

# CONTENCIÓN Y DERROCHE

Economía, Fiesta y Cultura  
en Iberoamérica

Comisión Editorial

Ángel B. Espina Barrió  
Mário Hélio Gomes de Lima  
Antônio Augusto Bonatto Barcellos

Consejo Editorial

Antonio Motta de Lima  
Eloy Gómez Pellón  
Rodrigo Simas de Aguiar  
Iñigo González de la Fuente  
Sonia Bartol Sánchez

Ángel B. Espina Barrió (ed.)

ISBN: 978-84-941179-0-9



SOCIEDADE IBERO-AMERICANA  
DE ANTROPOLOGIA APLICADA



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN



Proyecto Referencia CSO2010-12074-E



UNIVERSIDAD  
DE SALAMANCA

# → ÍNDICE

- I **Ideología y Antropología en la obra de José María Arguedas**  
ELOY GÓMEZ PELLÓN

## ASPECTOS GENERALES

- 10 **De fiesta**  
JACOBO NEGUERUELA AVELLÁ

- 31 **Economía, Cooperación y Desarrollo:  
Un Enfoque desde los Derechos Humanos.**  
BRUNHILDE ROMÁN IBÁÑEZ

- 53 **Globalización y ciudadanía: la migración  
de argentinos a España desde una  
perspectiva antropológica**  
FERNANDO OSVALDO ESTEBAN

- 74 **Aspectos da economia globalizada:  
considerações de valor e bem-estar**  
BERTULINO SOUZA  
RAFAELA NOROGRANDO

- 87 **Intercambios a través de la red: yo te doy, tú me das**  
M<sup>a</sup> CONCEPCIÓN GÓMEZ RODRÍGUEZ  
UNIVERSIDAD DE LEÓN

- 103 **La economía natural en el entorno de  
salud tradicional y natural.**  
ALFONSO J. APARICIO MENA

- 120 **Nosotros y los Otros: las representaciones de los  
indígenas sudmatogrosenses en la prensa escrita  
versus la del movimiento audiovisual indígena**  
NATALY GUIMARÃES FOSCACHES

- 141 **Trabajo colaborativo y la creación de espacios  
multimedios sobre lengua y cultura: la experiencia  
del vocabulario interactivo del náhuatl de la Huasteca**  
ANUSCHKA VAN 'T HOOFT  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ, MÉXICO

- 165 **De la distancia cultural a la distancia psíquica como  
factor determinante de inversiones directas en el  
exterior. Los flujos de IDE del sur al este de Europa**  
ALFREDO JIMÉNEZ PALMERO  
ISABEL LUIS RICO  
CARMEN PALMERO  
JUAN ALFREDO JIMÉNEZ  
UNIVERSIDAD DE BURGOS

- 193 **La educación temprana en Colombia y su  
efecto en la cultura de los afrodescendientes:  
un análisis para el Valle del Cauca 2009.**  
MARIBEL CASTILLO CAICEDO

- 207 **Estudio comparativo de etnodesarrollo  
en dos contextos rurales: Etxauri  
(Navarra) y Chavarrillo (Veracruz).**  
ANA ISABEL CÁRCAR IRUJO

226 **Um Ensaio sobre a Nova Realidade do Imigrante Brasileiro em Tempos de Crise na Espanha**

FABIANA MARIA GAMA PEREIRA

241 **Nuevos retos: reinterpretación, reinención y desarrollo de la realidad rural. El caso de Gordoncillo-León**

M<sup>a</sup> CONCEPCIÓN UNANUE CUESTA

255 **Etnodiversidad y cosmovisión andinas en el pensamiento de José María Arguedas Altamirano**

CARLOS JUNQUERA RUBIO

302 **¿La piedra en el zapato?: la consulta previa a los pueblos indígenas y el desarrollo económico en el Perú**

AMELIA ALVA ARÉVALO

## ECONOMIA Y CONTENCIÓN

323 **La economía en los primeros tiempos del descubrimiento: Juan de Castellanos**

FRANCISCO JAVIER RODRÍGUEZ PÉREZ

333 **Remesas: costos emocionales ¿ganancia para quién?**

OSCAR IGLESIAS ALVIS

351 **A pesca enquanto estratégia de maximização dos recursos económicos**

MARIA DA CONCEIÇÃO SALAZAR CANO

371 **A produção da folha de coca como geradora de mercadorias legais com valor agregado: uma análise etno-económica sobre a elaboração e comercialização de produtos derivados da folha da coca no Peru**

FABRÍCIO DIAS DA ROCHA

388 **Reciclos: un taller-experimento de reciclaje político contemporáneo**

CARLOS DIZ REBOREDO

399 **Beber para vivir: el papel de la cerveza de maíz en la economía y la vida social de los pueblos rarámuri y ódami del noroeste de México.**

EDUARDO RUBÉN SAUCEDO SÁNCHEZ DE TAGLE

416 **Antropología económica en el municipio de “A Capela”, pasado y presente de los límites vitales y laborales del rural gallego**  
PABLO SAAVEDRA ROEL

437 **Factores que influyen en las empresas creadas por mujeres 2009**  
DIANA M. ESCANDON BARBOSA

454 **Ventajas e inconvenientes de las aproximaciones al codesarrollo**  
KOUADIO ALEXIS LALLY

474 **Hacer el indio y ser indígena: sobre turismo mbyá-guaraní**  
ELEDER PIÑEIRO AGUIAR

485 **La economía de la religión: España, colmo de contrastes**  
KENT B. ALBRIGHT

505 **Representaciones y vigencia del comunalismo en la provincia de León**  
OSCAR FERNÁNDEZ

## FIESTA Y DERROCHE

517 **Celebraciones taurinas y antiguos holocaustos. Reflexiones en torno al carácter sacrificial de las fiestas de toros**  
HÉCTOR M. MEDINA MIRANDA

541 **Vendendo ostras e lingüiças'. Economia e tradição em dois casos brasileiros: a Festa da Lingüiça de Maracaju (Mato Grosso do Sul) e a Festa do Marisco (Santa Catarina)**  
RODRIGO LUIZ SIMAS DE AGUIAR  
ALINE MARIA MÜLLER

554 **Zujbirej: um ritual de passagem do menino para o homem zoró**  
MARIA CONCEIÇÃO DE LACERDA

568 **La fiesta de la tirana (Chile): entre la historia y la religión.**  
JOSÉ-LUIS ANTA FÉLEZ

583 **El fenómeno de las comparsas en la localidad salmantina de peñaranda de bracamonte. Implicaciones musicales y antropológicas.**  
VIRGINIA SÁNCHEZ RODRÍGUEZ

596 **Los caminos del pueblo romá en el siglo XXI: fiesta y cultura. Economía, contención y derroche.**  
ANA DUQUE SALGADO

604 **Comidas festivas y derroche en la semana santa  
y fiestas de primavera de la ciudad de Murcia**

JOAQUÍN GUERRERO MUÑOZ

634 **La ruta cuaresmal de los acaxochititas,  
peregrinaciones a cinco santuarios**

ROSALBA FRANCISCA PONCE RIVEROS

661 **Contención corporal, comodidad  
y fiesta. Velos y vestidos**

RICARDO SANMARTÍN ARCE

671 **Mecanismos económicos y festivos de la  
comunidad de Jesús Tepactepec, México**

IÑIGO GONZÁLEZ DE LA FUENTE



# IDEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA EN LA OBRA DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

ELOY GÓMEZ PELLÓN

## INTRODUCCIÓN

Todo cuanto se ha escrito acerca del elemento humano en el continente americano está viciado de una tensión que ya en el siglo XIX, por no decir antes, era muy notable. Ni siquiera el cambio de óptica en la observación de la realidad que se ha producido en el transcurso del tiempo, y que no ha sido pequeño, ha logrado suavizar el estruendoso debate. Buena parte de la clave para entender esta situación viene dada por la complejidad de ese elemento humano, producto de la convergencia de gentes llegadas de todas partes y de un proverbial mestizaje que, desde los primeros tiempos de la colonización no ha cesado. Este mestizaje presenta muchas diferencias zonales, lo cual explica que la discusión sea diferente según los lugares. La propia trayectoria de los nuevos Estados americanos ha introducido sesgos que impiden extrapolaciones fáciles. Los políticos, los escritores y los académicos, como parte sensible de la realidad social, se han visto empujados a terciar en la cruda discusión, no sólo debido a su liderazgo de iure o de facto, sino

también al cúmulo de intereses que giraban a su alrededor y en los cuales se veían involucrados, sin descartar las motivaciones ideológicas, románticas, pasionales y de todo tipo.

Aquí se mostrará el caso de uno de estos intelectuales, el de José María Arguedas, en el cual convergen muchos de los aspectos que se han puesto de relieve en las líneas precedente. Profesor universitario, escritor, intelectual ideológicamente comprometido, que en los años cincuenta y sesenta del siglo XX adquirirá un cierto protagonismo en la sociedad peruana. El hecho de que se trate del Perú no es nimio, dado que se trata de un país en el que concurren muchos de los caracteres que definen a las efervescentes sociedades iberoamericanas de la época: diversidad étnica, acusada estratificación social, conflictividad, ejercicio autoritario de la política, presencia de una gran carga ideológica en los debates sociales y existencia de una élite intelectual políticamente comprometida. Todo ello no hubiera sido posible en el ecuador del siglo XX de no ser por algo que en Perú acabaría siendo determinante, como fue la fortaleza de un sector editorial que crece sin parar en las décadas previas y que termina por hacerse visible no sólo a través de la publicación de monografías sino también de revistas que adquieren una gran difusión, por más que fueran dirigidas a una población que porcentualmente representaba la parte menor del total.

## 1. JOSÉ MARÍA ARGUEDAS: EL TIEMPO Y EL ESPACIO

Éste es el contexto general de la vida de José María Arguedas, nacido en 1911 en la pequeña ciudad de Andahuaylas, que en la actualidad ronda los treinta mil habitantes, en el departamento de Apurímac, en la ver-



tiente oriental de los Andes, en plena Sierra, como se dice allá, y muerto en 1969. El de Apurímac es un departamento fronterizo con los de Arequipa, Ayacucho y el Cuzco, y situado por tanto en el mismo corazón de los Andes, a una altura media que se halla en el entorno de los tres mil metros. Por su extracción social, considerando que perteneció a familias de ricos hacendados y que se crió con un padre dedicado al ejercicio de la abogacía, su lengua hubo de ser el castellano; sin embargo, teniendo en cuenta que accidentalmente fue socializado entre los indios que trabajaban en la hacienda familiar y que hablaban el quechua sureño, que es la lengua utilizada en la parte de los Andes donde el nació y se crió, su situación a lo largo de la vida fue de claro bilingüismo. Tras licenciarse en la Universidad de San Marcos, se inicia como profesor de enseñanza secundaria, para finalmente recalar como profesor en la propia Universidad de San Marcos, donde se ocupó de la docencia de la lengua quechua y la antropología, durante años, para acabar ejerciendo la dirección del departamento de Etnología a partir de 1958. Su muerte se produjo, circunstancialmente, en la Universidad Nacional Agraria de La Molina, en 1969, de cuyo Departamento de Sociología era director desde 1968.

La vida de José María Arguedas se desarrolla, en su mayor parte, en un tiempo convulso de la historia del Perú. Las primeras décadas del siglo XX constituyen un período pacífico, de tensión soterrada, en el que el poder es ostentado por una plutocracia influyente y complaciente con los intereses de Estados Unidos, y en el que se acentúa una estratificación social, desfavorable para los grupos indios, que se halla a la zaga de una tendencia surgida en tiempos coloniales y confirmada tras la in-

III

IV

dependencia. Sin embargo, a partir de 1919 se inicia un período diferente, conocido como el Oncenio, en el cual, manteniéndose la situación de privilegio para las clases más favorecidas, el gobierno adopta actitudes paternalistas hacia los grupos indios que, repentinamente, en 1930, se ven quebradas para inaugurarse una fase de alternancia de gobiernos militares y democráticos, la cual presenta como nota añadida la irrupción de movimientos políticos populares en el escenario gubernamental, como la APRA y el PCP. Cuando muere Arguedas en 1969, hacia un año que se había producido el derrocamiento del régimen democrático por parte del general Velasco Alvarado, de signo antiimperialista, al que sucederían otros gobiernos autocráticos hasta ocupar dos largas décadas.

Por tanto, Arguedas desarrolló su vida al socaire de un ajetreado clima político, caracterizado por los incesantes vaivenes y también por la conflictividad social, en buena medida suscitada por una intensa estratificación social, cuyo lugar más bajo era el correspondiente a los indios, de tal manera que los sucesivos gobiernos, al menos desde 1919, manteniendo el statu quo, optaban por crear una apariencia de cercanía con el indio, a fin de atenuar una tensión ingrata. En realidad, lo que sucedía políticamente no era distinto de lo que acontecía en el contexto puramente intelectual, seguramente como resultado de una efectiva retroalimentación. Si hasta la segunda década del siglo XX la historia en general, la de la literatura peruana y la de la propia creación literaria habían estado muy influidas por el hispanismo, esto es, por la complacencia con la historia colonial española y la admiración hacia una cultura que había proporcionado al Perú la lengua, la religión y la civilización, a partir de los años veinte se produce una actitud revisora con el

pasado y defensora del indigenismo. Son los años de la adolescencia y la juventud de Arguedas, los tiempos del estudio y de la forja de su pensamiento, esto es, los años en los que poco a poco irá preparando su emergencia literaria e investigadora, la cual se producirá en la década de los años treinta, en un clima político de gran complejidad.

Ciertamente, el indigenismo no era absolutamente nuevo entre la intelectualidad peruana y, de hecho, Mario Vargas Llosa (1996: 70-96) nos cuenta con gran lujo de detalles cómo en a finales del siglo XIX y en los primeros lustros del XX existió una generación de autores protoindígenas, entre los que descuellan Manuel González Prada, Clorinda Matto, Narciso Arestegui y, sobre todo, José Frisancho que, tras convertir al indio en el auténtico peruano, tuvieron la función de identificar la mayor parte de los símbolos que, a partir de los años veinte, se convertirán en expresión del más puro indigenismo, gracias a la transformación de los viejos victimarios en nuevas víctimas de la vida peruana, de forma análoga a lo que sucedía en otros países del continente americano. Es así como los hacendados, los caciques, los curas y las autoridades políticas tradicionales van a ser el objetivo frecuente de las iras de los indigenistas. En cuanto a los símbolos identificadores de los colonizados indígenas, el ayllu se elevará a la condición de vívida manifestación de todas las reivindicaciones, en tanto institución representativa de la comunidad agraria de los nativos. El ayllu usurpado y engullido por el latifundismo colonizador será la viva imagen de este protoindigenismo que infundirá vida al indigenismo reelaborado de los años veinte. El propio Vargas Llosa nos dirá que la insuficiente calidad literaria de este movimiento protoindigenista (con la sal-

V

VI

vedad de la literatura del anarquista González Prada), que hace eclosión al abrigo de los vientos del naturalismo francés y de la filosofía positivista del siglo XIX, se constituirá en un pesado lastre.

Una serie de variables, sin embargo, actuando sobre el sustrato anterior, provocan la conformación de lo que se ha llamado el nuevo indigenismo, que emerge de 1920 en adelante. Entre estas variables hay dos que tienen particular importancia catalizadora: la revolución mexicana a partir de 1910, con la consiguiente atención al fenómeno indigenista, como rechazo de la tradición anterior, y en Perú el descubrimiento de las ruinas de Machu Pichu en 1911, que muy pronto serán vistas como una especie de decantación de la cultura indígena, en la cual los Andes son elevados a la condición de emblema nacional. No es extraño que literatos, pintores y también fotógrafos, como Martín Chambi, hagan de los Andes el motivo de sus sueños. Enseguida, y éste será el marco de la futura obra de Arguedas, una revista se convierte en el escenario privilegiado del indigenismo peruano, cuyo rótulo sería Amauta. En la misma, a partir de 1926, se recogerán los textos señeros de los teóricos del indigenismo que, con sensibilidades muy diferentes proclaman su ferviente deseo de hacer del elemento indígena la auténtica sustancia de la nación peruana. Entreverados con estos trabajos aparecerán otros de signo contrario que, complementariamente, también tuvieron cabida en este órgano de expresión de la intelectualidad peruana.

Entre los que publican tempranamente en Amauta se halla un ramillete de consumados indigenistas que dejarán una honda huella en el joven Arguedas, si se tiene en cuenta que cuando se comienza a publicar la revista



en 1926 tan sólo tiene diez y seis años. Pues bien, entre estas influyentes plumas se hallan la de un arqueólogo (Julio C. Tello), la de un historiador de la Universidad San Antonio Abad de Cuzco (Luís E. Valcárcel) y la de un sociólogo de la misma Universidad (José Uriel García), al lado de la de un escritor y político, José Carlos Mariátegui, todos los cuales participarán en la prédica indigenista desde variados puntos de vista. Tales perspectivas ofrecen aspectos un tanto diferentes de la realidad, hasta el extremo de que se corresponden con opciones ideológicas determinadas. No en vano, a nivel político, también la disputa del tema indigenista era abierta, especialmente en torno a José Carlos Mariátegui, fundador

en 1928 del Partido Socialista Peruano, y a Victor Raúl Haya de la Torre, el famoso creador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) nacida en 1924, los cuales, inicialmente, y durante algún tiempo fueron estrechos colaboradores.

Cuando José María Arguedas comienza a escribir, los años treinta se hallan a mitad de su recorrido y, en este momento, todas estas reflexiones están vivas. A pesar de que alguno de sus protagonistas acaba de fallecer prematuramente, como sucede con Mariátegui, los demás se hallan en la liza. De hecho, Arguedas es hijo de la generación de Amauta y sus escritos primerizos son ya de claro corte indigenista, y más cercanos a los de Mariátegui que a los de ningún otro. Mientras Haya de la Torre pensaba en desbordar su credo comunista por todo el continente, por su Indoamérica, sin alejarse demasiado de un marxismo-leninismo amable con Moscú, Mariátegui coincidía con Haya de la Torre en la visión antiimperialista pero, contrariamente, abogaba por la independencia política, lejos de la sumisión moscovita. En

VII

VIII

realidad, Haya de la Torre, radical en sus primeros planteamientos irá evolucionando a lo largo de su vida hacia un izquierdismo cercano al centro, sin perder de vista su proyecto indoamericanista.

Ahora bien, como veremos, la percepción de las cosas por parte de José María Arguedas es distinta de la de Mariátegui y, sobre todo, muy variable en el caso del primero. A lo largo de la vida fue realizando propuestas y modificando su discurso, a tenor de los muchos acontecimientos que vivió antes de su muerte. Al contrario de lo que les sucede a sus mentores, Arguedas construye una ideología más flexible y versátil, más apta para el cambio, lo cual explica que evolucione con el paso de los años de una manera notoria. La distancia entre el Arguedas que se inaugura en la literatura y el Arguedas de los últimos años de su existencia es muy acusada. Por cierto, que la ideología de Arguedas es de una manifiesta complejidad intelectual, acaso debido al buen conocimiento que tenía de la sociedad peruana, pero también quizá como consecuencia de las muchas contradicciones que están presentes a lo largo y ancho de su obra.

Como suele ser frecuente, su evolución intelectual vino dada por una suma de factores personales que, a menudo, le vinieron dados. Él no era un indígena y optó por una defensa incondicional, al menos en los años de su juventud y de su madurez temprana, del indigenismo. Tampoco pertenecía a las clases modestas y optó por una defensa incondicional de éstas y, con más razón aún, por la de los indios peruanos. Es verdad, sin embargo, que de alguna manera, Arguedas se consideraba un expulsado de su clase social originaria por razones que se hallaban en su historia personal. No obstante, por su extracción social objetiva tuvo una formación muy

superior a la que era propia de la mayor parte de la población. Vargas Llosa, en este sentido, adelanta una hipótesis verosímil. Arguedas habría sido un privilegiado perteneciente a dos mundos distintos y antagónicos, lo cual provocó en él un desarraigo general, que fue la causa de su permanente vacilación política y de sus incesantes crisis personales. Sus traumas y sus frustraciones personales debieron generar en él un malestar y una melancolía que, a la postre, le resultaron insuperables.

## 2. IDEOLOGÍA Y DISCURSO

Cuando José María Arguedas se incorpora al mundo de las letras, dando a conocer sus primeras reflexiones, el tema del indigenismo se hallaba muy trillado en el Perú. Más aún, la discusión acerca del fenómeno se había ido haciendo enrevesada. Arguedas, que por su biografía personal se sentía identificado con el indio y con los ideales del indigenismo, no duda en encuadrarse en esta doctrina. No es menos verdad que Arguedas, nacido en un departamento andino, pertenecía a una clase social dominante, con las necesidades económicas bien resueltas, hace suya la bandera de una reivindicación que en otras condiciones le habría sido ajena. El nuevo matrimonio de su padre con una mujer acomodada y poderosa, lo convierte en un hijastro que es empujado a la convivencia con la mano de obra india que trabaja en la inmensa hacienda familiar, justamente en unos años adolescentes en los que la socialización es intensa y profunda. Por otro lado, téngase en cuenta que Arguedas había nacido en el departamento de Apurímac, donde el español, además de ser la lengua de la buena sociedad, era la lengua que salpicaba de vocablos y que impregna-

IX

X

ba la lengua indígena que se hablaba y que se habla en esta parte de Perú.

Cuando se incorpora Arguedas a la producción literaria hacia 1935, han pasado los años veinte del afloramiento de la causa indigenista y los acontecimientos se desenvuelven en un convulso escenario político, atravesado por la intransigencia de dos gobiernos militares (el de Sánchez del Cerro y el de Benavides) que explica el cierre temporal de la revista *Amauta* e, incluso, la clausura de la Universidad de San Marcos, la cual formaba parte de lo más profundo de su vida intelectual. Con las consideraciones ya señaladas, Arguedas se encuadra plenamente en el indigenismo desde sus comienzos, en ese movimiento que se desparrama por todo el continente en los años diez y veinte, y que luego va ofreciendo variaciones muy diversas, dependiendo de los cultivadores. ¿Quiénes habían sido, en realidad, los cultivadores iniciales del movimiento indigenista, esos que le infundieron una vida duradera que llega hasta nuestros días? Sociológicamente, fueron escritores que se hallaban en una posición muy similar a la de Arguedas, por no decir, idéntica, esto es, los integrantes de una clase media en ascenso, que reclaman un lugar que sus anquilosadas sociedades les niegan. De esta manera, el indigenismo es una perspectiva nueva que funciona muy especialmente como estrategia de lucha social. ¿De dónde procedía u encanto y su fuerza arrolladora? Sencillamente, el indigenismo encierra valores, éticos y estéticos, y remite a emociones a partir de esquemas que son simples, de lo que se sigue su capacidad movilizadora por el hecho de que todo el mundo puede entender sus mensajes. Dicho con otras palabras, y tal como han puesto de manifiesto algunos autores como H. Favre (1998: 6-7),



el indigenismo que vive su momento álgido en el continente americano entre 1920 y 1970 trata de aflorar y tranquilizar la mala conciencia que los colonizadores españoles y europeos, y con ellos los criollos y los mestizos, sienten frente a los indios.

En efecto, el indigenismo estuvo festoneado desde el principio por imágenes que trataban de mostrar la oposición entre la cultura autóctona y la invasora a favor de la primera, entre la generosidad de los nativos y la usurpación de los extraños, entre la lengua propia y la impuesta, entre el colectivismo de los naturales y el latifundismo de los colonizadores y, en suma, entre lo prehispánico y los hispánico. El escritor se ponía en lugar del indio a fin de llevar a cabo la reivindicación de los desposeídos. Como es obvio, el indigenismo adoptaría particularidades zonales en el continente americano, pero siempre a partir de un fundamento común. Como explica Ángel Rama (1975: XVI-XVII), el indigenismo quedó acuñado por una generación de inconformistas modernistas que fueron capaces de conferir al significado de su creación un carácter general, en tanto que su proclama era extrapolable a toda América. Muy pronto también comienzan a percibirse algunos rasgos típicos de los indigenistas, cuales son la militancia, producto de su fe en el objetivo final, y también su combatividad que les lleva a ocupar todos los espacios de la literatura y de las artes, así como de la indagación histórica, arqueológica, antropológica, etc. Así se entiende que, desde un novecientos inicial, la corriente avance con prontitud adquiriendo un desarrollo sorprendente y, al mismo tiempo, polémico.

En el caso de Perú, cuando Arguedas comienza a escribir el discurso indigenista se hallaba trazado, y siempre a salvo de las matizaciones que se fueran introdu-

ciendo, las cuales a veces eran realmente significativas. José María Arguedas siente especial predilección, al menos en un primer momento, por la versión de Mariátegui, el cual se separa de otros indigenistas peruanos por su percepción esencialmente marxista. Los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (1930) de este político y autodidacta, publicados al tiempo de su muerte, producto de sus reflexiones llevadas a cabo en los años veinte alrededor de la revista *Amauta*, y que tuvieron una honda repercusión en el Perú de la época, al menos entre los intelectuales, ejercerían una particular influencia sobre José María Arguedas. Otro autor peruano, en este caso norteño, e incorporado a la causa indigenista, como fue César Vallejo, el autor de *Tungsteno* (1931), también ejerció una intensa persuasión sobre Arguedas, tal como éste confesaría corriendo el tiempo.

El indigenismo adquiere en Perú tintes, por parte de algunos autores, de lo que se ha denominado con el nombre de andinismo, en referencia a una corriente en la cual se inscriben los nombres de algunos indigenistas que contribuyeron a alimentar el mito andino, y muy especialmente el de Luís E. Valcárcel, si bien es cierto que sus escritos acabaron proyectándose sobre buena parte de la literatura indigenista peruana, en el seno de la cual se incluye la de José María Arguedas. Las imágenes que canaliza el andinismo comportan una panoplia de símbolos que se sintetizan en la idea de la existencia de un mito de origen, elaborado a partir de elementos recurrente, referidos siempre a los indígenas andinos, tales como la superioridad de la sierra, el amor a la tierra, la bondad de sus costumbres, el profundo sentido de la religión natural, los valores éticos del colectivismo, la igualdad y otros análogos, siempre en el marco de una

XI

XII

suerte de determinismo geográfico y de un mesianismo explícito. En definitiva, este andinismo encierra un evidente componente racial y milenarista, en tanto que atribuye superioridad biológica y moral a un grupo de población, por el mero hecho de poseer una sangre, un paisaje y un pasado. Ese mito de origen, auténtica utopía arcaica en el decir de Mario Vargas Llosa (1996: 147-154), se concreta en un idealismo que, siendo muy sencillo, resultó de una notable eficacia y se podría enunciar como sigue. La autenticidad, la humanidad y el grado de civilización inca que provocó el asombro, la ira y la humillación de los colonizadores, no ha dejado de latir desde entonces a la espera de un nuevo renacer. Ahora bien, el andinismo trasciende la figura de Luís E. Valcárcel y se desparrama en alguna medida sobre el indigenismo peruano en general, aunque con numerosos matices. Así, por ejemplo, José Uriel, que coincide en la atribución al indigenismo de algunos de los valores señalados, se aparta decididamente del aspecto racista para construir un discurso mucho más elaborado.

De entre todos los indigenistas peruanos, en efecto, es José Carlos Mariátegui el que ejerce una mayor atracción sobre José María Arguedas (Vargas Llosa, 97-99), en tanto que representa la alianza del indigenismo andino con un marxismo que complace a este último en los años treinta. Realmente, Arguedas está viviendo por entonces una época en la cual en toda América Latina resuena un discurso que considera la revolución socialista como prácticamente inevitable. En este sentido, uno de los defensores de la idea, José Carlos Mariátegui, había realizado una interpretación del panorama social de Iberoamérica según el cual las sociedades campesinas, y rurales en general, en situación feudal o semi-feudal,

XIII

XIV

chocarían frontalmente con la sociedad capitalista. La razón, según él, estribaba en la ausencia de un liberalismo complaciente con la existencia de principios fundamentales y libertades públicas que hubieran permitido la instauración de regímenes democráticos. De acuerdo con la reflexión de Mariátegui, era posible la identificación del planteamiento indigenista con la teoría marxista, simplemente situando en lugar del proletariado a los indios, integrantes de la clase llamada a redimir a la sociedad. Éstos serán elevados a la condición de mejor exponente de una arcadia feliz, auténtica y pura, cuyas normas de equidad y cuyos valores admirables no podían ser más que el modelo a imitar.

Sin embargo, un buen conocedor de esta generación de profesores y escritores, como fue el propio José María Arguedas, acabaría mostrando, entre otras, dos serias objeciones a la generación de Amauta (Rama, 1975: XIV-XV). La primera de las mismas se refiere al simplismo estereotipado con que el indigenismo cultiva la imagen del indio dominado y herido brutalmente por una sociedad corrupta y dominante, cuya dicotomía no es sino la cara de otro binomio compuesto por una montaña poblada de indígenas y campesinos que representa todo los valores positivos, mientras que la costa infame, marco de la vida urbana mestiza, concentra todos los valores negativos. Tales dicotomías no son sino la simplificación impropia de una realidad muy compleja en la cual el mestizaje ocupa un lugar muy relevante. La segunda de las objeciones no es menor. Consiste en la referencia de A. Rama al hecho de que los indigenistas de la generación Amauta carecieron a menudo de un buen conocimiento de la cultura india, y de manera más evidente José Carlos Mariátegui, lo cual explica que no

podieran valorarla más que muy parcialmente o de manera inexacta. Con ello, muchas de las observaciones de estos indigenistas (Rama, 1975: XIV- XVI) no pasan de ser vagas e incompletas reflexiones.

Esta interpretación de Mariátegui concordaba con la visión que de la realidad peruana tenía el joven Arguedas. Después de Julio Tello que, tras los protoindigenistas decimonónicos, alienta aquella primera generación novecentista, y después de los nuevos indigenistas de la generación Amauta de los años veinte (Valcárcel, Uriel y Mariátegui), Arguedas da pábulo a una nueva generación a mediados de los años treinta. Ahora bien, Arguedas nada más recibir la herencia ideológica de la generación precedente la empieza a modificar poco a poco hasta hacerla distinta y mucho más rica. Se trataba de una herencia politizada que, como se ha dicho, había servido para procurar el ascenso social de una clase media, de la cual formaba parte Arguedas, que luchaba contra los privilegios de una sociedad conservadora y refractaria al cambio. Ahora se trataba de que, sin dejar de admitir la necesidad de aproximación al indio, se reconociese la inmensa riqueza de aquella sociedad profundamente estratificada, como era la peruana, esto es, la auténtica peruanidad. Y éste es el objetivo de Arguedas, en dirección al cual va a correr presuroso casi desde el principio.

Este discurso, que empieza a ser cultivado por Arguedas, convive con otro distinto, promovido por otros autores, que es continuación del de Mariátegui. Se trata, en este último caso, del que se contiene en los textos de Hildebrando Castro Pozo, el autor de la obra *Del ayllu al cooperativismo socialista* (1936), en el que se vuelve sobre la arcadia de las comunidades indígenas y sobre la posibilidad de levantar al calor de sus rescoldos

XV

XVI

el cooperativismo socialista que transforme la sociedad peruana, huyendo de la hacienda y del latifundio legados por una sociedad caduca. Por supuesto que Arguedas, aun optando progresivamente por su propio discurso, no pierde el hilo de otros que se hallan a su alcance. En el de Castro Pozo la utopía arcaica aflora por doquier, en forma de canto al Incanato y a sus instituciones, mientras que, simultáneamente, muestra el hartazgo hacia los sistemas de explotación que, progresivamente, han sido implantados y entre los cuales el pongaje o conjunto de servicios domésticos gratuitos que ha de prestar el jornalero o, en su caso, el arrendatario, constituye una de las expresiones más genuinas. El gamonal, esto es el hacendado de nuevo cuño, dueño y señor del latifundio, es uno de los símbolos del sistema impulsado en tiempos de la Colonia que, debidamente protegido y animado por la República, seguía gozando de cierta lozanía. Castro Pozo está persuadido de que el cambio hacia la sociedad socialista es posible, sencillamente aprovechando las viejas instituciones indígenas, algunas de las cuales se hallan entreveradas y confundidas con las creadas por los colonizadores, como la mita y el yaconazgo. Por otro lado, y al mismo tiempo, consideraba necesario borrar de la faz del Perú todas aquellas costumbres que eran expresión de la injusticia. En suma, el ayllu remozado se convertirá, poco a poco, en uno de los emblemas del indigenismo.

José María Arguedas se incorpora a la nueva fase del indigenismo con algunas ventajas que le permitirán evaluar con más precisión la realidad. En primer lugar, conoce mucho mejor que sus predecesores la realidad indígena, y hasta se siente parte de la misma en alguna medida. Por otra parte, este escritor y antropólogo pe-

ruano posee una apreciable formación universitaria, y no en vano es docente e investigador, lo cual le facilitará la adquisición de pautas de observación que no estaban al alcance de Mariátegui, por ejemplo. Es cierto que estas pautas de análisis eran asimismo patrimonio de Luís E. Valcárcel, en perspectiva diacrónica, y de José Uriel, que añade a este último punto de vista el sincrónico, como sociólogo que era. De hecho, y de nuevo en el decir de Vargas Llosa (1996: 89-87), la perspectiva de este último en *El nuevo indio* (1930) era quizá la más acertada de su generación, y aún de las precedentes, en el campo indigenista.

La obra de José Uriel, por vez primera en el contexto indigenista, o andinista si se quiere, y tras repasar una larga serie de tópicos, se rebelaba contra el racismo latente en las apreciaciones de muchos de sus contemporáneos, al atribuir éstos a los indios una superioridad intrínseca sobre otros grupos de población. La tesis que venía a defender Uriel era que el grupo indio no podía ser percibido como único y superior, sino como “una entidad moral”, “siendo lo de menos el color de su piel y el ritmo de su pulso”. Es cierto que la obra de este sociólogo y profesor universitario presentaba un enfoque diferente y sugestivo, hasta el extremo de que, manteniendo el indigenismo andinista, lograba darle la vuelta a la argumentación en *El nuevo indio*. El andinismo no podía hallar su referencia fundamental en la piel o en la sangre sino en la cultura propia de un paisaje serrano, capaz de aportar a sus moradores un ser cultural. Ciertamente, hay otros aspectos de la exposición de Uriel menos aceptables, pero la sustancia de su obra, como se acaba de ver, era distinta y seductora al tender una mirada ontológica sobre el asunto que hasta entonces era desconocida.

