um chefe que se distingue dos demais porcos, o porco-xamã, e é ele o porco que não pode ser abatido durante a caçada. É a alma dele (e só dele) que se junta aos jurunas quando ele morre (Lima, 1996, p. 22-23). Enfatizo aqui o paralelo entre o porco-xamã e os wai-mahsã (Barreto, 2013, p. 70) e ainda a caipora (Almeida, 2013, p. 18) ou mesmo o lord dos animais, segundo Sprenger e Arhem, como veremos.

12. (...) “the various aspects or components of personhood are constituted by exchange and circulation between humans and non-humans (...). The word aspect describes the constitution of Southeast Asian personhood perhaps better than component, as it suggests various sides of a person, like faces of a crystal, which come into being because they are directed to something other than the person – a relationship that creates the respective aspect. As Sillander (...) observes (...), the concept of the person corresponds with the multiplicity of relations. Human beings thus appear as temporary hypostases of cycles of reproduction which outlast human lifespans” (Sprenger, 2016, p. 38. *Ênfase minha*).

13. “I did not come across the idea that game animals have a perspective or inhabit a social world that they perceive in a similar way as humans perceive theirs. There is a lord of the animals called yaa gemeai, ‘Grandmother Widow’. She cares for the forest animals – the word cheo is used both for caring for domestic animals and raising children – and makes them available to hunters by releasing them” (Sprenger, 2016a, p. 79. *Ênfase minha*).

14. “Wild animals are just that, animals, categorically different from humans. They constitute a distinct ontological category (...) and belonging to a separate cosmological domain – the forest (...). However, they are animals with an owner – the Animal Master. (...) this notion points to another

significant difference as compared with the corresponding Amazonian notion: the typical Southeast Asian relationship between Animal Master and his animal protégés is molded on the relationship between the human livestock owner and his domestic stock. From the point of view of the Animal Master, the animals are his livestock. In other words, the relationship between Animal Master and physical animals is here translated into the idiom of owner-livestock according to what may be called the domestication paradigm” (Arhem, 2016, p. 282. Ênfase minha).

15. “[i]f some non-Western ideologies conceive of persons only as emergent from their relationships, as Melanesianists have argued (...), then the gift objects which share some of these relationships gain qualities of personhood as well” (Sprenger, 2016a, p. 84).

16. “Os judeus não têm olhos? Os judeus não têm mãos, órgãos, / dimensões, sentidos, inclinações, paixões? Não ingerem / os mesmos alimentos, não se ferem com as armas, / não estão sujeitos às mesmas doenças, não se curam com os mesmos remédios, / não se aquecem e refrescam com o mesmo verão e o mesmo inverno que aquecem / e refrescam os cristãos? Se nos espetardes, não sangramos? / Se nos fizerdes cócegas, não rimos? Se nos derdes veneno, / não morreremos?” (Shakespeare, 1968. Tradução de Carlos Alberto Nunes).

Referências

ALMEIDA, Mauro Barbosa de. 2013. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. Revista de Antropologia da UFSCar, v. 5, n. 1, jan.-jun., p.7-28, Disponível em: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_01.MauroAlmeida.pdf. Acesso em: 03 jan 2019.

ARHEM, Kaj. 2016. *Southeast-Asian animism. A dialogue with Amerindian perspectivism*. 279-301. In: ARHEM, Kaj; SPRENGER, Guido (Orgs.). *Animism in Southeast Asia*. New York: Routledge, p. 279-301.

BARRETO, João Lima. 2013. *Wai-Mahsã: peixes e humanos – Um ensaio de Antropologia Indígena*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Amazonas, Manaus. Disponível em: <http://www.ppgas.ufam.edu.br/attachments/article/8/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20-%20Jo%C3%A3o%20Paulo%20Lima%20Barreto%20-%20Wai-Mahs%C3%A3....pdf>. Acesso em: 05 jan 2019.

BRENNER, Suzanne April. 1998. *The domestication of desire: women, wealth and modernity in Java*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

CAILLÉ, Alain. 2002. *Antropologia do Dom*. Petrópolis: Vozes.

CAMPOS, Raquel; DAHER, Andrea. 2013. *A antropologia da natureza de Philippe Descola*. Topoi, Rio de Janeiro, v. 14, n. 27, p. 495-517. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2013000200495&lng=pt&nrn=iso. Acesso em: 8 jan 2019.

COLEMAN, Mat; YUSOFF, Kathryn. 2014. *Interview with Elizabeth Povinelli*. Society and Space. 2014. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20160611052842/> <https://societyandspace.com/material/interviews/interview-with-elizabeth-povinelli-by-mat-coleman-and-kathryn-yusoff/>. Acesso em: 3 jan 2019.

DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard.

DUMONT, Louis. 2000. *Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*. Bauru: Edusc.

ERRINGTON, S. 1989. *Meaning and power in a Southeast Asian Realm*. Princeton: Princeton Uni-

versity Press.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1956. *Nuer Religion*. Oxford: At the Clarendon Press.

FARAGE, Nádia. 2013. *No collar, no master*. 2013. Disponível em: <http://openanthcoop.net/press/2013/11/11/no-collar-no-master/>. Acesso em: 7 jan 2019.

FERGUSON, James. 2015. *Give a man a fish*. Reflections on the new politics of distribution. Durhan; London: Duke University Press.

GREGORY, Christopher A. 1982. *Gifts and commodities*. London: Academic Press.

HOGAN, Linda. 2014. *We call it tradition*. In: HARVEY, Graham (Org.). *The handbook of contemporary animism*. New York: Routledge, p. 17-26.

KEANE, Webb. 1997. *Signs of recognition: powers and hazards of representation in an Indonesian society*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

LATOUR, Bruno. 2000. *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*. Cambridge: Harvard University Press.

LÉVI-STRAUSS, C. 1978. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 10 jan 2019.

MACHADO, Igor José de Reno. 2006. *Sobre bebês e totemismo*. Mana, v. 12, n. 2, p. 389-418.

MAUSS, Marcel. 2003. *Ensaio sobre a dádiva – Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 183-314.

MUNN, Nancy. 1970. *The transformation of subjects into objects in Walbiri and Pitjantjatjara*. In: MUNN, Nancy. *Australian aboriginal anthropology: modern studies in the social anthropology of the Australian aborigines*. Nedlands: University of Western Australia Press, p. 141-163.

PETERSON, Nicolas. 2011. *Is the Aboriginal Landscape Sentient? Animism, the New Animism and the Warlpiri*. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20877403>. Acesso em: 12 jan 2019.

POVINELLI, Elizabeth. 1995. *Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal labor*. *American Anthropologist*, v. 97, n. 3, p. 505-518. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/683270>. Acesso em: 9 jan 2019.

POVINELLI, Elizabeth. 2016. *Can Rocks Die? Life and Death Inside the Carbon Imaginary*. In: POVINELLI, E. *Geontologies: a réquiem to late liberalism*. Durham: Duke.

RIVAL, Laura. 2014. *The materiality of life: revisiting the anthropology of nature in Amazonia*. In: HARVEY, Graham (Ed.). *The Handbook of Contemporary Animism*. Routledge, p. 92-100.

SAHLINS, Marshall. 1972. *Stone Age Economics*. London: Tavistock Publications, 1972.

SANTOS, Juana Elbein dos. 1977. *Os Nàgô e a morte: Páde, Ásèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes.

SEGATO, Rita Laura. 2005. *Santos e Daimones*. Brasília: Editora UnB.

SHAKESPEARE, William. 1968. *O mercador de Veneza*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos.

SILVA, C. Teófilo da. 2011. *A rotinização brasileira de um cisma etnológico: a propósito de uma etnologia*

brasileira. In: RIBEIRO, Gustavo Lins; FERNANDES, Ana Maria; MARTINS, Carlos Benedito; TRAJANO FILHO, Wilson (Orgs.). *As ciências sociais no mundo contemporâneo: revisões e prospecções*. Brasília: Letras Livres; Editora UnB, v. 1, p. 33-45.

SILVA, Kelly. 2016. *Administrando pessoas, recursos e rituais*. Pedagogia econômica como tática de governo em Timor-Leste. *Horizontes Antropológicos*, v. 22, n. 45, p. 127-153.

SPRENGER, Guido. 2016. *Dimensions of animism in Southeast Asia*. In: ARHEM, Kaj; SPRENGER, Guido (Orgs.). *Animism in Southeast Asia*. New York: ARHEM, Kaj; SPRENGER, Guido (org.). Routledge, p. 31-51.

SPRENGER, Guido. 2016a. *Graded personhood: Human and non-human actors in the Southeast Asian uplands*. In: ARHEM, Kaj; SPRENGER, Guido (Orgs.). *Animism in Southeast Asia*. New York: Routledge, p. 73-90.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144. 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *O nativo relativo*. *Mana*, n. 8, p. 113-148.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. *Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena*. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 345-399.

WILLERSLEV, Rane. 2001. *Frazer strikes back from the armchair: a new search for the animist soul*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 17, p. 504-526.

Resumo: Neste trabalho, pretendo abordar a atribuição de agência a não-humanos em trocas de dádivas e nos animismos, com uma abordagem processualista. A partir de uma revisão de certa literatura etnográfica atualizada, teço uma crítica aos modelos animistas e suas aplicações ambientalistas.

Palavras-chave: animismo, antropologia econômica, dádiva, pessoas e coisas, agência, teoria antropológica.

Abstract: In this work, I wish to reflect on the attribution of agency to non-humans (in gift-exchanges and in animisms) by means of a processual approach. From a review of current ethnographic literature, I criticize certain animist models and their environmentalist applications.

Keywords: animism, economic anthropology, gift, people and things, agency, anthropological theory.



resenhas

“Tully”, de Jason Reitman (1h 36 min, 2018)

Giovana Acacia Tempesta – Brasil

Universidade de Brasília – Brasil

Juliana Kitayama Cabral

Universidade de Brasília – Brasil

Atenção! Contém spoilers.