XVII

XVIII

### 3. EL ENFOQUE DE ARGUEDAS

La obra antropológica de José María Arguedas es realmente breve y se reduce a una pequeña serie de trabajos publicados, en su mayoría, en la década de los años cincuenta del siglo XX, aunque aún vieron la luz unos pocos más en la década de los sesenta. Los seis trabajos de cierta entidad que dio a la imprenta a partir de 1952 hasta 1960, que son los años del desarrollo de su carrera antropológica, y los tres que vieron la luz con posterioridad (uno de ellos, póstumamente, en 1970), se hallan publicados en forma de libro, gracias a la compilación de los mismos realizada por Ángel Rama (1975), poniendo así al alcance del lector lo que hasta entonces eran textos dispersos. El trabajo del compilador se realizó tras la prematura muerte de Arguedas, si bien la propuesta inicial le había sido hecha aún en vida a este último. El resultado de la compilación de Rama se publicó en 1975 con el título de *Formación de una cultura nacional indoamericana*, si bien con posterioridad ha habido nuevas ediciones. En el título late la idea central que inspiró la producción antropológica de Arguedas, cuya argumentación se extiende a lo largo de los distintos trabajos que componen la obra. Aún hay que añadir que en la década de los años sesenta, en 1968, el año anterior a su muerte, el antropólogo peruano publicó en forma de libro su obra más relevante, *Las comunidades de España y del Perú*, a la cual me referiré más adelante.

Los textos recogidos en *Formación de una cultura nacional indoamericana* constituyen una parte fundamental e imprescindible para comprender la obra de Arguedas en su vertiente indigenista. El hilo conductor de los mismos, o de buena parte de ellos, consiste en mostrar el estado de la cultura indígena, la cual es presentada



como sucesora del Incanato, mientras que, complementariamente, el autor explora las vías conducentes a la formación de una cultura nacional moderna (A. Rama, 1976: X). Como es obvio, esta filosofía no se inscribe en un tabla rasa, sino que, antes bien, se incardina en una corriente existente previamente, cuyos orígenes son protoindigenistas y cuya adscripción es claramente indigenista. A este elemento básico del pensamiento de Arguedas se añade otro no menos importante, como es el de su inicial orientación marxista, no radical, a sabiendas de que tanto esta última adscripción como la indigenista irán evolucionando a lo largo de su vida. La indigenista será progresivamente descargada de los componentes racistas y machistas de Luís E. Valcárcel, gracias a una graduación que desembocará en su defensa de la cultura pluralista, quizá por influencia de *El nuevo indio* (1930) de José Uriel. Por su parte, la orientación marxista será paulatinamente encauzada mediante una suavización del discurso, desproveyéndolo de su contenido más radical. Sin embargo, resulta inevitable que unos elementos y otros afloren constantemente, incluso de manera inconsciente, habida cuenta de la importancia del préstamo ideológico procedente del pensamiento marxista de José Carlos Mariátegui y muy especialmente de sus *Siete ensayos de la realidad peruana* (1928), y del discurso socialista de Hildebrando Castro Pozo y de otros.

También es importante señalar que la obra antropológica de Arguedas es inseparable de la literaria. La evolución de su pensamiento corre paralela en ambos contextos y en los dos expresa su percepción de la realidad de manera nítida. La literatura arguediana tiene un fuerte e incontestable componente intelectual que ha sido resaltado repetidamente por Vargas Llosa y por

XIX

XX

otros. *Yawar Fiesta* (1941) recoge sus impresiones de un mundo escindido de indios y de blancos, dominado por el caciquismo y el clientelismo, mientras que *Todas las sangres* (1964) es el relato de una sociedad plural, donde las minorías conviven y donde la hibridación es la vida misma de la cultura. En *Todas las sangres* Arguedas nos muestra una sociedad cambiante, en la que el peso del pasado se proyecta sobre el presente por medio de la pervivencia de ricos propietarios y pobres comuneros, trazando un panorama sobre el que se proyecta la sombra de la emigración a la ciudad. La decantación de este argumento la encontramos en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971). En el medio, *Ríos profundos* (1958), considerada como la obra literaria más elaborada de Arguedas, contiene muchas de las claves indispensables para entender la evolución del pensamiento de este intelectual peruano. En los textos literarios de Arguedas los personajes son tipos morales bien encarnados, que viven y conviven en medio de un conflicto cuyas heridas no cicatrizan nunca, y donde está sempiternamente presente la idealización de ese mundo andino y serrano que es inseparable de su creador literario.

Es evidente que el impulso inicial de Arguedas era mucho más favorable a la exposición de Mariátegui e, incluso a la de Hildebrando Castro Pozo, a partir del componente marxista que enervaba la obra de ambos y que para el antropólogo peruano resultaba especialmente seductor. Poco a poco, y a partir de los primeros escritos, se percibe como Arguedas, acusando la influencia marxista, se descarga de parte de ella y la atenúa, presentando sus indagaciones de manera diferente a la de sus predecesores en todo lo que se refiere al tema andinista. Por el contrario, tarda mucho en realizar su verdadera

formulación del tema, que algunos no han hallado en la obra de Arguedas hasta un momento avanzado de su vida, como es el de los años cincuenta o, mejor aún, el de comienzos de los sesenta. No obstante, es posible atisbar su pensamiento en la falta de apoyo que manifiesta hacia las tesis más radicalmente marxistas, esto es, hacia las tesis ligadas a la teoría del conflicto social, o hacia esas otras, muy propias del andinismo, que contraponía la sierra y la costa a partir de una concepción racista que atribuía al indio una condición superior, y eso sin contar el apartamiento de Arguedas de la tesis que enfrentaba la virilidad de la sierra con el afeminamiento de la costa, de la cual no escapó por entero ni siquiera José Uriel, por más que se halle claramente suavizada en la construcción teórica de este último.

Arguedas, como Uriel, es un profesor universitario que conoce bien el tema con el que se enfrenta. De hecho, aunque muestra su rechazo de las tesis hispanistas, no deja de reconocer el rigor de algunas de sus apreciaciones, y particularmente las de Riva Agüero y Belaúnde, según confiesa el antropólogo peruano en el texto póstumo "Razón de ser del indigenismo en Perú", que había redactado originariamente en 1966 (J. M. Arguedas, 1975; 189-197). Ahora bien, y para mayor complejidad, estas perspectivas hispanistas que cita no negaban la trascendencia del pasado inca del Perú. También se siente arrastrado por la lengua quechua que él conoce y usa como propia, verdadero símbolo del indigenismo que defiende, pero se decide a escribir fundamentalmente en lengua española, a pesar de que lo hizo ocasionalmente en quechua y de que tradujo cuentos y canciones quechuas al español. Arguedas fue un raro intelectual en este sentido porque el uso de la lengua indígena había

XXI

XXII

sido bastante ajeno a la realidad de los escritores peruanos. Más aún, parece que resultó disuadido de continuar escribiendo en lengua nativa por el escritor mexicano Moisés Sáenz, interesado asimismo por los temas del indigenismo peruano, según se deduce de un comentario del famoso antropólogo John Murra, a su vez investigador de la antropología andina, del cual da cuenta M. Vargas Llosa (1996: 79-80), aunque añadiendo este último su imposibilidad para corroborar la información.

Arguedas, antes que nada, es consciente de la compleja realidad étnica del Perú, y así lo explica en "El complejo cultural en el Perú", publicado inicialmente en forma de artículo por el autor en 1952 (1975: 1-8), al hilo de su participación en el Primer Congreso Internacional de Peruanistas. Coincide con los otros indigenistas en que el Perú es un país en formación, pero tiene dudas respecto de si debe ser el indio la base de esa nacionalidad peruana. Se aparta del pensamiento de Luís E. Valcárcel y parece concordar con Uriel en que la Conquista era un hecho ineludible, que no podía ser negado. También coincide con él en que Perú entrañaba un asombroso mestizaje del cual no era la base el estilo de vida burgués, y también converge con Uriel en la maraña de conflictos y odios que han guiado la convivencia de los indios con los blancos y los mestizos. Sin embargo, ésta era una forma de simplificar el problema, puesto que la convivencia peruana alcanzaba, y alcanza, a amerindios de, al menos, diez y seis etnias, entre las cuales la quechua representa el grupo mayoritario, a blancos, a negros y a un poderoso mestizaje que no ha parado de entreverar a la población durante quinientos años, a lo que se añade una población asiática moderna que se ha



incrementado desde el siglo XIX en sucesivas inmigraciones.

La estratificación social existente en el Perú del presente continúa obedeciendo en buena parte a la composición étnica de la población, puesto que aunque el criterio inmediato es el del estatus de clase económica, y adquirido por tanto, éste depende en buena medida del estatus adscrito por razón de pertenencia étnica a un grupo determinado. Ésta es la situación de la sociedad que percibe Arguedas. En el momento en el que está escribiendo el antropólogo peruano sobre este tipo de asuntos, allá por los años cincuenta, los censos de población recogían aún información sobre la composición étnica de la población, al revés de lo que sucede en nuestros días, de manera que Arguedas puede comprobar cómo los nativos indígenas suponen más de un tercio de la población, a la vez que la población mestiza, cuyos individuos son conocidos en la región con el nombre de cholos, se halla cerca de la mitad de la población del Perú, mientras que la población blanca procedente de la colonización y de las oleadas de inmigrantes más recientes, representaba una pequeña parte de la población, quizá superior en poco al diez por ciento. La parte de la población afroperuana suponía entonces y ahora un porcentaje cercano al 5 por ciento, mientras que la población asiática moderna ha supuesto tradicionalmente un porcentaje muy pequeño, inferior al 1 por ciento, siempre en términos aproximados.

Conviene recordar que la colonización española, como la portuguesa, se caracterizó por una intensa mezcla con las poblaciones colonizadas, al contrario de lo que sucedió con otras colonizaciones europeas. Las imparable mezclas dieron lugar a un sinfín de categorías adscrip-

XXIII

XXIV

tivas, de manera que resultaron singularizados diversos grupos: blancos, indios, esclavos, mestizos, mulatos, zambos y así sucesivamente en un continuum indeterminable. Este hecho es importante para negar el componente racista del hecho, sabiendo que las sociedades racistas se caracterizan por una polarización casi extrema, siempre lejos de esta continuidad gradual que se acaba de señalar. Más aún, los especialistas que se han encargado del estudio del hecho, y como parece, niegan la presencia de los aspectos fenotípicos en este tipo de clasificaciones, tal y como es también característico de las sociedades racistas. Tanto P. van den Berghe (1967), como M. Banton (1983) o como C. Stallaert (1998: 58-62), por diferentes vías, llegan a la conclusión de que los españoles se hallaban muy entrenados en la creación de estas gradaciones étnicas antes de su presencia en América, debido a su larga experiencia en la Reconquista, de modo que cuando se producen los inicios de la colonización americana, se continúa con el mismo procedimiento de creación de categorías adscriptivas consecuentes con la incesante hibridación, dentro de lo que debió constituir el modelo étnico hispano. Nótese que, casi hasta la Independencia, y ocasionalmente con posterioridad, los blancos son denominados en el área española con el nombre de "cristianos" (análogamente a lo que sucedió durante la Reconquista) y los indios con el de "naturales".

Este modelo no parecía comportar la creación de categorías de corte fenotípico, como también es característico del racismo, y así parece demostrarse en el caso de la hibridación con los norteafricanos y los árabes en tiempos de la Reconquista, con los cuales las diferencias físicas de los habitantes de la Península Ibérica eran tan

escasas que impedirían la creación de grupos fenotípicos. Las categorías adscriptivas parece que eran creadas a partir del criterio de la religión en particular, o del de la cultura cristiana en general, de modo que no se elaborarían gradaciones fenotípicas sino genealógicas, en las cuales el individuo se hallaba más lejos o más cerca de la religión o la cultura tenidas por típicas. Y el modelo debió repetirse en el Nuevo Mundo, lo cual significaba que, independientemente de los rasgos fenotípicos, la situación del individuo vendría dada por la suma de su categoría adscriptiva (en parte derivada de su genealogía y en parte de su origen cultural) y su categoría adquirida, la cual podía situar al individuo en un status muy diferente al dado por su pura situación fenotípica. Parece evidente que los rasgos fenotípicos fueron insuficientes para la identificación étnica de la persona durante la colonización española. El rasgo más llamativo fue la estratificación basada en la gradación, lejos de la oposición dicotómica que es propia de las sociedades racistas.

El caso es que ya en la segunda obra literaria importante de un joven Arguedas, y exitosa por cierto, en *Yawar Fiesta* (1941), Arguedas ha abandonado los esquemas simples de la sociedad peruana, basados en la oposición de hacendados e indios, para adoptar un esquema mucho más complejo, como puso de relieve Ángel Rama (1975: XII). El hecho se percibe en la incorporación de personajes llamados a representar los diferentes estratos de la población que le resultan imprescindibles para construir la trama y que llegan, al menos, a cinco: indios, terratenientes tradicionales, gamonales o terratenientes advenedizos, políticos locales y mestizos, si bien mantiene la dicotomía entre la sociedad rural que a él le interesa reflejar, con sus sus pasiones,

XXV

XXVI

y una sociedad urbana, que es la limeña, que le sirve de contrapunto a la hora de ubicar a los personajes que intervienen en la obra. Tan satisfecho quedaría con este esquema que decidió mantenerlo en algunas obras posteriores, y de modo bien significativo en una novela que es considerada como un hito de la literatura peruana según se ha dicho: *Todas las sangres* (1964).

Puede decirse que sobre Arguedas recae la enorme responsabilidad de modificar el estado de la cuestión del indigenismo peruano, cuya filosofía se hallaba aparentemente cristalizada cuando comienza a publicar sus escritos, gracias al discurso de la generación Amauta, su predecesora. Habíamos dicho más atrás que el indigenismo fue esa especie de clavo ardiendo al que se agarró esta última generación, integrada por individuos de una clase media acomodada que encontró en esta ideología la oportunidad de prosperar socialmente, convirtiéndose para ello en intermediarios de los indios, esto es, de un grupo social al cual no pertenecían. Pues bien, es Arguedas el que a través de sus obras literarias, y de ello son buenos ejemplos *Yawar fiesta* y *Todas las sangres* gradúa el cambio, abandonando la famosa tesis dualista o de la "visión dicotómica" (indios y no indios), y poniendo en el lugar del indio al mestizo, el cual resumía a su juicio mejor que ningún otro tipo la peruanidad y la concordia, tal como explica en "El complejo cultural en el Perú" (vid. J. M. Arguedas, 1975: 1-8). Respecto de si le corresponde a Arguedas la originalidad de esta filosofía, Ángel Rama, nos dirá que sólo en parte, y acaso en una pequeña parte, puesto que lo que hace Arguedas es convertirse en interprete de una literatura cada vez más abundante y también de una antropología y de una sociología que hallaban en los valores y en la

fuerza del mestizo la mejor expresión del encuentro de cuantos integraban la sociedad peruana. Al fin y al cabo, el mestizo no dejaba de ser indio también en alguna medida. Se ha apuntado muy acertadamente que, para que esto sucediera a partir de los años cuarenta, habían tenido que producirse numerosos cambios y, entre ellos, la modernización de las estructuras viarias que permitieron la arribada de muchos indios a Lima y a las ciudades costeras, dejando la Sierra a sus espaldas, para pasar a integrar el poblado espacio social de la franja costera, aquél que en otro tiempo había sido patrimonio exclusivo de mestizos y europeos.

Sin embargo, no debió ser fácil modificar una visión tan instalada entre los intelectuales peruanos de la época, en ésa que había hecho de la cultura inca y del Incanato sus auténticos iconos, en favor de otra que, sin abandonar por entero esta perspectiva, abogaba por el mestizaje poshispánico. Quizá sólo Ciro Alegría, su compañero de viaje entre los que formaban parte de la generación que sucedió a la de Amauta, defendió la misma perspectiva con análoga maestría. En el caso de Arguedas, al amparo de su posición académica, hace converger la literatura y la antropología con singular habilidad. Sus trabajos sobre Puquio (1975: 34-79) y sobre el valle de Mantaro (1975: 80-147) abundan en el tema de la hibridación cultural. Es cierto que Arguedas no deja por eso de mirar a las instituciones más características de la vida indígena, y al ayllu con preferencia sobre cualquiera otra. Su percepción le lleva a ahondar en la conclusión previa: después de la Conquista esta institución sólo se hizo resistente y pervivió allí donde la cultura había op-tado por el mestizaje, mientras que se desvaneció allí donde el carácter netamente indígena la hizo refractaria

XXVII

XXVIII

e impidió el cambio. Dicho de otro modo, la institución fue, como regularmente sucede, en aquellos lugares donde careció de la imprescindible flexibilidad, tal como manifiesta J. M. Arguedas en su trabajo sobre el cambio cultural en Puquio (1975: 34-39), escrito en 1956 para la Revista del Museo Nacional. Más aún, debido a que el ayllu condensaba todos los valores cooperativos y socializantes que lo hacían ejemplar, lejos de perder interés como objeto de atención acrecentó el mismo hasta convertirse en referencia singular de la nueva filosofía predicada por Arguedas y por otros compañeros de generación, de manera análoga a como ya lo había sido entre los integrantes del movimiento Amauta y entre los indigenistas previos.

La trayectoria antropológica de Arguedas es heterogénea y, muy a menudo, es más etnográfica que propiamente antropológica, hasta el punto de que no es fácil seguir sus reflexiones sobre algunos aspectos fundamentales de la sociedad peruana. Sin embargo, el hecho de cultivar, asimismo, la sociología le permitió ofrecer panorámicas sociales muy valiosas del Perú. Seguramente, las muchas facetas de Arguedas a lo largo de su vida, que incluían no sólo la docencia y la investigación sino también el compromiso político, su actividad en la sociedad civil y su dedicación literaria, unidas a su quebradiza salud y a la vivencia de numerosas y constantes tensiones emocionales, le impidieron llegar a alcanzar un lugar mucho más relevante en la antropología que, a buen seguro, le habría llegado mediante una dedicación mayor su cultivo. Es cierto, sin embargo, que es un auténtico etnógrafo, que describe con precisión la cultura que estudia, y hasta con minucia. Tampoco su obra es extensa, y ello debido a que se genera, en su mayor par-

te, en un período muy breve de su vida, que es el que va de 1952 a 1958, esto es, el correspondiente a los años en los que ocupa la jefatura del Instituto de Estudios Etnológicos del Museo de la Cultura. Esta dedicación es paralela a la que desempeñó desde 1948 en el cargo de Secretario del Comité Interamericano de Folklore, en el cual se mantuvo hasta 1964.

La culminación de su obra antropológica se produce tras este último período, cuando decide trasladarse a España, justamente en 1958, para llevar a cabo un trabajo comparativo acerca de las costumbres agrarias colectivas, tomando como referencia los Andes ayacuchanos por un lado y algunas comarcas españolas de León y Zamora por otro. Sobre las razones de la elección de esta parte de la Península Ibérica, él mismo explica que la lectura de ciertos textos españoles le había llevado a la consideración de que algunas de las costumbres existentes en el área andina podían guardar relación con la colonización española. Estos textos habían de ser, fundamentalmente, los de E. López Morán (1900), sobre Derecho consuetudinario y economía popular de la provincia de León, que en su capítulo V (1900: 106-158) se refiere a las colectividades agrarias de esta parte de España, y también la obras de J. Costa (1898) acerca del Colectivismo agrario en España, que en el segundo tomo (1898; 340-472) se ocupa de las costumbres comunales en León, Zamora y otras partes de España, y otra obra más de J. Costa (1902), Derecho consuetudinario y economía popular de España (1902), que asimismo en el segundo tomo analiza dichas costumbres colectivas en el concejo de Sayago y en las tierras de Aliste (1902: 21 y ss.). Además, Arguedas tuvo muy en consideración la obra de Santiago Méndez Plaza (1900) sobre las

XXIX

XXX

Costumbres comunales de Aliste, debido a su marcada perspectiva local. Todas ellas eran obras que llevaban la impronta de Costa, tanto porque sus autores eran colaboradores de este escritor y jurista aragonés, como porque los textos fueron publicados a impulso de Costa en instituciones como la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas o la Revista General de Legislación y Jurisprudencia.

Cuando José María Arguedas llega a España, becado por la UNESCO, es un escritor consagrado, autor reconocido de varias obras literarias y de diversos textos acerca del folklore y de la antropología de su país. También es un referente del movimiento indigenista peruano, aparte de un intelectual comprometido políticamente. Por eso, no extraña la materia de su elección. A través del estudio del colectivismo agrario español intentaba establecer nexos relevantes entre las estructuras y las prácticas sociales y económicas del área ayacuchana y otras que aún se conservarían en la Península Ibérica. Al mismo tiempo, el tema de la vida comunal y de las sociedades comunitarias sintonizaba a las claras con un planteamiento que trataba de mostrar las contradicciones introducidas en la historia a cuenta de la institucionalización de la propiedad individual y que, aunque había sido clásico del siglo XIX, continuaba teniendo su interés. Dicho de otra manera, Arguedas pretendía comparar las sociedades comunales de dos mundos: la andina, herida en su tradición cultural por la colonización española, y la española, tal y como era originariamente, antes de resultar asaltada por el capitalismo y la propiedad individual, debido a que "por su gran aislamiento, había conservado muy antiguas instituciones sociales comunitarias". El marco teórico de Arguedas era un tanto romántico y también

un tanto ajeno al estado de la cuestión en el ámbito de la antropología económica de la época, aunque pertinente en los términos que aparecen reflejados en la obra que acabaría publicándose años más tarde con el título de *Las comunidades de España y Perú* (1968) y sello editorial de la Universidad de San Marcos.

Las comunidades de España y del Perú es probablemente la mejor contribución de Arguedas en materia antropológica, por más que no supusiera renovación o cambio en los aspectos teóricos o metodológicos y tampoco alcanzara a convertirse en una referencia dentro de la antropología. Sin embargo, y por lo que se refiere a la parte española, encierra el mérito de haberse acercado a unas costumbres propias de una sociedad tradicional que, formando islas, salpicaban el océano de una modernidad que estaba dejando de ser incipiente. Su breve trabajo de campo en la comarca de Sayago, residiendo en Bermillo, y en la tierra de Aliste, y más concretamente en La Muga y en San Vitero, le permitieron tener un aceptable conocimiento de la realidad que perseguía y, desde luego, relacionarlo con su vasto conocimiento sobre las colectividades de los Andes peruanos. De hecho, Arguedas constató cómo en Aliste los aprovechamientos comunales eran simple remedio y cómo, por el contrario, en Sayago, aun persistiendo, se batían en franca retirada y, más aún, estaban sometidos a las tensiones del cambio social. Por el contrario, el texto de Arguedas, fue tan impactante localmente para los habitantes de estas comarcas españolas, como ya lo había sido la presencia del antropólogo peruano, que el libro pasó a ser la manifestación “verdadera” del pasado, la única y auténtica que existió, fuera o no fuera real, convertida en auténtico icono, lo cual no es la primera vez ni será la última que

XXXI

XXXII

sucede en el ámbito de la antropología social. A partir de la publicación del libro de Arguedas *La vida tradicional de Sayago y Aliste* sería relatada por sus habitantes a través de este texto, quedando relegadas otras narraciones alternativas.

## BIBLIOGRAFÍA

Arguedas, J. M. (1968). *Las comunidades de España y del Perú*, Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana y Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1986.

Arguedas, J. M. (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI, 1998.

Castro Pozo, H. (1936). *Del ayllu al cooperativismo socialista*, Lima: Promoción Editorial Inca, 1973.

Costa Martínez, J. (1898). *Colectivismo agrario en España*, Madrid: Imprenta de San Francisco de Sales, vol. II.

Costa Martínez, J. (1902). *Derecho consuetudinario y economía popular de España*, Barcelona: Soler, vol. II.

Favre, H. *El indigenismo*, México: Fondo de Cultura Económica.

López Morán, E. (1900). *Derecho consuetudinario y economía popular de la provincia de León*, Madrid: Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón.

Mariátegui, J. C. (1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Buenos Aires: Prometeo Editorial, 2010.

Méndez Plaza, S. (1900). *Costumbres comunales de Aliste*, Madrid: Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús.



Rama, A. (1975). "Introducción", en J. M. Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México: Siglo XXI, 1998, pgs. IX-XIV.

Uriel García, J. (1930). *El nuevo indio: ensayos indigenistas sobre la Lima sur peruana*, Cuzco: H. G. Rozas.

Rovira, J. C. (1992). "José María Arguedas: indigenismo y mestizaje cultural como crisis contemporánea latinoamericana", *Anthropos*, 128, 1992: 30-36.

Stallaert, C. (1988). *Etnogénesis y etnicidad en España: Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Anthropos Editorial.

Valcárcel, Luís E. (1927). *Tempestad en los Andes*, Lima: Editorial Minerva (Biblioteca Amauta).

Van der Berghe, P. L. (1967). *Race and Racism. A Comparative Perspective*, Nueva York: John Willey and Sons.

Vargas Llosa, M. (1996). *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, Madrid: Santillana Ediciones, 2008.

# DE FIESTA

JACOBO NEGUERUELA AVELLÁ

10

Tratando de acotar los diversos sentidos de la fiesta vamos a tratar de hablar en esta comunicación lo más exactamente posible sobre el tema de nuestro congreso, por ello trataremos de explorar la relación entre fiesta, derroche y su función económica. Lo primero que tenemos que hacer para ello es encontrar una definición de los cuestiones que queremos tratar: en este caso queremos saber qué entendemos por fiesta.

A la hora de tratar y trabajar el tema de la fiesta desde una perspectiva antropológica actual queremos hacer una distinción de entrada. Por un lado tenemos las fiestas como tales que son eventos en los que se celebra algo. Lo fundamental aquí es atender al fin para el que se realiza la fiesta: la conmemoración de un hecho. Y por otro lado tenemos los eventos que llamaremos lúdicos de una forma folk. Son llamados también fiestas pero no lo son en propiedad, sino simples "lugares" de disfrute. Nuestra tesis es que las primeras, las fiestas (que a partir de ahora llamaremos festividades) son divisibles a su vez en dos categorías. Las fiestas que consideramos están marcadas



por un sentido jubilar, alegre, de relajamiento de los roles sociales y disfrute en la celebración del evento, y las solemnidades, que son festividades marcadas en general por la seriedad de lo celebrado y por un reforzamiento, incluso irreal (extremo), de los roles sociales. De todo ello trataremos más adelante con mayor amplitud. Frente a las festividades (eventos públicos donde se conmemora algo) tenemos una segunda gran categoría que llamaremos simplemente ocio, pero que al estar organizado y estructurado de una determinada forma podríamos llamar también eventos lúdicos. En estos últimos lo esencial no es lo que se celebra, o si se celebra algo o no, sino el simple o complejo, hecho de disfrutar. Son lugares sociales de expansión donde el disfrute es el protagonista.

Del mismo modo que cada cultura tiene su modelo de familia, su religión, su lengua o su historia, cada una tiene su forma de celebrar. ¿Qué es una fiesta sino una celebración? Lo primero, por tanto, que deberíamos decir es que hay miles de cosas que festejar o susceptibles de ser tratadas en el sentido de fiesta, pero todas comparten algo en común: son rupturas en el orden normal de las actividades cotidianas con la intención de conmemorar -dotar de importancia- un hecho. Desde punto de vista ya vemos nada más empezar que la fiesta por definición supone una diferencia fundamental con el resto de actividades de una sociedad. Es de hecho un espacio privilegiado en el que se dan los hechos más relevantes de una sociedad (los anómalos). Las fiestas se celebran, es decir: se ritualizan unos comportamientos para conmemorar y dotar de un relieve especial un acontecimiento o una serie de acontecimientos, presentes o pasados, incluso futuros, que van a influir o han influido en la comunidad. La clave aquí está en dotar a una serie

11

12

de hechos no ordinarios de una relevancia pública en la que se reconocen como una ruptura precisa de ese orden habitual del tiempo y las actividades.

En este sentido previo en el que estamos hablando de la celebración de las fiestas (o festividades), antes de entrar a ver si son de tipo lúdico o solemnidades, nos damos cuenta ya de algunas de las implicaciones de lo que estamos tratando: tenemos un hecho social (nadie celebra solo una fiesta) en el que se conmemora y dota de un relieve especial un hecho singular, no habitual. Eso es una celebración. Esta celebración puede ser de dos tipos: lúdica como decíamos o solemne. Para separar ambas categorías proponemos un criterio de demarcación, tal criterio es el siguiente. Mientras que en las primeras, festividades de tipo lúdico, hay una relajación de los roles respecto a los habituales que las personas deben ejercer cada día y estas se conciben como espacios físicos y temporales de esparcimiento, en las segundas, "solemnidades", lo que hay es un incremento de la estructuración social, un refuerzo en el mismo momento de la celebración de la solemnidad de los roles y los lugares sociales de cada uno de los participantes.

A nadie se le escapa que uno de los productos más evidentes de cualquier fiesta es reforzar la cohesión social. Ya sea por compartir una alegría y poner unos bienes a disposición de los que festejan, o sea por organizar a los participantes intensificándoles la percepción de su lugar en la sociedad, es evidente que ambas prácticas conllevan un reforzamiento de la cohesión grupal. En este sentido, y desde una perspectiva puramente funcionalista, diríamos que las fiestas tienen un claro sentido de reforzamiento de los lazos de solidaridad social. De hecho quien no participa en ciertas fiestas corre el riesgo claro y evidente de quedar excluido de tales solidari-







des sociales. Si alguien que se considera mi amigo, y por tanto tengo una relación de apoyo mutuo con él, no viene a una celebración que para mí es importante, ya sea la celebración del nacimiento de mi hijo o de la muerte de mi padre, sin duda nuestra relación se resentirá.

Desde la escala privada a la escala pública la participación en determinadas fiestas es esencial porque refleja los mínimos de convivencia que no se pueden traspasar. Los mínimos de solidaridad interpersonal o grupal por debajo de los cuales los grupos se deshacen: las personas se excluyen. Pongamos un ejemplo bien conocido en España para que se vea cómo en la dimensión pública de grandes colectivos se produce el mismo efecto que en las dimensiones privadas de pequeños grupos. En España cada 12 de Octubre se celebra el día nacional o día de la Hispanidad. Ese día en determinados lugares de la geografía nacional parecen carteles o lemas como "*12 de Octubre nada que celebrar*". O personas que efectivamente no celebran ese día, se excluyen voluntaria y decididamente de celebrar tal festividad. ¿Qué están diciendo estas personas cuando actúan así? ¿Qué quiere decir su comportamiento? Pues ni más ni menos que están fuera de la solidaridad y las redes de relaciones que constituyen esta comunidad política y cívica que llamamos España.

Sin embargo, hay que hacer notar que el sentido de la fiesta no se agota en reflejar, expresar y comprobar cuál es el alcance de una determinada solidaridad social. Indudablemente podríamos tratar desde un punto de vista psicológico cuáles son las consecuencias de una celebración (sin duda serán completamente diferentes si nos referimos a aquellas que llamamos lúdicas, que si nos referimos a aquellas que con el nombre de solemnidades englobarían otro tipo de actitudes.)

13

14

Podríamos entender que las festividades lúdicas más destacadas sean el matrimonio, el nacimiento de los hijos, los diferentes ritos de pasos superados o la conmemoración de la edad, cumpleaños, (que es la forma moderna y devaluada, en cierta medida, de marcar las edades temporales por las que las personas han de pasar para adquirir diferentes funciones y actitudes en la vida). Por el contrario podríamos entender como solemnidades aquellas celebraciones que recuerdan o loan las efemérides políticas, los días de los difuntos y su recuerdo, la conmemoración de hechos sagrados, o las reuniones de carácter propiciatorio respecto de los dioses, etc.<sup>1</sup> Por ejemplo la coronación del rey de Marruecos es una solemnidad, la celebración del cumpleaños de mi amiga Luisa es una fiesta de tipo lúdico.

Sin duda hay una clasificación de la "lista" anterior que es más una componente transversal de todas que una categoría por sí misma y es el triunfo sobre grandes dificultades (ritos de paso superados). En efecto, todas las clasificaciones anteriores que hemos creído dignas de celebrar (matrimonio, bautismo, grados de edad, logros académicos y profesionales, nacimientos, etc.) implicaban un gran riesgo que ha sido conjurado y aún más, superado con éxito. (O al menos eso se cree).

Como en la cultura occidental, al menos en Europa, ya no tenemos guerras (en sentido bélico) que ganar, y

---

1. Es verdad que esto es más difícil de sostener porque una fiesta como las saturnalias o las lupercalias romanas difícilmente podrían llamarse solemnidades atendiendo al carácter lúdico, expansivo y relajador de los roles sociales de los participantes. Pero son solemnidades, en el sentido de que es fundamental para el orden – casi diríamos cósmico – o para la debida reverencia a los dioses, celebrarlas. Sólo con el tiempo, cuando se ha perdido la fe en los dioses a los que se celebra o en el modo reverente y adecuado de celebrar este tipo de fiesta se puede hablar de una fiesta en sentido restringido: como simple expresión lúdica.





en cualquier caso como, se ganen o se pierdan, están por lo general muy mal vistas, ya no hay fiestas por los hechos de armas, como sí que había, y eran muy relevantes, entre los apaches por ejemplo. Por tanto en Europa es muy difícil encontrar festividades por hechos de armas. Sólo hay conmemoraciones de hechos pasados, como la cierta reverencia que se guarda a los supervivientes de la segunda Guerra Mundial pero incluso estas solemnidades no tienen la importancia política y social que han adquirido ciertas otras nuevas fiestas.