Tully, filme dirigido por Jason Reitman, com roteiro de Diablo Cody (EUA, 2018), aborda as experiências de gestação, puerpério e maternidade de Marlo (Charlize Theron), uma mulher de 40 anos, branca, casada, de classe média, que vive nos arredores de Nova Iorque, Estados Unidos, já tem dois filhos e está na terceira gravidez. A narrativa se inicia algumas semanas antes do parto e focaliza as tensões em torno de uma experiência de puerpério desestabilizadora. Drew (Ron Livingston), o marido de Marlo, é um homem que trabalha bastante e gosta de jogar videogame nas horas vagas. Licenciada de seu trabalho na área de recursos humanos de uma fábrica de cereais (profissão que em nada se aproxima de sua formação em literatura), Marlo dedica toda a sua energia aos cuidados das crianças e da casa. A rede de apoio do casal se resume ao irmão de Marlo, Craig (Mark Duplass) e a esposa Elyse (Elaine Tan), que têm uma vida confortável e estável. É esse irmão que se oferece para contratar uma babá noturna para ajudar Marlo.

Em várias cenas, a protagonista deprecia a si mesma e dá sinais de tristeza, exaustão e distanciamento emocional; após o nascimento da terceira filha, ela compara seu corpo a um território devastado pela guerra. Marlo lida diariamente com a privação de sono, o choro estridente da recém-nascida, os desafios singulares envolvidos na criação do outro filho que apresenta comportamentos “peculiares”, os julgamentos sociais sobre diversos aspectos de sua vida pessoal, dificuldades financeiras, a desordem na casa, a culpa por não corresponder aos padrões ideais de maternidade e dissabores no casamento. A exaustão a leva a superar a resistência demonstrada inicialmente, e ela acaba aceitando a sugestão do irmão; surge então a misteriosa figura de Tully (Mackenzie Davis), uma jovem esbelta e vibrante.

No decorrer do filme, Tully transforma a dinâmica da casa, torna a convivência familiar mais harmoniosa e se mostra uma grande companheira de Marlo. As duas têm várias características em comum, como o gosto musical e a bebida favorita.

Tudo vai bem até que, uma noite, elas decidem sair para se divertir na cidade e não avisam Drew, que estava no quarto. Então vêm à tona a nostalgia que Marlo nutre pela sua juventude e o pesar pelas limitações enfrentadas na nova fase da vida, sentimentos que se misturam à sensação de pertencimento associada à família nuclear.

Tully anuncia abruptamente que não pode manter a relação e Marlo reage de modo negativo. Embriagadas e cansadas, elas voltam para casa de carro e acontece um acidente sério. Marlo perde o controle da direção ao passar por uma ponte e o carro cai dentro do rio; ela fica inconsciente e é salva por uma sereia. No hospital, seu marido demonstra surpresa e preocupação; ele diz à psiquiatra que a esposa parecia ótima e que ela nunca antes havia deixado os filhos em casa “sozinhos”. A psiquiatra desconfia da avaliação do marido e ele então admite que Marlo sofrera bastante após o nascimento do segundo filho. Acamada, a protagonista recebe a visita de Tully e, nesse momento, podemos entender que a babá-confidente representa um aspecto da personalidade fragmentada da mulher puérpera, possivelmente um recurso interno acionado em um momento de sofrimento intenso, em meio ao cenário de sobrecarga física e mental e ausência de empatia e apoio efetivo. Ao final, Tully desaparece, Marlo se recupera do acidente e Drew se torna mais presente na vida doméstica.

O filme explicita uma realidade vivida por muitas mulheres, uma realidade sobre a qual pouco se fala e se estuda. No Brasil, o puerpério começou a ganhar relevância social no bojo do movimento pela humanização do parto e nascimento, nos anos 1980. No entanto, o tema ainda não se tornou objeto de interesse mais pronunciado na seara das Ciências Sociais, a despeito da ampla gama de questões culturais que abrange, tais como: técnicas corporais específicas envolvidas na amamentação, no sono e na forma de carregar o bebê; métodos de introdução alimentar; as relações conjugais; as novas expectativas de maternidade e paternidade; a situação da mulher mãe no mundo do trabalho; as relações de cuidado, que podem abranger creches, babás, vizinhança e família nuclear e extensa; a vontade de muitas mulheres de voltarem a ter a mesma forma corporal de antes da gestação; os casos de mães que não amam os filhos; as mães de bebês que nascem com doenças graves, crônicas e raras, bem como deficiências nem sempre facilmente diagnosticadas; as associações entre violência obstétrica e depressão pós-parto; a psiquiatrização e a prescrição de medicamentos, dentre outras.

Neste sentido, cabe perguntar: o que significa o puerpério para diferentes atores sociais (mulheres mães de diferentes segmentos socioeconômicos, cônjuges, profissionais de saúde, operadores do direito, doulas)? Quais os significados envolvidos nas principais categorias geralmente mobilizadas durante esse período, a saber, “res-

guardo”, depressão pós-parto, *baby blues*, solidão e psicose puerperal?

Na grande mídia brasileira, o tema do puerpério por vezes é tratado sob a ótica da patologização. Em uma matéria de 2018, uma revista de ampla circulação noticiou um medicamento para a depressão pós-parto que estava sendo testado na Europa e nos Estados Unidos. Baseando-se em entrevistas com médicos e focalizando o fenômeno como um transtorno de ordem individual, o texto informa que sete em cada dez mulheres brasileiras sofrem de algum tipo de tristeza após o parto (“Uma luz na escuridão”, matéria assinada por Giulia Vidale, publicada na revista *Veja*, em 29 de agosto de 2018).

A experiência do puerpério vem sendo monopolizada pela linguagem biomédica, mas o isolamento social temporário vivido pela mulher após o parto, combinado aos múltiplos apelos para que ela aja como uma “mulher-maravilha”, provavelmente são fatores que contribuem para a intensificação de sentimentos negativos e transtornos mais ou menos graves. Desse modo, podemos imaginar que a personagem Marlo poderia estar vivendo um estado liminar, nos termos formulados por Victor Turner (1974), para quem a “liminaridade” consiste em uma condição transitória e efêmera de um sujeito que se separa da estrutura social e ocupa um lugar indefinido até que se conclua o ritual, quando ele é alocado na posição apropriada.

Marlo parece estar atravessando solitariamente um rito de passagem, pois experimenta uma espécie de “morte social”, em que sua identidade parece cindida, algumas normas sociais (como a higiene pessoal e a alimentação) perdem a validade, ela se torna “invisível” e passa a se movimentar em um mundo “imaginário”. Após o choque do acidente, ela consegue integrar todos esses aspectos e se descobre uma nova mulher mãe, reincorporando-se posteriormente ao *status* de mulher branca de classe média norte-americana.

Enquanto efeito de uma provável *dissociação* (fenômeno psicológico que diz respeito à desconexão entre pensamentos, emoções, memórias e a própria identidade, em decorrência de eventos traumáticos), Tully encarna tudo aquilo que Marlo sente ter deixado para trás: entusiasmo, vitalidade, esperança, autoconfiança e beleza juvenil. Tully seria, assim, uma espécie de apoio mental e afetivo para uma Marlo amortecida pela maternidade vivida na chave individualista. Esse seria o efeito das exigências sociais contraditórias, dos julgamentos morais ácidos e dos problemas de comunicação para uma mulher de classe média que é mãe, esposa e profissional.

Esse estado liminar vivido pela personagem articula-se à configuração social específica na qual se insere a família de Marlo. A conjugalidade é um aspecto central

na narrativa, e aqui podemos traçar um paralelo com o ideário do casal grávido estudado pela antropóloga Tania Salem (2007), no Rio de Janeiro dos anos 1980. Esse ideário representaria uma tentativa de mudança do padrão tradicional das relações conjugais e familiares, pautada pelos princípios da igualdade entre mulher e homem e do valor da “psicologicidade” (o desejo de se aprimorar como pessoa por meio do autoexame de consciência regular), visando à complementaridade simétrica, que engendra um jogo de reciprocidade e dependência.

Enquanto o casal grávido se delinaria durante a gestação e se reafirmaria por ocasião do parto, o pós-parto consistiria em um momento de crise, devido ao descompasso entre as expectativas em torno do casal igualitário e o que efetivamente acontece depois que a criança nasce. Um ideal semelhante parece estar presente no filme, pois o afastamento físico e emocional do marido da protagonista surge como fator decisivo no desenrolar da trama. O desequilíbrio na relação entre os cônjuges é acentuado, e a rede de apoio aparece como fator secundário. Inspiradas nas ideias de Emily Martin (2006), sugerimos que a imagem da sereia que ajuda Tully a sair do carro submerso representa uma percepção singular das contradições do modo de vida individualista, neoliberal, que são vividas por algumas mulheres no registro do adoecimento físico e mental. É como se, diante da percepção da impossibilidade de obter compreensão e apoio entre as pessoas próximas, restasse a ela apenas o recurso ao mundo da fantasia ou do inconsciente.

A abordagem antropológica do tema do puerpério em camadas médias urbanas convida à ampliação da reflexão sobre a forma cultural no interior da qual as mulheres estão vivendo a maternidade, a parentalidade, a conjugalidade, o cuidado (*care*) e a medicalização da vida – a exemplo da análise sociológica da depressão pós-parto produzida por Lorena Cronemberger (2019). E convida também à comparação com outras experiências de puerpério na sociedade brasileira, marcada por profundas desigualdades em termos de acesso a direitos sexuais e reprodutivos, como indicaram Laura Mattar e Simone Diniz (2012) e Flávia Biroli (2018).

Por seu estilo crítico e penetrante, *Tully* é um material importante a ser considerado nos debates sobre puerpério nos campos da Antropologia e da Saúde e pode igualmente ser inspirador para profissionais que atuam diretamente com mulheres que estão vivendo a experiência de maternar.

Recebido: 24/05/2019

Aprovado: 04/06/2019

Giovana Acacia Tempesta é doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília e atualmente é pesquisadora-colaboradora plena vinculada ao PPGAS/UnB; realiza pesquisa de pós-doutorado sobre temas relacionados a parto e nascimento no Brasil, com ênfase na atuação de doulas. ORCID: 0000-0002-0469-1473. Contato: giovana.tempesta@gmail.com

Juliana Kitayama Cabral é graduanda em Antropologia na Universidade de Brasília; estuda sobre o puerpério com enfoque em mulheres brasileiras de camadas médias urbanas. ORCID: 0000-0002-6667-7490. Contato: jkitayamac@gmail.com

Referências

- BIROLI, F. 2018. *Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil*. São Paulo: Boitempo.
- CRONEMBERGER, L. 2019. *Ser mãe é padecer no paraíso? O dispositivo da maternidade nas narrativas da depressão pós-parto*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.
- MARTIN, E. 2005. *A mulher no corpo: uma análise cultural da reprodução*. Rio de Janeiro: Garamond.
- MATTAR, L.; DINIZ, C. S. G. 2012. Hierarquias reprodutivas: maternidade e desigualdades no exercício de direitos humanos pelas mulheres. *Interface*, v. 16, n. 40, p. 107-119.
- SALEM, T. 2007. *O casal grávido: disposições e dilemas da parceria igualitária*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- TURNER, V. 1974. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Rio de Janeiro: Vozes.

Dos Santos, Francimário Vito. 2018. *O ofício das benzedeadas: um estudo sobre práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta-RN*. Porto Alegre: Cirkula. 255p.

Karen Kärercher

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Quem nunca foi rezado e benzido com ervas quando criança? Essa parece ser uma pergunta estranha para pessoas que não nasceram e nem são residentes nas cidades interioranas do Brasil. Mas, certamente, uma pergunta nostálgica para aquelas que tiveram a oportunidade de conhecer o ofício da benzeção. Contemporaneamente, levar um bebê recém-nascido para ser benzido e rezado com a finalidade de curar males como “olhado” ou “vento caído” na residência de uma mulher benzedeadora já não parece mais tão costumeiro. Desta forma, é possível dizer que a tradicional prática da cura vem ganhando cada vez mais a forma de um velho hábito praticado pelos “antigos”, em um cenário em que o saber fazer parece ter perdido o seu lugar para as práticas médicas formalizadas. No entanto, esta não é a realidade que se apresenta na região do Seridó Potiguar, mais especificamente, na cidade de Cruzeta-RN. Nessa região de clima árido e seco, a caatinga faz crescer além dos cactos, as chamadas plantas medicinais populares como o “pinhão roxo” comumente plantado em frente às casas para absorver más energias. É nesse cenário de Cruzeta que as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças parecem (re)existir, como veremos a seguir. Vale ressaltar que não existem distinções entre as mulheres chamadas de benzedeadas e/ou rezadeiras no livro. Aparentemente, a designação varia de acordo com o serviço prestado à clientela; entretanto, todas as mulheres acompanhadas pelo autor acabam por trabalhar com a reza e a benzeção.

O livro intitulado “O ofício das benzedeadas: um estudo sobre práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta-RN” foi, originalmente, produzido como uma dissertação de mestrado defendida no ano de 2007 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade do Rio Grande do Norte por Francimário Vito dos Santos. Recentemente publicado pela editora Cirkula, o livro é resultado de extenso trabalho de campo realizado no nordeste do país acerca das práticas terapêutico-religiosas das mulheres conhecidas como rezadeiras ou benze-

deiras. Possui 256 páginas e constitui-se por prefácio, escrito pelo professor e antropólogo C. Guilherme do Valle (PPGAS/UFRN), introdução, três capítulos intitulados, respectivamente, como “O universo das rezadeiras”, “O ritual de benção em Cruzeta” e “O fundo religioso comum em Cruzeta”, considerações finais e anexos.

A etnografia desenvolvida por Francimário Vito dos Santos trata de registrar a prática da cura por meio da “descrição densa” (Geertz, 2015) e das fotografias tiradas durante as benções e no decorrer do trabalho de campo. Trata-se ainda e, sobretudo, do reconhecimento das mulheres rezadeiras. Para usar o conceito da etnógrafa Marilyn Strathern (2014), o “momento etnográfico” do autor reside no instante de “imersão” e “deslumbramento” com as práticas de cura presentes no cotidiano das tantas mulheres reais cujos nomes faço questão de relembrar aqui. São elas, Barica, Francisca, Joanhina, Marina, Dona Sebastiana, Dona Dolores, Dona Maria de Neco, Dona Chiquinha, Dona Uda, Tia Romana, Dona Silvina de Domingo Preto, Dona Severina, Dona Gilberta, Dona Rita de Ramim, Dona Santa, Dona Hosana, Dona Maria Pedro, Dona Leide, Dona Lica, Dona Maria de Chico Brito, Dona Chiquinha, Dona Gilberta, Dona Neuza, Dona Maria de Julho Bilino e Dona Giselda.

Além do mais, algumas mulheres de sua rede familiar como, por exemplo, Dona Aninha Pêdo e Dona Maricuta, bisavó e avó, foram reconhecidas rezadeiras em Cruzeta. Destarte, o autor precisou lidar com a proximidade estipulada pelo parentesco, uma vez que presenciou a prática das rezadeiras desde sua infância. E, precisamente por conta disso, justificou o interesse na pesquisa. Vale ressaltar que a proximidade e a motivação pessoal pelo tema não tornam a investigação menos científica. Em realidade, ao situar-se na pesquisa, o autor faz com que tais fatores agreguem pertinência aos seus argumentos.

De acordo com a definição dada por Santos, “as rezadeiras ou benzedeadas são mulheres que realizam benzeduras” (:23). Durante o ritual de benzedura, elas acionam uma religiosidade marcadamente advinda do catolicismo popular que é performada pelas súplicas e rezas “cochichadas”. Assim, a reza possui como objetivo alcançar um suposto equilíbrio entre o universo físico/material e o espiritual das pessoas que buscam pela sua ajuda. É importante frisar que as mulheres, de acordo com a pesquisa do autor, não cobram pelas rezas, mas recebem presentes dignos do que Marcel Mauss (2003) chamaria de “dádiva”. Neste caso, a capacidade de cura é, para elas, um presente divino que não se pode negar e se deve, necessariamente, retribuir. Para compor o ritual de cura, as rezadeiras utilizam diversos elementos advindos ora das matrizes de religiões afro-brasileiras como o uso de ramos verdes,

ora elementos ligados ao uso de práticas europeias outrora consideradas como bruxaria – elementos que poderiam ser verificados na semelhança dos rituais de “encantamento” e cura do “vento caído”. O primeiro praticado supostamente pelas bruxas da Idade Média e o segundo atualmente adotado pelas mulheres rezadeiras.

Ambos os rituais fazem uso da “soleira da porta” como o lugar para se pendurar ou enterrar objetos pessoais da pessoa a ser encantada ou curada. Além, evidentemente, das características religiosas e terapêuticas advindas do catolicismo popular, como os gestos em cruz feitos, necessariamente, com a mão direita e o uso de imagens sacras. Outros elementos e particularidades como, por exemplo, agulha, linha, pano, manejo de plantas, nascimento e parto conectam as rezadeiras ao universo doméstico que, embora tenha sido paulatinamente relegado ao feminino, tornou-se o lugar de excelência e domínio das mulheres comuns.

O centro da análise antropológica de Santos consiste em depreender a maneira como essas mulheres compartilham de um fundo religioso comum que denominou de “comunhão de crenças”. Isto quer dizer que mesmo estando marcadas as diferenças entre si – dentre as interlocutoras, havia duas mulheres que se consideravam evangélicas e uma que era adepta ao “Culto de Jurema” – existe um entendimento comum acerca do ofício da reza. (A Jurema é um culto tipicamente nordestino, influenciado tanto por características advindas das religiões indígenas quanto das religiões afro-brasileiras. É, especialmente, dedicado às entidades de caboclos e curandeiros.) Para exemplificar tal circunstância, o autor descreve os atendimentos e seus processos terapêuticos, a iniciação no ofício, a maneira como aprenderam a prática e como posteriormente a executam, as histórias e as vivências das mulheres rezadeiras. É desta forma que outras religiosidades e o intercâmbio das práticas de cura – dominantes ou não – são articuladas pelas mulheres em questão na constante transformação de seus próprios fazeres.

Ainda em conformidade com a etnografia realizada pelo o autor, as rezadeiras são valorizadas social e culturalmente, em razão de que são muito procuradas pelas famílias, principalmente, pelas mulheres que são mães de crianças pequenas. As terapeutas populares preenchem, portanto, uma lacuna de atendimento à saúde no município de Cruzeta. Pode-se dizer que tal lacuna foi causada pelos impasses enfrentados pelo “Programa de Saúde da Família” (PSF) implantado no remoto ano de 1994. Em 2007, quando a pesquisa de Santos fora originalmente publicada, o PSF ainda não havia dado conta de todas as demandas locais. Assim, impulsionadas pela dificuldade de acesso a saúde pública, as mães e demais moradores de Cruzeta

acabavam recorrendo às benzedeiras. Todavia, apesar das rezadeiras ocuparem um lugar de prestígio no meio social onde vivem, elas não deixam de lado o incentivo para que as suas clientes recorram ao atendimento médico quando a doença não é um mal que pode ser curado com a reza. A principal divergência entre um atendimento e outro, isto é, das práticas terapêuticas dominantes e das práticas terapêuticas populares está em conceber a doença, nesta ordem, como uma enfermidade inscrita apenas no corpo e como um mal que transcende corpo e espírito. Neste último caso, apenas as benzedeiras e rezadeiras podem curar com eficácia.

Embora não seja o foco de Santos, preciso ressaltar um último argumento que merece ser tomado com mais atenção em sua investigação. Muitas fotografias são utilizadas pelo autor a fim de delinear o universo das rezadeiras que, a propósito, não poderia ser meramente descrito por meio das palavras. Acontece que muitas fotografias são deslocadas para os anexos ao final do livro, e algumas delas são retratos das mulheres rezadeiras que colaboraram com a pesquisa. Desta forma, no decorrer do texto, senti falta de uma apresentação imagética e característica de cada uma dessas personagens, o que viria a ser encontrado apenas no final do trabalho. Neste sentido, é muito importante ressaltar que a fotografia etnográfica não serve somente como ilustração no texto, mas é em si um “dado antropológico” (Guran, 1986) de extrema relevância. As fotografias possuem o poder de enquadrar as cenas do cotidiano das rezadeiras e benzedeiras e poderiam, certamente, ocupar um lugar de destaque no trabalho do autor.