También la celebración de la muerte de una persona, la solemnidad del recuerdo de los difuntos, tiene en cierto sentido el componente de la superación de una dificultad. No sólo por haber superado la agonía del final de la vida, que ya se da por concluida, sino porque creemos que tal persona, se encuentre en la situación que se encuentre, está más allá de las dificultades que pudieran atenuar en el mundo. Para los creyentes, especialmente, no es sólo una solemnidad sino una solemnidad feliz en tanto se piensa que el finado sobrevive en algún tipo de existencia mejor y más dichosa. En la celebración de tal fiesta de difuntos se ora y se reza por el descanso del muerto, su paz eterna y su vida en el más allá. Por tanto el hecho de que una solemnidad exija en su celebración un refuerzo del estatus social de las personas y no se permitan las relajaciones de los roles que se permiten en una festividad lúdica no quiere decir que tales eventos sean infelices o desgraciados o que se conmemoren desgracias, quiere decir que el patrón de su celebración está marcado por la "severidad" con la que cada uno ha de ocupar su puesto en la ceremonia y actuar conforme se debe actuar. La ruptura del orden de las cosas en las solemnidades genera, por la gravedad de lo que se celebra, un profundo malestar

15

16

contra quienes rompen ese orden e introducen elementos profundamente perturbadores en unos momentos en los que es fundamental que el consenso simbólico prevalezca. Y es fundamental que esto sea así para conjurar el posible desorden simbólico-moral, que acabará siendo real (así se piensa), y que acecha si no se hace bien. Todo esto lo trata de manera ejemplar Clifford Geertz en el artículo *La Religión como sistema cultural* que se haya en su libro *La Interpretación de las culturas*, cuando explica cómo el enterramiento de un difunto no se produce como debería, y la ansiedad, el desasosiego, el miedo y la angustia que eso conlleva. Lo cual nos revela, sin duda, parte de la función de la religión que es asegurar mediante el ritual las formas de paso adecuadas para el correcto descanso del alma del difunto, algo fundamental que sin duda altera a cualquiera que esté implicado emocionalmente en el proceso. No es preciso recordar el pánico que los griegos, especialmente atenienses y continentales en general, manifestaban ante el hecho de que sus cuerpos quedaran sin sepultura, castigo con el que se flagelaba a los criminales y enemigos aún en época romana. Lo primero que hicieron los soldados romanos enviados para tratar de poner límites a la expansión germana de Arminio y los suyos fue enterrar a los caídos en Teotoburgo como cuenta Tácito en sus *Anales*.

Sigamos tratando de acotar en este *acercamiento* denso que aprendimos del maestro Clifford Geertz, haciendo descripciones cada vez más profundas o que aporten un nuevo nivel de comprensión a lo descrito en la tipología de las fiestas, necesario esto antes de que podamos analizar su componente económico. Tenemos por tanto, que las fiestas son acontecimientos que en cierta manera rompen el decurso normal del tiempo y la actividad, en las que conmemoramos -dotamos de importancia y presencia pú-





blica<sup>2</sup> (hace falta más de uno para celebrar una fiesta)- algo que consideramos importante y, sobre todo, extraordinario. Lógicamente, ya que cada cultura considerará importante o extraordinario una serie de cosas que a ella le afecten más, habrá muchos tipos de fiestas y muchas maneras de celebrar. Pero lo cierto es que como el mundo humano es el que es, y no es tan amplio como a algunos les gustaría, las cosas que se celebran son básicamente las mismas: Fiesta de llegada de grandes bienes para la comunidad (sea la pesca de salmones de forma masiva o el monzón), fiestas religiosas (en las mentalidades tradicionales muy cercanas a las anteriores), fiestas de casamientos o nacimientos (que unen las dos consideraciones anteriores normalmente), fiestas de grandes victorias sobre los enemigos (simbólicos o reales, se puede celebrar el haber vencido en el campo de batalla de Maratón al ejército del Gran Rey o celebrar un exorcismo masivo para conjurar a los malos espíritus), etc.

Otra característica de las que venimos hablando que poseen casi todas las fiestas, y nosotros nos atreveríamos a decir que todas, consiste, como defendía Bajtin, en un cierto disloque de las normas sociales. No sólo de aquellas que rigen las relaciones entre los miembros de una sociedad sino en la propia conducta para con uno mismo de cada una de las personas que se regalan en una fiesta. Es un error sin embargo pensar todas las fiestas desde el modelo del carnaval, el modelo de relajación y subversión de los órdenes establecidos, puesto que muchas celebraciones fúnebres, estatales o militares parecen por el contrario reafirmar y fortalecer aún más estos roles y ordenes. Pero ya sea porque haya una inten-

2. Esto no tiene nada que ver con un supuesto sentido estatal o publicitario del término.

17

18

sificación de los mismos, ya porque haya una relajación, lo cierto es que los roles y las formas de actuar, lo que se espera de unos y otros y lo que se está permitido hacer, cambia en la fiesta. Por eso es un lugar cultural tan especial. Un lugar donde las reglas sociales que enmarcan la convivencia y el comportamiento se distorsionan pero precisamente para fortalecer el orden y la cohesión social habituales. En la celebración de la coronación del rey de Marruecos que comentábamos, a modo de ejemplo antes, la rigurosidad es máxima, y como en las felicitaciones a los nuevos ministros en España, tampoco falta nadie que quiera aparecer felicitando o explicitando, con su presencia, el apoyo al nuevo poder. Vemos por tanto que la fiesta es al mismo tiempo que un evento profundamente social un evento profundamente personal. Por ejemplo, así son las fiestas, especialmente aquellas que a falta de un término mejor para definir las llamaremos, privadas. Esto es, no estatales, aunque comprendiendo que toda fiesta es pública: necesita un colectivo de gente no sólo para celebrarla, sino porque sólo toma sentido en lo que se le dice y trasmite a la comunidad<sup>3</sup>. Toda fiesta al mismo tiempo que podemos pensar que celebra algo muy personal como un nacimiento o una graduación (no nos importa insistir en este punto) tiene su dimensión pública – social, que no necesariamente estatal –, incluso las más privadas. Dimensiones estas que no se anulan ni se supeditan unas a otras, no somos constructivistas sociales, no pensamos que las cosas sólo tienen

3. Toda fiesta es pública en el sentido que venimos defendiendo, entendiendo esto como que necesita de un colectivo de gente (nadie celebra una fiesta solo) pero no toda fiesta está reconocida por el estado. A esas fiestas particulares es la que con un término quizás equívoco pero impuesto en el lenguaje llamamos fiestas privadas (entendiendo que aquí privado no se opone a público).





valor porque así se lo otorga la sociedad. Simplemente decimos que para que una fiesta sea tal tiene que tener siempre una dimensión pública (colectiva). Posiblemente no siempre sea necesaria la dimensión privada pero sí lo es siempre la pública (social, no estatal, insistimos).

Un hecho que merece resaltarse frente a los que piensan que las festividades de tipo lúdico representan un simple relajamiento de los roles establecidos es el siguiente. Si no nos quedamos en una visión reduccionista que piense la fiesta como un lugar de reencuentro de la comunidad y de afianzamiento de sus lazos y su fuerza (que ya sería mucho y merecería estudiarse), sino que pretendemos bajar al nivel personal en nuestra búsqueda de las implicaciones de las fiestas veremos que en estas, los individuos, aquellos que no ocupan roles determinados en la celebración pero incluso también aquellos que los ocupan, pueden desatar una conducta que no se aceptaría fuera de ella. Por ejemplo, en el bautizo de su hijo un padre puede ser más familiar con de lo normal con él, en el día de la boda los novios pueden expresar su ternura, físicamente, de manera más acusada (en la sociedad tradicional especialmente) que antes y después de ese día, o en una graduación universitaria el júbilo y la conducta expansiva están no sólo bien vistos sino que son casi obligados. Como decía el dicho griego, "el que no bebe se marcha de la fiesta". De hecho se considera de muy mala educación que en una fiesta lúdica alguien tenga una conducta seria o esquiva, por eso lo que hay que entender es que las fiestas no son tan anárquicas como pueden parecer sino que en ellas ciertos roles, a veces nuevos, siguen estando presentes y actuando de manera profunda. Lo fundamental que observamos es que hay tener una determinada disposición y actitud en una fiesta, y están muy regladas tales dispo-

19

20

siciones y actitudes. Como enseñó Clifford Geertz, incluso en las fiestas hay roles, redes de símbolos que nos dicen como comportarnos y personajes que representar. Es verdad que no estamos de acuerdo con Geertz con que el personaje cultural anule a la persona que hay debajo, que es lo que se deduce indubitablemente de la lectura de su gran obra "*Negara*" por ejemplo, pero es obvio que hay roles que asumir y personajes que representar. Un caso evidente es el rol que asumen los amigos del novio en una boda española, donde las chanzas, risas, brindis al aire, vítores a los recién casados etc., con obligados y bienvenidos. La expresión de estupefacción de los invitados que dicen tras una de estas demostraciones expansivas "no pensaba que Juanito era así, le creía más serio" lo que demuestran, afirmamos nosotros siguiendo a Geertz, es que no ha descodificado los símbolos, no ha entrado en el significado, no están verdaderamente de fiesta: no han entendido nada. Una persona que enjuiciara así las cosas estaría sólo físicamente presente, no estaría celebrando.

En cierta medida aquel que se significa con una actitud, que expande los límites de la fiesta a costa de los del orden diario no está saliéndose de la fiesta o entendiendo mal qué es lo que hay que hacer: está cumpliendo el rol que necesita la celebración, es como el bufón, un personaje necesario en toda festividad lúdica. Por tanto lejos de ser una demostración de anarquía, al igual que las solemnidades no son tampoco una expresión de la verdadera forma de comportarse de las personas (que suele ser más relajada, afortunadamente) lo que son es un lugar de intercambio de roles bien definidos, con sus propias reglas. Si no se interpreta bien los pasos que hay que interpretar en cualquier tipo de fiesta, sean festividades o solemnidades, tanto por acusar en demasía los rasgos que se creen propios





del momento como por no llegar a manifestar la intensidad en ellos que se requiere, la fiesta deja de ser una fiesta, no se está haciendo bien y decae en su propósito; sea éste la expresión de una solidaridad social, de una marca de poder, una liberación, un reforzamiento psicológico de los presentes, o cualquier otro fin que persiga una fiesta.

Lo más fascinante de las fiestas, al menos para nosotros, es que si bien suponen una ruptura evidente en el decurso normal de las cosas, se propicia esa ruptura precisamente para consolidar la dinámica y marcha normal de las cosas. El análisis crítico ha visto por ejemplo las fiestas de carnaval como una válvula de escape en el que por unos días u horas, los oprimidos podían salir de su situación de "esclavitud" para comportarse como señores. Tal liberación psicológica de la gente se actualizaría por ejemplo también en las famosas ensoñaciones de Gargantua y Pantagruel (seguimos a Bajtín) en las que el paraíso de una sociedad hambrienta se hace realidad en fantásticos banquetes. El hecho de comer entremeses o celebrar la matanza del cerdo como se celebra nos habla antes de la escasez y la alegría que comportaban tales hechos que de cualquier lógica social, dirían estos autores. Pero nosotros creemos que es diferente. Al presentar hechos extraordinarios, la fiesta, a parte del valor de liberación psicológica que pueda tener (que nos parece una interpretación quizás forzosamente moderna) al menos en parte avisa también contra ellos. La gente podía ser muy conscientes de los males del desorden social cuando le tocaba vivir una saturnalia. *El Manifiesto de los Persas*, texto famoso en España, comienza explicando cómo en la antigüedad cuando un Gran Rey moría se dejaban 5 días de total libertad a las personas en los que se cometían, al parecer, los mayores excesos,

21

22

incluidos asesinatos, robos, quemas de casas y haciendas y violaciones. Gracias a vivir semejante caos de las cosas, los súbditos podían acoger felices la entronización de otro Gran Rey, que impusiera el orden en semejante caos. Sin duda muchas de las festividades actuales aún conservan este carácter y cómo las sociedades modernas (y antiguas) no todos los grupos y personas tienen los mismos valores, gustos e intereses, muchas celebraciones, extremas en su presentación, espectaculares, deciden a una parte de los ciudadanos a no participar en ellas. Estamos pensando en la opinión de mucha gente en Madrid sobre el día del orgullo gay, por ejemplo, o en los carnavales de Brasil; pero igualmente la ceremonia de coronación de un papa, donde mucha gente reafirma su oposición a lo que representa tal figura.

### CONSIDERACIONES SOBRE EL IMPACTO ECONÓMICO DE LAS FIESTAS: FESTIVIDADES Y SOLEMNIDADES.

Desde siempre se ha hecho notar el fuerte impacto económico que la celebración de fiestas tenía sobre la vida de los pueblos. Desde el famoso libro de Rappaport *Cerdos para los Antepasados* o las discusiones sobre el potlatch se vio que cualquier sociedad, incluso las más pobres, eran capaces de gastar enormes cantidades de bienes en sus fiestas. De hecho Marvin Harris construyó toda su teoría de los "big men" y el paso de sociedades sin liderazgo a sociedades organizadas y estructuradas políticamente, en torno a esta figura y este elemento económico de la fiesta. Un gran hombre hace de varón proveedor no sólo para su casa sino para todo el poblado o una tribu entera. En el caso extremo un hombre como





Alejandro Magno puede hacer de varón proveedor a una nación completa como Macedonia, a la que le aporta las riquezas, tierras, mujeres, etc. de todo el imperio persa. La solidaridad estaría marcada entonces por la capacidad de tal persona de mantener este sistema de beneficios recíprocos y ventajas mutuas. Este intercambio o donación de bienes (no en el sentido maussiano del término) tendría como contrapartida las obligaciones políticas de los beneficiados para con el varón proveedor que les aporta tales beneficios. Tal sistema como no se le escapa a nadie sigue perfectamente activo en la mafia por ejemplo.

César o Tácito hacen notar en sus obras, *La guerra de las Galias* o la *Germania*, como este sistema funcionaba también entre los pueblos protohistóricos de Europa donde un caudillo dirigía un fuerza de combate que se consideraban sus hombres. Estos hombres recibían donaciones y prebendas del jefe militar que tenía una preponderancia política y un liderazgo legal-moral sobre el resto de los guerreros. De hecho algunos historiadores han querido ver en este sistema germánico o protohistórico los antecedentes de la relación de vasallaje feudal, malinterpretando todo el sistema de lealtades personales y obviando las relaciones clientelares y el sistema de explotación de la tierra en Roma, especialmente una vez concluido el proceso de servilización de los esclavos por una parte y de los colonos por otra. Sea como sea, estos jefes militares están obligados a donar unas grandes cantidades de bienes para asegurarse la lealtad de sus dependientes.

La mayor exposición pública de estos bienes se hace, como es lógico, en las fiestas. La literatura medieval nos proporciona ejemplos infinitos sobre esto. Desde las fiestas de Pentecostés donde el Rey Arturo arma a los nuevos caballeros y distribuye feudos, a las cuaresmas y carna-

23

24

vales de la época, las explosiones de bienes en momentos determinados (coronación de reyes, conmemoración de victorias) reafirman la capacidad del donante de otorgar algo extraordinario, fuera de la común, y así un hecho puntual, raro, extraordinario, contribuye a sujetar el sistema normal, habitual, de relaciones. La mayoría de las sociedades históricas han vivido en un sistema económico de bastante pobreza<sup>4</sup> de modo que el consumo puntual de grandes cantidades de bienes se hacía mucho más espectacular. No nos engañaríamos, ya que antes hablábamos por ejemplo de los carnavales brasileños, si pensamos que estos fueron instaurados con el fin de promover las lealtades al sistema otorgador de tales "beneficios" y que sistemas semejantes han contribuido a reforzar ciertos tipos de relaciones políticas en todo el mundo<sup>5</sup>. Incluso entra aquí la lógica del acaparamiento, creando escasez artificial para poder presentarse luego como solucionador de problemas creados. Esto aumenta mucho la dependencia de aquellos que están sujetos al beneficio de un poderoso. Esta relación de dependencia, no es sólo una relación política, ya que no se establece solamente en la relación entre hombres o instituciones, sino que con frecuencia se ha pensando también en la relación con los dioses. Se ofrecen (a la Divinidad) cosas que aseguren un mayor rendimiento de bienes en el futuro, del mismo modo que el vasallo siempre tiene necesariamente que entregar algo a su señor.

---

4. O dicho más técnicamente: la distancia que separaba a la mayoría de las personas en todas las sociedad preindustriales del umbral de la miseria era muy corta.

---

5. Por ejemplo los grandes carnavales brasileños se organizan en los años 30 más que como un escaparate internacional y para promover el turismo, que también, como un medio de canalizar las fuertes tensiones del país en medio de la dictadura de Getúlio Vargas.





Pero sin duda este tipo de interpretaciones, comunes a veces en la literatura antropológica e histórica, pecan de querer interpretar todo desde un único punto de vista y posiblemente desafortunado (el económico-político).

En cualquier caso el desapego con el que muchas sociedades, evidentemente pobres, gastan grandes recursos en medio del regocijo general llevó a los antropólogos, especialmente del siglo XIX, influidos por la noción de *homo economicus*, a considerar estos comportamientos como irracionales, absurdos y característicos de una mentalidad pre-lógica<sup>6</sup>. La explicación que sobre el caso del potlatch propone Marvin Harris, que si recuerdan defiende que estas quemas de bienes masivas se hacen para fortalecer el liderazgo político de jefes que necesariamente han de crearse para tratar de dar una respuesta conjunta y unitaria ante problemas muy acuciantes que estaban acabando con la sociedad india, es clásica, y a nosotros nos parece razonable. De hecho no es de extrañar que una interpretación a lo Clifford Geertz, haciendo hincapié en los sistemas simbólicos de dominación e intercambio que supone el rol de líder en el potlatch (lo que se exhibe y se trata de transmitir) sea compatible con la explicación de Harris, donde esto mismo se hace aunque resaltando la necesidad ecológica, política y económica de hacerlo cuando los territorios y la población de los indios se están reduciendo rápidamente y la búsqueda de las lealtades personales se hace fundamental para poder sobrevivir.

Posiblemente parte de los valores económicos de la fiesta tengan su explicación en la necesidad de crear hechos puntuales, algo así como paraísos únicos de retribución donde el proveedor aparece como un verdadero donador

---

6. Otros pensamos que el *homo economicus* es un idiota moral y un canalla pero suponemos que tal extremo es opinable.

25

26

o incluso como El verdadero donador (ahora sí en sentido maussiano<sup>7</sup>). No pensemos que esto se da sólo en eventos lúdicos, festividades como los llamábamos, sino que por seguir con nuestro ejemplo de la coronación del rey de Marruecos o el nombramiento de un nuevo presidente del gobierno en España, el mecanismo es muy parecido en las solemnidades. Por tanto parece que su valor económico, aunque importante, queda supeditado a su valor social, como creador de solidaridades, y psicológico, como espacio, al menos en parte, de liberación en las festividades lúdicas y de seguridad en las fiestas que llamábamos solemnidades. Gran parte de esa hiperabundancia del gasto en la fiesta es artificial, está creada por los "poderes públicos" a base de contraer la demanda habitual con altos impuestos y expuesta de manera espectacular como medio de impresionar y dominar al súbdito o ciudadano<sup>8</sup>.

Siguiendo esta línea de interpretación, que tiene el fallo principal de hacer caer todo el peso de la acción y la significación de las fiestas en la promoción desde el exterior a aquellos que se ven envueltas en ellas, diremos lo siguiente: obviando tras el análisis político (el que estamos haciendo) el análisis sociológico de crear lazos de amistad y solidaridad o el análisis psicológico de demostrar alegría, reverencia, lealtad, o cualquier otro rasgo, vamos a tratar de ver la transformación, que en el sentido interpretativo restringido que estamos trabajando, ha tenido la fiesta y su implicación económica en el mundo actual.

---

7. En sentido casi religioso, providencialista.

8. La exposiciones universales que comienza en Gran Bretaña a mediados del siglo XIX son un magnífico ejemplo de esto, cuando la burguesía capitalista expone al resto de la sociedad su riqueza, su prosperidad y su poder en palacios de hierro y cristal. Véase E. Hobsbawm: La Era del Capital.







En la dinámica de la fiesta lo importante es lo que se celebra. En las sociedades humanas anteriores a la sociedad global, donde las personas aún creían que se movían por fines y que sus acciones tenían sentido, una fiesta conmemoraba mediante unas formas de celebración (que ya hemos dicho que tenían sus roles que tenían que adoptar desde el rey al bufón) algo concreto. Gran parte de la seducción de la hipótesis política de la fiesta como lugar de dominación del poderoso se desvanece si tenemos en cuenta de que lo que se celebraba era lo verdaderamente sustantivo para quien lo celebraba y que muchos de los bienes que se obtenían de esas fiestas no eran crematísticos, como no los suelen ser en lo que antes hemos llamados, a falta de un término mejor, fiestas privadas. Por ejemplo las misas de acción de gracias, con las que se inundó Europa cuando los cristianos conquistaron en la primera cruzada Jerusalén, no tenían o era muy pequeño en relación con su valor "simbólico" valor económico. Desgraciadamente incluso el lenguaje nos juega una mala pasada pues si queremos entender otras épocas y otras personas deberíamos tratar de hablar un lenguaje lo más parecido posible al que ellos hablaban y pensar la religión de la época en términos de "comportamiento simbólico" máxime con las connotaciones con las que hoy día se ha ido cargando el término es ridículo y contribuye enormemente a falsear la historia o la descripción etnográfica. Pero cada época tiene sus servidumbres. Lo que queremos mostrar es que por ejemplo cuando los ejércitos de Ivan el terrible conquistaron Kazán a la horda de Oro, los campesinos dirigidos por los popes ortodoxos se arrodillaban a rezar en mitad de los campos y eso es considerable como una celebración y una fiesta. Posiblemente una fiesta solemne, una solemnidad, aunque el exceso de jú-

27

28

bilo podía llegar a transformarla incluso en una festividad cuasi lúdica o muy alegre. En cualquier caso conllevaron cierta relajación de los roles sociales<sup>9</sup> en determinados momentos, pero el elemento del sentido, lo que se celebraba, primaba aún sobre los demás elementos.

Esto, como todo, ha cambiado con la sociedad capitalista. Especialmente desde que el capitalismo llegó a la conclusión de que aumentar la demanda interna todo lo posible era extremadamente rentable y que la demanda interna podía ser tan beneficiosa o más que el comercio exterior. Este fenómeno, que ha transformado las sociedades occidentales no en sociedad fabriles dedicadas a la exportación como fueron en el siglo XIX sino en sociedades de consumo, ha cambiado también la morfología y el sentido de las fiestas. Para empezar el relajamiento en las costumbres ha hecho que las solemnidades cada vez sean menos, y menos importantes, al mismo tiempo que las festividades lúdicas crecen en extensión y en número. No sólo eso sino que actualmente la palabra fiesta ya no refleja algo que celebrar sino el hecho de salir a jugar un determinado rol. Esto es especialmente visible en la sociedad occidental los viernes y sábados noche, como cualquiera que se dedica a hacer un mínimo de trabajo de campo puede notar. Hoy lo fundamental de la fiesta no es su sentido, ya que se celebran muchas más fiestas de aquellas a las que podríamos atribuirle un sentido, sino el contenido, la gramática que diría Geertz, el ritual, -la celebración con sus roles deci-

9. Esta ambivalencia de las victorias militares en cuanto al tipo de fiesta que son es algo que sólo se da prácticamente en este ámbito en el castrense, donde al mismo tiempo que se reafirman todos los grados sociales con una fuerza inusitada un gran jolgorio se apodera de la tropa, convirtiendo por fases la celebración en una festividad lúdica o solemne. Se da esta ambigüedad en más casos pero quizás en ninguno de forma tan acusada como en el ámbito guerrero.







mos nosotros- que desarrollan. ¿Qué roles son esos? Pues volviendo al trabajo empírico más básico vemos que esos roles incluyen el consumo de grandes cantidades de alcohol y otras drogas psicoactivas, legales o ilegales, el desarrollo del erotismo, la aglomeración de gentes en pandillas y otros hechos semejantes no limitados a los jóvenes. Pero el consumo de bienes y servicios que se hace en este tipo de fiesta cotidiana o cuasi cotidiana, sólo limitada en su extensión temporal por el aguante psicofísico de la persona atendiendo a que tiene que realizar otras actividades, no es suficiente, aunque es interesante.

El verdadero lugar de las fiestas contemporáneas son los centros comerciales. Además siguen manteniendo la vieja estructura de la que hablábamos antes, en la que una escasez de acceso al consumo habitualmente se ve compensada con una exposición de consumo desproporcionada especialmente en época de rebajas. Merece la pena observar cuál es el comportamiento de las personas en estas ocasiones (primeros días de rebajas en tiendas como el Corte Inglés por ejemplo). El escaparate del big men caníbal, de Harris, una larga mesa con sabrosas viandas dispuestas, o la mesa pantagruésca de Rabelais, e incluso los regalos del árbol de navidad del burgués protestante del siglo XIX palidecen frente a los ESCAPARATES, éstos con mayúsculas, de los nuevos centros de celebración. Cada domingo, reflejo de la vieja obligación de ir a misa, se asaltan los centros comerciales del extrarradio con la obsesión de participar en la celebración, esto es: comprar, comprar y comprar, sólo que se hace en sábado (sabbat) porque los domingos se cierra. Con sus fiestas de guardar y santos que venerar, los días de rebajas y promociones, las grandes masas acuden a celebrar casi por obligación. Asumiendo nuevos roles en las

29

30

grandes hogueras de consumo alocado de bienes a una escala gigantesca que son los mercados y las tiendas.

La vieja festividad en la que se reunían los pares o los familiares por el simple hecho de divertirse sin tener que gastar nada para ello, fiesta en el sentido lúdico y más folk que podamos darle a la palabra, sigue existiendo y probablemente existirá siempre, pero no la hemos tratado en este artículo por carecer de la estructura de roles que le hemos dado a las festividades para poder analizarlas. Por otro lado en la sociedad actual estas fiestas sin casi consumo se van permeando de la actitud dominante y van consistiendo cada vez más en algún tipo importante de gasto. Sobre ellas hablaremos en otra ocasión.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bajtín, Mijaíl: La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- Caro Baroja, Julio: *Baile, Familia*, San Sebastián, Editorial Txertoa, 1976
- Caro Baroja, Julio: *El carnaval*, Madrid, Taurus Ediciones, 1989
- Flores Arroyuelo, Francisco *Fiestas de ayer y de hoy en España*, Madrid, Alianza Editorial, 2001
- Huizinga, Johan: *Homo ludens*, Madrid, Alianza Editorial, 2004

## WEBGRAFIA

- <http://olea.org/fiestorro/ensayo-fiesta.html>
- <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/zainak/26/26033076.pdf>
- <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=3020>





# ECONOMÍA, COOPERACIÓN Y DESARROLLO: UN ENFOQUE DESDE LOS DERECHOS HUMANOS

BRUNHILDE ROMÁN IBÁÑEZ

31

En este ensayo pretendo vincular diferentes conceptos partiendo de un enfoque de derechos humanos. Dado que desarrollo, cooperación y economía no son conceptos aislados, pretendo analizar sus convergencias y la problemática subyacente basándome en las aportaciones de teóricos de la elección como Amartya Sen y su postulado básico: hay un conjunto de libertades y derechos que son condición necesaria para poder hablar de desarrollo propiamente dicho. Partiendo de este concepto, exploro diferentes escenarios y problemáticas, como la validez universal de los derechos humanos y el contexto geopolítico en el que se encuadra esta discusión.

Finalmente, planteo la necesidad de un cambio estructural del paradigma en que se sustenta la acción social y la posibilidad de un enfoque integral de cooperación y derechos humanos.

32

## COOPERACIÓN, DESARROLLO Y DERECHOS HUMANOS.

En la actualidad es fácil establecer una vinculación entre la aplicación de un enfoque de derechos humanos y las políticas de cooperación al desarrollo. Los llamados Derechos de los Pueblos, o de Tercera Generación inciden directamente en cuestiones medioambientales, de desarrollo sostenible y pobreza, cuestiones que entroncan con el trabajo que se viene llevando a cabo en los programas de cooperación y educación al desarrollo, y en general, en la acción del sector no lucrativo, o tercer sector. Sin embargo, este paradigma modelado sobre la justicia social y los derechos y libertades de las personas aún convive con y es heredero del modelo asistencialista-caritativo a través del cual se ha canalizado históricamente tanto la acción exterior como la ayuda interna a sectores desfavorecidos.

Se puede trazar la génesis del enfoque asistencialista a los primeros intentos de canalizar y gestionar la acción exterior en la época colonial<sup>10</sup>. Este modelo establecido respecto a las colonias respondía a la misma línea de pensamiento aplicada en Europa y que se correspondía con una doctrina religiosa de resignación y aceptación. El modelo de instituciones de beneficencia, tanto religiosas como laicas del siglo XIX se correspondía con un paradig-

---

10. Tal y como explica Andrés Thompson en referencia a la historia colonial argentina: "En este contexto, toda acción dirigida hacia los otros se enmarcaba dentro de los preceptos de la evangelización y de la caridad. Así, durante todo el período pre-independentista, las primeras actividades que denominaríamos de carácter filantrópico estuvieron profundamente marcadas por las actividades religiosas y se organizaron en torno a su éjida. Se estructuraron, además, fundamentalmente en torno a la asistencia y a la educación." Thompson, A. El "Tercer Sector" en la historia Argentina: <http://www.bibliotecavirtual.clacso.org/ar/arlibros/argentina/cedes/Thom2.rtf>





ma vertical en el se establecía la legitimidad de un sector de la sociedad para apropiarse de los bienes, a condición de que distribuyeses cierta parte de los mismos.<sup>11</sup>

El enfoque asistencial, entonces, no cuestionaba la legitimidad del sistema económico, Según Thompson, “donar daba prestigio social y sentido de pertenencia a la clase alta”<sup>12</sup>. Es más, tal y como sostenía el comentarista social del siglo XIX William Graham Sumner, “el sistema económico recompensa justamente al rico por su contribución al bienestar general y castiga sabiamente al pobre por su incapacidad.”<sup>13</sup> Aunque no se pueden obviar los esfuerzos asociacionistas, los movimientos obreros y los intentos de reforma social como alternativa al enfoque asistencialista, en líneas generales, estos eran los parámetros que pautaban las líneas de acción social.

Ya entrado el siglo XX, otro momento definitorio del cauce que se iba a dar a la cooperación a escala planetaria, tuvo lugar como resultado del proceso de descolonización. Según Galbraith, una vez establecida la independencia de las colonias, quedó un cierto sentido de responsabilidad por su bienestar:

“Los países ricos aceptaron que tenían ciertas obligaciones para con los pobres. Debían guiarlos hacia un bienestar similar o quizás inferior. Así,

---

11. Como nos recuerda Tolstoi, se trataba de “Riqueza entregada por Dios a determinadas personas a fin de que éstas utilizaran una parte en beneficio de los demás”. Tolstoi, L. (2000). “La esclavitud de nuestro tiempo, Barcelona: Littera Books, 30.

---

12. Thompson, A. El “Tercer Sector” en la historia Argentina, 24.

---

13. Galbraith, J.K. (1994). Un Viaje por la Economía de Nuestro Tiempo, Barcelona: Ariel Sociedad Económica, 51

en la era de la descolonización, surgió la idea del desarrollo económico<sup>14</sup>.”

Por otro lado, y de acuerdo con M. Mesa, la cuestión del llamado “Tercer Mundo,” que emerge tras el surgimiento de estos estados post-coloniales, tendría su base en el desarrollismo de la década de los sesenta, y apunta a algunas de sus fuentes; en el plano económico, las teorías del crecimiento por etapas:

“Estas alegaban, a partir de unos supuestos pretendidamente “científicos,” que con las adecuadas aportaciones de capital, conocimiento y tecnología, todas las sociedades experimentarían un “despegue” económico y un rápido proceso de modernización conducente a la industrialización y a la sociedad de consumo de masas, conforme al modelo de los países industrializados.”<sup>15</sup>

El desarrollismo se tradujo en una nueva generación de organizaciones que abogaban por dejar atrás el paradigma asistencialista, y, junto a éstas, en la segunda mitad del siglo XX, irrumpen otras formas de acción colectiva, de derechos humanos, feministas, ecologistas y minorías. De ahí que “emerge un nuevo discurso que se distancia del asistencialismo y que insiste en la idea de “cooperación”, entendida como actividad a través de la cual “se ayuda a los que quieren ayudarse a sí mismos”<sup>16</sup>.

En un tercer momento, en los años 80 tiene lugar lo que Ángel Calle Collado denomina “subcultura activis-

---

14. Galbraith, J.K. Op. Cit, 148

---

15. Mesa, M. La educación para el desarrollo: entre la caridad y la ciudadanía global <<http://www.educacionenvalores.org/spip.php?article41>>

---

16. Mesa, M. Op.Cit., 6.





ta”<sup>17</sup> y que se caracteriza por la inclusión del discurso de la pobreza como resultado de las desigualdades y los desequilibrios económicos Norte-Sur. En ese contexto, se cuestiona la validez del enfoque cooperativo dado que la capacidad del sur como agente de cambio se ve seriamente limitada por cuestiones estructurales generadas por el conflicto Norte-Sur, la desigualdad y la falta de oportunidades, así como por la erosión del Estado-nación ante las políticas de ajuste estructural y el control de mercados por parte de agentes transnacionales.

Es en esta etapa de toma de conciencia sobre la interconexión de los procesos globales y de búsqueda de co-responsabilidad en el que confluyen el desarrollo y los llamados Derechos de Solidaridad, también conocidos como Derechos de los Pueblos o Derechos de Tercera Generación. Estos derechos incluyen el derecho al desarrollo sostenible y a la justicia social entre otros. Asimismo, el consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas reconoce la pobreza extrema y la exclusión no sólo como falta de recursos, sino como ausencia de derechos y como una violación de la dignidad humana.

Las implicaciones que tiene todo esto se traducen en el cambio de paradigma desde un discurso miserabilista, en el que la solidaridad era una cuestión de socorro aislado y buena voluntad, a una conciencia de las libertades inherentes a todo ser humano. Al reconocer los derechos de quienes padecen pobreza extrema paralelamente se están reconociendo las responsabilidades de gobiernos, corporaciones, grupos de interés, particulares y de toda una serie de actores anteriormente ocultos por la cortina

35

36

de la inevitabilidad de pobreza. De acuerdo con Amnistía Internacional:

“El marco internacional de derechos humanos, pilar fundamental de este enfoque, convierte las necesidades humanas en derechos exigibles que implican para las autoridades públicas y actores no estatales, la obligación de respetarlos y cumplirlos.”<sup>18</sup>

De este modo se pretende transformar el modelo de cooperación al desarrollo en tanto que herramienta de empoderamiento y, asimismo, se incorporan aspectos como la rendición de cuentas y las obligaciones de actores no estatales como las empresas.