Como se percebe, “*O ofício das benzedeiras*” resulta em uma boa leitura para estudiosos do catolicismo popular e também para estudantes de Antropologia cujo interesse é desenvolver pertinentes e instigantes etnografias, como é a de Francimário Vito dos Santos. A pesquisa do autor – assim como outros estudos sobre as práticas populares e saberes e fazeres tradicionais – revela a resistência de um ofício que, ao contrário do que se pensa no senso comum, não está à beira de extinção. Tendo em conta que o ofício da reza e os seus consecutivos rituais “estão em constante processo de reelaboração influenciados pelo contexto em que estão inseridos, além dos outros conhecimentos e práticas com quem este ofício está relacionado” (:217). Igualmente, o livro guia o leitor e a leitora em uma viagem ao sertão nordestino, ajudando na compreensão de uma realidade tão distante para o sul do país, de onde situadamente remeto este texto. A prática da cura está com os dias contados? Diante da realidade de Cruzeta e de suas rezadeiras e benzedeiras apresentadas por Santos, conluo que não.

Recebido: 18/01/2019

Aprovado: 21/01/2019

Karen Ambrozi Kärercher é doutoranda em Antropologia Social no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS). Possui Mestrado em Ciências Sociais no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria (PPGCS/UFSM). É Bacharela em Ciências Sociais pela mesma universidade. Pesquisadora integrante do Núcleo de Antropologia Visual (Navisual/UFRGS). Tem experiência na área de Ciências Sociais com ênfase em Antropologia. Pesquisa, principalmente, os temas: gênero, memórias do trabalho, saberes e fazeres femininos, etnografia visual, sonora e da duração. ORCID: 0000-0002-9342-1781. Contato: kakaercher@gmail.com

Referências

- GEERTZ, Clifford. 2015. “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. “*O efeito etnográfico e outros ensaios*”. São Paulo: Cosac Naify.
- MAUSS, Marcel. 2003. “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- GURAN, Milton. 1986. “Fotografia e pesquisa antropológica”. *Caderno de Textos: Antropologia Visual*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, p. 66-69.

JARDIM, Denise F. 2017. *Imigrantes ou refugiados? Tecnologias de controle e as fronteiras*. Jundiaí: Paco Editorial. 256 p.

Gilmara Gomes da Silva Sarmento
Universidade Federal de Roraima – Brasil

Francilene dos Santos Rodrigues
Universidade Federal de Roraima – Brasil

“Imigrantes ou refugiados? Tecnologias de controle e as fronteiras” é uma descrição densa sobre as tecnologias da governamentalidade voltadas para as migrações. Ao tomar essa questão como objeto de análise, Denise Fagundes Jardim expõe de maneira pormenorizada os diferentes aspectos que configuram essas tecnologias de poder, a saber, suas materialidades, suas dinâmicas e seus agentes. O livro é uma referência importante não apenas por destrinchar toda engrenagem que encarna e opera a governamentalidade das migrações, mas especialmente, por evidenciar como essas tecnologias de controle se impõem aos corpos, às vidas e ao itinerário de imigrantes e refugiados.

A pertinência do livro não se esgota nas diferentes chaves de leitura propostas para pensar o fenômeno migratório, mas se estende também ao recorte teórico-metodológico empregado na construção do objeto de análise aqui referenciado. Segundo a expressão da própria autora, o livro resulta de uma “antropologia participativa” tecida a partir das múltiplas experiências e entradas no tema das migrações internacionais como professora/pesquisadora, mas também da militância como antropóloga no tema dos direitos humanos. Ao apresentar uma análise dessas experiências, Denise Jardim nos brinda com informações valiosas apreendidas através da pesquisa etnográfica, junto a três perfis distintos de migrantes e a partir de outros lugares de observação, de escuta e de interlocução, quando interpelada pelo tema das migrações. Entretanto, suas reflexões vão além dessas fontes de pesquisa, pois o escrutínio de documentos, tratados e dispositivos, produzidos e exigidos no âmbito da governamentalidade das migrações, também foi uma atividade de pesquisa importante que permitiu à autora confrontar as limitações entre discursos e as práticas sociais.

O itinerário dos imigrantes examinado à luz de um conjunto de exigências, de

protocolos, de burocracias e de formas de atuação, às vezes controversas, de agentes estatais (e não estatais) contradiziam as referências a favor das tecnologias de controle como facilitadoras da migração. Ao contrário desse argumento, o estudo empreendido por Jardim mostra como essas tecnologias, em realidade, produzem inúmeras barreiras, dilemas e dramas que marcam a biografia daqueles(as) que, por distintas razões, ultrapassam os limites de estados nacionais para [re]fazer a vida. E, ainda, como os percalços que surgem no decorrer desse processo alteram os “fluxos de vida” dessas pessoas.

De acordo com a autora, esses paradoxos evidenciam também a debilidade das instituições, do aparato burocrático e das lógicas de atendimento no país de “acolhida”, pondo em xeque as incongruências entre os compromissos assumidos em convenções internacionais e o tratamento dado aos imigrantes e às suas demandas. Nesse sentido, a obra é reveladora, ao assinalar que conhecer o itinerário de imigrantes significa acessar também aspectos profundos da sociedade destino às vezes dissimulados na imagem de uma sociedade “que acolhe”.

O livro está dividido em duas partes independentes, porém complementares. Na primeira parte da obra, o(a) leitor(a) vai encontrar uma descrição detalhada das tecnologias da governamentalidade da imigração, definidas pela autora, inspirada em Michel Foucault, como todas as demandas produzidas no âmbito estatal, ainda que por agentes não governamentais, cujo intuito é gestar a vida de determinados grupos e o controle populacional. Nos três capítulos que compõem essa parte do livro, a autora expõe, de forma subsequente, essas tecnologias da governamentalidade, a partir de três eixos: as materialidades, suas dinâmicas e seus agentes.

As materialidades, trabalhadas no Capítulo 1, encarnam os processos burocráticos de identificação, registros, contabilizações, confecções de documentos e exigências de inúmeros papéis mediados por lógicas jurídico-administrativas cambiantes que se impõem aos imigrantes, e sobre as quais esses sujeitos são convocados a aprender articular no transcurso do seu itinerário migratório. No Capítulo 2, a autora analisa os dispositivos da governamentalidade materializados em leis, cartas e convenções internacionais e a sua historicidade, observando como essas ferramentas jurídicas são manejadas e modelam lógicas administrativas que requerem dos sujeitos migrantes a capacidade para decifrar, aceitar e confiar nessas tecnologias da governamentalidade, *a priori*, conduzidas por mecanismos legais. No Capítulo 3, a autora apresenta os distintos agentes da governamentalidade, estatais e da sociedade civil, atores que atuam e conformam uma rede de interlocução sobre temas como

imigração, refúgio e direitos humanos, e que, inseridos em ações de mediação das resoluções das demandas dos imigrantes, presentificam dificuldades burocráticas, tensões e negociações de sentido.

Na segunda parte da obra, o foco recai sobre os “fluxos de vida” dos sujeitos definidos ou categorizados como imigrantes ou refugiados, segundo determinada lógica jurídico-administrativa, e como as inúmeras requisições geradas pelas tecnologias de controle afetam a vida dessas pessoas, ordenando e redefinindo a imigração. Cada um dos três capítulos que compõem essa parte do livro refere-se a contextos de pesquisa diferentes.

No capítulo 4, a experiência migratória de palestinos no sul do país permite expor o jogo de forças e disputas de sentido que se impõem ao fluxo de vida de imigrantes categorizados como refugiados, possibilitando relativizar o discurso hegemônico sobre proteção humanitária. Desvela como a eleição do dispositivo humanitário do refúgio, anunciado como uma vantagem jurídica, pode, dependendo das conjunturas políticas e de suas lógicas institucionais, excluir, inviabilizar e restringir o curso de vida das pessoas e, ao mesmo tempo, como alguma *expertise* sobre os percalços e as incertezas inerentes a esses legalismos, resultar na recusa de acionar esse dispositivo pelos imigrantes. Afinal de contas, sob essas condições “quem quer ser um refugiado?”, como questiona a própria autora em alusão ao filme *Quem quer ser um milionário?* (dirigido por Danny Boyle e lançado em 2008).

O capítulo 5 descreve e problematiza os entraves ao acesso de haitianas grávidas a hospitais e postos de saúde do sistema público no sul do país. O dilema dessas mulheres revelou que os obstáculos impostos aos imigrantes transcende a sua condição de regular. Embora portadoras de documentos (agilizados com base na Lei do Refúgio), essas mulheres eram recebidas como “estrangeiras” pelos agentes do serviço público, numa lógica de negação de direitos que se materializava em emperamentos burocráticos no acesso aos serviços de saúde. Ao descrever o itinerário dessas imigrantes, o capítulo revela também fragilidades e zonas de invisibilidade, de abandono e de exclusão constitutivos do sistema de governabilidade e de suas lógicas de funcionamento (formas de abordagem, elegibilidade e as prioridades).

O sexto e último capítulo expõe a experiência de mulheres equatorianas inseridas no trabalho doméstico na Espanha e, por consequência, os paradoxos da regularização como um contínuo dramático de conexões entre aprendizados sobre as rotinas burocráticas e a busca por regularização e por direitos. Além dos esforços para inserção laboral na sociedade de acolhida para reunificar a vida da família frag-

mentada pelo processo migratório, este capítulo aborda, ainda, as estratégias de resposta ou de submissão dessas migrantes diante das novas formas de disciplinamentos sobre os corpos migrantes e dos constrangimentos legais e morais resultantes dessa condição.

Finalmente, os novos horizontes interpretativos, fornecidos pelo livro, para pensar o fluxo migratório, o torna uma leitura fundamental, especialmente para acadêmicos, militantes e demais agentes envolvidos com o tema das migrações e dos direitos humanos. É um livro que interroga as categorias produzidas no âmbito da governamentalidade das migrações, colocando em evidência a fragilidade de pressupostos sociais muitas vezes ratificados por abordagens acadêmicas que lidam com o fenômeno migratório como “um problema social” e o migrante como um necessitado de integração.

Ao tomar a migração sob a ótica dos direitos, e a voz (experiência/trajetória) dos migrantes como centro da análise, Denise Fagundes Jardim traz à baila uma série de problemáticas relacionadas ao dispositivo do refúgio e explicita que embora concebido e autoproclamado como uma solução para situações específicas de deslocamento, quando analisado a partir das situações concretas de acionamento, esse dispositivo não passa de outra tecnologia de seletividade que depende do “jogo social e político” e “das negociações entre partes com poderes desiguais” (p. 243) e, portanto, restringe a circulação e à vida das pessoas categorizadas como refugiadas. Essas limitações, explicam, por exemplo, por que imigrantes que em tese possuíam os critérios para pleitear o refúgio se recusavam a acioná-los, respondendo, portanto, à indagação inicial da autora: imigrantes ou refugiados?