## ECONOMÍA Y DERECHOS HUMANOS:

### ¿EL GEN EGOISTA?

Si la filiación del desarrollo y los derechos humanos puede parecer clara, la vinculación de la economía con las cuestiones de la ética, la justicia y los derechos pueden no ser tan evidentes. Y sin embargo, Amartya Sen, en “Sobre Ética y Economía”<sup>19</sup> establece una relación entre ambas disciplinas remontándose a la “Ética a Nicómaco” de Aristóteles, en la que las preguntas “¿Cómo hay que vivir? ¿Qué es lo bueno para el hombre?” responden tanto a consideraciones éticas como económicas. Para subrayar esta filiación, Sen aduce, además, que la economía, hasta épocas recientes se enseñaba como una rama de las Ciencias Morales ya que la economía, tanto como la ética,

17. Calle, A. (2000). Ciudadanía y solidaridad, Madrid: IEPALA Editorial.

18. Amnistía Internacional, Guía sobre el enfoque de Derechos Humanos en la cooperación al desarrollo autonómico y local, 8. <<http://www.es.amnesty.org>>

19. Sen, A. (1989). Sobre Ética y economía, Madrid: Alianza.





habla de aquello que tenemos motivos para valorar e implícitamente, en aquello en que creemos.

Sin embargo, la economía no tardaría en desgajarse de las ciencias morales para ir incorporando progresivamente conceptos de la física y de la biología aplicándolos al sistema económico. Con las teorías evolucionistas se produce un viraje de la economía hacia una especie de determinismo natural,<sup>20</sup> de ahí las tesis biologicistas que consideraban la economía como un sistema de leyes precisas equiparables a las leyes naturales (leyes de mercado). Durante la época del *laissez-faire* se postulaba que los mercados se autorregularían del mismo modo en que se regula un ecosistema.<sup>21</sup>

La economía en tanto que ciencia, entonces, se fundamenta en la inmutabilidad de las leyes del sistema y en el discurso de la racionalidad para predecir el comportamiento de dichos sistemas económicos. Los economistas tradicionales asumen que ante dos alternativas, las personas tienden a elegir la que maximiza el beneficio. Esto se entiende como la elección más racional. Este parámetro sienta las bases de la elección social de acuerdo con lo que es racional que la gente desee. En "Sobre Ética y Economía" se analiza dicha caracterización del comportamiento racional por parte de la teoría económica convencional:

"Se puede afirmar que existen dos métodos predominantes para definir la racionalidad del comportamiento en la teoría económica dominante. Uno es

37

38

considerar la racionalidad como la consistencia interna en la elección, y el otro es identificar la racionalidad con la *maximización del propio interés*."<sup>22</sup>

Sen desmonta la idea de que la consistencia interna pueda sostenerse como criterio de racionalidad puesto que una persona puede hacer cosas contrarias de lo que le ayudaría a obtener lo que quiere pero lo hace de manera consistente, en este caso no se le puede considerar racional.

La segunda premisa requiere un mayor escrutinio. Se suele atribuir a Adam Smith el modelo según el cual la motivación del beneficio dirige la economía hacia resultados eficientes como si la llevara una mano invisible. Uno de los pasajes de la Riqueza de las Naciones más citados por sus seguidores se refiere a esto:

"No esperemos comer gracias a la benevolencia del carnicero, del cervecero, o del panadero, sino a la consideración de su propio interés. No nos dirigimos a su humanidad sino a su egoísmo, y nunca les hablamos de nuestras necesidades sino de su provecho" (Smith, 1776, págs. 26-27).<sup>23</sup>

En esta línea, los seguidores de Smith aducen que la búsqueda del provecho personal conducirá a una mejora en la sociedad, bien a través de la economía de goteo (*trickle down*), bien porque:

"Lo que armoniza las acciones de los individuos con el sistema social de producción en su conjunto es el hecho de que cada uno hace sino perseguir sus propios objetivos. Al no impedir que la propia "codicia" actúe, todo el mundo, sin quererlo,

---

20. Witt, U. Evolutionary Economics and the extension of evolution to economy, <[www.econ.tuwien.ac.at](http://www.econ.tuwien.ac.at)>

21. "Del mismo modo que se autorregulan los ecosistemas, manteniéndose en equilibrio, el mercado, si se le deja a su libre albedrío, crearía el número preciso de productos a los precios exactamente adecuados, producidos por trabajadores con sueldos exactamente adecuados para comprar esos productos." Klein, N. (2007). La doctrina del shock., Barcelona: Paidós, 81.

---

22. Sen, A. Sobre ética y economía, 26.

23. Sen, A. Op. Cit., 40.





contribuye al mejor desenvolvimiento posible de la actividad productora.”<sup>24</sup>

Que la maximización del beneficio personal orienta gran parte de la acción humana es, sin duda, cierto, y puede considerarse como premisa racional para predecir comportamientos futuros. Lo que ya no está tan claro es que Smith, tal y como pretenden algunos de sus herederos intelectuales sostuviese que el egoísmo fuese el parámetro exclusivo para medir las motivaciones humanas. Según Sen, los contextos en los que Smith defiende comportamientos egoístas están más relacionados con barreras burocráticas y otros tipos de restricciones específicas.

El segundo planteamiento, que aduce que la búsqueda sistemática del beneficio personal, o “codicia” contribuye al bien general como sostiene Von Mises, ha sido contestada por Galbraith, el cual cita el ejemplo de directivos entregados a la tarea de maximizar sus propios intereses a expensas de la propia empresa.”<sup>25</sup>

Volviendo a la anterior línea argumental, Sen defiende, entonces, que conseguir lo que queremos no es intrínsecamente incompatible con la promoción de deseos no egoístas.

“Las acciones basadas en la lealtad al grupo pueden suponer, en algunos aspectos, un sacrificio de los intereses puramente personales, lo mismo que pueden facilitar, en otros, una mayor satisfacción de los intereses personales.”<sup>26</sup>

---

24. Von Mises, L. (2009). *La acción humana*, Madrid: Unión Editorial S.A, 856

---

25. Galbraith, J.K. *Un viaje por la economía de nuestro tiempo*, 183.

---

26. Sen, A. *Sobre ética y economía*, 37.

39

40

Sin embargo, los presupuestos económicos tradicionales basados en la optimalidad de Pareto se centran en el análisis utilitarista de Bentham y Mill como única fuente de valoración y, más concretamente, en el comportamiento egoísta y en el logro social.

Contestando estos parámetros restrictivos del utilitarismo, Sen introduce el concepto de agencia, o la capacidad de las personas para obtener lo que aprecian, como motor de la acción humana, y al mismo tiempo da una visión más amplia de la persona ya que “incluye la valoración de las diversas cosas que querrían que ocurrieran, y la capacidad de concebir y alcanzar tales objetivos.”<sup>27</sup>

La agencia hace referencia a la capacidad de elección. Si los utilitaristas habían colocado la felicidad y el provecho personal como criterio para el bienestar, en “*Sobre Ética y Economía*” encontramos un enfoque diferente. La felicidad no sería un criterio funcional ya que alguien que ha sido despojado de todo se puede sentir feliz cuando se le ofrecen unas migajas, pero ¿es ético que una persona tenga que contentarse con una rebaja en su miseria para ser feliz? Aquellos que han perdido la esperanza y no tienen razones para esperar un futuro mejor quedarían fuera de esta lógica de la felicidad.

Por otra parte, el presupuesto de que la maximización del propio interés es constitutiva de cualquier intercambio humano ha sido puesta en duda. Refiriéndome a la anteriormente mencionada cita de Smith en el sentido de que es el provecho y no la benevolencia lo que orienta

---

27. Sen, A. *Op. Cit.*, 76. La capacidad de alcanzar objetivos es una motivación por sí misma y revierte en el sentido de satisfacción personal. W.A. Lewis: the objective of development is increasing “the range of human choice”, citado en Sen, A. (1999). *Development as Freedom*, Oxford: Oxford, University Press, 290.





las transacciones, cabe destacar la aportación de Yochai Benkler en *"The Wealth of Networks. How Social Production Transforms Markets and Freedom"*. En este sentido, Benkler afirma que los nuevos modos de producción y de intercambio de información vía internet se basan más en la conexión que en el precio de mercado de la información.

"Human beings are, and always have been, diversely motivated beings. We act instrumentally, but also noninstrumentally. We act for material gain, but also for psychological well-being and gratification, and for social connectedness."<sup>28</sup>

Si en la era industrial las transacciones tenían necesariamente un valor monetario por la necesidad de poseer un determinado capital que hiciera posible la financiación, en la economía de la información, cada vez más individuos pueden realizar aquello que para ellos tiene valor interactuando con otros seres humanos en calidad de seres sociales más que como actores de mercado en un sistema de precios. La producción informativa, social y cultural se basa asimismo en la cooperación más que en la exclusividad, desde la creación de un software libre, pasando por redes de voluntariado presencial y virtual, hasta la publicación de artículos gratuitos por parte de instituciones y particulares.

Como conclusión a este apartado se puede señalar que la presunción de que la acción se basa exclusivamente en el egoísmo no posee ni fundamento empírico demostrable ni calidad de ley natural. Las leyes de la física pueden no guardar relación con los derechos de las

28. Benkler, Y. (2006). *The Wealth of Networks. How social production transforms markets and Freedom*, New Haven and London: Yale University Press, 18.

personas, pero la acción humana basada en lo que creemos que tiene valor posee un innegable carácter ético.

## DESARROLLO Y LIBERTAD

La concepción economicista del desarrollo considera la libertad como un fin al que se tiende afirmando que una vez que tenga lugar el desarrollo económico, los derechos y libertades de las personas se convertirán en algo inevitable. Los casos de China y de regímenes petroleros autoritarios refutan esta tesis. La ola de protestas en oriente próximo por una mayor democratización de la sociedad demuestra que las exigencias de una serie de derechos como la participación democrática no están necesariamente ligados a un mayor desarrollo económico.

En este contexto, Amartya Sen propone una alternativa al concepto de desarrollo. Según la tesis defendida en *"Desarrollo y Libertad"*, las libertades y los derechos se conciben como objetivo y fundamento y es necesario actuar partiendo de ellos y a través de ellos. Las libertades son tanto constitutivas como instrumentales, es decir tienen valor tanto por sí mismas como condición del desarrollo, como por su efectividad en la contribución a un mayor progreso. De ahí que la definición de Sen de desarrollo es, precisamente, la libertad.

"Expansion of freedom is viewed, in this approach, both as the primary end and as the principal means of development. Development consists of the removal of various types of unfreedoms that leave people with little choice and little opportunity of exercising their reasoned agency."<sup>29</sup>

29. Sen, A. *Development as Freedom*, 12.







La argumentación de esta obra se basa en la observación de que a pesar del incremento sin precedentes de la opulencia a escala global, en el mundo contemporáneo se niegan libertades elementales a un enorme porcentaje de la población mundial refutando la tesis de que la opulencia por sí misma puede conducir a una mayor libertad o aliviar las condiciones de pobreza extrema.

### **POBREZA:**

Sen entiende la pobreza como privación de capacidades básicas y, en este sentido, la ausencia de medios económicos tiene un carácter instrumental mientras que cuestiones como la desigualdad y la exclusión se relacionarían con las libertades constitutivas, o las capacidades de las personas para obtener aquello que desean, por ejemplo, a través de la participación política. Asimismo menciona la disponibilidad y el acceso a la financiación de mujeres en países pobres.

### **DEMOCRACIA:**

Siguiendo con este argumento, Sen avanza que ninguna hambruna de proporciones significativas ha tenido lugar en una democracia, ya que un gobierno multipartidista, con elecciones y medios de comunicación libres, tiene un incentivo para prevenir hambrunas, mientras que regímenes dictatoriales o países sometidos al dominio de poderes externos carecen de esta seguridad. Menciona el caso de la hambruna irlandesa en la que millones de irlandeses murieron no por escasez de alimento sino por falta de poder adquisitivo para comprar comida, mientras que en la misma época, 1840, Gran Bretaña poseía mecanismos de reducción de la pobreza que no

43

44

se aplicaban en los territorios bajo su dominio. Asimismo, en gobiernos autocráticos la ausencia de oposición y la supresión de medios de comunicación independientes inmunizan a los gobiernos contra críticas que pudieran incentivarles a un curso de acción más sensible a las demandas de la sociedad.

### **EL PAPEL DE LA LIBRE EXPRESIÓN:**

Sen arguye que la capacidad de reconocer un hecho como injusticia puede depender en la práctica del grado de discusión abierta y pública permitida y ésta, a su vez, incide en la creación de valores. En sociedades que discriminan a las mujeres, la conciencia de que esta situación no es inevitable exigiría la capacidad de llevar a cabo un debate público y datos empíricos a disposición de los ciudadanos para evaluar las condiciones de desigualdad.

“Given the role that public debates and discussions must have in the formation and utilization of our social values (dealing with competing claims of different principles and criteria), basic civil rights and political freedoms are indispensable for the emergence of social values”.<sup>30</sup>

En definitiva, la calidad de nuestras vidas, según este esquema, no puede ser medida tomando la riqueza como criterio, sino la libertad de obtener aquello que tenemos razones para valorar y que es la base de un desarrollo real.

Siguiendo esta argumentación, cabría preguntarse cuáles son, entonces, los indicadores más adecuados para medir el desarrollo. En este sentido diferentes insti-

---

30. Sen, A. Op. Cit., 287.







tuciones han planteado diversas propuestas. En 1980, el Banco Mundial inició un estudio dirigido a medir el nivel de vida con indicadores sobre salud, educación y desempleo; los indicadores de UNICEF y otras organizaciones pretenden asimismo evaluar la pobreza a través de un enfoque multidimensional. La Oxford Poverty and Human Development Initiative propone cinco indicadores en su informe sobre las dimensiones ignoradas en los datos sobre la pobreza (Missing Dimensions on Poverty Data).<sup>31</sup>

1. El primero de ellos es la capacidad de acceder a un empleo digno. Se interesa por el empleo informal y la calidad del empleo.
2. El segundo consiste en el empoderamiento, muy cercano al concepto de agencia de Amartya Sen, que incluiría aspectos como el acceso de la mujer a la educación y a la justicia, las relaciones de poder y a la propiedad entre otros.
3. El tercer indicador es la seguridad. La violencia es una dimensión de la pobreza y el subdesarrollo, tanto si es perpetrada por individuos particulares, grupos o agentes del estado.
4. El cuarto se refiere a la relación entre pobreza, vergüenza y humillación y tiene que ver con la percepción de cómo el origen racial o cultural afecta a las posibilidades de conseguir un trabajo. Asimismo se relaciona con estigmas y discriminación causados por enfermedades como el SIDA.

45

46

5. El quinto trata de medir el estado de bienestar psicológico ocupándose de cuestiones como el sentido de la vida, las necesidades psicológicas básicas, la satisfacción y la felicidad.

El objeto de estos indicadores no estriba simplemente en recoger datos y medir la pobreza, sino en crear un marco para la investigación y para las políticas de desarrollo que pueda conducir a una reducción de la pobreza. El paso de un paradigma de inevitabilidad de la pobreza a otro de desarrollo como libertad tiene muchas implicaciones en cuestiones como la cooperación al desarrollo y las responsabilidades sociales que se exigen a los países tanto receptores como donantes.

## DERECHOS HUMANOS:

### ¿OCCIDENTALIZACIÓN O UNIVERSALIDAD?

En su libro, *La Invención de África*, V.Y. Mudimbe<sup>32</sup> menciona los trabajos de investigación de Marcel Griaule sobre la astronomía de los Dogón de Mali. El conocimiento de este pueblo de la estrella enana Sirio B, que acompaña a Sirio, impresionó tanto al profesor de astronomía Carl Sagan que su única explicación para este conocimiento fue aventurar la hipótesis de que un viajero hubiese llegado a la región de los Dogón después de 1844 (año del descubrimiento del movimiento sinusoidal de Sirio), hubiese compartido este descubrimiento con los Dogón rápidamente, de forma que estos pudieran integrarlo en sus mitos y que de esta manera pudiese

31. Oxford Poverty and Human Development Initiative. (2007). *Missing Dimensions on Poverty Data*, Oxford: OPHI Working Paper Series.

32. Mudimbe, V. Y. (1988). *The invention of Africa*, Oxford: James Currey Ltd, 14-15.





funcionar como uno de sus principales símbolos fundacionales a tiempo para el ritual de 1847.

Mudimbe caracteriza esta actitud como etnocentrismo epistemológico, consistente en “the belief that scientifically there is nothing to be learned from “them” unless it is already “ours” or comes from “us.”<sup>33</sup>

Para las consideraciones del presente trabajo, esta caracterización resulta relevante no en el plano científico sino en el terreno axiológico, puesto que la pretensión de que existen unos valores marcadamente occidentales y superiores a los de otros pueblos ha justificado intervenciones militares de distinto signo y ha comprometido seriamente la credibilidad del enfoque de derechos humanos. Timothy Garton Ash, en “Mundo Libre,”<sup>34</sup> analiza la incoherencia de preconizar el libre mercado como garantía de bienestar para los pueblos cuando las economías de los países ricos mantienen medidas proteccionistas para sus productos agrícolas: “El Banco Mundial calcula que estas barreras comerciales le cuestan cada año a los países en vías de desarrollo al menos 100.000 millones de dólares en exportaciones perdidas, mucho más de lo que los países ricos le dan actualmente en forma de ayuda”.<sup>35</sup>

Por otra parte, los defensores occidentales del relativismo cultural como Samuel Huntington sostienen que no se puede esperar que musulmanes, confucianos o cristianos ortodoxos compartan nuestro respeto por los derechos humanos, la libertad de expresión o la democracia, al igual que hace veinte años los relativistas culturales mantenían que los polacos no estaban pre-

47

48

parados para la democracia ya que tenían una “cultura política” diferente.<sup>36</sup>

Este tipo de consideraciones articulan el debate sobre la validez del enfoque de derechos humanos ¿son occidentales los derechos humanos? ¿el resto de los pueblos no occidentales son incapaces de compartir estos derechos? ¿Hasta qué punto tiene validez la noción de “occidente”?<sup>37</sup>

En “Mundo Libre”, Garton Ash rebate la presunta occidentalidad de los derechos humanos. Según este autor, los valores occidentales, desde una perspectiva histórica, no son más que un subconjunto de los valores aceptados en los países occidentales, y nos recuerda que aunque nuestros valores proceden en gran medida de la Ilustración, el mismo occidente nunca ha dejado de cuestionarlos:

“Durante gran parte del siglo XX, millones de europeos consideraron que el fascismo o el comunismo eran opciones mejores que la democracia liberal. Adolf Hitler también era europeo, y occidental”.<sup>38</sup> 285

Por otro lado, Él mismo pone en relación las políticas anti-desarrollo en los estados árabes con la injerencia de poderes extranjeros que han estimulado o por lo menos tolerado esta manera de actuar durante casi todo el siglo XX y pone como ejemplo las relaciones clientelistas entre los británicos y el rey de Jordania y los franceses y el rey de Marruecos.

---

33. Mudimbe, V. T. Op. Cit.,15.

---

34. Garton Ash, T. (2005). Mundo Libre, Barcelona: Tusquets, 281.

---

35. Garton Ash, T. Op. Cit., 208.

---

36. Garton Ash, T. Op. Cit., 288.

---

37. La necesidad de concisión de este trabajo me imposibilita para responder a esta cuestión. Sobre este tema véase: Anderson, B. (1991). Imagined Communities, Londres: Verso y Said, E.W. (2004). Cultura e Imperialismo, Barcelona: Anagrama.

---

38. Garton Ash, T. Op. Cit., 285.





En este contexto, Garton Ash subraya el alto nivel de apoyo a la democracia por parte de los ciudadanos de países árabes y musulmanes:

“Llama aún más la atención que, según los resultados de la Encuesta Mundial de Valores, el rechazo a los gobiernos autoritarios y la creencia de que “la democracia es la mejor forma de gobierno” son mayores en los países árabes que en cualquier otro lugar del mundo, incluidos Europa occidental, Estados Unidos y otras democracias anglófonas.”<sup>39</sup>

El reverso de esta moneda ideológica/ axiológica proviene de aquellas naciones que niegan los derechos humanos acogiéndose a su vez a la premisa del relativismo cultural.

“El reclamo del régimen chino de tolerancia hacia la diversidad cultural que alberga nuestro mundo, resulta francamente inverosímil cuando uno recuerda el trato que ese régimen dispensa a las minorías culturales dentro de sus propias fronteras (por ejemplo, en el Tibet).”<sup>40</sup>

Resulta especialmente irónico si se tiene en cuenta que “Los estudiantes chinos de la plaza de Tiananmen otorgaron el lugar de honor a una maqueta de la estatua de la Libertad.”<sup>41</sup>

Otros autores como Edward Said o Amartya Sen, por otro lado, refutan el argumento del tradicional autoritarismo asiático negando el esencialismo de una Asia uni-

49

50

forme. Sen proporciona ejemplos de tolerancia histórica partiendo desde el budismo, hasta personalidades contemporáneas como Aung San Suu Kyi, subrayando que la legitimidad para interpretar lo que una nación desea tiene que emanar de la libre expresión de los ciudadanos y no de las élites en el poder que no representan necesariamente los intereses de esos ciudadanos. Puesto que quienes niegan la democracia prohíben los mecanismos para ejercer el derecho de opinión, se aseguran así que su interpretación del mundo es la única posible.

Garton Ash propone ante este estado de cosas unos Derechos Humanos de mínimos básicos e inviolables, partiendo de que:

“A un confuciano no le gusta más que a un cristiano que le arranquen las uñas para torturarlo.(...) Todavía hay mucha gente en el mundo que vive, y muere, en una falta de libertad que, por el mero hecho de ser humanos como nosotros, podemos estar seguros que no desean.”<sup>42</sup>

Garton Ash sostiene que la humanidad evoluciona gracias a la diversidad y propone una opción que trascienda tanto el esencialismo como el relativismo cultural hacia una mayor multiculturalidad aduciendo que el enfoque de derechos humanos no equivale a un modelo único de sociedad ni una negación de la cultura, sino precisamente el respeto de todas las voces dentro de una cultura, para lo que es necesario que todas las voces puedan oírse. Una cultura que, por otra parte, no es una estructura monolítica, sino un proceso de negociación de prácticas comunes por parte de diferentes actores de una sociedad dada.

---

39. Garton Ash, T. Op. Cit.,192.

40. Kahhat, F. Derechos humanos ¿universales u occidentales? <[http://www.istor.cide.edu/archivos/num\\_4/notas2.pdf](http://www.istor.cide.edu/archivos/num_4/notas2.pdf)>

41. Garton Ash, T. Mundo libre, 296.

---

42. Garton Ash, T. Op. Cit., 291.





## CONCLUSIÓN

En esta exposición he tratado de defender la íntima vinculación entre desarrollo, economía y derechos humanos, entendiendo dichos derechos y libertades no como meras formalidades, sino como el medio y el fin de las políticas económicas de cooperación y desarrollo. La pobreza es sólo otro nombre para la opresión del mismo modo que la violencia, la corrupción o el tráfico de personas son una forma de pobreza. Como nos recuerda Susan George, si queremos sobrevivir, "debemos elegir entre los fines y el Fin"<sup>43</sup>, y la elección es nuestra. Ni la pobreza ni nuestras creencias sobre ella son inevitables ni inamovibles, y el enfoque de derechos humanos proporciona un marco de acción social en el que el futuro se decide entre todos.

51

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Benkler, Y. (2006). *The Wealth of Networks. How social production transforms markets and Freedom*, New Haven and London: Yale University Press.
- Calle, A. (2000). *Ciudadanía y solidaridad*, Madrid: IEPALA Editorial.
- Galbraith, J.K. (1994). *Un Viaje por la Economía de Nuestro Tiempo*, Barcelona: Ariel.
- Garton Ash, T. (2005). *Mundo Libre*, Barcelona: Tusquets.
- George, S. (2008). *Informe Lugano*, Barcelona: Icaria – Intermón Oxfam.
- Klein, N. (2007) *La doctrina del Shock*. Barcelona: Paidós.
- Mudimbe, V. Y. (1988) *The invention of Africa*, Oxford: James Currey Ltd.
- Oxford Poverty and Human Development Initiative. (2007). *Missing Dimensions on Poverty Data*, Oxford: OPHI Working Paper Series.
- Sen, A. (1989). *Sobre Ética y economía*, Madrid: Alianza.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*, Oxford: Oxford, University Press.

43. George, S. (2008). Informe Lugano, Barcelona: Icaria Editorial – Intermón Oxfam.

Von Mises, L. (2009). *La acción humana*, Madrid: Unión Editorial S.A.

Fuentes en la Red:

Amnistía Internacional, *Guía sobre el enfoque de Derechos Humanos en la cooperación al desarrollo autonómica y local* <<http://www.es.amnesty.org>>

Kahhat, F. *Derechos humanos ¿universales u occidentales?*

<[http://www.istor.cide.edu/archivos/num\\_4/notas2.pdf](http://www.istor.cide.edu/archivos/num_4/notas2.pdf)>

Mesa Peinado, M. *La educación para el desarrollo: entre la caridad y la ciudadanía global* <<http://www.educacionenvalores.org/spip.php?article41>>

Thompson, A. *El "Tercer Sector" en la historia Argentina*

<<http://www.bibliotecavirtual.clacso.org/ar/arlibros/argentina/cedes/Thom2.rtf>>

Witt, U. *Evolutionary Economics and the extension of evolution to economy*, <[www.econ.tuwien.ac.at](http://www.econ.tuwien.ac.at)>

52





# “GLOBALIZACIÓN Y CIUDADANÍA: LA MIGRACIÓN DE ARGENTINOS A ESPAÑA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA”

FERNANDO OSVALDO ESTEBAN<sup>44</sup>

53

## INTRODUCCIÓN.

La ciudadanía se ha convertido en los últimos años en uno de los grandes objetos de reflexión de las ciencias humanas y sociales. En gran medida, ello es resultado del desafío que supuso la globalización a los presupuestos teóricos y metodológicos vinculados al Estado Nación con los cuales habían operado las Ciencias Sociales en la era moderna. Concretamente, el cuestionamiento que produjeron el incremento y la diversificación a escala planetaria de los movimientos migratorios a la vinculación de la ciudadanía con el territorio nacional.

El debate en torno a este tema adoptó contenidos diferentes en países emisores y en países receptores de flujos migratorios internacionales. En cuanto a los pri-

---

44. Este trabajo ha sido financiado por el proyecto de investigación “Emigración internacional y cambio social: un análisis de las actividades transnacionales de los inmigrantes argentinos en España”. PIP 2011-2013 Investigador Único. CONICET. Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva, Argentina (Nº114 2001001 00178)

54

meros, centrándonos en la perspectiva latinoamericana que corresponde con la emigración de argentinos, encontramos una preocupación por los *déficits de la ciudadanía* que propiciaron los desplazamientos. Por un lado, gobiernos de facto que violaron Derechos Humanos y suprimieron derechos políticos y civiles. Por otro, regímenes democráticos que conviven con serias restricciones a los derechos sociales: altos niveles de indigencia, pobreza, desempleo, etc. (PNUD 2004). En Latinoamérica, excepto el caso particular de México, la emigración internacional al exterior de la región comenzó a adoptar cifras significativas a partir de la década de 1970. Fueron en su mayoría migraciones por causas políticas debido a violentas dictaduras y guerras civiles que asolaron la región. Posteriormente, una vez consolidada la democracia en los años '90, los desplazamientos continuaron pero bajo la forma de migraciones económicas y adoptaron una dinámica sistemática y creciente<sup>45</sup>.

En los países de destino, entre los que se encuentra recientemente España, la conformación de minorías étnicas ha ubicado en el “ojo del huracán” del debate social y político la conceptualización moderna de la ciudadanía. Recordemos que ésta se basa en el supuesto de un *demos* culturalmente homogéneo al que se pertenece por criterio de nacionalidad. Los dos modelos tradicionales que buscan explicar cómo funciona la adaptación de los inmigrantes han quedado cuestionados al considerar el proceso dentro del “contenedor” del Estado-nación (tanto la teoría asimilacionista apunta a una concepción *nacional*, única y exclusiva de la ciudadanía, como el pluralismo étnico que sostiene una concepción *multicultural*).

---

45. Un análisis cronológico de las migraciones internacionales en América Latina se encuentra en Pellegrino (2003)





Mientras tanto, la reciente teoría de espacios sociales transnacionales que ha sugerido una concepción *transnacional* de la ciudadanía (Faist 2000b), aún no ha zanjado satisfactoriamente el debate.

Estos cuestionamientos a la ciudadanía serán objeto de análisis en este trabajo a través del discurso de los migrantes de origen argentino en Madrid arribados en las últimas tres décadas. La investigación se encuentra sostenida empíricamente por un trabajo etnográfico que consistió en entrevistas en profundidad e historias de vida a exiliados políticos y migrantes económicos en combinación con la observación (participante y no) en espacios sociales articulados por los propios protagonistas. Indudablemente, el acceso a la realidad social e histórica por medio del discurso privilegia una mirada subjetiva<sup>46</sup>. Pero es importante señalar que los acontecimientos y las interpretaciones del pasado son reconstruidos bajo los criterios de significación que tienen en el presente, en el momento de la entrevista (Kholi, 1993: 179-180). De ahí la relevancia de tener en cuenta el tiempo transcurrido entre la historia ocurrida y la historia contada.

Junto a la recogida de material testimonial oral, hemos recurrido al método de la observación participante, que resultó especialmente útil para acercarnos a aspectos relacionados con la interacción social de los argentinos con otros migrantes – compatriotas o no – así como con la población autóctona. Al acudir a establecimientos frecuen-

55

56

tados y/o regentados por argentinos, asistir a reuniones organizadas por la Comisión de Acogida de la Casa Argentina de Madrid, participar en sus mateadas, jornadas, charlas, presentaciones de libros... todo esto ha permitido, acercarnos desde la práctica antropológica a la dimensión colectiva del ser migrante argentino en Madrid. Pero no menos importante para la contextualización densa de las experiencias relatadas ha sido el acercamiento a otros aspectos de la vida cotidiana, como la realización de trámites para la *regularización* de la situación administrativa o las estrategias desplegadas en la búsqueda de trabajo, que hemos podido seguir de cerca. Finalmente, la observación participante ha ejercido como mecanismo de control de la información obtenida en las entrevistas, función que también hemos buscado en el cruzamiento, cuando fue posible, del relato biográfico con el testimonio de otras personas pertenecientes al ámbito social del entrevistado.

Ahora bien, en lo que respecta al país de origen atenderemos la base institucional de la ciudadanía en base a la hipótesis de que la emigración internacional ha sido una estrategia personal y familiar para superar la postergación, cuando no omisión, de derechos contenidos en la noción "ortodoxa" de ciudadanía (T. H. Marshall 1965). Además, en la medida que el desplazamiento afecta también a la identidad del migrante (Grinberg y Grinberg, 1984: 155), surgió necesariamente el tema de los referentes identitarios que vinculan a los migrantes con la Nación Argentina. En cuanto al país de destino, centraremos nuestra atención en cómo el proceso migratorio incide sobre las identidades ciudadanas en el contrapunto entre las opciones dilemáticas de dejar de ser de *allá* para comenzar a ser de *aquí* (como plantea el asimilacionismo), ser de *allá* estando *acá* (es decir, ser un

46. La historia de las mentalidades remarca que no sólo importan los hechos históricos, sino también cómo esa realidad social es percibida por los sujetos que la viven: la estructura mental o la cosmovisión compartida por un determinado momento (Ariès, 1988: 481). Se trata de un "inconsciente colectivo", que se impone a los contemporáneos sin que éstos se den cuenta, influye también sobre las conductas y los comportamientos sociales.



*transplantado*, como sugiere el pluralismo étnico), sentirse parte de las dos sociedades (transnacionalismo).

Finalmente, bastea decir que antes de abordar el tema expondremos brevemente el armazón teórico-conceptual necesario para pensar la relación entre migración y ciudadanía; y el contexto histórico-social en el que se inscribió la migración de argentinos.

### LA CIUDADANÍA Y SUS DIMENSIONES.

En la concepción clásica, la ciudadanía es entendida como *posesión de derechos* (civiles, políticos y sociales) y, sin duda, su máximo exponente fue T. H. Marshall (1965)<sup>47</sup>. Desde este enfoque la ciudadanía consiste esencialmente en asegurar que cada individuo sea tratado como un miembro pleno de una sociedad de iguales, otorgándole un número creciente de derechos. Éstos deberían garantizar unos niveles de igualdad social suficientes para corregir la estructura de desigualdad propia del capitalismo. Esta concepción suele denominársela “pasiva” o “privada”, dado la ausencia de obligación de participar en la vida pública.

La primera crítica a esta “concepción ortodoxa” de Posguerra, y la más poderosa en términos políticos, provino del neoliberalismo en la década de 1970<sup>48</sup>, y sostenía que había que “ir más allá de los derechos”, transfiriendo responsabilidades a los ciudadanos<sup>49</sup>. Pero

47. Para una introducción concisa a la historia de la ciudadanía ver Heater (1990).

48. La génesis y el desarrollo del neoliberalismo puede verse en Harvey (2005).

49. Como sostiene Mead (1986: 12), el neoliberalismo proponía que una política social efectiva debe colocar a sus beneficiarios bajo las obligaciones comunes a todos los ciudadanos, en lugar de eximirlos de ellas.

57

58

después de décadas de implementación de estos principios es difícil encontrar evidencias de que hayan actuado a favor de una ciudadanía responsable. Por este motivo la crítica neoliberal cayó en descrédito y el debate en torno a la ciudadanía volvió a abrirse pero desde un nuevo punto de partida: la exigencia de un equilibrio entre derechos y responsabilidades (Galston, 1991: 217, 220; Macedo, 1990: 39, 138). Sin embargo, al día de hoy, como afirman Kymlicka y Norman (1994), las respuestas dejan sin contestar la cuestión de cómo hacerla efectiva. Por un lado, se critica la excesiva atención prestada a los derechos, por otro, las propuestas para restringirlos no encuentran consenso ni legitimidad.

Pero la ciudadanía no es simplemente un estatus legal definido por un conjunto de derechos y responsabilidades. Es también una *identidad*, una “cultura compartida” como califica T. H. Marshall (1965, 101-102), la expresión de la pertenencia a una comunidad política<sup>50</sup>. Esta idea fue desarrollada posteriormente por la corriente de pensamiento denominada *pluralismo cultural* mediante la concepción de la *ciudadanía diferenciada* (Young, 1989). Desde esta perspectiva, los miembros de ciertos grupos serían incorporados a la comunidad política a través del grupo y no sólo como individuos; así, sus derechos dependerían en parte de su pertenencia a él. Los críticos temen que si los grupos se repliegan sobre sí mismos la ciudadanía dejaría de ser un mecanismo para estimular el sentido de comunidad (Kristeva 1993: 7).