Recebido: 02/10/2018

Aprovado: 15/01/2019

Gilmara Gomes da Silva Sarmiento é cientista social. Doutorado em Ciências Sociais pelo Programa de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Fronteiras (PNPD/CAPES/UFRR). ORCID: 0000-0001-6583-4477. Contato: gilmarasarmiento@hotmail.com

Francilene dos Santos Rodrigues tem Pós-doutorado em Gênero, Identidade e Cidadania, pela Universidade de Huelva-Espanha; Doutorado em Ciências Sociais, pelo Centro de Estudos Comparados das Américas (CEPPAC), da Universidade de Brasília; Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDTU), pela Universidade Federal do Pará. Atualmente é docente da Universidade Federal de Roraima e participa, como docente permanente, nos programas de Pós-graduação em Recursos Naturais (PRONAT) e Sociedade e Fronteiras (PPGSOF), do qual foi coordenadora. É líder do GEIFRON-Grupo de Estudos Interdisciplinar sobre Fronteiras e coordena a Linha de Pesquisa: Migração, Gênero e Violência. <https://orcid.org/0000-0003-1618-3684>. Contato: france.rodrigues@ufrr.com.br

CASTRO, Rosana; ENGEL, Cíntia e MARTINS, Raysa. (Orgs). *Antropologias, saúde e contextos de crise*. Brasília: Sobrescrita, 2018. Ebook: <http://www.dan.unb.br/>

Felipe Magaldi

Universidad Nacional de Córdoba – Argentina

A coletânea *Antropologia, Saúde e Contextos de Crise*, organizada por Rosana Castro, Cíntia Engel e Raysa Martins, reúne textos apresentados e amadurecidos a partir da II Reunião de Antropologia da Saúde, realizada na Universidade de Brasília em 2017. Na Apresentação, Soraya Fleischer explica que o evento foi resultado da trajetória de uma série de seminários realizados desde 2011, envolvendo variados grupos de pesquisa do país. O uso do termo *crise*, presente no título da obra e do evento, constitui uma espécie de eufemismo estratégico para outra categoria mais flagrante, o *golpe*, que designou o *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff em 2016. Contudo, a menção não se limita a um ocultamento. Serve, também, como entrelinha de uma antropologia da saúde que questiona a destruição do SUS: uma antropologia implicada, aplicada e comprometida.

Na “Introdução”, assinada pelas organizadoras, destaca-se que nenhum dos textos se propõe ao esforço de construir uma genealogia da categoria *crise*. Isto não significa, porém, que possíveis teorizações estejam ausentes. De outro modo, estas se inscrevem em perguntas específicas: *crise por quê e para quem?* Tais questionamentos se enfeixam em um período histórico específico, que parte da redemocratização do país, e da construção do SUS, e chega até 2016. Pontua-se que a crise nas políticas públicas de saúde não começou com o golpe, mas permaneceu como potencialidade constante desde a promulgação da Constituição Cidadã. Por outro lado, as autoras são claras quanto à emergência de um contexto de congelamento de investimentos e de terceirização dos serviços, característico do governo Michel Temer. Dito isso, não se furtam a assumir o uso político que fazem da noção de *crise*, para além de disputas partidárias, no intuito de denunciar o privilégio das políticas neoliberais.

Sônia Weidner Maluf, em texto que abre os trabalhos, destaca a necessária mudança de tom da antropologia no contexto de declínio de um certo “bem-estar social”, característico de parte das décadas de 2000 e 2010. Trata-se de acrescentar à perspectiva do Estado visto de baixo um esforço etnográfico de mapear os desmontes em curso em múltiplos níveis, assim como as resistências da parte de distintos setores.

A obra se divide em três partes. A primeira parte, “Etnografias em Contextos de Crise”, contém trabalhos que abordam a problemática da precariedade no funcionamento das políticas públicas de saúde. Natália Helou Fazzioni, tratando de experiências de cuidado relativas a nascimento e envelhecimento no Complexo do Alemão, descreve tensões surgidas na relação entre profissionais biomédicos e moradores usuários do SUS. Márcia Reis Longhi desvela a relação entre cuidado e envelhecimento, sublinhando os efeitos negativos das recentes reformas da previdência e suas inserções em questões de classe, local de moradia, raça, contexto histórico, político e econômico. Mônica Franch propõe um estudo sobre as experiências de brasileiros vivendo com HIV/AIDS na Catalunha, incluindo as vulnerabilidades e agenciamentos na fabricação das redes sociais em situação imigratória. Érica Quinaglia Silva escreve sobre a construção do indivíduo “perigoso” através de um estudo sobre mulheres cumprindo a medida de segurança no Distrito Federal, sentença aplicada a pessoas com transtornos mentais no Brasil.

Em comum, esses trabalhos denunciam as alianças entre o modelo neoliberal e o modelo biomédico, isto é, entre economia, ciência e política. Nessa articulação, constrói-se um sistema cuja existência depende da distinção entre indivíduos ou grupos mais ou menos reconhecidos que outros, sob o ponto de vista social e ontológico. Através da noção de *cuidado precário*, Fazzioni designa uma política que estabelece hierarquias entre corpos e vidas, cujas existências dependem de uma trama relacional de abrigo de acolhimento. Em continuidade, Longhi procede uma crítica ao modelo liberal e individualista de autonomia e independência preconizado nos equipamentos públicos destinados ao segmento etário por ela investigado. Franch, por sua vez, situa essa discussão em um marco histórico, chamando a atenção para a crise de 2008 e a aplicação de políticas de austeridade destinadas a afetar saúde, educação e previdência nos países do sul da Europa; sublinhando um vocabulário neoliberal que passa a expressar a redefinição do direito à saúde. Quinaglia sublinha os limites do alcance da Reforma Psiquiátrica, na medida em que, na interseção entre a justiça e a saúde, se estabelece a possibilidade de permanência indeterminada da situação de encarceramento.

A segunda parte do livro, “Antropologias da e na saúde: debates, propostas e impasses”, contém pesquisas que abordam as extensões e limites da reflexão antropológica sobre o fenômeno saúde/doença, bem como suas capacidades de intervenção. Rosamaria Carneiro evoca sua experiência profissional como docente de ciências sociais em uma faculdade de saúde, sublinhando as incompreensões da inserção

do saber antropológico nesse campo, bem como a acusação da parte das próprias ciências sociais sobre sua aplicabilidade. Octavio Bonet, desde o interior do campo antropológico, questiona a limitação da antropologia à produção de conhecimento, pensando em suas consequências no que toca à ética em pesquisa e suas margens de ação. Esther Jean Langdon e Ari Ghiggi Jr. tratam da formação e consolidação de redes interdisciplinares em saúde indígena a partir do movimento da Reforma Sanitária, conferindo ênfase à perspectiva crítica na América Latina. Por fim, María Epele problematiza a articulação entre psicanálise e populações marcadas pela desigualdade e pobreza na grande Buenos Aires, buscando descolonizar os argumentos e modos de argumentar no contexto do Sul Global.

Nota-se como a antropologia ainda é vista como ciência menor no interior do campo da saúde, marcado pelos imperativos da aplicação e do fisicalismo. As respostas a esse diagnóstico, contudo, são diversas. Carneiro propõe, além de um esforço de autorreflexão, a reivindicação do clássico esforço antropológico de estranhamento, na intenção de desnaturalizar um corpo de saberes que se vê imune a qualquer forma de relativização. Bonet, por sua vez, propõe replantar os próprios pressupostos do saber antropológico. Se a relação entre antropólogo e nativo escapa ao consentimento informado, faz-se necessária outra epistemologia, que implique fazer pesquisa “junto” a seres humanos, mais que “com” eles. Já Langdon e Ghigghi Jr. sugerem uma abordagem relacional através de conceitos como pluralismo biomédico, intermedicalidade e autoatenção. Finalmente, Epele, mais que respostas, enseja dúvidas: como é possível modificar e pressionar de baixo categorias produzidas por especialistas desde cima?

A terceira parte, “Tecnologias de engajamento: conhecer, fazer, resistir”, tem como pano de fundo as tensões entre o saber biomédico e as múltiplas práticas de conhecimento e modos de existência que surgem em variados campos etnográficos. Sirlene Barbosa Correa Passold tematiza conceitos e práticas tradicionais de saúde e estética entre mulheres quilombolas do Puris – grupo ao qual a própria autora pertence – transmitidos intergeracionalmente, envolvendo múltiplas espécies de plantas. Victor Hugo Barreto, através de trabalho de campo, trata das articulações e contradições entre roteiros eróticos de homens que fazem sexo com homens e os enquadramentos morais, políticos e biomédicos sobre a população com HIV/AIDS, marcados por suas presunções de risco ou vulnerabilidade. Clarice Rios desafia o pressuposto de “déficit biológico” presente no olhar medicalizado e individualista sobre o autismo, sugerindo uma chave relacional para a compreensão desse

fenômeno; e descrevendo práticas terapêuticas desenvolvidas nesse mesmo sentido, envolvendo pais e cuidadores. Olivia von der Weid questiona a definição negativa da pessoa cega, definindo-a como expressiva de um regime de normalização que inscreve a deficiência no marco de uma ausência. Para isso, apresenta pesquisa realizada em atendimentos de reabilitação e junto à vida cotidiana desses sujeitos, procurando entrever a corporalidade cega como produtora de sentidos.

Há aí uma atualização do clássico problema antropológico da alteridade, aplicada ao fenômeno saúde/doença. As formas outras de ser e conceituar a pessoa, se estão longe de serem compreendidas como equívocos primitivos ou simples crenças/doenças, tampouco coincidem apenas com a expressão da diversidade cultural. Trata-se, antes, de teorias e existências a serem levadas a sério, na medida em que fornecem ferramentas de resistência em um jogo desigual de distribuição de legitimidade. Essa problemática se verifica no caso da possível usurpação de saberes da parte da indústria de cosméticos e da necessidade de proteção dos direitos intelectuais de coletivos tradicionais; na compreensão afirmativa das profilaxias próprias aos homens engajados em eventos sexuais como uma espécie de ciência do concreto nativa; ou nos questionamentos suscitados pelos últimos textos: não seriam os traços autistas, mais que sintomas ou manifestações patológicas, formas particulares de envolvimento com a cultura? Ou não existiriam também outros modos de engajamento e composição de mundos, não centrados na visualidade, mas distintivamente significativos e hábeis?

A opção da coletânea por não encerrar o conceito de crise e de afirmar sua visão política não prejudicou seu conteúdo, abrindo-se, antes, para a profusão de criatividade. No entanto, termina-se com uma dúvida. Pois se a pergunta fundamental era *crise para quê, crise para quem?*, pergunta-se também: para quê e para quem as recentes alterações da gestão pública de saúde *não* configuram crise? Por que e por quem estas são definidas nos termos do avanço, mais que do retrocesso, e na afirmação de neutralidade, em oposição ao ideológico? Escrever esta resenha em tempos de ascensão do bolsonarismo, dois anos após o golpe, envolve questionar: como as populações se envolvem em discursos que declinam direitos sociais?

Recebido: 21/01/2019

Aprovado: 19/06/2019

Felipe Magaldi é doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ, mestre em Antropologia pela UFF, e bacharel em Ciências Sociais pelo IFCS/UFRJ. Atualmente é pós-doutorando no Instituto de Antropología de Córdoba-UNC/CONICET. Desenvolve pesquisas na área de Antropologia da Saúde, com ênfase em Saúde Mental em Direitos Humanos. ORCID: 0000-0002-1905-5365. Contato: femagaldi@gmail.com

FERNANDES, Estevão R. “Existe índio gay?”: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil. Curitiba: Editora Prismas, 2017. 245p.

Carmen Lúcia Silva Lima
Universidade Federal do Piauí – Brasil

O livro aborda o processo de colonização da sexualidade indígena e reflete sobre o lugar que ela ocupa no empreendimento colonial. Reúne seis artigos de autoria de Estevão Fernandes, já publicados em periódicos, entre os quais parte da sua tese de doutorado, que também se encontra de forma resumida na obra *Gay Indians in Brazil*, publicada pela Springer em 2017, em parceria com a também antropóloga Bárbara Arisi. A reunião desses escritos em uma única produção permite aos leitores contemplarem inteiramente a contribuição do autor para o entendimento do tema abordado.

“Existe índio gay?”, a interrogação presente no título causa impacto, desperta o interesse de pesquisadores que se ocupam do estudo de populações indígenas e instiga a curiosidade do público em geral. Por meio dela, somos convidados a refletir sobre o tema, o que nos faz constatar que não há como apresentar uma resposta simples, fácil e única. A sexualidade humana é complexa demais para reflexões simplistas e de pouco fôlego. Para aumentar esta complexidade, a vasta literatura etnográfica produzida até o momento nos revela que os povos indígenas são bastante diversos em suas práticas e na produção de significados.

Fernandes responde afirmativamente à questão, mas adverte que o livro não é sobre índios gays. O que ele procura realizar é uma abordagem sobre a heterossexualização imposta aos indígenas através das instituições, paradigmas e dogmas do colonizador. Para desenvolver essa proposta, ele recorre a pesquisa documental, bibliográfica e trabalho de campo. Metodologicamente, a homossexualidade indígena é usada como uma categoria guarda-chuva que abriga todas práticas que não se enquadram no modelo hétero hegemônico. Desta forma, não há uma apreciação das diversas categorias que hoje constituem as identidades sexuais e de gênero, tais como lésbicas, bissexuais, transexuais, intersexuais e *queer*. Consequentemente, o “índio homossexual” é uma construção que emerge no universo de contato com o colonizador e em meio ao processo de subordinação, colonização, proletarianização, cristianização, cientificização e racialização dos desejos e sexualidades dos indígenas.

A obra considera as práticas de vários povos indígenas no Brasil desde a colonização, que foram associadas ao pecado, vício e patologia. O avanço do empreendimento colonial representou a imposição da visão de mundo religiosa, filosófica e científica, que impôs o sistema moral que estruturava a sociedade colonizadora. Isto importou no esvaziamento da identidade, na medida em que ensinou aos indígenas que sua cultura era indesejada, sua sociedade representava o atraso, seus afetos eram errados, o amor por eles praticado era pervertido e a sua religião era desprovida de fé. Foi, portanto, uma ação de disciplinamento que visava enquadrar no padrão e heterossexual do colonizador. Esse processo, vale ressaltar, extrapola a dominação política e econômica finalizada com a independência, pois vai além da relação estabelecida entre a metrópole e a colônia e transcende a estrutura administrativa que foi imposta.

O autor recorre à etnologia brasileira para apresentar referências sobre o fenômeno estudado, com a pretensão de mostrar um campo de estudo consolidado, o que pode ser questionado, pois como ele mesmo registra, as reflexões sobre a homossexualidade indígena são recentes, o tema tem sido pouco explorado no campo dos estudos interétnicos e das relações coloniais. Tudo isso representa um desafio para tornar essa questão um tema de investigação protuberante no campo de estudos das populações indígenas, caracterizado por uma vastidão de temas, abordagens e autores. Considerando a incursão histórica de longa duração e a diversidade de povos abordados, certamente uma das questões que emergem é a viabilidade de enquadrar na categoria guarda-chuva por ele escolhida as diversas práticas registradas desde o período colonial por cronistas, missionários, viajantes, historiadores e antropólogos. Lembrar que a categoria homossexual surge especificamente na Europa burguesa e moderna, no século XIX, complica ainda mais.

Para Fernandes, a visão europeia sobre a sexualidade indígena esteve em sintonia com outras imagens de selvageria, tais como o incesto, a corrupção, a inversão, o canibalismo, a poligamia, a embriaguez, a luxúria, a sodomia, a nudez, os bacanais e as lascívias. São todos vocábulos que compõem um mesmo campo semântico e que têm seu significado situado no projeto de colonização, que teve como um eixo estruturante a doutrina cristã. Os relatos abordados levam a constatar que o território era percebido como um espaço privilegiado para a ação do demônio, o que, do ponto de vista teológico, justificou a dominação dos indígenas que o habitavam. Uma vez que o corpo ameríndio era visto como um reflexo da natureza corrompida, era preciso dominá-lo, pois através dele se chegaria à intervenção na alma. O

homem católico europeu, praticante de sexo monogâmico com a esposa para fins reprodutivos era o ideal a ser perseguido de acordo com o projeto cristão ibérico.

A política indigenista do período colonial até a proclamação da República é analisada, tendo como marcos o Diretório dos Índios de 1757, a Carta Régia de 1798 e o Regulamento das Missões de 1845. A finalidade desse procedimento é mostrar a relação que se estabelece entre o discurso civilizatório presente na legislação, o período de sua elaboração e as políticas de miscigenação, normalização do espaço indígena, as regras de casamento e catequese. Esta linha de argumentação é adotada devido à percepção de que a lei evidencia a representação da ordem social e da classe dominante. A referida legislação comprova, portanto, o ideal de civilização, raça e colonização, sendo responsável pela heterossexualização dos indígenas. Fernandes demonstra bastante fôlego e segue além do período citado, contemplando ações desenvolvidas no século XX, tais como a infligida pelo Conselho Nacional de Proteção aos Índios – CNPI, o Serviço de Proteção ao Índio – SPI, a Fundação Nacional do Índio – FUNAI e, mais recentemente, o Estatuto do Índio. Por meio desta explanação, ele mostra a persistência da obsessão de controle de todos os aspectos da vida indígena, o que inclui o corpo e a sexualidade vivenciada.

Raça, sexo e civilização estão inter-relacionados e situados no projeto de colonização dos indígenas, tendo implicações nos dias atuais. De acordo com o autor, foi dessa relação que brotou a noção de *progresso* e *nação* e a justificativa de incorporação desses povos ao sistema econômico predominante. Para ele, o colonialismo está presente e age nas brincadeiras, no preconceito, nas agressões e mortes de indígenas LGBT nas aldeias e fora delas. Por esta razão, ele escolheu abordar a homossexualidade indígena como um fenômeno político e não pelo viés particularista, pois quando um indígena se identifica como homossexual ou gay, ele é afetado pela carga pejorativa de preconceitos oriundos do processo colonial, bem como da cultura de homofobia do Brasil contemporâneo.

Embora a escolha do autor seja bastante válida, durante a leitura surgem, por inúmeras vezes, interrogações sobre a viabilidade de afirmações tão generalistas e sobre o impacto do particularismo presente nas etnografias que abordam os indígenas no Brasil. Essa vasta literatura que foi se constituindo ao longo do tempo quase sempre nos leva a concordar que as comparações são possíveis, mas cada caso é um caso.

Concluindo, acertadamente o autor assegura que a colonização sexual favoreceu ao predomínio do empreendimento colonial. Ciência, filosofia e religião forneceram o instrumental retórico para o funcionamento do aparato colonizador, que agiu

especificamente na gestão cotidiana dos corpos e desejos indígenas. Neste processo merece destaque a percepção de que o uso que os indígenas fazia de seus corpos, afetos e do prazer era uma violação da natureza e/ou fruto de uma raça perversa e condenada ao fracasso. Desta forma foi justificado o controle da intimidade através, por exemplo, do disciplinamento das formas de residência, de casamento, das práticas corporais e reprodução. A metáfora de rolo compressor certamente se aplica à ação do aparato estatal e religioso que historicamente vem sufocando os povos indígenas.

Recebido: 18/01/2019

Aprovado: 13/02/2019

Carmen Lúcia Silva Lima é doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Líder do Grupo de Pesquisas sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização da UFPI e pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA). Editora Chefa da Revista *EntreRios* e membro da Comissão de Projeto Editorial da Associação Brasileira de Antropologia – ABA (Gestão 2017/2018). Realiza pesquisa entre populações indígenas, povos e comunidades tradicionais. ORCID: 0000-0002-2427-7069. Contato: carmensllucia@gmail.com

CARDOSO DE OLIVEIRA. 2018. *Desvendando evidências simbólicas: compreensão e conteúdo emancipatório da antropologia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 270p.