Además, a finales de la década de 1990 la nueva perspectiva transnacional (Faist 2000a, 190) reconoció un fenómeno creciente: la posibilidad de ser ciudadano

50. Para una discusión sobre la función integradora de la ciudadanía véase Barbalet (1988).





en dos Estados. La institucionalización de los lazos transnacionales mediante la doble ciudadanía/ nacionalidad ha sido considerada por sus detractores como un grave desafío: por un lado dificulta la adaptación de los inmigrantes en destino, al tender a dividir las lealtades; por otro, podría reducir la nacionalidad a poseer un pasaporte, devaluando la ciudadanía.

Por lo tanto, la pregunta acerca de cómo construir una identidad común, una Nación, en un Estado donde la gente no sólo pertenece a comunidades políticas y morales distintas, sino que lo hace de diferentes maneras, como individuo o como grupo, aún no ha sido respondida. En cualquier caso, la respuesta no podrá ser única, sino que deberá considerar situaciones históricas, políticas y culturales de cada Estado nacional o multinacional.

59

### **“VIVENCIAS” DE LA CIUDADANÍA EN MIGRANTES ARGENTINOS RESIDENTES EN MADRID.**

#### **VIOLACIÓN DE LOS DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS BAJO LA DICTADURA (1976-1983).**

La violencia política exacerbada por las Fuerzas Armadas derivó en terrorismo de Estado y culminó con la extinción física o la migración forzada de los “derrotados”. La práctica represiva, ilegal, clandestina y generalizada, se extendió contra un enemigo interno genéricamente definido bajo el título de “subversión” (Calveiro, 2005), lo cual hizo que la amenaza de muerte se extendiera “capilarmente” a toda la sociedad. Nadie podía saber quién sería la próxima víctima. Patricio, que antes de salir al exilio estuvo recluido ilegalmente, relata:

60

*“(…) había gente que ideológicamente estaba de acuerdo con la dictadura, o hubiera estado de acuerdo con la dictadura si no hubiera estado preso. Había gente presa por tener barba, presos tres años o dos años, o cinco años. Yo estuve con gente torturada por tener barba y por una denuncia que no tenía absolutamente nada que ver (...) Y de casos de gente que no tenía absolutamente sin ningún tipo de vínculo con la política había un 25 por ciento, o un 30 por ciento, había gente que en la vida había tenido nada que ver con la política. Otros que eran hermanos de alguien, primos de alguien o que estaban en la agenda de alguien. Había muchos casos de gente denunciada por diversos casos, celos, envidia, etc.” (Entrevista a Patricio).*

La estrategia deliberada del terrorismo de Estado tuvo en el miedo su mejor aliado. Así lo constatamos en el testimonio de los exiliados. Si Jensen (2007: 35) pone énfasis en la dimensión política del exilio en tanto modalidad represiva, es en este ambiente de inseguridad en el que el asedio de la muerte fue el “argumento” más pesado a favor del exilio:

*“(…) después de vivir un poco en una situación de clandestinidad en Argentina, o semiclandestinidad, al final opté por el exilio a finales del setenta y seis tomé la decisión de marcharme. Yo estaba viviendo en Buenos Aires. Vivía con un amigo que era también de la JP [Juventud Peronista] de Río Negro, Patricio Dillon, él estaba militando en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA [Universidad de Buenos Aires]. Yo vi que nuestra situación de seguridad era muy endeble y tomé la decisión de*







*marcharme, era justo para fin de año del setenta y seis. Una decisión difícil, era como se vivía en ese momento, como una deserción, pero el tema es que la decisión se reveló como acertada si tenemos en cuenta que el dieciséis de enero del setenta y siete, dos semanas después de que yo me marché, la casa en la cual vivíamos en Buenos Aires fue asaltada por el ejército, fue allanada, y Patricio desapareció. Es uno de los desaparecidos. Si hubiera demorado uno días más mi decisión de marcharme, no estaríamos hablando hoy aquí, probablemente” (Entrevista a Fernando).*

#### **DETERIORO DE LOS DERECHOS SOCIALES DURANTE LA DEMOCRACIA (1984-2004).**

A partir de 1991, y durante los diez años siguientes, en Argentina se produjeron amplias reformas estructurales con vistas a transformar el modelo de desarrollo y de dominación. Se trató de un verdadero cambio en las reglas de juego económicas por medio de la liberalización de los mercados y la reestructuración del Estado. Estos procesos, que algunos autores denominaron tempranamente “modernización excluyente”, tuvieron fuerte incidencia social (incremento del desempleo, precarización del trabajo, pauperización de amplias franjas de la población y aumento de las desigualdades sociales), produciendo un deterioro grave de la cohesión social que había caracterizado a Argentina en la región. Así, la reformulación de la relación entre Estado y mercado se tradujo en un severo retroceso de los derechos sociales, así como afectó también los derechos civiles y políticos, dentro de un movimiento más amplio de fragmentación

61

de la ciudadanía e institucionalización de figuras de ciudadanía restringida (Svampa, 2005).

Se desprende del análisis etnográfico que la migración económica reciente fue motivada por los avatares de este proceso de pauperización que afectó a la sociedad argentina, y muy especialmente a un conglomerado heterogéneo de sectores medios (Schmidt 2004; Castellanos 2006; Esteban, 2007). La amenaza de “caer” en el grupo de los “nuevos pobres” y el miedo a no “salir” de él, “la pobreza de futuro” a la que se refieren Minujin y Anguita, (2004: 17, 34), jugaron un papel fundamental en el origen de los desplazamientos. A modo de ejemplo reproducimos el testimonio de Néstor, emigrado en 2002, quien describió el contexto de su partida de la siguiente manera:

62

*“Y bueno, económicamente se estaba muy mal, (...) cuando yo me vine económicamente había comenzado el corralito. La gente muy desesperada, porque se tenía que manejar con 250 euros (...) por semana, cosa que no alcanzaba para sus... Porque de golpe tenían que vivir con eso, pero tenían que cubrir tus cuentas: pagar tus deudas, tus créditos, tu comida, tu alquiler..., bueno, todos los gastos que tenías. Y la gente desesperada porque no podía sacar su dinero, o sea, no lo podía usar (...) Internamente, dentro del país, muchos desabastecimientos, también mucha necesidad de la gente, necesidad de salud, de comida, carencias en los hospitales (...) Y bueno, todo un malestar social, y mucha..., muy mal la gente socialmente, ¿no? Muy angustiada, muy mal, no sabe qué hacer... A consecuencia mucha gente se empezó a quedar sin trabajo... Ya, si bien se notaba, habían empezado a haber en ese años muchos despidos*





*por parte de las empresas, bueno, se fue todo incrementando aún más” (Entrevista a Néstor).*

Esther, mediante una alocución desesperada, menciona con amargura el deterioro de los servicios sanitarios públicos. Se trata de un ejemplo de lo que significó la “huída” del Estado que propuso el modelo neoliberal. También menciona la “impotencia” que produjo la confiscación de los depósitos bancarios y el desempleo. Esta situación tuvo implicaciones simbólicas significativas porque atacaba dos pilares fundamentales sobre los que se había construido la identidad de la clase media: el ahorro y el trabajo.

*“Entonces, sí, una gran desprotección en todo lo que era salud, todo lo que es salud pública. No había absolutamente ninguna atención en los hospitales públicos. No por mala voluntad de los médicos y enfermeras, que yo creo que ponían todo de sí. Sino que no tenían algodón, no tenían alcohol, no tenían nada... Es decir, lo esencial no lo tenían. Y una desprotección en todos sentidos. Es decir, en momento en que todos los ahorros que uno tenía en el banco no los podía sacar, no los podía disponer... Uno se pregunta si eso es un gobierno democrático. Porque si uno no puede disponer de los bienes de uno, ¿dónde está la democracia? Entonces, esa yo creo que era... La verdad que era una situación caótica totalmente, totalmente. Es decir, uno se sentía asfixiado por querer trabajar y no poder, querer sacar dinero del banco y no poder, querer atenderse y no se podía. Era como que lo más esencial que uno necesita en la vida no lo podía tener” (Entrevista a Esther).*

63

64

## LA CIUDADANÍA DESPUÉS DE LA MIGRACIÓN: UN BALANCE INCONVENIENTE.

### EL ESTATUS JURÍDICO.

La ausencia de una política restrictiva de inmigración, sumado a la discriminación positiva de una legislación que eximía a los iberoamericanos de la obligación de poseer permiso de trabajo y permanencia<sup>51</sup>, explican que en los testimonios del exilio no haya pruebas de que la entrada al país, residencia y desempeño laboral en Madrid ocasionaran problemas. Comparativamente con otros extranjeros procedentes de naciones extracomunitarias, los iberoamericanos siguen contando en la actualidad con ventajas al momento de acceder a la nacionalidad española (Cano, 2002: 65)<sup>52</sup>.

En cuanto a las situaciones jurídicas de los migrantes económicos que participaron de la muestra, la mayoría ingresaron como turistas (el pasaporte argentino da derecho a una estancia máxima de tres meses, sin necesidad de visado, pero debiendo acreditar medios económicos suficientes para sustentarse) y residieron luego en situación irregular<sup>53</sup>. Otro grupo emigró con ciudadanía de un país de la Unión Europea, principalmente España

51. Ley 118/1969, de 30 de diciembre, y Orden Ministerial del 15 de enero de 1970.

52. Las más significativas son dos: la adquisición de la nacionalidad española no implica renunciar a la de origen, y e se les exige un plazo de residencia continuada de dos años, o sólo uno para los hijos y nietos de españoles, frente al general de diez, para obtener la nacionalidad española (Ver Ley 36/2002, de 8 de octubre, de modificación del Código Civil en materia de nacionalidad).

53. Los inmigrantes en situación irregular estimados en 2002 alcanzaron el 74,5% del conjunto de la población de origen argentino empadronada en España (Actis y Esteban, 2008: 93).





e Italia<sup>54</sup>. Se trata de descendientes de antiguos emigrantes europeos a la Argentina que recuperaron la ciudadanía de sus ancestros. Un estatus jurídico que también tiene implicaciones simbólicas. Como mencionamos antes, los argentinos adscriben a una identidad europea anclada en el imaginario, la Europa de la que huyeron sus ancestros en los albores del siglo XX, que si bien los incorpora a la comunidad política no los reconoce como miembros de la nación. No obstante, la posibilidad de residir como ciudadano comunitario supone, sin duda, una ventaja comparativa con respecto a otros colectivos de migrantes extranjeros.

### ¿RECUPERACIÓN DE LOS DERECHOS SOCIALES?

A pesar de que los exiliados arribaron en un momento favorable para la incorporación a ocupaciones calificadas, los primeros tiempos en Madrid resultaron duros:

*"Desde el día en que llegaron había argentinos que no soportaban estar en España: nada les gustaba, se quejaban por todo, sólo pensaban en volver a Argentina; otros no (...) Mirá, para que te des una idea, dos meses antes del Mundial de Fútbol del setenta y ocho, yo tenía viviendo unas doce personas en mi apartamento. Empezamos por uno y terminaron transformándose en doce. Me acuerdo que llegaron las viudas que eran todas compañeras con hijos, uno o dos hijos chiquitos y llegaron al barrio cinco"* (Entrevista a Gastón).

54. A primero de enero de 2008, el 32 por ciento de la población de origen argentino residente en España tenía nacionalidad española, y el 17 por ciento otra nacionalidad, predominantemente italiana. El 51 por ciento restante eran argentinos (Actis y Esteban, 2008: 94).

65

66

En el caso de los argentinos que vienen huyendo de la crisis económica cabe preguntarse qué tanto hay de real en esa suposición –presente en el imaginario colectivo– de que son migrantes “privilegiados”. La mayoría reconocen que se enfrentan en Madrid con un comienzo bastante más complicado de lo esperado:

*"Yo me lo imaginaba, como muchos te lo pintan: 'Andate a España, que conseguís trabajo enseguida. Realmente no es así (...) La visión que yo tenía desde allá era esta: de que vas a España y te ayudan un montón, que somos todos descendientes, que en su época nosotros ayudamos a los europeos, después de la Guerra, de la Segunda Guerra, que tu abuelo era italiano, que te van a ayudar si te vas a Italia. Yo llego acá y hasta el día de hoy, después de un año, no consigo los papeles, cuando yo sé que llegaban ellos allá, bajaban del barco y le decían: '¿Usted qué sabe hacer?' y le daban trabajo. Acá me ponen trabas para hacer un trabajo que a mí me apetezca, porque no me apetece ser camarero, sinceramente, que aprendí un oficio, y es por eso que estoy agrado"* (Entrevista a Osvaldo).

Los empleos demandados por la economía española a los cuales accedían los inmigrantes se encuentran en el segmento secundario de un mercado de trabajo segmentado, y se caracterizan por malas condiciones laborales (temporalidad, bajos salarios, inseguridad, etc.): camareros, ayudantes de cocina, servicio doméstico y cuidado de ancianos, teleoperadores, comerciales, administrativos en empresas, profesores en academias privadas. Los testimonios revelan además que la posesión de una nacionalidad comunitaria o un permiso de trabajo y residencia, sólo suponen una posibilidad de movilidad



ascendente y no la garantía de concretarla como se suponía al principio de la migración. Por ello, cuando se lograba salir de la "irregularidad" y no se accedía al empleo deseado se generaban grandes dosis de frustración.

*"Cuando intentaba trabajar como comercial, como analista de sistemas (...) o como un comercial, como un profesional de la venta, con sesenta y pico de años, este, lo que te pueden ofrecer... yo iba y decía: 'Escúcheme, yo soy español'. 'Y a mí que me importa. ¿Tiene documentos?'. 'Y claro, si soy español. Acá tengo el DNI [Documento Nacional de Identidad]...'. Y yo pensaba que eso aquí en España era una ventaja. ¡No!, yo soy argentino. No le demos más vueltas. Además, como yo hablo, se nota. 'Tú eres argentino'. '¡Soy español!' 'Soy español', les dije, en este tono, ¿no? 'Mira, que soy español, que tengo los mismos derechos que vos'. '¡Pero si tú no hablas como español'. 'Escuchame, yo hablo mejor que vos'. '¿Pero qué me estás diciendo vos?', me dice. Ahí paro de discutir, porque si el otro tomó algo, puede llegar a terminar mal. ¿Por qué? Porque, este..., para el español, el español es el nativo de acá. Y yo tengo sangre española. Pero no hablas igual" (Entrevista a Lucas).*

67

Otra de las circunstancias que limitan la ciudadanía es el difícil acceso a la vivienda en la urbe madrileña: precios exorbitados, exigencia de avales bancarios, nómina fija, pago de seis meses por adelantado, etc. La mayoría de los entrevistados de la migración reciente cohabitan una misma vivienda, generalmente con otros inmigrantes, para abaratar el costo del alquiler. Esta situación era un grave problema para quienes migraron con sus hijos y es resignificada como un descenso social por una población que

comúnmente habitaba viviendas propias en Argentina (en régimen de arriendo o propiedad). Precisamente, el patrimonio formaba parte de la concepción de la ciudadanía de las clases medias urbanas de ascendencia europea. A continuación reproducimos el ejemplo Elisa:

*"Y yo me fui a hablar con la asistente social, de los del servicio social (...) del ayuntamiento, y entonces le dije: '¡Lo que a mí me preocupa no sólo es que no voy..., no tengo lugar dónde vivir, sino que mi hija de siete años tiene que empezar la escuela, y yo no sé dónde empadronarme (...). Pero que no tengo piso, y no encuentro piso, y que me dijeron: 'En Arganda no hay pisos en alquiler, porque es que no hay'. '¿Qué hago? ¿El ayuntamiento o alguien me puede dar una vivienda? ¿Una habitación? ¿Algo para que vaya con mi familia?'. Y me dijo: 'No, no, nada. Tu hija la pones en una escuela de (...). En un internado. Dice: 'Es que tu hija no va a estar en la calle. La pones en un internado, por un tiempo (...)' ¡Pero un asistente social, si estudió algo, una niña de siete años, que viene de hacer... de un desgarró total, porque dejó a sus amigas, a sus abuelos, a todo, en su país, se viene acá, no puede, no puede esta mujer decirme que la deje en un internado sola!" (Entrevista a Elisa).*

68

En la percepción de los entrevistados, el sistema educativo español deja mucho que desear. Habíamos señalado que la educación era uno de los bienes públicos que consideraban más importantes y que eran conscientes de su papel para la inclusión de los ciudadanos en la sociedad. En España se encuentran con una universidad anclada en el conocimiento memorístico, alejada de su función de formar ciudadanos críticos o con una escue-



la primaria excesivamente rígida ante las diferencias de aprendizaje que traen consigo los niños que se escolarizaron en otros lugares.

Sin embargo, el acceso a los servicios de salud pública, otro de los pilares fundamentales de los derechos de ciudadanía, es valorado de manera positiva en más de un testimonio:

*"Entonces, yo lo que le quiero decir a todos los españoles -y se lo dijo, esto, mirándolo desde afuera- que tienen un gran país, que tienen un país que sí hay problemas, porque tampoco, este..., en todos lados hay problemas, y esto no es la belleza universal. España no es un lecho de rosas (...). Entonces, estamos en España con una seguridad social que ni Estados Unidos la tiene. Lo que me pasó a mí, me pasa en Estados Unidos, sin trabajo. Me dejan morir. Pero estamos hablando de..., al que se mira como, este..., como modelo. Entonces, aquí hay una seguridad social..., a mí me llevaron al Ramón y Cajal, y me atendieron en un hospital 'cinco estrellas'"* (Entrevista a Lucas).

En resumen, hemos descrito un panorama que muestra cómo el acceso a "la ciudadanía social" se enfrentó a múltiples limitaciones, algunas más objetivas que otras, y demuestra que si bien los inmigrantes llegaron a un Estado de Bienestar más extendido y eficiente, en cierta medida también fue más ajeno.

### CONSIDERACIONES FINALES: UNA CIUDADANÍA FRAGMENTADA Y LIMITADA.

La perspectiva histórica de treinta décadas ofrece elementos para pensar los "derroteros" que, en un fu-

69

70

turo, pueda seguir la ciudadanía y señalar tendencias, en Argentina y en España. En origen, la restauración del Estado de derecho ha recuperado la ciudadanía en el plano formal. Sin embargo, como sostiene Svampa (2005), aconteció un proceso de descuidadización que comprende no sólo la dimensión específicamente económico-social (referida a la pérdida de derechos sociales), sino también la dimensión política (la participación y el acceso a las decisiones). Por tanto, estaríamos frente a una "devaluación" de la "ciudadanía integral"<sup>55</sup>. Esta realidad aparece en las argumentaciones de los entrevistados cuando intentan explicar las razones de su decisión de emprender un proyecto migratorio, articulada a una pérdida de confianza en el Estado y a una crisis de los vínculos con la Nación.

En destino, los exiliados que arribaron en los '70 se sintieron identificados con una sociedad en ebullición que demandaba más o menos lo mismo que ellos en Argentina: justicia, libertad, bienestar social, igualdad, democracia... En cambio, los migrantes económicos llegaron a una España que si bien estaba recibiendo a millones de inmigrantes, el lugar que el mercado laboral, y por extensión la estructura social, había reservado para ellos no era el que se habían imaginado, ni les permitía recuperar la ciudadanía perdida basada en el acceso al consumo y al patrimonio.

Por tanto, a pesar de las deferencias en los proyectos migratorios y los perfiles individuales, al contraponer el proceso de adaptación de los migrantes políticos al de los migrantes económicos observamos que la vivencia de irse construyendo una nueva vida tiene importantes

55. Una ciudadanía integral incorpora armoniosamente derechos civiles, políticos y sociales en un conjunto indivisible y articulado.





elementos en común y que, en todo caso, las diferencias más sustantivas se deben a factores estructurales dispares en destino, lo que Portes y Böröcz (1989) denominaron contexto de recepción.

Al mismo tiempo que la cuestión del estatus jurídico se tornó central en la agenda política y en las preocupaciones de los migrantes recientes, se vislumbra que la "base material" de la ciudadanía aparecía cada vez más disociada de la "formal": el estatus de ciudadano no garantizaba de forma plena el acceso a los derechos sociales, sobre todo el trabajo, la vivienda y una buena educación para los hijos. Al mismo tiempo, la ausencia de ciudadanía formal no impedía que los inmigrantes se sintieran ciudadanos una vez alcanzado cierto nivel de ingresos que les permitiera comprar en el mercado bienes y servicios públicos (educación, salud, vivienda, etc.). Igualmente, vale remarcar que la participación política aparecía disociada de los derechos. Seguramente una actitud "heredada" del país de origen.

Por último, observamos que aún en el supuesto más favorable en cuanto al disfrute de derechos, el sentimiento de inclusión no era completo. Los procesos de adaptación no tendían a la asimilación, al contrario, encontramos un reforzamiento o incluso descubrimiento de la identidad argentina frente a la europea o española. Así también encontramos frecuentemente un sentimiento de "ser de ninguna parte" (no ciudadanos). Una situación de pérdida de pertenencia a la comunidad de origen y a la vez ausencia de lazos simbólicos con la nueva comunidad de destino. Otra "opción identitaria" que no se encuentra entre los modelos teóricos y merecerá mayor atención en el futuro, pero que sin duda refuerza lo que venimos apuntando más arriba: la ciudadanía tiende a

71

72

alejarse cada vez más del modelo primigenio de la modernidad y el interrogante de cómo (re)producir la Nación continúa sin respuesta.

## REFERENCIAS

- Actis, Walter, y Fernando O. Esteban (2008). "Argentinos en España. El estado de la cuestión". *Migraciones* 23: 79-115.
- Anderson, Benedict R. (1991). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres - Nueva York: Verso.
- Aries, Philippe. "La historia de las mentalidades". En Le Goff, Jacques; Chartier, Roger; Revel, Jacques (dir.). *La nueva historia*. Bilbao: Mensajero, 1988, pp. 460-481.
- Barbalet, Jack M. (1988). *Citizenship: Rights, Struggle and Class Inequality*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Calveiro, Pilar (2005). *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires: Norma.
- Castellanos Ortega, María de la Luz (2006). "Si te parás a pensar, perdimos. Relatos de vida y expectativas frustradas de la inmigración argentina en España". *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 60: 363-412.
- Cook-Martin, David, Anahí Viladrich (2009). "The Problem with Similarity: Ethnic Affinity Migrants in Spain". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35 (1): 151-170.
- Esteban, Fernando, O. (2007). "Inmigrantes argentinos en España (2000-2005): algunas claves interpretativas acerca de su proceso de migración en integración". En *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 63: 367-415.
- Faist, Thomas (2000a). *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Oxford: Oxford University.
- (2000b). "Transnationalization in international migration: implications for the study of citizenship and culture". *Ethnic and Racial Studies* 23 (2): 189-222.
- Galston, William (1991). *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Duties in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University.







- Grinberg, León, y Rebeca Grinberg (1984). *Psicoanálisis de la migración y del exilio*. Madrid: Alianza.
- Harvey, David (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University.
- Heater, Derek (1989). *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics, and Education*. Londres: Longman.
- Jensen, S. (2007). *La provincia flotante. El exilio argentino en Cataluña (1976-2006)*. Barcelona: Casa Amèrica Catalunya.
- Kholi, Martin (1993). "Biografía: relato, texto, método". En Marinas, José Miguel; Santamarina, Cristina (eds.). *La historia oral: Métodos y experiencias*. Madrid: Debate, pp. 173-184.
- Kristeva, Julia (1993). *Nations Without Nationalism*. Nueva York: Columbia University.
- Kymlicka, Will, y Wayne Norman (1994). "Return of the citizen: a survey of recent work on citizenship theory". *Ethics* 104 (2): 352-381.
- Macedo, Stephen (1990). *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community*. Oxford: Oxford University.
- Marshall, Thomas Humphrey (1965). *Class, Citizenship and Social Development*. Nueva York: Anchor.
- Mead, Lawrence (1986). *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship*. Londres: Trentham.
- Pellegrino, A. (2003). "La Migración Internacional en América Latina y el Caribe: tendencias y perfiles de los migrantes". *Serie Población y Desarrollo N° 35, CELADE-CEPAL*. Santiago de Chile: CELADE-CEPAL, BID, marzo.
- Portes, Alejandro, József Böröcz (1989). "Contemporary immigration: Theoretical perspectives on its determinants and modes of incorporation". *International Migration Review* 23 (3): 606-630.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2004). *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanos y ciudadanas*. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.
- Schmidt, Susana (2004). "Causas de la emigración argentina actual a España". En *X Encuentro de latinoamericanistas españoles* [CD-rom], 282-306. Salamanca: CEEIB.
- Young, Iris Marion (1989). "Policy and Group Difference: a Critique of the Ideal of Universal Citizenship". *Ethics* 99: 250-74.

73

74

## ASPECTOS DA ECONOMIA GLOBALIZADA: CONSIDERAÇÕES DE VALOR E BEM-ESTAR.

BERTULINO SOUZA  
RAFAELA NOROGRANDO

O presente texto foi inspirado em recentes investigações, especialmente no Ciclo Saúde da Fundação Calouste Gulbenkian 2010 e aborda dois aspectos da economia globalizada – Moda e Saúde – que, segundo entendemos e apesar de aqui tratados dicotomicamente, terminam por se interrelacionar. São considerações de um debate que na medida em que é estabelecido, começa por mostrar possibilidades de compreensão da teia social.

Moda e Saúde são para nós, operadores de um exercício intelectual, e experiencial, de entender, conceituar e atribuir valores. Como percepção, ambos, moda e saúde estão situados no patamar das emergências sociais, pois, por um lado requerem cuidados e atribuições muito específicos e especializados, por outro, indicam, mesmo que por vezes subjetivamente, as condições de vida e percepção de mundo de um grupo social. Tanto a moda quanto a saúde são retratos da experiência humana com o corpo em diferentes momentos da sociedade; a moda, principalmente por meio da cultura material, bem como





a saúde, traçam a ilustração do que se pensa e de como se atua no corpo, nos limites de seu uso, possibilidades, ou novas realidades.

Por vezes na história, pode-se perceber o quanto as variações de um setor repercutiram no outro. A exemplo disso podemos comentar as restrições impostas pela moda ao corpo – e aqui faz-se referência principalmente ao corpo feminino dos séculos XVII, XIX e início do século XX – que vieram a agredir a saúde destes e, conseqüentemente, a intervenção de profissionais da saúde foi necessária como alerta e recomendação de controle dos ditames da moda (Laver 1989; Köhler 1996). Ou ainda, pode-se exemplificar com um circuito contrário, como por exemplo o posicionamento da área da saúde sobre uma vida saudável, estimulando a exposição ao sol, ao banho de mar ou atividades físicas que rapidamente foram abarcadas pela moda como estilo de vida. (Laver 1989; Del Priori 2000). Todavia, para experienciar este estilo de vida era – e é – necessário possuir trajes específicos para cada uma das novas situações recomendadas. Esta necessidade apresenta um claro reflexo da distinção e condição social e econômica de quem poderia e de quem não poderia apresentar-se de maneira adequada às novas atividades de uma “vida saudável” (Veblen [1899] 1965; Simmel [1905] 2008; Bourdieu 1979). E assim, tanto na moda como na saúde, uns tem acesso e outros não.

Ao tratarmos de moda e saúde, consideramos a existência de um elemento que os une de maneira inquestionável: a economia. Em tempos de economia globalizada as características da moda e também da saúde vão se transformando e começam a mostrar sua importância e abrangência. Estatísticas para Moda e Saúde representam mais que dados, são evidências de avanços e

75

76

retrocessos, de aquisições e perdas, conforme apresentaremos na seqüência.

Em termos conceituais, admitimos aqui que Moda é toda experiência humana que pode ou não utilizar artefatos, combinações e recombinações e com isto, delimita um espaço e um tempo na cultura. E ainda, neste artigo utilizamos o termo moda para nos referir ao Sistema de Moda, o que consiste em um fenômeno social que só existe contextualizado historicamente em ligação com mudanças sociais, econômicas, entre outras.

A Moda surge no século XIV e não é um fenômeno universal como é a “indumentária”, entretanto neste artigo, o conceito de Moda abarca melhor o que acontece na atualidade. Atuando ou não dentro deste sistema, a relação para com ele é inevitável, principalmente quando tratamos de sociedades circunscritas no contexto contemporâneo e em economia globalizada. E assim também deve-se considerar que componentes culturais entrelaçam-se ao circuito de moda, como também ao conceito de Saúde, que segundo definição da Organização Mundial de Saúde (OMS), é a capacidade física, psíquica e social dos indivíduos em ser e estar. Ou seja, para que o elemento saúde seja pensado, o indivíduo, sujeito social, precisa ter acesso aos mais diversos aspectos da vivência humana: moradia, educação, trabalho, lazer, boa alimentação e horizontes, que, para este momento, categorizamos como desejo e nele abarcamos a expressão moda.

Com esta conceitualização acabamos por atribuir valores, ou seja, para nós, moda e saúde são universos que se aproximam na medida em que percebemos os limites de cada um. Para a moda, os limites talvez possam ser ditados pelo consumismo, exacerbado ou não, mas também pela realização que decorre do ato de usar, caracte-





rístico quando se fala de moda e que, com este uso como ato pessoal e identitário, realizem o seu duplo, uso e prazer. Ou ainda, por meio do qual é possível a aproximação a outras experiências sociais, porque dentro do processo de distinção que a moda efetua, ela também possibilita o reconhecimento de símbolos e a sua adoção como efeito de máscara. Como defende Maffesoli(1999, 157), “contra todas as doutrinas ascéticas, lembramos simplesmente que, para *ser*, a vida deve *parecer*”, e porque, ainda segundo o sociólogo, é por meio dos adornos ou das variações em torno da valorização de modelos corporais que é constituído o corpo social e sua economia específica.

Segundo Sigmund Freud (1996) e ao contrário do que o leitor desavisado interpreta ao considerar sua teorização como exclusivamente de cunho sexual, a experiência do desejo é única e constitui um dos elementos de valorização da essência humana. Numa sociedade onde a repressão é uma marca e o policiamento uma estratégia eficaz de controle, impera a necessidade de dialogar com dois princípios conflituantes, o princípio do prazer e o da realidade (pulsão de vida e pulsão de morte). É ela que nos move a interessar pelas diferentes situações do cotidiano e até suportar a rotina, característica da sociedade moderna<sup>56</sup>. Este desejo nos faz pensar e planejar diferentes acontecimentos como se eles fossem únicos, são centelhas de esperança e de contentamento numa cultura cada vez mais veloz, cada vez mais dinâmica, cada vez

77

78

mais solitária. Nos tornamos melhores quando nos sentimos melhores e vice-versa.

“Os bens de consumo são comprados não por causa de seu valor técnico-prático-funcional, mas pelo seu valor para além da funcionalidade: vêm carregados de significados e valores derivados de novas formas de insegurança e alienação e por muitas necessidades diversas de caráter psicológico, tornam-se dispensadores de gratificação, assumem um caráter mágico”<sup>57</sup>(Squicciarino 1986, 150).

Esta imagem do significado e dos valores apontada por Squicciarino, alimenta sistematicamente diversos setores da economia produtiva que parasitam o ideário do progresso na expectativa de conquistar, adquirir, lucrar mais, a seguir uma cadeia linear e em implosão<sup>58</sup>.

Para se ter uma ideia da amplitude, em termos globais pelo contexto Brasil, a moda movimentou exportações em 2009, US\$ 1,896 bilhões e em importações, US\$ 3, 481 bilhões com previsão de crescimento de 12 % para 2010, conforme a Associação Brasileira da Indústria Têxtil e de Confecção (ABIT), e exatamente neste sentido, a moda tem semelhanças com a saúde, pois na relação custo benefício, tanto um sistema quanto outro necessitam de investimentos e também de plane-

56. A qual permanece em um processo de evolução do conceito Fordiano, com outras proporções e complexidades, mas que ainda apresenta algumas das limitações caricaturadas na película “Modern Times” de Chaplin e contextualizada na contemporaneidade pela realidade míope e virtual em “TheMatrix” dirigido pelos irmãos Wachowki.

57. “I benidi consumo vengonoacquistati non a motivo del loro valore tecnico-pratico-funzionale, ma per il loro valore extra funzionale: vengonosovraccaricatidisignificati e valenze derivante dallenuove forme diinsicurezza ed alienazione e dai piùsvariatibisognidicaratterepsicologico, diventanodispensatoridigratificazione, assumonounocarattere magico” (Squicciarino 1986:150).

58. Faz-se referência ao sistema linear capitalista- industrial que apresenta graves problemas em nível global pela perspectiva da sustentabilidade, conforme trata Anne Leonard no livro ThestoryofStuff lançado em 2010 pela FreePress (Nova York).



jamento. Haja vista, enquanto um lucro e forma uma cadeia produtiva em larga escala, o outro, o sistema de saúde, investe milhões em termos globais e busca sofregamente, minimizar tais custos. Essa condição nos leva a considerar e repensar as influências da moda e da saúde na percepção do cidadão comum. Para tanto, nos apoiamos nas definições dos órgãos máximos que ordenam a acção de cada um dos elementos aqui tratados.

Por analogia, conforme Lancetti (2007), na saúde os operadores são também objeto de conquista. Indivíduos sadios (na acepção da OMS, por exemplo) tendem a compreender melhor o seu mundo e nestemelhor atuar. Infelizmente o cenário atual da saúde não revela esta direção como o caminho mais comum ou adequado, ao contrário. A emergência de uma saúde pública cada vez mais caótica, de poucos recursos e má qualificação, vão desenhando o império do medo e da insegurança para diferentes atores sociais, particularmente, a classe baixa e média, seus principais usuários. Mas isto não ocorre pela ausência de recursos ou planejamento. A realidade Brasileira por exemplo, conforme dados do Ministério da Saúde e a Lei Orçamentária Anual 2010, a posição em 31 de Janeiro de 2011 é de R\$ 2.463.162.542,14 o que indica recursos vultuosos para a atenção em saúde da população. A distribuição dos recursos é feita através de agências e fundações: ANS, ANVISA, FUNASA, FIOCRUZ, HCR, FEMINA E HNSC, sendo que a Fundação Nacional de Saúde (FNS) fica com a fatia mais expressiva dos valores, supostamente pela amplitude de suas ações.