Marcus Cardoso

Universidade Federal de Minas Gerais – Brasil

A coletânea *Desvendando evidências simbólicas* reúne escritos publicados por Luís Roberto Cardoso de Oliveira nas últimas três décadas. Ao longo de dez capítulos e duas resenhas, o leitor encontra artigos que tratam do lugar da dimensão simbólica na vida social e na produção etnográfica, da comparação na antropologia, da análise de conflitos e artigos que estabelecem aproximações entre a antropologia, a filosofia e a psicanálise. A despeito da eventual distância temporal entre alguns textos que compõem a coletânea, a seleção realizada pelo autor permite identificar um conjunto de preocupações que acompanham sua trajetória acadêmica. A saber, as condições para a interpretação da dimensão simbólica da vida social, a validação do conhecimento produzido na disciplina, a vocação crítica da teoria etnográfica e seu potencial emancipatório. Trata-se de questões que costuram todos os artigos do livro.

Ao discorrer, no primeiro capítulo, sobre a dimensão simbólica da vida social e seu lugar privilegiado na antropologia, Cardoso de Oliveira apresenta as bases para as reflexões subsequentes, evidenciando seu desejo de se fazer entender por profissionais de outras áreas interessados nos métodos e discussões da disciplina. O antropólogo estabelece um paralelo entre as dimensões material e simbólica da vida social para demonstrar que esta última se constitui em fenômeno empírico e concreto capaz de ser apreendido analiticamente. Isto permite ao autor sustentar que o potencial mais fecundo da produção antropológica reside justamente no “desvendar evidências simbólicas” e nos procedimentos assumidos para realizá-lo.

Como a dimensão simbólica da vida social é possível de ser acessada apenas por meio das concepções de mundo dos sujeitos da pesquisa, é fundamental para a disciplina utilizar-se de um conjunto de procedimentos capazes de permitir uma conexão bem-sucedida entre os horizontes histórico-culturais do pesquisador e o ponto de vista nativo (capítulos 1 e 2). Isso acende a reflexão acerca das possibilidades de fundamentação de um conhecimento produzido com essas características e das suas dimensões crítica e emancipatória.

A possibilidade de validação das interpretações etnográficas é uma questão

central na coletânea (capítulos 2, 3, 4, 5, 6 e 10). Todavia, é no terceiro capítulo que a provocação é tratada diretamente: é possível sustentar que um conhecimento nascido de pesquisas com foco em situações empíricas concretas nas quais a dimensão existencial ocupa um papel central no seu produto final tenha pretensões de validação acadêmico-científica? Cardoso de Oliveira argumenta que sim, acionando (e isto ocorre de modo constante na obra) a comparação entre a antropologia e a filosofia (capítulos 2, 3, 4 e 10) para sustentar sua afirmação.

É importante para o antropólogo demonstrar que, apesar da identidade da antropologia profissional ser indissociável da prática de pesquisas empíricas de caráter qualitativo, ela também é marcada por um forte diálogo e influência da filosofia. O que lhe permite afirmar que a antropologia é constituída por uma dialética radical entre ciência e filosofia, na qual se conjuga a vocação para a pesquisa empírica e a reflexão crítica. Fundamento de sustentação da validade da disciplina.

A produção de conhecimento na filosofia é a referência que sustenta seu argumento, particularmente no que se refere à preocupação da disciplina com a “inter-nalidade” em suas análises. Procedimento esse que conjuga atenção para com a coerência interna do discurso elaborado com a necessidade de qualificar essa coerência a ponto de “persuadir seus interlocutores quanto à plausibilidade dos argumentos apresentados em relação ao problema substantivo que norteia a discussão” (p. 56). Como o antropólogo procura evidenciar, ainda que formulações dessa natureza não possam reivindicar exclusividade interpretativa, quando bem realizadas, elas são capazes de demonstrar superioridade cognitiva. O que fundamenta as pretensões de validade da disciplina. Para Cardoso de Oliveira, é importante detalhar esse processo, visto que ele se assemelha ao da antropologia.

Semelhantes, mas não iguais. Na filosofia, esse processo se dá, na maioria das vezes, num contexto de compartilhamento de pressuposições culturais. Por sua vez, na antropologia, com frequência, a pesquisa ocorre em um contexto de não compartilhamento dessas pressuposições, fazendo com que a produção de uma narrativa que atenda aos requisitos de “interioridade” não sejam apenas de outra natureza como também representem um desafio maior. Isto porque, como o produto da antropologia só é inteligível à luz das representações dos sujeitos da pesquisa, torna-se fundamental para a disciplina estabelecer algum nível de intercessão com o ponto de vista nativo ao mesmo tempo em que se mostre capaz de demonstrar seu potencial elucidativo para os eventuais leitores. O que nos remete à “fusão de horizontes” e seu papel na interpretação etnográfica.

Outro tema central da coletânea é a vocação crítica da antropologia, discussão também indissociável da comparação entre a disciplina e a filosofia (capítulos 2, 3, 4, 5, 6, 7 e 10). Por vocação crítica, entenda-se o processo resultante do contato etnográfico que provoca uma reflexão ou desestabilização das categorias, sejam elas analíticas ou não, do pesquisador ou da pesquisadora, capaz de renovar o poder explicativo da interpretação antropológica.

Cardoso de Oliveira sustenta que o esforço em direção à “fusão de horizontes” só é bem-sucedido quando capaz de colocar em perspectiva os pressupostos, as categorias e as visões de mundo dos intérpretes da pesquisa. Um processo mais relevante em sua dimensão epistemológica do que existencial. Como destaca, a necessidade de se conviver com nossos interlocutores por longos períodos obriga-nos a enfrentar o desafio de dar sentido as nossas experiências em campo. O que, por sua vez, provoca uma reflexão sobre nossos próprios pressupostos culturais e interpretativos.

A indissociabilidade entre as discussões sobre validação e vocação crítica da interpretação antropológica torna-se evidente ao longo da coletânea. Cardoso de Oliveira sustenta que o fato de as categorias de entendimento do universo do antropólogo se fazerem presentes na produção etnográfica não deslegitimam as pretensões de validação da disciplina. Ao contrário, a dimensão crítica da produção antropológica, expressa no processo em que o interpretar das visões de mundo e modos de vida dos sujeitos da pesquisa implica, necessariamente, num pensar sobre si, é o que sustenta a capacidade da disciplina de renovar o poder explicativo das teorias etnográficas.

O terceiro tema central da coletânea é o conteúdo emancipatório da interpretação antropológica. Potencialidade também relacionada à vocação crítica da disciplina. Esta questão, que aparece como pano de fundo em todo o livro, é tratada detidamente no quinto capítulo, quando a análise de Geertz sobre a situação de Regreg e sua proposta de interpretação e comparação de sensibilidades jurídicas são criticadas por Cardoso de Oliveira.

Segundo a formulação de Cardoso de Oliveira, um aspecto interessante do potencial emancipatório da antropologia é que ele opera, ou pode operar, em sentido duplo: permite a reflexão crítica acerca das condições de existência vigente e expande a compreensão da vida social. Trocando em miúdos, para Cardoso de Oliveira, por um lado a interpretação antropológica, quando bem fundamentada, é capaz de iluminar sentidos vigentes eventualmente não percebidos anteriormente,



expandido o potencial interpretativo da teoria etnográfica. Por outro, a interpretação antropológica possui a capacidade de subsidiar contestações diante de situações compreendidas como portadoras de déficit de sentido e experimentadas como injustas pelos sujeitos das pesquisas.

É a partir dessa discussão que Cardoso de Oliveira apresenta sua proposta de análises de conflitos. Segundo ele, para que esse potencial emancipatório se concretize, é fundamental que as interpretações antropológicas sejam capazes de produzir “avaliações coerentes dos desfechos institucionalmente produzidos na administração de conflitos, à luz de suas próprias concepções de adequação ou correção normativa” (p. 11). Procedimento que permitiria ao pesquisador ou pesquisadora distinguir desfechos considerados legítimos dentro do sistema de valores em perspectiva daqueles considerados arbitrários. Desfechos que podem indicar a vigência de “tendências estruturais à reificação” (TEaRs) de normas impositivas que carecem de sentido e legitimidade entre os sujeitos da pesquisa. Interpretação que, necessariamente, deve encontrar respaldo no ponto de vista nativo. A quem cabe decidir sobre os rumos a se tomarem.

A coletânea também conta com artigos que tratam da compreensão e comparação em Weber e Dumont, das categorias de entendimento Nuer, do contato interétnico dos krahó e das aproximações entre antropologia e psicanálise. Além de ser composta por duas resenhas. Também nesses artigos é possível identificar a presença das questões desenvolvidas nesta resenha.

Encaminhando à conclusão, é importante sublinhar que, pelos assuntos discutidos e soluções oferecidas, a coletânea representa uma importante contribuição à disciplina. Entretanto, senti falta de um desenvolvimento mais profundo do debate acerca do potencial emancipatório da interpretação etnográfica no que se refere àquilo que interessa aos sujeitos das pesquisas. Como entendo, para se explorar adequadamente todos os ângulos desse potencial emancipatório é fundamental colocar em perspectiva como as pesquisas antropológicas têm sido apropriadas por grupos vulneráveis em situações identificadas por eles próprios como injustas. Também é necessário refletir sobre as implicações dessa apropriação dentro da disciplina. O que nos conduziria a uma série de outros questionamentos também fundamentais para a antropologia contemporânea.

Recebido: 04/01/2019

Aprovado: 17/01/2019

Marcus Cardoso é Doutor em Antropologia Social pela UnB. Professor do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Fronteira da UNIFAP. Atualmente realiza estágio pós-doutoral, com financiamento da CAPES, no Programa de Pós-graduação em Ciência Política da UFMG. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9109-4510>. Contato: marcusacardoso@gmail.com

INSTRUÇÕES PARA AUTORAS

O Anuário Antropológico aceita para publicação textos inéditos em português, inglês, francês ou espanhol, sob a forma de artigos, entrevistas, conferências, ensaios visuais e bibliográficos e resenhas de livros e filmes, para além de outras contribuições que possam ser do interesse do público da revista. As contribuições serão recebidas em fluxo contínuo e a pertinência para publicação será avaliada pela Equipe Editorial (no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial do periódico) e por pareceristas *ad hoc* (no que diz respeito ao conteúdo específico e qualidade das contribuições) em regime de anonimato.