Observemos que tanto a moda quanto a saúde sãoobjeto de grandes investimentos, cada qual com uma expectativa diferente e que, em dado momento, terminam por se entrecruzar, considerando muito mais a concomi-

79

80

tância cultural e econômica para esta afirmação. Do ponto de vista acadêmico, ambas são investigadas e produzem conhecimento que suplanta a informação básica e avança por mecanismos de explicação muito mais sofisticados entreligando diversas áreas do conhecimento.

São resultados de estudos e pesquisas que vão revelar a profundidadedas questões que podem ser formuladas e de comosão tratadas atualmente. No caso da saúde, as preocupações gravitam em torno do recurso, dos problemas deflagrados e das eventuais soluções, evidentemente sem nenhuma crença numa panaceia, apenas nos valores da ciência. Saúde e doença passam a fazer parte de um quadro que ora se opõe, ora se associa e o termo doença nos é caro para este momento. Primeiro por representar uma alteração no individuo e implicar em toda a sociedade, segundo por, carregar em si um valor de negatividade. Desta forma quando falamos em doença, atribui-se fatores e mais fatores de alheamento e distanciamento social para o doente e um certo coroa-mento para quem dele cuida, no caso a classe médica e atualmente, também os paramédicos.

Caldas de Almeida já anunciava no documento de abertura do Fórum Gulbenkian de Saúde 2010 – Mind Faces, “um número crescente de estudos sobre aspectos económicos da saúde, [...] veio, por outro lado, evidenciar os elevadíssimos custos económicos, directos e indirectos, das doenças [...]” (2010, p. 03). O evento focado na Saúde Mental nos permite, por analogia e aproximação, estende-lo à sua generalidade de doença. Mesmo porque, o que está em questão são os recursos que são destinados às doenças em escala crescente e os resultados de que deles derivam, muitos dos quais, preocupantes.





Estes estudos não por acaso revelam duas preocupações bastante relevantes na sociedade ocidental atual: a questão do bem-estar social (que não é definitivamente nova, considerando as premissas do Welfare State, apenas reforçam um problema grave e que necessita de encaminhamentos objetivos) e também quanto à auto-estima, seja individual ou de grupos. Para ambas situações, tanto no que se refere ao bem-estar social quanto à autoestima, os balizadores que estão no entorno da moda e da saúde encontram-se próximos e em algumas situações, eles são determinantes para que o sentimento de bem-estar e de estima elevada estejam presentes.

Tais evidências estampadas nos estudos vão demonstrar em que patamar do discurso e das práticas sociais e culturais se instala a questão da doença e como este estado vai refletir em diferentes extratos sociais. Do ponto de vista da pesquisa, vejamos o que Dan Chisholm nos orienta que “perturbações para o bem-estar mental de um indivíduo pode comprometer negativamente suas capacidades e possibilidades, o que têm consequências sociais e econômicas, não só a nível familiar, mas também um nível mais coletivo da própria sociedade”<sup>59</sup> (2010, p.4).

Conforme Chisholm (2010) e apoiamos sua forma de pensar, não somente o indivíduo terá sua saúde comprometida mas ela vai influenciar toda a sociedade. Economicamente o impacto se revela pelos estudos do chamado custo da doença e que pode fornecer informações úteis, como por exemplo o montante de recursos gastos na sociedade por serviços de saúde, o que implica em

81

82

mais atenção para as consequências econômicas dessa e especialmente na microeconomia familiar uma vez que várias famílias sofrem com o impacto de doenças crônicas de longa duração e conseqüentemente com o afastamento do trabalho. Como alternativa para minimizar este quadro, Dan Chisholm sugere, redução da morbidade, melhora na qualidade de vida das pessoas e atuação sistematicamente com atividades diárias de conscientização, situações que causem impacto na sociedade. Uma das doenças que o autor destaca é a depressão, afirmando que ela afeta significativa parcela do setor privado, implicando no rendimento dos trabalhadores e que por sua vez, indicam, obrigatoriamente, uma Economic Welfare Analysis. Este conjunto que é um processo de interação social revela também e a partir do efeito cascata, novos usos do corpo, do tempo e do agenciamento dos desejos para usar uma expressão de Deleuze.

Na saúde assim como na moda, este agenciamento é realizado a partir dos efeitos sociais que cada uma, saúde ou moda, causam no interior da sociedade e em diferentes sociedades. Vulgarmente a expressão saúde ditando moda e moda como espelho da saúde é socialmente propagada, o que, no entanto, não apresenta falácia, apenas uma das formas de se compreender um significado. Entretanto questionamos, mas quais seriam as imagens sociais de cada um destes elementos? Seriam aquelas distribuídas fartamente pela mídia? Talvez. Na medida em que um indivíduo sadio pode ser aquele que está na moda e em convergências com termos estéticos para a mídia, em alguns casos contrariam frontalmente o conceito da OMS, mas que atende a uma necessidade pessoal e coletiva de identificação e de projeção

59. “disturbances to an individual’s mental well-being can adversely compromise their capacities and possibilities, which have social and economic consequences not only at the household level, but also at more aggregate level of society itself”. (Chisholm 2010, p.4)





social, portanto, um espelho da sociedade e também uma forma de distinção que é espaço de poder. Vejamos.

Uma das questões relevantes da moda na atualidade é que além do processo de distinção adotado entre classes e fundador do conceito dinâmico da moda, existem outras componentes deste mesmo processo distinção que constituem-se em não só na dinâmica do *trick-downtheory* (onde as tendência do vértice da hierarquia social seguem para sua base, o grande contingente social), mas também no *trick-crosetheory*, onde ocorre a distinção e imitação em um mesmo extrato social. Todavia todos esses efeitos sociais foram ainda mais potencializados quando emergidos a uma economia global, onde a sociedade de consumo conquista, em suas diversas camadas, maiores possibilidades de obtenção de artefatos ou acesso a atividades sociais e culturais. Aqui é muito interessante ressaltar os acontecimentos ocorridos no Brasil, onde as classes D e C, nos últimos anos obtiveram crédito para transpor barreiras das atividades de consumo da cultura material, sendo que, já em 2008 estas duas classes juntas totalizavam 70% do consumo no Brasil (Gerhard 2008), o que hoje já altera-se devido a diminuição da pobreza e a ascensão de mais pessoas para estas camadas.

Os atributos de valor adotados pela moda podem variar, e aqui não estamos nos referindo a temporalidade que a este sistema está subjacente mas sim, a percepção de valor que é reconhecida por cada grupo sócioeconômico. Isso quer dizer que a distinção social que Bourdieu (1979) deflagrou é ainda hoje encontrada, mas como ele mesmo também ressaltou, os símbolos desta distinção devem ser compreendidos por seus componentes. Continua a haver a imposição de atributos de valor hierárquicos, como também passa a existir de maneira mais

83

evidente atributos de valor oriundos da ascensão destas novas classes sociais e que muitas vezes não são entendidos por outras camadas, ou ainda, por elas são utilizados para evidenciar contraposição. A distinção social é composta de um complexo simbólico, como o exemplo dado anteriormente sobre o estilo de vida com as atividades de uma vida saudável, bem como a ostentação destas como acentuou Veblen ([1899] 1965) no seu estudo sobre as classes ociosas e sua relação com o lazer.

Faz parte da cultura material a compreensão e utilização do corpo como matéria plástica de distinção social, e assim, a saúde entra na moda. Cirurgias plásticas por motivo de estética seriam o extremo a ser abordado por nós aqui, e que é intensamente adotado pela população que por força social consagra a gordura como uma doença (Goldenberg 2002). Entretanto antes de irmos tão longe podemos dar como exemplo, a esta união do poder econômico diante da cultura estética através da saúde, ao nos referirmos ao acesso de uma faixa maior da população a meios menos agressivos de aperfeiçoamento estético que estão intimamente relacionados a saúde dos corpos. A busca por uma pele saudável, por um sorriso de dentes limpos, por uma necessidade de mostrar que se é belo, e isso está entrelaçado com limpeza e higiene, em uma característica brasileira de cultura e formação social colonialista e miscigenada. O que resulta que na atualidade, a beleza faz parte de conquistas traçadas para se ter maiores chances de emprego e consequente status social e valorização pessoal.

Com relação a valorização pessoal, entendida por nós como atributo desejável para uma saúde mental, a moda, como processo de linguagem e reflexo social e individual, apresenta-se como um forte aliado. A moda

84





como fenômeno social está circunscrita em contexto cultural, econômico, industrial, etc. e materializa a relação entre estes diferentes setores, bem como entre a sociedade e o indivíduo. É considerada um processo de linguagem visual, porque é carregada de simbolismos e está diretamente relacionada com aquele que a utiliza. Estando nu ou vestido o ser humano expõe a cultura a qual pertence e, conseqüentemente, com a sua sociedade ou com outras se comunica. A pessoa pode não ter consciência deste processo como teoria, mas o conhece na prática experiencial do dia-a-dia em sociedade. Ao apresentar-se e estando ciente, mesmo que em nível subjetivo, de que com a sua imagem visual corpórea faz uso de “texto” narrativo e por este é interpretado, a preocupação com sua aparência é inevitável. Quando sente concordância social e pessoal, com a narrativa que declara a segurança, satisfação e bem-estar é perceptível, principalmente porque existe a aceitação. Esta aceitação é primeiramente buscada pela concordância com o corpo social, sendo que a aceitação pessoal fica, na maioria das vezes, relegada ao outro.

É através da moda e por ela que mecanismos de aceitação são desenvolvidos e ampliados como forma de estima. Tal estima representa as estruturas hedonistas, eudemonistas e narcísicas que são ativadas e se transformam em possibilidades reais de compreensão, aceitação e inclusão social. Não é milagre no sentido lato da expressão, é entendimento das diferentes necessidades humanas. Sinteticamente implica na realização de um desejo, subjacente a isto, toda a teia que cobre o trânsito social, da qual Saúde e Moda, são a tônica do momento.

85

86

## REFERÊNCIAS:

- Associação Brasileira da Indústria Têxtil e de Confecções (ABIT)\_www.abit.org.br (acesso em 17 de janeiro de 2011)
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Caldas de Almeida, J. M. (2010). «Saúde Mental: Novas Respostas». *Fundação Calouste Gulbekian. Mind faces*. Lisboa. 2010
- Chisholm, D. (2010). “Prevalência e Impacto dos Problemas de Saúde Mental na Sociedade Actual”. *Fundação Calouste Gulbekian. Mind faces*. Lisboa. 2010.
- Del Priori, M. (2000). *Corpo a corpo com a mulher: Pequena história das transformações do corpo feminino no Brasil*. São Paulo: SENAC São Paulo.
- Freud, S. (1996) *O mal estar da civilização*. Rio de Janeiro: Imago.
- Gerhard, R. A. (2008). “Classe C consome mais!” *Jornal Exclusivo*, 24/10/2008.
- Goldenberg, M. (2002). *Nu & Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record.
- Köhler, C. (1996). *História do Vestuário*. São Paulo: Martins Fontes.
- Lancetti, A. (2007). *Clínica Peripatética*. Vol. 20. Saúde Loucura, Série Políticas do Desejo. São Paulo: Hucitec.
- Laver, J. (1989). *A roupa e a moda: uma história concisa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Maffesoli, M. (1999). *No Fundo das Aparências*. Petrópolis: Vozes.
- Simmel, G. [1905] (2008). *Filosofia da Moda e outros escritos*. Lisboa. Original edition, Philosophie der Mode.
- Squicciarino, N. (1986). *Il vestito parla. Considerazioni psicosociologiche sull'abbigliamento*. Roma: Armando Editore.
- Veblen, T. [1899] (1965). *A teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições*. São Paulo: Pioneira.





# INTERCAMBIOS A TRAVÉS DE LA RED: YO TE DOY, TÚ ME DAS.

M<sup>a</sup> CONCEPCIÓN GÓMEZ RODRÍGUEZ  
DOCTORANDA DE LA UNIVERSIDAD DE LEÓN

## INTRODUCCIÓN

A comienzos del año 2011 se estima que unos 2000 millones de personas utilizan Internet. Se trata de una cifra sin duda asombrosa pero, más que los datos meramente cuantitativos, destacan el profundo cambio que se ha producido en los usos y el papel que los sujetos han pasado a representar. Su grado de participación y protagonismo ha ido creciendo progresivamente y actualmente podemos decir que son ellos los verdaderos artífices y constructores de Internet.

Desde la ciberetnografía<sup>60</sup>, el investigador estudia las dinámicas sociales que tienen lugar en el ciberespacio, concebido éste como *"espacio de interacción posibilitado por redes de ordenadores"* (Hine: 2004, 193).

Marcus distinguió a mediados de los 80 dos modos de incorporación de la etnografía al sistema mundo en la

60. Otras denominaciones de la disciplina son etnografía virtual, netnografía, o etnografía en la red.

economía capitalista. El primero se centraba en la localidad en tanto que el segundo examinaba *"la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso"* (Marcus: 2001, 111). La ciberetnografía se sitúa precisamente en ese punto, ocupándose de fenómenos que tienen lugar en espacios virtuales interconectados entre sí y también con el espacio "real"; por ello, la ciberetnografía ha de ser necesariamente una etnografía multilocal en la que, en vez de enfatizar las diferencias que puedan existir entre lo online y lo offline, se adopte una perspectiva que contemple las asociaciones y las relaciones recíprocas entre ambos.

87

88

## LA WEB 2.0 Y SUS APLICACIONES

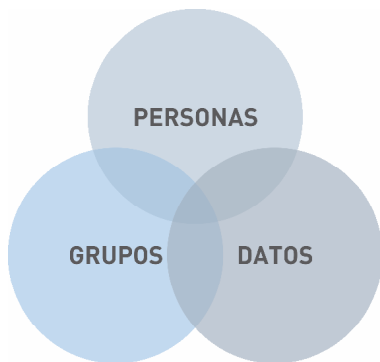
A comienzos de los 90 el usuario limitaba su actividad en la Web a la búsqueda de información. Ésta se encontraba en páginas controladas por uno o varios administradores (webmasters) que las modificaban con una frecuencia variable. La interacción entre administrador y usuario era mínima y el papel de éste, relativamente pasivo. A comienzos del siglo XXI, el panorama empieza a cambiar y nace lo que se conoce popularmente como Web Social o Web 2.0. Fue Tim O'Reilly, editor y "gurú" de la tecnología, quién en el 2004 acuñó este término. Al hablar de la Web 2.0 trataba de hacer hincapié en lo que se estaba viviendo, un momento que él consideraba punto de inflexión a partir del cual la Web pasaba a convertirse en una plataforma dinámica cuya dimensión relacional constituiría la base de su existencia y funcionamiento. La predicción de O'Reilly resultó ser correcta y hoy, de forma general, se piensa que:





“(…) la Web pertenece a quienes la utilizan (…) en ambos sentidos: para recibir y para crear, para acceder a la información y compartirla, para hacerla circular. Los usuarios le dan forma y la utilizan a su vez para cambiar el mundo. Este cambio de práctica (no de herramienta) está en el centro de la evolución actual (…)” (Pisani y Piotet: 2009, 26)

La dinámica relacional de la Web actual implica que personas, datos y grupos<sup>61</sup> están interconectados y que la influencia circula en todas las direcciones. Esta nueva Red ha demostrado tener un enorme potencial transformador que se manifiesta tanto en el ámbito online como en el offline; los espacios son cada vez más híbridos y difusos y las fronteras se desdibujan a medida que los usuarios incorporan la tecnología a su vida.



Interrelación de datos, personas y grupos en el marco de la Web 2.0

61. Dentro de los grupos incluimos las instituciones (organismos públicos, museos, sindicatos...), entidades cada día más involucradas en el ámbito de la Web 2.0

A la concepción de la Web social como plataforma se unen otras características que influirán decisivamente en su carácter relacional; así, el fomento de una interacción continua y el desarrollo de líneas de alta velocidad (a la que se está añadiendo una progresiva movilidad) contribuyen a sostener esa filosofía tácita compartida que puede resumirse en la frase: “mantente conectado”.

De entre las múltiples aplicaciones en las que se concreta esta Web Social destacamos las siguientes:

**Foros:** Son producto de la evolución de las listas y servicios de noticias de los años 80 y 90. La dinámica básica de un foro es el intercambio de información, normalmente en torno a un tema que interesa a todos los miembros. Esta información se almacena en cadenas o hilos de mensajes más o menos abiertos pues, aunque en determinado momento se cierre la cuestión, siempre puede ser retomada en el futuro. Aunque los contenidos son producidos por todos los participantes, sólo los administradores del foro pueden borrar o modificar dicha información.

**Redes sociales:** Las redes sociales pueden definirse como

*“web based services that allow individuals to (1) construct a public or semi public profile within a bounded system, (2) articulate a list of other users with whom they share a connection, and (3) view and traverse their list of connections and those made by other within the system”* (Boyd y Ellison: 2007). En la actualidad existen unas 200 redes sociales que, a grosso modo pueden clasificarse en generalistas y especializadas<sup>62</sup>). Las redes sociales

62. Ejemplos de redes generalistas son Facebook, Twitter, Flickr o Youtube; entre las especializadas podemos mencionar LinkedIn o Entrellectores







se basan en la creación de perfiles, la incorporación de contactos, es decir de otros perfiles, los comentarios recibidos y dejados y la posibilidad de colgar distintos tipos de archivos (visuales, sonoros o audiovisuales). Cada red social tiene sus propias características pero comparte con las demás los principios básicos de funcionamiento.

Wikis: son aplicaciones que se construyen de forma colaborativa<sup>63</sup>. En los wikis los contenidos son generados y modificados por los usuarios.

*"Un Wiki es un sitio que todo el mundo puede alimentar (...) es una plataforma y el documento original publicado en la plataforma pasa a estar "en construcción", y se beneficia de la contribución de todos"* (Pisani y Piotet: 2009, 83)

Blogs: conocidos también como bitácoras, son sitios web que se crean

*"(...) en su mayoría con plantillas predeterminadas, en general provistas de comentarios online de los lectores y presentados en orden cronológico inverso, con enlaces a otras páginas web o recursos en línea. Lo más común es construir los blogs y alojarlos por medio de servicios especializados que facilitan su diseño y proveen de su alojamiento gratuito"* (Guerrero: 2008). El autor o autores del blog crean sus contenidos y a éstos se unen los comentarios de los lectores. Al conjunto de blogs y de interconexiones entre todos ellos se lo denomina blogosfera<sup>64</sup>.

---

63. El paradigma de los wikis es la enciclopedia en línea Wikipedia

64. En el 2009, la blogosfera integraba más de 125 millones de blogs en el mundo

91

92

Estas aplicaciones pueden encuadrarse dentro de lo que denominamos "comunidades virtuales". Rheingold acuñó en 1993 una definición de "comunidad virtual" que sigue vigente:

*"(...) agregado social que emerge de Internet cuando suficientes personas se mantienen en una discusión pública, durante suficiente tiempo, con suficiente sentimiento humano como para establecer redes de relaciones personales en el ciberespacio"* (citado por Hine: 2004, 28). Además, todas comparten la característica de ser herramientas de gestión sencilla, muy intuitivas, en las que los usuarios se olvidan de la parte tecnológica para centrarse en la producción y gestión de contenidos.

## YO TE DOY, TÚ ME DAS

La base del funcionamiento de la web social surge del hecho de que los usuarios quieren compartir las cosas que generan. La figura del administrador no desaparece pero aparecen colaboradores, suscriptores, lectores, editores, amigos, seguidores, fans...

Estos espacios virtuales, a semejanza de gran parte de los "reales", se desarrollan, se mantienen y se reforman a través de la actividad de sus miembros. El intercambio de información constituye la base de esa actividad; la información tiene valor porque circula y viceversa, circula porque tiene valor. Se espera por tanto que los usuarios la compartan.

En relación con esta cuestión, distintos autores han hecho hincapié en el concepto de reciprocidad. Para Wellman y Gulia las comunidades están







*"intrinsically tied to norms of generalized reciprocity and aiding mutual friends. People often show respect for groups by helping both members they do not know and members who have once helped them"* (Wellman y Gulia: 1999, 9).

El concepto de reciprocidad es difícil de definir de una forma taxativa, sin embargo, investigaciones en distintos campos acuden a él para comprender y explicar fenómenos diversos (Narotzky: 2002). Debemos distinguir no obstante entre "reciprocidad" y "ayuda mutua". Señala Narotzky que:

*"(...) la distinción fundamental es el carácter «social» y «recurrente» (de interdependencia colectiva a largo plazo) de la «reciprocidad» frente al carácter autónomo podríamos decir, puntual y circunscrito a objetivos concretos de la «ayuda mutua». La ayuda mutua la establecen las partes con un objetivo concreto (i.e. recoger la cosecha) y se extingue la obligación cuando se cumple lo acordado: la ayuda mutua es en esencia un contrato implícito. La reciprocidad, en cambio, se refiere a un contexto social cuyo ordenamiento moral produce una serie de obligaciones que no se extinguen en el cumplimiento de las expresiones discretas de estas obligaciones (la reciprocidad filial, por ejemplo)"* (Narotzky: 2002, 18).

En el caso de las comunidades virtuales, son las interacciones continuas las que generan esa reciprocidad sostenida a lo largo del tiempo. No en todas las comunidades se exige pero sí se espera en mayor o menor grado. En comunidades privadas, por ejemplo aquellas en las que se intercambian archivos, las expectativas serán altas y la reciprocidad y el compromiso adquiridos pueden ser re-

93

94

quisito indispensable para la pertenencia y la permanencia; en comunidades públicas las expectativas y exigencias pueden ser menores pero en pocas comunidades y excepto en etapas iniciales, de aproximación a una comunidad virtual (etapas "de aprendizaje") está bien visto el "lurker"<sup>65</sup>, el fisgón. A través del intercambio de información se contribuye tanto a la cohesión y sociabilidad interna de los distintos grupos, como a la resolución de distintos tipos de problemas de los miembros de dichos colectivos.

Por su parte, dentro de los foros se espera que el neófito se presente, que participe y aporte información. Así, no está bien visto que se utilice el foro por cuestiones meramente utilitaristas. Se espera que la información circule y que los usuarios den, reciban y devuelvan; el feedback es imprescindible. Para evitar "lurkers", muchos foros no permiten la participación o la mera lectura a no ser que el usuario se registre; el registro pretende funcionar como una especie de filtro.

También el don encuentra su aplicación en los espacios virtuales. Godelier señala que el Don "es un acto que instala una relación doble entre el donante y el receptor. Dar es compartir voluntariamente lo que se tiene o lo que uno es. Un don forzado no es un don" (Godelier: 2005, pp. 197-98) y supone la asunción de tres obligaciones: dar, aceptar y devolver. La finalidad del Don es la de crear, mantener y renovar los vínculos dentro de la comunidad. En la dinámica relacional de la Web 2.0 la información fluye, se da, se recibe y se devuelve de forma voluntaria.

---

65. Lurker (acechador en inglés) es el nombre dado a los participantes de comunidades virtuales que tiene una actividad solamente receptiva, sin contribuir activamente aportando ficheros, escribiendo en grupos de discusión, etc.





*"It is a general norm of community that whatever is given ought to be repaid, if only to ensure that more is available when needed"* (Wellman y Gulia: 1999, p.8).

En una situación de demanda, esto se traduce en que los que más ayudan serán los más rápidamente ayudados en caso de necesitarlo. Un individuo adquirirá cierto estatus en la medida en que participa, en que sus contribuciones son numerosas, seguidas o conocidas y también en función de la utilidad de éstas. Su participación puede medirse cuantitativa y cualitativamente y referirse a distintos ámbitos. Un sujeto puede aportar sus conocimientos específicos sobre una materia, dinamizar el espacio a través de intervenciones de carácter más social o, poner a disposición de otros usuarios enlaces o modos de llegar a lugares útiles o interesantes. En este contexto surgen las "microcelebridades" y los aficionados expertos<sup>66</sup>.

Los nuevos lenguajes de programación y las interfaces intuitivas permiten a los usuarios colgar y compartir los datos más fácilmente, esto facilita la reciprocidad de los intercambios. Como resultado, cientos de millones los datos son incorporados diariamente a la red; la información se distorsiona y se duplica; ¿cómo encontrar lo que buscamos en esa realidad fluctuante e inestable?

95

96

Podríamos decir que la Web funciona como un universo que se autoorganiza, un universo autopoiético<sup>67</sup>. Bajo el aparente caos, subyace un "mundo ordenado" con cierta lógica. Saber dónde está lo que se busca, encontrarlo rápidamente, es importante, por ello, compartir información supone no sólo ponerla a disposición de los demás sino sobre todo, facilitar su acceso a aquellos que la buscan.

Existen recursos que favorecen esa deseada accesibilidad y la circulación fluida de la información; ésta se ordena. El *tagging* o etiquetado es el principal instrumento de los usuarios de la Web 2.0. La información se etiqueta para poder ser más fácilmente localizada y para llegar al mayor número de usuarios posible<sup>68</sup>. El etiquetado que hacen los usuarios clasifica los contenidos<sup>69</sup> y les aporta una "inteligencia" compartida con otros datos y otros usuarios. Las denominadas nubes de tags son formas de visualizar las etiquetas y también de clasificarlas en función de su densidad; así las más frecuentes aparecen en esas nubes a tamaños, colores o tipografías diferentes. Esta forma de indexar la información de una manera colaborativa se ha denominado *folksomía* o *taxonomía popular*<sup>70</sup> y es uno de los fundamentos de la Web social. Las

---

66. Las microcelebridades son individuos que tienen gran número de seguidores a través de la Web. Los aficionados expertos son sujetos que ponen a disposición de los usuarios sus conocimientos sobre alguna materia. A veces, ambas figuras coinciden. Así, en un curso impartido recientemente por una entidad museística regional, uno de los ponentes era presentado como el "twittero" (usuario de la red social Twitter) más activo de León.

---

67. Los teóricos de la complejidad enfatizan la fluctuabilidad y la inestabilidad de los sistemas y hablan de dinámicas no lineales y de desequilibrios. Su aproximación maneja los conceptos de red y de conexiones frente a los de estructura y límites ( Escobar: 1994)

---

68. Algunos señalan que la futura Web 3.0 será una Web semántica en la que la información, cada vez mejor definida, podrá ser ubicada y compartida de una forma más eficiente.

---

69. Los contenidos son de todo tipo: enlaces, noticias, canciones, imágenes, artículos, vídeos...

---

70. El término fue acuñado por Thomas Vander Val en el año 2004.







contenidos; desaparecen los intermediarios tradicionales pero aparecen otros y como resultado muchas empresas se hacen millonarias<sup>75</sup>.

Autores como Lanier, que habla de "digital maoism" (Lanier: 2006) o Carr han señalado esta faceta más oscura de la Web 2.0. Para Carr, *"La red tiene más que ver con los negocios que con la conciencia (...) es más un centro comercial que una comuna"* (Carr: 2005)

Pisani y Piotet señalan tres formas de autofinanciación de las grandes empresas que ponen a disposición del usuario sus aplicaciones de forma "gratuita". La primera es la publicidad, la segunda, la suscripción y la tercera la intermediación (Pisani y Piotet: 2009).

Los ingresos publicitarios constituyen una de las principales fuentes de financiación<sup>76</sup>. Las suscripciones ofrecen en principio unos servicios básicos gratuitos y después, unos servicios suplementarios de pago<sup>77</sup>. Por último, los nuevos intermediarios actúan en la Web como lo hacían los antiguos, mediando entre el vendedor y el comprador<sup>78</sup>.

---

75. Telefónica compra por 70 millones de euros Tuenti en el 2010. Google compra Youtube en el 2006 por 1650 millones de dólares y Panoramio en el 2007 también por una cantidad millonaria. ¿Qué se está comprando? ¿La plataforma? ¿Los datos colgados gratuitamente por los usuarios?

---

76. Google, propone publicidad adaptada a lo que buscamos en su motor de búsqueda en cada momento .

---

77. El "Cloud Computing" (Trabajar en las nubes), es un nuevo modelo de prestación de servicios para los negocios que pretende acabar con la dependencia de un sistema operativo al llevar las operaciones a la red. Se cambia una forma de dependencia por otra, se crea la necesidad y se venden los recursos.

---

78. Ejemplos de estos gigantes intermediarios son Ebay (el portal de subastas) y Amazon.

99

100

Se han popularizado nuevas maneras de reducir costes, por ejemplo el llamado "crowdsourcing" en el que las microtarefas de la producción se distribuyen entre muchas personas dispersas en la red, que no se conocen y que trabajan por una miseria o, en la mayoría de los casos, gratis; pero, ¿sabe el usuario que está trabajando? ¿Estamos ante una forma de explotación consentida?

Otra modalidad ambigua es el "crowdfunding" o financiación en masa, que puede servir para diferentes objetivos, desde artistas buscando apoyo de sus seguidores a campañas políticas, financiación del nacimiento de compañías o negocios...

Ambas fórmulas utilizan el capital social para generar unos beneficios que no están exentos de polémica.

Algunos usuarios han aunado esfuerzo y voluntades reaccionando ante prácticas que consideraban abusivas pero estos conatos, aunque exitosos, han sido puntuales y escasos<sup>79</sup>.

No pretendemos mostrar un panorama apocalíptico, de hecho, en la Web 2.0 existen intercambios sinceros y propósitos de crear una economía relacional; no obstante, creemos que es un deber del investigador, en este caso del antropólogo, el estudiar este nuevo campo desde una perspectiva crítica, profunda y realista.

## CONCLUSIÓN

Internet se ha desarrollado a través de etapas marcadas por una progresiva implicación del usuario. Así, hemos pasado de las páginas Web más o menos estáticas y únicamente modificables por el administrador has-

---

79. Contra la censura en Digg o la política de tratamiento de los datos en Facebook.





ta las redes sociales de hoy en las que la información se reorganiza continuamente. Los modos en los que los usuarios utilizan Internet son producto de intersecciones entre lo online y lo offline. Los usuarios participan en la arquitectura de la red y su participación la modifica; sin embargo, ésta también incide en los comportamientos y en las circunstancias. Surgen nuevas formas de opinar y de crear opinión, de vender y comprar, de hacer amigos y enemigos, de informar y desinformar... Todas estas prácticas culturales emergentes tienen una lógica subyacente que debe ser abordada desde la antropología tanto desde perspectivas completamente novedosas como desde herramientas y conceptos que provienen de la tradición de la disciplina.

## REFERENCIAS

- Boyd, D. M., y Ellison, N. B. (2007) "Social network sites: Definition, history, and scholarship". *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13(1), article 11. [http://jcmc.indiana.edu/vol13/issue1/boyd\\_ellison.html](http://jcmc.indiana.edu/vol13/issue1/boyd_ellison.html) [En línea. Recuperado el 15 de diciembre de 2010]
- Carr, N (2005) "The amorality of Web 2.0". Rough Type Blog [blog en Internet] 3 de octubre de 2005. [http://www.rougthtype.com/archives/2005/10/the\\_amorality\\_o.php](http://www.rougthtype.com/archives/2005/10/the_amorality_o.php) [Recuperado el 2 de abril de 2009.]
- Escobar, A (1995) "Bienvenidos a Cyberia. Notas para una Antropología de la Cibercultura". *Revista de Estudios Sociales*, nº 22 diciembre de 2005, pp. 15-35
- Hine, C (2004) *Etnografía Virtual*. Barcelona. UOC.
- Godelier M (2004) "Acerca de las cosas que se dan, de las cosas que se venden y de las cosas que no hay que vender ni dar, sino que hay que guardar: una reevaluación crítica de El Ensayo sobre el Don de Marcel Mauss". En Moreno Felíu, P *Entre las gracias y el molino satánico: Lecturas de Antropología Económica*. Madrid. UNED Ediciones, pp.195-232
- Guerrero, S. G (2008) "Aplicación del análisis de redes sociales estudio de la estructura y desarrollo de una red de blogs económicos políticos en Argentina". *REDES. Revista hispana para el análisis de las redes sociales*, Vol 14 #. <http://antropologia.uab.es/ojs-2.2/index.php/redes/rt/printerFriendly/123/135> [En línea. Recuperado el 23 de enero de 2011]
- Lanier, J (2006) "Digital Maoism: **The Hazards of the New Online Collectivism**". **Edge. The Third Culture. [Página Web] 30 de mayo 2006** [http://www.edge.org/3rd\\_culture/lanier06/lanier06\\_index.html](http://www.edge.org/3rd_culture/lanier06/lanier06_index.html). [En línea. Recuperado el 6 de marzo de 2011]
- Mann, C y Stewart, F (2000) *Internet Communication and Qualitative Research. A handbook for researching online*. London. Sage Publications.
- Marcus, G (2001) "Etnografía en / del sistema mundo. El surgimiento de una etnografía multilocal", *alteridades*, 11 (22), pp.111-127. <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/747/74702209.pdf> [En línea. Recuperado el 2 de enero de 2011]
- Narotzky, S (2002) "Reivindicación de la ambivalencia teórica: la reciprocidad como concepto clave". *ENDOXA: Series Filosóficas, UNED*, num. 15, pp.15-29.
- Pisani, F y Piotet, D (2009) *La alquimia de las multitudes. Cómo la web está cambiando el mundo*. Barcelona. Paidós.
- Vayreda i Duran, A y Doménech i Argemi, M (2007) *Psicología e Internet*. Barcelona. UOC.
- Vayreda i Duran, A (2004) "Las promesas del imaginario Internet: las comunidades virtuales". *Atenea Digital*, num.5, pp. 57-78. <http://antalya.uab.es/athenea/num5/vayreda.pdf> [En línea. Recuperado el 23 de octubre de 2010]
- Weinberger, D (2005) "Taxonomies to tags. From trees to piles of leaves." *Esther Dyson's Monthly Report.Release 1.0*. Vol 23, nº 2. <http://cdn.oreilly.com/radar/r1/02-05.pdf> [En línea. Recuperado el 26 de febrero de 2011.
- Wellman, B y Gulia, M (1999) "Netsurfers don't ride alone: virtual communities as communities". Kollock, P y Smith, M (ed.) *Communities and Cyberspace*. New York. Routledge. <http://www.chass.utoronto.ca/~wellman/publications/netsurfers/netsurfers.pdf> [En línea. Recuperado el 18 de febrero de 2009]





# LA ECONOMÍA NATURAL EN EL ENTORNO DE SALUD TRADICIONAL Y NATURAL.

AUTOR: ALFONSO J. APARICIO MENA

## INTRODUCCIÓN

En todas las sociedades existen maneras diversas de entender y explicar hechos relacionados con el bienestar/malestar, aproximándose los significados a las tradiciones y culturas locales. También se enmarcan en dichas tradiciones las ofertas y los modos de atención de los desequilibrios.

A grandes rasgos, diremos que en la llamada Sociedad Occidental (que englobaría diferentes países) existen:

- a) El Sistema Terapéutico Convencional (moderno, tecnológico, científico).
- b) Otros sistemas llamados Naturales y Tradicionales tales como: la Naturopatía o Medicina Natural, la Homeopatía, modos diversos de atención física, modos específicamente locales, otras formas de atención transmitidas de generación en generación (familiares), etc.

103

104

En sociedades distintas de la anterior, de culturas nacionales o multiculturales, podemos encontrar:

- a) El Sistema Convencional Occidental (ya extendido prácticamente por todo el mundo).
- b) Sistemas Tradicionales y Naturales locales diferenciados según tradiciones y culturas. Estos modos de atención en salud/bienestar pueden ser considerados "sociobioculturales" (Aparicio, 2005, 2009) por entender que los problemas y los males tienen una dimensión física (orgánica), una dimensión social (comunitaria) y una dimensión cultural relacionada con el mundo de creencias y las tradiciones. Sin olvidar la dimensión ecológica del bienestar. Paralelamente, la persona es vista como una entidad-unidad compleja con parte individual, parte social, parte natural-ambiental y parte no física relacionada con las creencias comunitarias y familiares.

## ANÁLISIS DE LA EXPRESIÓN ECONOMÍA NATURAL (RELACIONADA CON LA SALUD Y LA ETNOMEDICINA EN LAS SOCIEDADES TRADICIONALES)

Tanto en las sociedades de lo que denominamos Cultura Occidental como en las que siguen otras líneas de progreso, existen (a veces de manera paralela, a veces enfrentados) modos diversos de entender y atender en salud. El más extendido, el Occidental convencional, se relaciona con la ciencia y el mercantilismo. Otros (sistemas terapéuticos asiáticos como la Medicina Tradicional China o amerindios como las Medicinas Tradicionales





Mexicanas) se relacionan con el hilo cultural de las tradiciones locales y la naturaleza.

Al hablar de *economía natural* nos referimos a las relaciones del ser humano y los grupos con el medio (natural, social y cultural) caracterizadas por la adecuación, el equilibrio, el respeto, la integración y el provecho mutuo (humanos-medio), principios que definen las Medicinas Tradicionales y que difieren de los que caracterizan el trío: salud-medicina-economía de la cultura occidental convencional.

Por ADECUACIÓN entendemos la adaptación de la organización y las actuaciones terapéuticas<sup>80</sup> a la base cultural de cada pueblo y a la Naturaleza; entendidas ambas como marco de desarrollo y progreso particular de esas gentes. Esto implica la utilización del medio físico teniendo en cuenta a la vez sus necesidades<sup>81</sup>.

Las acciones de atención y cuidado de la salud en los grupos tradicionales no deben perjudicar la continuidad de esas sociedades. Deben ayudar (de hecho, ayudan) a proyectar su identidad en el tiempo; lo que quiere decir: asegurar la integridad de los grupos a través de las generaciones.

El EQUILIBRIO lo identificamos con las relaciones humanos-medio. Ésas no deben conllevar trastornos/alteraciones irreversibles (o no asumibles) tanto en el plano natural como en el social. Ejemplo: la explotación de determinadas plantas o recursos.

El RESPETO es el reconocimiento (en los grupos tradicionales) del valor, la importancia y la necesidad de un entorno (natural, social y cultural) en equilibrio: del

---

80. dirigidas a los individuos o al grupo.

81. No agresión.

105

106

que se vive, por el que se vive y para el que se vive. Eso caracteriza sus identidades. También se aprecia en dichos grupos relación estrecha entre pasado, presente e idea de futuro (mixes, zapotecos, chatinos, pueblos norasiáticos, culturas chinas); así como una conciencia de necesidad de heredar el medio y las ideas asociadas lo más parecido a cómo se recibieron de los antepasados.

La INTEGRACIÓN hace referencia al ser humano y al grupo en su relación con la naturaleza, las tradiciones y el tiempo. Implica actuaciones para incorporar la naturaleza "dentro" del ser humano y el ser humano "dentro" del medio natural<sup>82</sup>.

La medicina y los elementos de reequilibrio son vistos en la mayoría de las sociedades tradicionales como naturaleza más tradición (Aparicio, 2009; Di Ludovico, 2010).

Por PROVECHO se entienden las utilidades y beneficios tanto físicos como culturales provenientes de las interacciones de las personas y los grupos con el medio: conservación de los recursos terapéuticos/reequilibradores tradicionales, naturales, sociales y culturales (simbolismo curativo) por interés humano (utilidad) y por convencimiento de necesidad de mantenimiento de la unidad natural (soporte más lo que la *anima*).

## ALGUNOS EJEMPLOS DE CULTURAS TRADICIONALES NO OCCIDENTALES

Sistemas de atención y cuidado como la Medicina Tradicional China y las Medicinas Tradicionales Mexicanas no sólo se construyen sobre sus respectivas tradiciones. Tienen además en cuenta que deben servir para todos

---

82. Considerado éste como algo más que puro ecosistema.







en sus poblaciones con el objetivo fundamental de asegurar su bienestar como miembros de una comunidad viva con una identidad propia que debe subsistir en el tiempo y en un marco espacial lo menos alterado posible (por ser reconocido como un *ser* con el que se interactúa-comparte).

Ejemplo de la *economía natural* a la que nos referimos es este texto del COMPITCH (Consejo de Organizaciones de Médicos y Parteras Indígenas Tradicionales de Chiapas)<sup>83</sup>:

*“El médico tradicional se resiste a vender a la transnacional biotecnológica los saberes tradicionales comunitarios asociados a aquella riqueza (plantas curativas locales) o a registrarlos para sí. Antes bien, sabedor ya de quién es ese capital, y qué quiere, los disemina (los saberes ancestrales) y convoca a sus camaradas a hacer lo mismo y a impedirle (al capital) en organizado cerco social el paso a las fuentes”.*

En ese texto, el COMPITCH resalta un hecho constatable: el interés de las compañías multinacionales por las plantas llamadas medicinales y los saberes locales asociados a ellas.

Los usos terapéuticos tradicionales están siendo estudiados además de por antropólogos, por representantes de grupos económicos con intereses comerciales internacionales. Existen posibilidades terapéuticas en algunas plantas que interesan fuera del estricto ámbito local en el que tradicionalmente se han venido usando. *Economíanatural* para los miembros de los grupos origina-

107

108

rios es proteger la herencia del pasado ya que sólo así pueden pervivir como sociedades con identidad propia.

Otros ejemplos de *economía natural* dentro del contexto de salud tradicional los he apreciado en China o Sri Lanka. La mayoría de los hospitales de MTC en China fabrican sus propios medicamentos. Existen cadenas de distribución local de productos tradicionales de uso común. Pero la terapéutica tradicional tiene rasgos marcadamente regionales. Los “secretos” de las fórmulas son guardados celosamente en muchos casos, sobre todo si con ellos va el prestigio, porque curan. En ciertos hospitales tradicionales te obligan a firmar un documento de confidencialidad con el fin de que no reveles las características particulares (“secretas”) de las fórmulas que te enseñan.

El profesor Eric Marié (Universidad de Montpellier) señala que la MTC intenta devolver a la persona el equilibrio natural con el uso de medios no agresivos y no obtenidos a partir de costosos y complejos procesos de transformación.

Dentro de la *economía natural* que hemos explicado también podríamos incluir la Medicina Ayurvédica (de Sri Lanka o India). Como observador externo podría añadir que el entorno de atención popular en ese sistema tiene relación no sólo con las tradiciones locales sino también con la situación económica, personal, familiar, social y laboral de los pacientes-clientes que acuden a los dispensarios. Cuando no hay dinero para pagar una atención, se paga con otra cosa: objetos manufacturados, alimentos diversos, etc. Pero siempre hay un modo de arreglarse con el médico. En Sri Lanka uno puede distinguir: curadores callejeros (malos/buenos) y curadores establecidos (con su consulta y su nivel o *standing*). Desde el punto de vista social hay diferencias percep-

83. Publicado en: “Cultura Tradicional de Salud y Etnomedicina en Mesoamérica” (Aparicio, 2009).







tibles entre unos y otros, no sólo a nivel de clientela sino también de prestigio profesional dependiendo del origen familiar de los médicos. Algunos podrían pensar, desde el posicionamiento occidental (primer mundo) que la *economía natural* dentro de la que se incluyen las atenciones tradicionales en estos países es sólo una forma de “subdesarrollo”. No es, o no debe ser, ése el pensamiento de un antropólogo. Existen otros modos de avance en el mundo aparte del capitalismo. Hay que diferenciar claramente entre: sociedad original y sociedad mestiza (mestizaje humano, étnico y mestizaje económico-cultural: introducción de la sociedad de mercado y el sistema capitalista en grupos humanos que seguían líneas propias de desarrollo y progreso). Las sociedades originales, poco contaminadas-influidas<sup>84</sup> por factores exógenos, y sus sistemas terapéuticos, mantienen aún modos de atención dignos, eficaces y válidos para sus gentes, modos sólidos y demandados por la población. Tal es el caso de la Medicina Tradicional China, extendida ya hoy por casi todo el planeta. Este sistema, original o intercultural (al entrar en contacto con sociedades y culturas diferentes de las de su lugar de surgimiento) se enseña en universidades asiáticas y occidentales. En el caso mesoamericano, las sociedades originales se ubican específicamente en el medio rural. Sus sistemas terapéuticos no han alcanzado el desarrollo y la expansión de la MTC. Sin embargo aún conservan su dignidad y conocimientos, sirviendo igualmente a sus poblaciones y siendo considerados de utilidad incluso por estamentos oficiales locales y nacionales.

109

110

Las sociedades mestizas (bien sea mestizaje étnico, económico o los dos) pueden ofrecer servicios de atención en salud válidos y aceptables o pueden ofrecer servicios basados en sistemas originarios distorsionados, alterados, transformados, adulterados, degradados, etc. En este último caso, tanto la oferta como los que la hacen suelen ubicarse en entornos urbanos o suburbanos. El alejamiento de las fuentes tradicionales, la degradación social, la incidencia de la economía de mercado y los niveles de baja formación de curadores y clientes dan lugar a algunas de las escenas de salud callejera que se pueden observar en ciudades de la India, Sri Lanka, Marruecos o Mesoamérica, por poner algunos ejemplos. Ocurre que tristemente, o afortunadamente (quién sabe), el “turista” ocasional occidental visitando esos países, sólo se suele topar con el citado entorno de salud tradicional. Nunca, o raras veces, con el otro, el de los grupos originarios, el que aún sigue sobre los carriles seguros de la tradición (o las tradiciones). La *economía natural* que hemos explicado se aplicaría a los sistemas de atención de entornos originarios o, como en el caso de China incluso a los protegidos y mimados por el poder nacional con todos sus medios: la M.T.C. Los sistemas “caricatura” no son, a nuestro juicio, consecuencia de lo que pudiera llamarse genéricamente: “nivel de subdesarrollo de pueblos no occidentales” sino el resultado de la degradación social, humana, cultural y económica de todos los pueblos a los que el colonialismo primero y luego el capitalismo salvaje cortaron sus propios caminos de progreso y desarrollo basados en sus orientaciones tradicionales, seguras, sólidas, coherentes y eficaces.

Dice Arthur Kleinmann (1980) que las rupturas de la organización tradicional confluyen con alteraciones en

---

84. Porque todas lo están en mayor o menor grado.





la manera de responder al cuidado de la salud. Así por ejemplo, en sociedades tradicionales rotas y desestructuradas hay miembros que enferman cuando antes había control y equilibrio. Subraya que en esas circunstancias las atenciones tradicionales, o ciertas atenciones tradicionales, no siempre funcionan.

Nuestro "modelo" de *economía natural* en el entorno de salud tradicional y natural no podría aplicarse a los que hemos denominado "sistemas caricatura" por ser en sí mismos caóticos como el entorno social, urbano, económico y cultural en el que han florecido. No quiere decir esto que no reconozcamos la existencia y valor de sistemas de salud interculturales, sobre todo en los ámbitos urbanos de países y sociedades con etnias distintas. Los he apreciado funcionando bien en América y Asia. Este caso sí entraría dentro de la *economía natural* descrita.

Escribe Verma:

*El Ayurveda es una ciencia de la vida y hay muchos más aspectos de ésta además del funcionamiento del cuerpo. El Ayurveda en su totalidad trata de la vida como un todo y la curación de los males y enfermedades es sólo una parte* (Verma, 1993: 11).

En la Medicina Ayurvédica como en otros sistemas tradicionales y naturales se trabaja esencialmente la prevención. Ello lleva al ahorro en todos los sentidos. Para la mayoría de los médicos tradicionales y naturales la alimentación, el estilo de vida y los factores emocionales (alterados) son, si no las causas más importantes de las enfermedades, sí factores de gran influencia en el desarrollo, evolución o cura de las mismas. Allí donde es posible, y cuando lo es, la acción articulada en un plan individualizado, de alimentos, estilo de vida y emociones puede ser suficiente para revertir un proceso de des-

111

112

equilibrio. En otras ocasiones se combina con remedios, medicamentos naturales, etc.

Queremos destacar que los planteamientos de las acciones terapéuticas en la Medicina ayurvédica, en la MTC o en las Medicinas Mexicanas se siguen haciendo dentro de la tradición (las tradiciones respectivas). Esos planteamientos tienen los rasgos que hemos explicado al hablar de la *economía natural*. No sólo curan y colaboran al mantenimiento del equilibrio humanos-medio; también contemplan en los males individuales la implicación relativa de los entornos (naturales, sociales y culturales) y la necesidad de incluir dicha idea en los planteamientos terapéuticos y las acciones correspondientes.

Francesco Di Ludovico (2010) en su trabajo sobre las características etnofarmacológicas de los remedios mesoamericanos resalta la estrecha relación existente (en las culturas locales) entre el medio físico (del que se extraen las plantas), las creencias, las tradiciones de los distintos pueblos y los propios remedios utilizados.

Ángel Espina (1997) señala el avance perceptible de lo que llama "uniformidad cultural"; pero frente a ello, expresa que aún queda una gran variedad de comportamientos que giran alrededor de determinados temas como: el mantenimiento del orden social o la educación (entre otros). A lo que podríamos añadir: la atención (local) en salud. Escribe Espina:

*Incluso en nuestra cultura, en nuestros pueblos y en nuestras urbes existen muchas variaciones que es interesante conocer. La batalla entre la uniformidad y la diferencia no ha concluido y tiene visos de no concluir en mucho tiempo. Con todo, es necesario reconocer que sociedades tribales de África y América, y de otras partes del mundo, están*





*sufriendo un cambio muy rápido que les aboca a desaparecer. Sería irresponsable no intentar conservar un archivo de estas culturas ahora que ello es parcialmente posible. (Espina, 1997-35).*

Los grupos originarios (al menos los que conozco) todavía tienen un relativo control sobre su destino; y aunque la penetración externa es lenta pero progresiva, mantienen la calma reforzándose y reforzando sus saberes a través de la convivencia diaria y también por medio de reuniones periódicas<sup>85</sup> en las que se exaltan los valores heredados, revalorizándose los saberes ancestrales ante los observadores externos y ante los jóvenes y niños de sus comunidades (continuadores en el futuro del trabajo de sus mayores, en el presente).

### ALGUNOS EJEMPLOS DE SISTEMAS Y ATENCIONES NATURALES-TRADICIONALES DE LA SOCIEDAD OCCIDENTAL

El Dr. Edward Bach, famoso bacteriólogo inglés del primer tercio del siglo XX y conocedor del sistema de Hanneman (Homeopatía), desarrolló un sistema de atención a partir de una visión del bienestar diferente de la oficial convencional utilizando elementos y materiales fáciles de obtener, sin sufrir procesos industriales (por lo tanto, no costosos) y sin registrar patentes (para que pudiera acceder cualquiera a su fabricación). El sistema de Bach se basa en el uso de determinadas tinturas (obtenidas de plantas) diluidas debidamente, para ayudar al “enfermo”

85. Como el caso de la Guelaguetza oaxaqueña (reunión anual indígena en la que se exponen aspectos de la vida y personalidad de los pueblos indígenas).

113

114

a remontar lo que llamamos “estados de experiencia” negativos, insatisfactorios, etc. No es nuestra misión aquí discutir sobre el valor curativo de los remedios. Nos interesan, como antropólogos, las referencias de vivencias y hechos de salud dentro de entornos culturales o socio-culturales diferentes de los del sistema imperante (occidental convencional). El sistema Bach entraría dentro de la llamada *economía natural* por articular al ser humano con sus vivencias y con el medio socionatural alejándose del principio que rige la economía de mercado (lucro económico). Pero no sólo por eso, también por constituir una manera de entender la salud y el bienestar próxima a como se entiende en sociedades originarias de cultura no occidental y por aprovechar recursos de la vida ordinaria. Bach (2003) subraya que la recuperación de la salud se hace cambiando las interacciones, o ciertas interacciones con el medio físico, social y cultural. Y variando la actitud. Todo ello lleva al equilibrio. Bach concibió sus remedios como ayudas personales, nunca como recetas generales para alteraciones estandarizadas.

El Dr. Wilhelm Shüssler (1821-1898) consideró como base de su terapéutica la utilización (para el reequilibrio) de 12 sales fundamentales que se encuentran en la sangre y en los tejidos de los seres humanos y que son denominadas: “agentes funcionales”. La producción y el uso de dichos medios entraría dentro de lo que hemos denominado *economía natural*. Son compuestos inorgánicos relativamente simples que todos tenemos. El consejo de Shüssler es usarlos en dosis pequeñas. Pero advierte la diferencia existente entre su sistema y el de Hanneman. diciendo:

*Cuando se mencionan dosis pequeñas, el lector piensa siempre en la Homeopatía; mi terapia, sin*





*embargo, no es homeopática, porque no se basa en la ley de la semejanza, sino en los procesos fisiológico-químicos que se producen en el organismo humano. Con mi método de curación, las perturbaciones que ocurren en el movimiento de las moléculas de las sustancias inorgánicas en el cuerpo humano se corrigen directamente por medio de sustancias homogéneas, mientras que la Homeopatía alcanza sus fines curativos de una manera indirecta por medio de sustancias heterogéneas. (Shüssler, 2010-12).*

Sería *economíanatural* dentro de la sociedad occidental aprovechar los recursos ordinarios para ayudarnos a mantener el bienestar y la salud. Si consideramos los alimentos recursos al alcance de nuestras manos, según algunos investigadores como Linus Pauling<sup>86</sup> o Abraham Hoffer podemos utilizar lo que comemos dentro de un plan ordenado no sólo para mantener nuestra vida sino para mantenerla sana e incluso para corregir situaciones de alteración provenientes de diversos orígenes. Linus Pauling es el creador del sistema llamado Nutrición Ortomolecular que consiste en aportar al organismo una provisión de todos los nutrientes (vitaminas, aminoácidos, minerales, enzimas, etc.) en las cantidades que precisa y que la dieta de la sociedad actual (moderna, tecnológica) no proporciona (o destruye). Señala Pauling en la introducción al libro de Hoffer: "La nutrición ortomolecular", que si bien los antibióticos han supuesto un avance en la atención de las enfermedades infecciosas, antes de su descubrimiento problemas como la tuberculosis comenzaron a disminuir, probablemente debido a la mejora de

115

116

las condiciones de vida incluyendo una mejor nutrición. Escribe Pauling:

*Las vacunas, los antígenos y los antibióticos no han sido las únicas fuentes de control de las enfermedades infecciosas (Pauling, 1998-7).*

Y termina diciendo:

*Los datos de que disponemos apuntan a que una mejor nutrición podría reducir en un 25% la incidencia de determinadas enfermedades relacionadas con la edad y el correspondiente índice de mortalidad y que, si a ello se añaden otras medidas sanitarias, dicho porcentaje podría disminuir todavía más (Pauling, 1998-8).*

Por su parte, Abraham Hoffer y Morton Walker subrayan la importancia de una dieta equilibrada y limpia, criticando los excesos cometidos con las harinas refinadas y lo que ellos llaman la "comida basura", refiriéndose al abuso del azúcar y de los productos elaborados que sólo aportan "calorías muertas" robándole al organismo un montón de elementos necesarios para metabolizarse.

Esta perspectiva del uso de la alimentación como medio corrector y como guía de una vida sana se aproxima a principios y posturas de sociedades tradicionales no occidentales. La salud alrededor de una correcta alimentación es una expresión de *economíanatural* que se practica habitualmente, pero que pocos especialistas e investigadores elevan a la importancia que lo hacen Linus Pauling y Abraham Hoffer. En este sentido, este último y Morton Walker subrayan:

*Una dieta equilibrada ofrece todos los nutrientes esenciales en sus cantidades óptimas, además de determinados minerales, como por ejemplo el*

86. Premio Nobel de Química en 1954 y Premio Nobel de la Paz en 1962.





*calcio, que el cuerpo necesita en dosis muy superiores a las de los oligoelementos habituales. Gracias a una dieta equilibrada, las células reciben nutrientes de modo constante, sin embargo, si no es equilibrado, los nutrientes serán excesivos o insuficientes (Hoffer y Walker, 1998-32).*

## CONCLUSIONES

Constatamos después de haber estudiado determinados sistemas de atención (no occidentales y occidentales) basados en las tradiciones locales y la naturaleza que la *economía natural* de la que hemos hablado es una característica más presente o menos presente en todos y que dicho modo difiere del modelo económico de la llamada sociedad de mercado.

En sistemas de atención tradicional como la MTC o las Medicinas T. Mesoamericanas forma parte de esa economía la participación de los aquejados, tanto en el proceso de recogida de información sobre sus dolencias como en el terapéutico (necesidad de implicación responsable). Las opiniones de los enfermos (narraciones de experiencias) forman parte importante de tales modos de organización (Kleinmann, 1980). La asunción de dichos modos y principios por parte de terapeutas y sufrientes hace posible proponer y poner en marcha determinadas propuestas de solución (casi siempre individualizadas) sin priorizar la utilización/intervención de medios de diagnóstico tecnológicos provenientes de la cultura occidental convencional.

Los modos y sistemas de atención occidentales relacionados con la medicina natural y la nutrición se plantean siempre restablecer el equilibrio general del enfer-

117

118

mo, sin priorizar la salud del cuerpo o la obtención de un estado mental capaz de operar dentro de la organización social convencional y laboral de la economía de mercado. Dentro de esos modos se piensa que lo natural no solamente es comer de forma equilibrada; es también relacionarse con el medio social (familiar, local, laboral) de una manera sana, sin olvidar una interacción medioambiental beneficiosa que contemple la satisfacción humana y el cuidado y protección del entorno.

A nivel específico de prevención y atención dentro de los sistemas de salud basados en principios naturalistas y/o tradicionales el rasgo más característico de la *economía natural* de la que hemos hablado es el uso de elementos y medios ordinarios (como los alimentos) a los que se pueden asociar remedios y medicamentos naturales. Los simbolismos alrededor del bienestar en esas organizaciones se expresan en una amplia gama de imágenes discursivas, sirviendo de manera complementaria e indirecta en el proceso terapéutico, o directa incluidos en la planificación de las intervenciones y acciones (principalmente en las sociedades no occidentales).

La constante de respeto y protección del medio físico tiene la triple finalidad de: mantenimiento de fuente de recursos; no intoxicación, o menor que la que suelen producir los medicamentos sintéticos y salvaguarda de las generaciones futuras.

Agradecimiento especial a los médicos tradicionales oaxaqueños y asiáticos que me han aportado sus informaciones así como a los profesionales de salud natural de mi Comunidad que han querido dar sus opiniones.





## REFERENCIAS

- Aparicio, A. J.,  
(2005). "La medicina tradicional como medicina ecocultural". En: *Gazeta de Antropología*, nº 21 (ISSN 0214-6574).  
[http://www.ugr.es/~pwlac/G21\\_10Alfonso\\_Aparicio\\_Mena.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G21_10Alfonso_Aparicio_Mena.html)  
(2009) *Cultura Tradicional de Salud y Etnomedicina en Mesoamérica*. Alberta (Canadá). Trafford Publishing.
- Bach, E. (2003). *La curación por las flores*. Madrid. Edaf.
- Di Ludovico, F. (2009). *Il Giardino dei due mondi*. Roma. Aracne.
- Espina, A.B. (1996). *Manual de Antropología Cultural*. Salamanca. Amarú.
- Hoffer, A.; Walker, M. (1998). *Lanutriciónortomolecular*. Barcelona. Obelisco.
- Kleinmann, A. (1980). *Patiens and Healers in the Context of Culture*. London. University of California Press.
- Marié, E. (1998). *Compendio de Medicina China*. Madrid. Edaf.
- Pauling, L. (1998). "Introducción", en: *La Nutrición Ortomolecular* (Hoffer & Walker). Barcelona. Obelisco.
- Schussler, W. (2010). *Terapia abreviada bioquímica*. Barcelona. Ed. Renat.
- Verma, V. (1993). *Ayurveda, la salud perfecta*. Barcelona. Robin Book.

119

120

## NOSOTROS Y LOS OTROS: LAS REPRESENTACIONES DE LOS INDÍGENAS SUDMATOGROSENSES EN LA PRENSA ESCRITA VERSUS LA DEL MOVIMIENTO AUDIOVISUAL INDÍGENA

NATALY GUIMARÃES FOSCACHES

BECARIA DE LA AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN  
INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO (AECID)

El alto índice de suicidio entre los Kaiowá y Guarani, la dependencia del Estado, la propagación del alcoholismo, la desnutrición entre los niños Kaiowá y Guarani, y principalmente, el *apartheid social* al cual estos Pueblos son sometidos cotidianamente es resultado de una imagen construida por una elite latinoamericana, que perdura en el tiempo y tiene su origen en la Latinoamérica colonial, y en este caso específico, en el Brasil colonia.

Según Boaventura (2002:244), esta comprensión del mundo como norte y sur u oriente y occidente, además del etnocidio de los indígenas latinoamericanos, las condiciones precarias a que son sometidos los africanos y otras diversas catástrofes humanitarias, también ha generado la destrucción y el silenciamiento de los saberes distintos al conocimiento hegemónico.

Es importante aclarar que esta Política de Simplificación Pedagógica, como denomina Bordieu (1997: 129) se basa en una ideología racista, en la cual, según explica Berta San Martin citada por Van Dijk (2003:148),





pone énfasis en la “mala” conducta de los que no se “encajan” en el formato estándar de comportamiento.

De acuerdo con lo que defiende Van Dijk (2003:172), existe un predominio del eufemismo cuando se trata de la masacre sufrida por los Pueblos Originarios, los indígenas son siempre los “Otros”, cuando son víctimas de la dominación blanca, se les caracteriza como el “salvaje” o el “buen salvaje”, incluso en las representaciones positivas, el indio no habla y no resiste.

Por este motivo y a partir de la crítica de esta perspectiva dicotómica de la sociedad no indígena, esta investigación, se apropia de los términos “nosotros” y los “otros” con objetivo de proponer una reflexión crítica sobre esta construcción de mundo “norte/sur”.

Por este motivo, el uso del término “nosotros” se refiere a como los medios de comunicación de masa, con destaque a los periódicos impresos sudmatogrosenses, representan y reproducen el indígena como ser primitivo, sobre todo cuando las noticias se refieren a los Kaio-wá y Guaraní y más aún cuando el asunto está relacionado a supuestas “invasiones” de tierras particulares y violencia. Y por otra parte, como los “Otros”, o sea, las comunidades originarias reaccionan a este proceso a través de la auto representación en el cine hecho por ellos mismos.

En esta primera etapa, este estudio se enfocará en la representación de los Pueblos Originarios en los periódicos tradicionales de Mato Grosso del Sur: *Correio do Estado*, *O Estado de Mato Grosso do Sul* y *Folha do Povo*, a la vez, que también analizará el movimiento audiovisual en esta región.

La elección por Mato Grosso del Sur, se justifica por tres motivos:

121

122

- Por poseer la segunda mayor población indígena en Brasil. De los 2.449.341 habitantes sudmatogrosenses, 67.574 individuos<sup>87</sup> son indígenas y están distribuidos en 75 aldeas, ubicadas en 29 ciudades.
- Por ser el segundo mayor exportador de carne bovina en Brasil. El porcentaje de cabezas de ganado por persona en MS es de 9,3%<sup>88</sup>, es decir, cada sur-matogrosense podría tener 9,3 vacas, en el caso, de que los animales fuesen compartidos entre el pueblo.
- Aunque así, la región es caracterizada por la extrema desigualdad social personalizada en 100 mil personas, es decir, 4,9 %<sup>89</sup> de la población se encuentra bajo la línea de la pobreza y la mayoría de ellos son indígenas. Indígenas que están confinados en reservas o superviven en condiciones subhumanas en los centros urbanos.
- Frente a esta realidad, estas comunidades autóctonas poco a poco están conquistando nuevos espacios de relevancia estratégica en búsqueda de más autonomía, principalmente, a través de la enseñanza escolar básica y del acceso a la universidad. También por esta ra-

---

87. Site web Fundação Nacional de Saúde. Disponible en: <http://www.funasa.gov.br>. Fecha de consulta: 31 de enero de 2010

---

88. Sitio web MS Já Notícias de Mato Grosso do Sul. Disponible en: <http://www.msja.com.br>. Fecha de consulta: 20 de mayo de 2010

---

89. 3Sitio web G1 O portal de notícias da Globo <http://g1.globo.com> Fecha de consulta: 19 de mayo de 2011







zón el Estado se destaca, ya que actualmente, alrededor de 500 indígenas<sup>90</sup> cursan la enseñanza superior y fue también a partir de esta iniciativa, que estos grupos empezaron a articular un movimiento audiovisual indígena.

### **LAS COMUNIDADES GUARANÍ Y KAIOWÁ EN BRASIL: RESUMEN DE LA HISTORIA RECIENTE Y EVOLUCIÓN**

La opción por el tema indígena, en especial con los Kaiowá y Guarani, tiene relación con los principales problemas que enfrentan los Pueblos Originarios de Brasil y de otros países latinoamericanos: falta de tierras, desempleo, alcoholismo, violencia y suicidio.

De acuerdo con Brand (2004:139), son innumerables las veces en que los Kaiowá y Guarani fueron anulados del proceso de "desarrollo" económico en sus territorios, inicialmente con la imposición de la Compañía Matte Laranjeira, dedicada al rubro de la exploración de la hierba mate, posteriormente, con las actividades del Servicio de Protección al Indígena (SPI), que ha liberado parte del territorio indígena con la finalidad de que sea distribuida por los colonos, después, con la implantación de la Colonia Nacional de Dourados (Cand), que favorecía el acceso a la tierra a millares de familias de migrantes de otras regiones del país y por último con la deforestación y instalación de emprendimientos agropecuarios, cuando la biodiversidad es substituida por la soja.

123

124

Con la escasez de los recursos naturales y la pérdida de sus territorios tradicionales, las familias Kaiowá y Guarani sobreviven en reservas superpobladas, y tienen dificultad para mantener su organización social. Un ejemplo es el trabajo en las fábricas de alcohol, a las que los varones deben someterse debido a que dependen del sueldo.

En este contexto, según explica Vieira (2007:411), la base para la actual territorialidad<sup>91</sup> Kaiowá y Guarani es la interrelación de espacios, es decir, aldea/ciudades. Desde entonces, el Pueblo Guarani es considerado un problema para el Estado de Mato Grosso do Sul, para las ONGs y para los antropólogos, porque se instalan en el perímetro urbano y en nuevas áreas no demarcadas como Tierra Indígena.

### **EL RETRATO DEL INDÍGENA EN LA PRENSA**

Antes de presentar los resultados del análisis de los periódicos, es importante resaltar que para mantener una estructura de poder y propagar la ideología global de presentación negativa de los otros, las élites hacen usufructo, especialmente, del discurso simbólico. Según Van Dijk (2003:184), las afirmaciones, más usuales son:

- Los indígenas son una amenaza;
- Son irracionales;
- No saben gestionar sus tierras;
- Son indefensos;
- Necesitan de ayuda, necesitan de educación;

90. Site web Rede de Saberes. Disponible en: <http://www.rededesaberes.neppi.org/>. Fecha de consulta: 19 de mayo de 2011

91. Según Viera (2007), el concepto de territorialidad se refiere a un espacio socialmente construido y vivido, que considera el dinamismo del grupo en constante transformación.







- Hay que integrarlos en el proceso de producción y de educación nacional;
- La cuestión problemática no es el territorio y sino su falta de cultura.

Aunque la comprensión de estos términos haya evolucionado, este estigma sobre los grupos étnicos permanece enraizado en el imaginario popular, tal como ocurre en el caso de Mato Grosso del Sur a través de la omisión generalizada de los actores sociales, políticos, prensa, policía y otros, contribuyendo así a la formación de una opinión pública, que conforme expone Vieira (2007:6), cree que los “bugres<sup>92</sup>” (forma en que los indígenas son insultados) están asociados a la pobreza, suciedad, y que por lo tanto, no tienen derechos como ciudadanos.

En total fueron analizadas 50 noticias de los periódicos *Correio do Estado* y *Folha do Povo*, que corresponden al periodo: enero de 2008 a julio de 2009, cuando empezó la campaña de estos y otros medios de comunicación contra el Término de Ajuste de Conducta (TAC). Un documento utilizado por las Instituciones Públicas, en especial el Ministerio Público Brasileño, para el ajuste de conducta, es decir, el signatario del TAC se compromete a ajustar alguna conducta considerada ilegal y empieza a cumplir la ley. En el caso especial de la cuestión indígena, la Fundación Nacional de Indígena (FUNAI), basada en el Decreto 1775/96, se compromete a realizar la ta-

92. 6 El origen de la palabra bugre viene del francés *bourge*, que de acuerdo con el diccionario Houaiss posee el primero registro en el año de 1172 y significa hereje, que por su vez viene del latín medieval (siglo VI) *bulgārus*. Como miembros de la iglesia greco- ortodoxa, los búlgaros fueron considerados herejes, y el empleo del vocablo para denotar la persona indígena se relaciona con la idea de “inculto, selvático, no cristiano”, – una noción de fuerte valor peyorativo.

rea de atender la demanda de los indígenas que reivindican sus territorios tradicionales correspondiente a una parcela ocupada por esta elite rural.