Toda a comunicação e envio de textos/ensaios ao Anuário Antropológico deve ser feita unicamente por e-mail: revista.anuario.antropologico@gmail.com

Os textos devem seguir as normas do periódico:

1. Artigos devem ter até 8.000 palavras, incluindo notas de rodapé e bibliografia. Devem vir acompanhados de resumo (até 200 palavras), título e palavras-chave no idioma original e em inglês.

2. Ensaios bibliográficos devem ter até 5.000 palavras, contar com a referência completa do livro ou livros comentados.

3. Resenhas de livros e filmes devem ter até 1.500 palavras e contar com a referência completa do livro ou filme resenhado. Livro e filme devem ser recentes, com até três anos de publicação para nacionais e até cinco anos para os internacionais. As resenhas não devem receber título nem conter notas fora do texto. As referências bibliográficas devem vir ao final. Além de resumir e apresentar a obra, a resenha deve necessariamente trazer também um ponto de vista crítico sobre a mesma.

4. Ensaios visuais com 6 a 18 imagens devem ter formatos que combinem textos e imagens relacionadas a processos etnográficos de pesquisa, ensino ou extensão. Devem conter um texto (com até 2.500 cce) que apresente o contexto e o processo técnico e metodológico de produção do ensaio, legendas (com no máximo 400 cce) e os créditos das imagens (autoria,

local e ano de produção). As imagens podem ser fotos, desenhos, ilustrações, colagens ou pinturas. As imagens devem ser enviadas em formato .jpg, .gif ou .png, com 1.2M e 300dpi, nomeadas sequencialmente de acordo com a ordem de exposição da seguinte forma: sobrenome_nome da autora_01 etc. Também devem ser encaminhados uma proposta de layout de apresentação do ensaio e a autorização de uso das imagens, conforme formulário específico do periódico.

5. Entrevistas com até 6.000 palavras devem ser inéditas e dar destaque a importantes debates da Antropologia contemporânea. Deve haver um claro fio condutor com, por exemplo: o tema de pesquisa atual da entrevistada, a relação entre sua biografia e carreira na Antropologia, o lançamento de seu novo livro, inovações no ensino de antropologia, o amadurecimento de um conceito etc. A entrevistada pode ser brasileira ou não, a condução pode ser feita por uma ou mais entrevistadoras.

6. Conferências nacionais ou internacionais de até 6.000 palavras podem ter sido proferidas na abertura ou encerramento de eventos no Brasil ou no exterior. Uma conferência lança ideias novas, aponta caminhos criativos e insuspeitos, problematiza e desnaturaliza questões, envolve e provoca a audiência. Guarda, naturalmente, um tom um pouco mais oralizado, a marca de estilo de sua autora.

Todos os textos devem seguir a formatação de espaço 1,5, letra Calibri, tamanho 12. As notas devem vir no rodapé do texto e em fonte Calibri, tamanho 10. Os textos e ensaios devem ser submetidos sem a identificação da autora ao longo do corpo do texto e nas referências bibliográficas, sendo as autocitações e referências substituídas pela palavra AUTORA.

No momento de submissão do texto, é necessário incluir as seguintes informações: nome completo da autora, nome completo da instituição de origem (e não sigla), cidade, país, ORCID e email. No caso de coautoria: as autoras devem, ao final do texto, explicitar as tarefas que cada uma assumiu para a elaboração do mesmo.

O envio de contribuições implica na cessão de direitos autorais e de publicação à Revista. Caso a autora deseje republicar seu texto ou ensaio alhures, é preciso apenas avisar a equipe editorial do Anuário Antropológico e dar crédito a essa publicação inicial.

Quanto a figuras, citações, notas e referências, devem ser observados os seguintes formatos:

1. os quadros, gráficos, figuras e fotos devem ser apresentados em folhas separadas, numerados e titulados corretamente, com indicação de seu lugar no texto e de forma pronta para impressão;
2. citações de mais de três linhas devem ser destacadas no texto com recuo à esquerda;
3. as notas deverão excluir simples referências bibliográficas, que precisam ser incluídas no texto principal entre parênteses, limitando-se ao sobrenome da autora, ano e páginas (Chaves, 2016, p. 283-330);
4. a referência completa irá nas Referências Bibliográficas, conforme abaixo:

Livro: BORGES, Antonádia. 2004. *Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política*. 2. ed. Rio de Janeiro: RelumeDumará.

Coletânea: LOBO, Andréa; DIAS, Juliana Braz (Org.). 2016. *Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde*. Brasília; Praia: Aba Publicações; EdUniCV.

Artigo em coletânea: COELHO DE SOUZA, Marcela Souza. 2009. "The future of the structural theory of kinship". In: WISEMAN, Boris (Ed.). *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 80-99.

Artigo em periódico: MOURA, Cristina Patriota de. 2017. "Considerações sobre dinâmicas educacionais em tempos de transnacionalização chinesa". *Horizontes Antropológicos*, n. 23, p. 89-121.

Tese acadêmica: SILVA, Kelly Cristiane da. 2004. *Paradoxos da Autodeterminação: a construção do Estado-nação e práticas da ONU em Timor-Leste*. Tese (Doutorado em Antropologia Social)]– Universidade de Brasília, Brasília.

Avaliação

O processo de avaliação dos textos e ensaios ocorre em três etapas:

- Etapa preliminar: Todo texto/ensaio passa pelo software CopySpider para detectar plágio.

- Primeira etapa: A Equipe Editorial analisa a adequação dos textos/ensaios de acordo com a linha editorial do periódico e seus aspectos como sua contribuição teórica, ética, metodológica e também novidade e criatividade da reflexão. Somente aqueles textos/ensaios considerados relevantes à comunidade antropológica seguirão à etapa seguinte.

- Segunda etapa: Sem identificação de autoria, os textos/ensaios são enviados à leitura e avaliação de duas pareceristas em regime de anonimato. A avaliação considera a relevância do tema, originalidade da contribuição, clareza e coesão do texto, adequação da bibliografia, estrutura teórica e estratégias metodológicas utilizadas. As pareceristas podem decidir: a) publicar o texto/ensaio como está; b) publicar considerando sugestões; c) não publicar como está, mas reformular substancialmente o texto e resubmetê-lo ao periódico; d) recusar inteiramente. Em casos divergentes, a Equipe Editorial se incumbirá da decisão final. Nos casos "b" e "c", o texto devidamente revisado pela autora é enviado às mesmas pareceristas novamente para última leitura e avaliação.

Reciprocidade

O Anuário Antropológico entende que a submissão de texto/ensaio implica no compromisso da autora em responder do melhor modo possível às observações das pareceristas. O periódico aprecia os esforços da comunidade acadêmica em contribuir e aprimorar a qualidade da produção científica na Antropologia. E se reserva ao direito de recusar a revisão de textos/ensaios que ignorem as sugestões das pareceristas sem qualquer justificativa razoável.

O periódico espera também que as autoras que tenham submetido e/ou tenham tido aprovados textos/ensaios recentemente estejam disponíveis para emitir pareceres no futuro. O Anuário Antropológico aposta na reciprocidade para a manutenção da máquina editorial e plena convivência acadêmica.

nesto número

DOSSIÊ

Apresentação

Rebecca Lemos Igreja e Assis da Costa Oliveira

Jóvenes indígenas en América Latina: reflexiones para su investigación desde la Antropología

Maya Lorena Pérez Ruiz

Desplazamientos teóricos y metodológicos en el conocimiento de lo juvenil en lo étnico contemporáneo en México

Maritza Urteaga Castro Pozo

A (des)construção social do diagnóstico de autismo no contexto das políticas de cotas para pessoas com deficiência no mercado de trabalho

Valéria Aydos

Juventudes urbanígenas y sus formas contemporáneas de hacer comunidad

Alejandro Vazquez

Adolescentes mazahuas y solidaridad intergeneracional frente a la violencia de género

Cristina Ohemichen

Justiça, Identidade e Juventude indígena urbana: um estudo sobre os processos organizativos na Cidade do México

Rebecca Lemos Igreja

Políticas de juventudes e direitos indígenas: estratégias, proposições e ações de jovens indígenas na 3ª Conferência Nacional da Juventude

Assis da Costa Oliveira

Jóvenes mapuche en movimiento: la metafísica sedentaria en foco

Laura Kropff Causa

Procesos de enseñanza-aprendizaje en escuelas comunitarias e indígenas del sureste mexicano

Jorge E Horbath e Ma. Amalia Gracia

ARTIGOS

A negociação do acesso ao Benefício de Prestação Continuada por crianças com Síndrome Congênita do Zika Vírus em Pernambuco

Silvana Sobreira de Matos, Marion Teodósio de Quadros, Ana Cláudia Rodrigues da Silva

A dor do parto: emoção, corpo e maternidade no Rio de Janeiro

Claudia Rezende

O valor da visita em uma ação de visitação: turismo de base comunitária, dinheiro e filosofia política sertaneja

Ana Carneiro

Carlos Vives redefinindo o “local” Colômbia através de um *vallenato world music*

Laís Galo Vanzella e Francirosy Campos Barbosa

De um peixe a um homem – animismos e dádivas (uma discussão teórica)

Uriel Irigaray Araujo

RESENHAS

DOS SANTOS, Francimário Vito. 2018. *O ofício das benzedeiças: um estudo sobre práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta* – RN. 1. Ed. Porto Alegre: Cirkula. 255pp.

Karen Kärcher

JARDIM, Denise F. *Imigrantes ou refugiados? Tecnologias de controle e as fronteiras*. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

Francilene dos Santos Rodrigues e Gilmara Gomes da Silva Sarmento

CASTRO, Rosana; ENGEL, Cíntia e MARTINS, Raysa. (Orgs). *Antropologias, saúde e contextos de crise*. Brasília: Editora sobrescrita, 2018.

Felipe Magaldi

FERNANDES, Estevão R. *Existe índio gay?: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil*. Curitiba: Editora Prismas, 2017. 245pp.

Carmen Lúcia Silva Lima

CARDOSO DE OLIVEIRA. 2018. *Desvendando evidências simbólicas: compreensão e conteúdo emancipatório da antropologia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 270p.

Marcus Cardoso