Las informaciones fueron analizadas con base en los siguientes datos: el enfoque principal, es decir, el punto clave de la noticia, presencia de fotografías, la temporalidad de la noticia (presente, pasado, futuro), orden de los temas (inédito o no inédito), el tipo de lenguaje, es decir si es accesible al público lector, los argumentos que sugiere el mensaje (optimismo, incompetencia, pesimismo, competencia, bienestar, malestar, desarrollo, pobreza, riqueza, desarrollo, subdesarrollo, neutral), tipo de acción predominante, si es ética.

En relación a la averiguación de las informaciones: afectiva positiva (si hay un intento de diálogo intercultural) y afectiva negativa (discurso con aspectos etnocentristas). También, fue analizada la objetividad con relación al lead, los tipos de fuentes en que se basan las noticias (oficiales y no oficiales) y la característica del discurso simbólico (eufemismo, dicotomía, contradicción).

Los resultados fueron:

- De las 50, 30 noticias tenían fotografías que, en general, no diferenciaban las etnias. En términos de objetividad, todas las informaciones se sometían al patrón del lead<sup>93</sup>, además de utilizar un lenguaje accesible al público en general.
- En relación a la “Temporalidad” del discurso simbólico, 47 informaciones trataron de asuntos del presente relacionados a las suposiciones de lo que es el TAC, 2 refirieron cuestiones

93. En periodismo corresponde a los primeros párrafos del texto que contiene en pocas líneas los elementos más relevantes de la noticia.



→

agrarias, especialmente sobre las supuestas “invasiones” a las haciendas, y solamente 1 se refería al futuro, sobre el posible regreso de los Grupos Técnicos al campo<sup>94</sup>.

- Fueron computadas 37 noticias con temas inéditos, pues además de la cuestión agraria relacionada a lo indígena también se enfocan en los aspectos nuevos que puede generar el TAC. Los 13 temas considerados no inéditos, tiene como enfoque principal, las “invasiones” de haciendas por indígenas, los casos de violencia relacionada a suicidio de los Guarani y Kaiowá, las reivindicaciones por tierra por las comunidades y la ineficiencia de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI).
- El gráfico titulado “Argumentos del mensaje”, trata de las impresiones que las noticias pueden causar en los lectores. De los 13 aspectos psicológicos y emocionales definidos, 35 noticias acarrearían malestar, ya que insinúan el peligro de Mato Grosso del Sur de transformarse en una reserva indígena, 11 se referían a la incompetencia de la FUNAI y del Gobierno Federal para solucionar las demandas de los indígenas y 4 mantenían un abordaje neutral,

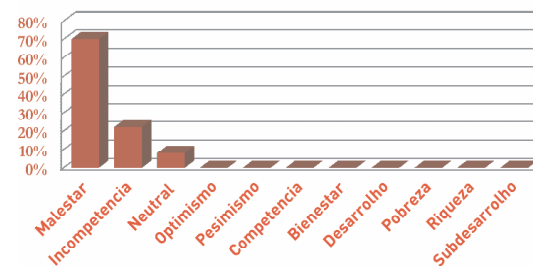
94. Después de reivindicado el territorio indígena, el próximo proceso legal es la formación del Grupo de Trabajo (GT), coordinado por un antropólogo, que tiene como objetivo la elaboración de un Informe de “Identificación”, en el que señala cual es el grupo que reclama aquel territorio y “delimitación” indicando a través de mapas y coordenadas geográficas, los límites de los territorios reivindicados. Desde que entró en vigor el TAC, el GT sufrió reacciones contrarias por parte de la elite rural y del Gobierno sur-mato-grosense.

127

128

simplemente, describiendo las informaciones y notas divulgadas por las instituciones.

### Argumentos del Mensaje



- Con referencia a la acción predominante o connotaciones sobre el tema indígena, que además de factores económicos relacionados a la supervivencia del periódico empresa, también se relaciona con la optica individual de cada periodista. Fueron consideradas noticias de tendencia ética, es decir, las que retrataban solamente informaciones y tenían un mínimo porcentaje de carga psicológica, totalizando 2. Las 38 restantes expresan la comprensión negativa que hay del “otro”, en este caso específico, del indígena.
- El último Gráfico, “Tipo de manifestación”, se refiere a la manifestación subentendida a partir de las informaciones y declaraciones. De las noticias analizadas, 22 se caracterizaban por eufemismo, es decir, exteriorización suave del prejuicio no declarado en contra de los



Pueblos Indígenas a partir de las afirmaciones de la élite rural y económica del Estado. Las otras 10, tenían carácter informativo, ya que apenas describían lo que decían los documentos y otros aspectos relevantes enfatizados en las entrevistas. Otras 9 noticias, insinuaban una dicotomía entre la FUNAI y el Sector político y agropecuario, como una lucha de lo incorrecto contra lo correcto. Las 9 restantes fueron consideradas neutrales por la imparcialidad frente a los hechos.



129

130

### DERECHO A LA RESPUESTA: LA APROPIACIÓN DE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS POR LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Frente a la serie de trampas impuestas por las instituciones y el empresariado y la necesidad de la apertura de un espacio en los Medios de Comunicación donde las múltiples perspectivas indígenas sean divulgadas, los Pueblos Originarios de diversas partes del mundo, destacando los

de Canadá y Australia, hacen uso de las nuevas tecnologías de la información como la internet y el video, con objetivo de fortalecer su presencia en sus países.

Por ejemplo, el proyecto canadiense *Wapikoni Mobile*, que tratase de un estudio móvil de formación y creación tanto cinematográfica como musical que desde 2003, recorre las comunidades autóctonas de Québec. Esta iniciativa internacionalmente reconocida ya cuenta con alrededor de 200 producciones audiovisuales y 23 premios internacionales.

La afinidad por las herramientas del audiovisual se relaciona directamente con la memoria tradicional de estos pueblos originarios basada en la oralidad. Según explica Costa (2005:6) en el escenario de subordinación social, la oralidad es una herramienta de supervivencia además de ser una fuente de cultura y de tradición. En este sentido, las nuevas tecnologías perpetúan este conocimiento y demuestran el dinamismo cultural de esta poblaciones.

En Brasil, desde la década de 1980, las comunidades indígenas son sujetos activos en el proceso de apropiación de los mecanismos de representación de la sociedad no indígena, y aunque tengan dificultades, todos los años, los sitios web y los videos documentales construidos por las comunidades se duplican.

De acuerdo con Maria (2010:23) el precursor de este apoderamiento fue el líder de los xavante, Mário Dzururá o Mario Juruna, primer indígena en tornarse diputado federal, electo por el Partido Democrático Laborista (PDT), famoso por llevar una grabadora para registrar las palabras de políticos con el objetivo de hacerles cumplir sus compromisos.

Aunque la imagen de Juruna con su grabadora haya sido duramente criticada y en algunas ocasiones, ridicu-





lizada por los grandes medios de comunicación, la presencia de un representante indígena en el parlamento brasileño, ha resultado en beneficios relevantes para los Pueblos originarios, como por ejemplo, la creación de la Comisión del Indígena como institución permanente en la cámara de diputados.

De acuerdo con Rodrigues (2002:3) " igual que con Juruna, con las Tecnologías de la Información y de la Comunicación (TIC) pasaría algo parecido: los indígenas Xavante asimilarían las posibilidades técnicas y encontrarían formas de utilizarlas en su cotidiano pero, también lo que es más importante, intentarían tener el control sobre los efectos de esta utilización." En este caso específico de la grabadora, los xavantes la utilizaban para el registro de los cantos tradicionales con la finalidad de intercambiar sus producciones con otras comunidades indígenas.

Actualmente, proyectos como *Video nas aldeias*, que tuvo origen en 1987, viabiliza la producción audiovisual hecha y desarrollada por indígenas de todo Brasil, en el rol de sujetos-autores, que como explica Gallois y Carelli (1998:3) la herramienta del audiovisual le proporciona condiciones para fortalecer sus identidades culturales y nuevas formas de autorepresentación.

Como también en el caso de los sitios en la web: Indios Online ([www.indiosonline.org.br](http://www.indiosonline.org.br)), que promueve la información y la comunicación entre las etnias: Kiriri, Tupinambá, Pataxó-Hãhãhãe, Tumbalalá, Xucuru-Kariri, Kariri-Xocó, Pankararu. Y también para el site Tekoarandu ([www.tekoarandu.org](http://www.tekoarandu.org)), que funciona como un centro de investigación, cultura y arte de los Indígenas Guarani/Kaiowá.

Otro acontecimiento que comprueba los beneficios del apoderamiento de las TIC por las comunidades indígenas, es el trabajo conjunto entre la empresa *Google*

131

132

*Earth* con los indígenas Suruí, que viven en la frontera entre Rondonia y Acre (Brasil), que tiene como una de sus metas, combatir la deforestación de su territorio.

Todas estas experiencias confirman que los contenidos transmitidos por los productores indígenas contrastan con la perspectiva de la sociedad no indígena sobre los autóctonos, en la cual resaltan la nostalgia del pasado relacionado al personaje romantizado del indígena colonizado y aculturado. Desconsiderando así, el dinamismo cultural como una característica común a todos los pueblos.

Pero, según explica Gallois y Carelli (1998:4), al contrario de esta perspectiva lo que se hace explícito es la construcción de nuevas formas de organizaciones indígenas que dinamizan sus diferencias en relación a los no indígenas pero también entre ellos, es decir, que se fortalecen a través del diálogo intercultural. Ya que existe la necesidad de un intercambio cultural no solo con la sociedad no indígena pero, también entre las 210 etnias, hablantes de 180 lenguas distintas que también son ciudadanos brasileños.

## MOVIMIENTO AUDIOVISUAL INDÍGENA SUDMATOGROSENSE

En Mato Grosso del Sur, todavía, no son muchas las iniciativas de apoderamiento de las TIC por los indígenas debido al presente clima de tensión entre sociedad indígena y no indígena pero, principalmente por falta de inversión financiera y la falta de continuidad en los proyectos.

Por otra parte, siempre hubo interés de cineastas famosos por esta región caracterizada por su belleza natural y por su particularidad en lo que se refiere a la temática indígena. Algunas películas relevantes en este





sentido, es *Brava Gente Brasileira* (2000) de Lucia Murat, que reconstruye el conflicto entre los portugueses, los indígenas Guaicurús (los antepasados de los Kadiwéu) y los españoles en la región del Fuerte Coimbra, en el Pantanal Sudmatogrosense, en 1978. La otra más actual, es *Birdwatchers* o *Terra Vermelha* (2008), como es más conocida en Brasil, dirigida por el chileno Marco Bechis, que trata del confronto secular entre terratenientes y los Kaiowá y Guarani por el derecho de propiedad de parte del territorio del estado.

Durante el análisis fue posible constatar algunas características comunes: primero que ambas son protagonizadas por indígenas, con excepción de uno de los personajes principales de *Brava Gente Brasileira*, Luciana Riqueira, actriz que interpreta una indígena Guaicuru. Segundo, que los actores indígenas hablan en su idioma nativo. Y tercera que las tramas tienen como hilo conductor la perplejidad del contacto con el "otro", en la producción de Murat, en el periodo Brasil Colonia y en *Birdwatchers*, en los días actuales.

Otro aspecto común, y lo más importante, es que las dos producciones fueran y siguen siendo cuestionadas duramente por las comunidades indígenas representadas, ya que la interpretación del sujeto indígena va más allá de este retrato audiovisual pues pertenece al contexto al cual esta inmerso. De acuerdo con Barboza y otros (2009:6), profesores de la licenciatura Intercultural Indígena *Teko Arandu* de la Universidad Federal de Grande Dourados (UFGD), "La película es pensada como fragmento que constituye la propia vida de los estudiantes como si no fuera una producción artística desde fuera y lejana, que se disocia del hacer cotidiano (la separación entre el vivir y el entretenimiento, se parecen

133

134

impensables); en este sentido, no participa del "llegar" pero, de ser/estar, por esto, las lecturas de la película se relacionan con el espacio material e inmaterial, en la cual, demuestran una perspectiva crítica entre los puntos de vista del indígena y del no indígena es evidente."

Debido a estas inquietudes que ha generado estas y otras películas, la posibilidad de posicionarse frente a sociedad indígena y el conocimiento de otras experiencias de cine en comunidades autóctonas en Bolivia, la Asociación Cultural de los Realizadores Indígenas (ASCURI) ha dado el primer paso con el objetivo de fortalecer el movimiento de audiovisual en Mato Grosso del Sur.

A partir de esta idealización, fue realizado el Foro de Inclusión Digital en las Aldeas (realizado en los días 2, 3 y 4 de diciembre), donde cineastas u realizadores indígenas señalaron que una de las preocupaciones más urgentes es la necesidad de ampliar el proceso de uso y creación audiovisual especialmente en lo que se refiere a las posibilidades de investigación y registro de los ritos, conocimientos, canto, historias, cultura material e inmaterial además de las prácticas del cotidiano de estos Pueblos originarios.

Lo que fue posible constatar en las películas: *Ipunê Kopenóti Terenoe*- cerámica del Pueblo terena, que retrata desde el principio hasta el fin lo que consiste el trabajo de las artesanas de la aldea para mantener viva la tradición; *Kaguí*, que enseña las prácticas culturales de Nito, un kaiowá que vive en la aldea urbana, Agua Bonita-Campo Grande (MS); *Te'yikue Teko Mbarete Guarani Kaiowa*, que trata del método educacional basada en la relación entre los mayores y los jóvenes en la aldea Te'yikue- Caarapó-MS.

También es importante resaltar que los aspectos sociales y políticos enmarcados en el proceso de producción de estos documentales son:





- El rescate de costumbres tradicionales y el fortalecimiento de la organización de las aldeas y sus distintas etnias. Ya que existe una distancia geográfica y cultural entre las diversas etnias indígenas pero, que de igual manera, fueran afectadas por un sistema político y social excluyente y que ha contribuido para el “olvido” de sus prácticas ancestrales;
- Con la finalidad de fortalecer la identidad indígena, el cine indígena también tiene como prioridad, el acercamiento de los jóvenes hacia los *caciques* de las aldeas, los poseedores de las tradiciones.
- El movimiento audiovisual indígena es construido en la base, es decir, desde dentro hacia fuera. El objetivo es dar preferencia a la producción y promoción de conocimiento, información dentro de las comunidades indígenas para después promover las películas para la sociedad no indígena.
- En algunas aldeas, estas películas ya son utilizadas como recurso didáctico en las escuelas indígenas. El plan es que este modelo de educación a partir del video tenga continuidad y que sea una realidad en todas las aldeas.
- Es importante resaltar que el uso del audiovisual en las aldeas indígenas existe para el beneficio de la comunidad pero, también para reivindicación de derechos. Visto que existe una elite que juega en contra de los derechos indígenas, repite estas informaciones en los

135

136

medios de comunicación y propaga sus ideas para los demás.

- Esto documentales también tienen como finalidad el fortalecimiento de las lenguas originarias, por esto, en general, todas las producciones están en el idioma nativo subtituladas en portugués.

Además el proceso de construcción del documental indígena tiene otras particularidades, principalmente en lo que se refiere a la elección del realizador/cineasta indígena que más allá de un deseo individual tiene que ver con la decisión de toda la comunidad y que se refleje en la manera en que ellos manejan esta herramienta, como por ejemplo, a través de la observación participativa.

Conforme Turner citado por Daher (2007:64) “ el aspecto de elección de los realizadores indígenas y la utilización del video tratase de un proceso político local, que diferentemente, de la película etnográfica, actúa como mediador en encuentros con la sociedad circundante así como en eventos políticos internos, que contribuye para un control más activo de su propia realidad social”.

Por este motivo, la selección de los jóvenes productores es un proceso criterioso ya que el futuro realizador, representante de la comunidad, trata de temas que es el fundamento de la cultura indígena y que se presenta con carácter reivindicativo. De acuerdo con el Informe del curso de formación internacional Sin Fronteras (2008:40), destinada a estudiantes de Bolivia, Brasil, Argentina y Chile, los objetivos de este tipo de cine documental son:

- Trabajar en el sentido de deslegitimar lo legítimo: lo que significa proponer nuevos dis-





cursos, desvelar relaciones de poder e inequidad en la distribución de recursos naturales.

- Pensar la economía y el cuerpo: En las comunidades autóctonas todos los ámbitos están relacionados, desde la economía hasta la salud. En el informe, se hace referencia a un cine-foro con las comunidades en que fue mencionado la importancia del parto. Según el informe (2008:40) “Y como el parto no es un evento simplemente fisiológico sino también cultural, su comprensión es un tema político, un tema que debería interesar a la política de salud de nuestros países. Por esto, hay que politizar todos los ámbitos de la vida.”
- Contar historias para el espíritu: aunque el cine documental tenga un aspecto reivindicativo como uno de sus fundamentos, también tiene como cimiento de esta construcción, el desarrollo de la creatividad como rasgo característico de estas comunidades.
- Pensar el desarrollo desde los pueblos de Latinoamérica y el Caribe: En este aspecto, el audiovisual también simboliza la búsqueda por una unidad en el movimiento indígena.

Los documentales analizados fueron producidos por jóvenes de la franja etaria de los 20-25 años, que en general no son licenciados en cine y estudian otras licenciaturas pero, que tiene una trayectoria de formación en eventos anuales como Video Indio Brasil, un proyecto de promoción de películas sobre la temática indígena, y en los talleres de audiovisual realizados con apoyo de los *Pontos de Cultura*, proyecto del Ministerio de Cultura de

137

Brasil que incluye el estudio, análisis, producción y divulgación de la cultura e historia de los Pueblos Indígenas.

En común, las producciones se caracterizaban por tres características: el conflicto, que se representa en la película como una acción dramática que permite la evolución de la historia, que no necesariamente son conflictos y que puede presentarse también como anhelo del personaje; el binomio, que se trata de dos fuerzas que mueven en el conflicto; el sincretismo, resultado de la fusión entre las dos culturas indígena y no indígena, que se hace evidente, principalmente cuando la temática enfocada es la religiosidad, como por ejemplo en el video *Festa de São Sebastião*.

138

### CONCLUSIONES PARCIALES

Los análisis realizados en los periódicos sur-mato-grosenses permiten concluir que las relaciones de poder, vinculadas a los intereses del *agrobusiness* condicionan e interfieren en el abordaje de la cuestión indígena en la información de los periódicos sur-mato-grosenses, siendo estos uno de los factores cruciales para comprender el descenso de la confiabilidad de la prensa. En el caso específico del tema indígena, aunque la amplia diversidad cultural caracteriza a la realidad brasileña, los medios de comunicación no están dispuestos a publicar las experiencias de estos grupos silenciados o en dar voz a los considerados “vencidos”, en este caso las poblaciones indígenas.

La invisibilidad del indígena presentado por esta elite simbólica, deriva de la manera en que es contada la historia, el modo de ser y vivir de estos pueblos originarios, y la forma en que ellos son conocidos por la sociedad no indígena, es decir, las connotaciones sociales y culturales







ya establecidas en la memoria social, en este caso, el prejuicio en relación al Otro.

Frente a este proceso de exclusión, el movimiento de resistencia indígena a través de las herramientas de comunicación esta logrando, aunque con muchos obstáculos relacionados a la falta de recursos, incluir sus reivindicaciones en la agenda pública y fortalecer su identidad en cuanto Pueblos Originarios. Y de esta manera también, están contribuyendo a un nivel más allá de sus aldeas, pues promueven el dialogo intercultural y la descolonización de la información.

## REFERENCIAS

- Barboza, E., Goettert, D., Maciel, A., Rodrigues, E., Cavalheiro, L., Benites, M., Freitas, N., Godói, O., Ricardo, O., Marques, R., Lopes, Z. (2009) *O filme que nao acabou: leituras da terra vermelha a partir dos olhos Guarani e Kaiowá*. En: Seminario Povos Indígenas e sustentabilidade: saberes locais, educação e autonomia. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco-UCDB
- Boaventura, S. (2002). "Para uma sociologia das ausencias e uma sociologia das emergencias". *Revista Critica de Ciencias Sociais*.p.237-280. Coimbra:Universidade de Coimbra
- Bordieu, P. (1997). *Sobre la televisión*. Traducción de Thomas Kauf; Colección Argumentos 197. Barcelona: Anagrama
- Brand. A. (2004). *Os complexos caminos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul*.Campo Grande: Tellus
- Costa, C. *Oralidad, supervivencia y arte: la palabra convertida en verbo* (en línea). Africa fundación. <http://www.africafundacion.org/> Fecha de consulta: 5 de mayo de 2011
- Daher, J. *Cinema de índio: uma realização dos povos da floresta*. <http://www.antropologiasocial.ufpr.br/>. Fecha de consulta: 5 de mayo de 2011
- GalloisD. y Carelli V. (1998). "Índios Eletrônicos: A rede Indígena de Comunicação". *Sexta Feira 2, ano 2. p. 26-31. Sao Paulo:Universidade de Sao Paulo-USP*

139

140

- Maria, L. (2010)*Povos Indígenas do Brasil na era da internet*. En: Fórum de atualização sobre culturas indígenas. p.22-30. Brasilia: Séculos indígenas no Brasil
- Rodrigues, J. (2002). *Apropriação e uso das tecnologias audiovisuais pelos índios xavantes no Brasil*. En: Coloquio Pan-americano. Industrias Culturais e o dialogo das civilizações das Americas. Montreal: Université du Québec
- Van Dijk. T. (2003). *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*.Barcelona:Gedisa.
- Vieira, J. (2007). *Do bugre ao mendingo: O processo de dupla-exclusao dos Guarani e Kaiowá urbanizados no Mato Grosso do Sul (MS)-Brasil*. En: Cuaderno do II Seminario Nacional Movimentos Sociais, Participação e Democracia. P.410-425. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC
- Velásquez, I., Reis, J. (2008) *Curso Internacional Sin Fronteras- Pensar, sentir y hacer cine documental*. En: Taller Sin Fronteras I. Bolivia: Escuela de Cine y Artes Visuales-ECA
- Site web Fundação Nacional de Saúde. Disponible en: <http://www.funasa.gov.br>. Fecha de consulta: 31 de enero de 2010
- Sitio web MS Já Notícias de Mato Grosso do Sul. Disponible en: <http://www.msja.com.br>. Fecha de consulta: 20 de mayo de 2010
- Sitio web G1 O portal de noticias da Globo <http://g1.globo.com>. Fecha de consulta: 19 de mayo de 2011





# TRABAJO COLABORATIVO Y LA CREACIÓN DE ESPACIOS MULTIMEDIOS SOBRE LENGUA Y CULTURA: LA EXPERIENCIA DEL VOCABULARIO INTERACTIVO DEL NÁHUATL DE LA HUASTECA

ANUSCHKA VAN 'T HOOFT

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ, MÉXICO

## INTRODUCCIÓN

Al hablar del desarrollo integral de las lenguas y culturas indígenas de México, es imprescindible reconocer la desventajosa situación y posición de las mismas ante la cultura hegemónica del país. A pesar de que alrededor del 15% de los mexicanos habla alguna lengua indígena, este porcentaje considerable se pulveriza ante la gran variedad de idiomas indígenas existentes. El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI, 2008) identifica a 364 variantes<sup>95</sup> que se hablan a lo largo y ancho del país. La variante o variedad con el mayor número de hablantes alcanza a 800.000 personas – hablantes de la lengua

95. El INALI (2008) hace referencia al término de variante en vez de lengua o idioma por ser el que, de acuerdo con esta institución, comúnmente emplea la población indígena "para hacer referencia, precisamente, a formas de hablar que contrastan, en mayor o menor medida, en los planos estructural, léxico y/o sociolingüístico, entre comunidades o regiones asociadas con un mismo pueblo indígena". Sin embargo, algunos lingüistas arguyen que es más preciso hablar de "variedades" (Flores Farfán, José Antonio, com.pers. 2011).

141

142

maya (INEGI 2010) –, lo cual apenas representa el 0.7% de la población total del país. Es importante, además, tomar en cuenta que la mayoría de las variedades lingüísticas existentes se encuentra amenazada, es decir, en menor o mayor peligro de extinción. Esta cuestión numérica de los idiomas, aunado a una serie de factores extra-lingüísticos como la situación de marginación, dispersión, exclusión y pobreza de sus hablantes, hace que la posición actual de las lenguas indígenas mexicanas es francamente débil.

Lengua y cultura van a la par: la situación y posición actuales de las culturas indígenas repiten el esquema referido arriba en relación con las lenguas. Pareciera que para la cultura hegemónica nacional, lo rescatable de estas culturas reside en algunas tradiciones, particularmente interesantes para los turistas extranjeros que quieren conocer las raíces prehispánicas del país, lo cual reduce este tipo de expresiones a un nivel de mero folklore<sup>96</sup> sin que haya una valoración o respeto genuino por ellas. En general, a los portadores de estas culturas se les sigue despreciando y discriminando.

Un desarrollo más constructivo y equitativo de las lenguas y culturas indígenas de México requiere de un cambio de fondo en la sociedad. El discurso actual del estado que promueve la interculturalidad en el país sigue siendo un ideal que no va acompañado de una serie de

96. Recorro a las connotaciones negativas que comúnmente se le atribuyen a este concepto sobre el acervo de conocimiento o saber de la gente: lo que ha sobrevivido de tiempos remotos como algo fosilizado y en riesgo de perderse, anónimo, de una comunidad rural e iletrado (Finnegan, 1992: 11-13) y no a los valores atribuidos a estas expresiones culturales por parte de la población que las vive. El uso del término tampoco pretende despreciar las grandes aportaciones académicas que se han hecho con base en este enfoque de estudio.





medidas contundentes, por lo que no se ha podido traducir en una transformación real en las relaciones interétnicas existentes ni en la posición subordinada de las lenguas y culturas indígenas actuales. La gran riqueza y diversidad cultural que caracteriza al país –situación que se fundamenta precisamente en la presencia de los pueblos y comunidades indígenas- todavía se considera más un obstáculo que una fortaleza.

Ante la situación expuesta arriba, el proyecto que se discute aquí pretendió contribuir a una revalorización de las lenguas y culturas indígenas, tanto al interior como al exterior de las comunidades hablantes, en particular sobre el náhuatl de la Huasteca. A continuación se describe el proyecto, que consistió en el desarrollo de multimedia que promueve el aprendizaje de segunda lengua a través de la comprensión de la cultura. En particular, se presentan las premisas del proyecto y se expone el diseño de un sitio web generado. Esta presentación general formará la base para poder discutir la metodología colaborativa con la que se desarrolló gran parte del proyecto. Como se verá, esta metodología aportó una dinámica peculiar al desarrollo del mismo, que se tradujo en un acercamiento a la forma en la que los nahuas quieren presentar ciertas expresiones de su lengua y cultura a un público no-indígena.

### **EL PROYECTO DE ELABORACIÓN DE UN VOCABULARIO INTERACTIVO DEL NÁHUATL DE LA HUASTECA**

El proyecto que se describe a continuación parte de tres premisas. La primera concierne la interrelación entre lengua y cultura; la segunda se relaciona con las nuevas

143

tecnologías de información y comunicación; y la tercera atiende el concepto de interculturalidad. Antes de pasar a la descripción del diseño del proyecto, es menester revisarlas –aunque sea muy brevemente- para conocer las pautas del mismo. Está por demás decir que cada una de estas premisas requiere de un desarrollo mucho más profundo para ser cabalmente explicada y criticada, ejercicio que está fuera del alcance de este texto.

### **LENGUA Y CULTURA**

Premisa: Lengua y cultura son dos conceptos intrínsecamente relacionados.

144

Por un lado, no es posible aprender una lengua sin conocer la cultura de la que forma parte. Al expresarnos verbalmente no solamente es relevante saber qué decir sino también tomar en cuenta el contexto de la conversación: sólo podemos llegar a ser interlocutores aceptables si entendemos las pautas culturales de una conversación y sabemos cómo decir algo a alguien en particular y de acuerdo con la situación del momento. Por otro lado, al momento de querer conocer más acerca de alguna cultura en particular, la lengua nos ofrece una entrada especialmente fructífera. Cada lengua expresa la manera de pensar de un pueblo, su forma de ver y entender el mundo, y su manera particular de percibir y describir la realidad. Si entendemos las locuciones y las estructuras del idioma que se habla podremos captar una parte de su manera de organizar la vida y sus formas de interrelacionarse con otros.





## LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS

Premisa: Las nuevas tecnologías de información y comunicación (TICs)<sup>97</sup> son aliadas en la conservación y revitalización de las lenguas indígenas.

En el caso particular de las aplicaciones web, no solamente podemos utilizarlas como sitio de almacenaje de materiales sobre las lenguas indígenas y así al menos tener un acervo digital y multimedia de ellas, sino también utilizar los documentos almacenados para su estudio más eficaz al efectuar un análisis sobre algún aspecto lingüístico o literario en particular. Además de ser fuente de información, estas aplicaciones son un canal de comunicación interpersonal para el trabajo colaborativo y para el intercambio de información e ideas (como son el correo electrónico, *blogs* y foros). En un contexto escolar, los procesos comunicativos que median abren posibilidades de que los instrumentos de las nuevas tecnologías funcionen como mediadores del aprendizaje y como artefactos semióticos que ayudan al proceso de la información y al aprendizaje, ofreciendo una estructura de apoyo, es decir, un andamiaje que guía y soporta la actividad de enseñanza-aprendizaje.

## INTERCULTURALIDAD

Premisa: En México, la interculturalidad requiere de un proceso bi-direccional entre indígenas y mestizos.

En la actualidad, el peso de las acciones dirigidas hacia la interculturalidad recae sobre las comunidades indígenas, quienes aprovechan una educación bilingüe e

97. Las TIC's aportan hardware (pizarrón electrónico, computadora, televisión, proyector, etc.) y software (programas, aplicaciones Web, sistemas operativos) que se utilizan como medios de sistema informático.

145

146

intercultural con el fin de poder interactuar con personas no-indígenas. El resto de la población (que constituye el 85% de los habitantes del país) no recibe ningún tipo de incentivo para llegar a ser interculturales. Somos de la opinión que no puede haber una interculturalidad real si sólo una parte de la población llegue a ser intercultural, mientras que la otra parte sigue sin un conocimiento básico y acercamiento sustantivo a las culturas minoritarias. Con ello, sólo se replican los esquemas de asimilación cultural de los indígenas hacia la cultura hegemónica tal y como hemos conocido de políticas públicas aplicadas en periodos anteriores en México.

Diseño del sitio web de lengua y cultura nahua de la Huasteca

Al conjuntar las tres premisas y observar que, si 1) lengua y cultura van de la mano, 2) las TIC's pueden ser herramientas útiles para consultar información sobre las lenguas y culturas indígenas, y 3) la población no-indígena debería de tener la posibilidad de acercarse a las lenguas y culturas indígenas, llegamos a la conclusión que era oportuno diseñar una herramienta multimedia destinada en primer lugar a la población mestiza sobre temas de lenguas y culturas indígenas del país.<sup>98</sup> Es así que nos propusimos generar un material didáctico actualizado sobre algunas de las variedades lingüísticas existentes, que constituyen el náhuatl de la Huasteca. Este material debía de cumplir tanto con los requisitos de herramienta didáctica para el aprendizaje del náhuatl

98. Por varias razones, esta circunstancia hacía imperativa la creación de un sitio bilingüe con cierta información básica sobre las comunidades nahuas. Sin embargo, este diseño no quita la posibilidad de que el material sea de interés para la población hablante misma, ya que el sitio web constituye una fuente de información abierta que se puede emplear para la discusión sobre temas de lengua y cultura al interior de las comunidades.





de la Huasteca, como ser un material base para la discusión de temas de lengua y cultura indígenas.

El multimedia que creamos es un sitio web que se puede usar como recurso didáctico en cursos o talleres de lengua y cultura nahua de la Huasteca, es decir, como herramienta para el aprendizaje, la enseñanza y en ciertos casos para la investigación o consulta especializada. Sus funciones en las prácticas educativas y de aprendizaje son para consulta de documentos y fuentes sobre lengua y cultura nahua de la Huasteca; para consulta de vocabulario y definiciones; y como centro de recursos para el apoyo de actividades de enseñanza y aprendizaje en torno al náhuatl de la Huasteca.<sup>99</sup>

Su diseño consiste de cinco secciones: presentación, vocabulario, recursos, artículos y bibliografía. El corazón del sitio es su vocabulario bilingüe en náhuatl-español, que consiste de 2000 voces en lengua náhuatl con su ficha descriptiva correspondiente. Además de los datos básicos (voz en náhuatl, categoría gramatical y acepción en español), cada una de estas fichas contiene información sobre lengua y cultura a través de una serie de elementos tales como una explicación sobre el uso de variantes, la descripción del contexto cultural del vocablo, ejemplos de uso en lengua náhuatl con traducción al español, y una lista de vocablos relacionados, tanto los que derivan del vocablo principal como otros relacionados semánticamente. También, cada ficha contiene un audio para poder escuchar la pronunciación correcta del vocablo, así como una ventana audiovisual con material fotográfico y de video que contextualiza el vocablo

147

148

y permite un aprendizaje más integral del vocablo. Por último, cada ficha cuenta con una serie de hipervínculos que conecta las voces del vocabulario con las demás secciones del sitio, y que llevan al usuario a clips de video, galerías de fotos, clips de audio o textos de divulgación en los que se refiere al vocablo principal de la ficha. Estas referencias cruzadas permiten una navegación libre mas orientada para una mayor comprensión de manera multisensorial del vocablo principal.

La finalidad del multimedia es trascender el aprendizaje de vocabulario y expresiones para constituirlo como una herramienta semiótica que ayudará a la mejor comprensión de la realidad cultural actual en las comunidades nahuas de la Huasteca. Consideramos que el aprendizaje de las vocablos, y los conceptos que estos representan, traen consigo una trama histórica y de prácticas que es necesario, en la medida de lo posible y en el contexto del multimedia, hacer visibles a las personas ajenas a la cultura. El uso de materiales en video, audio y foto ofrecen formas de acercarse al conocimiento de la lengua de manera complementaria y más integral al puramente gramatical y de vocabulario. Es así que el usuario logrará un entendimiento más cabal de la lengua en cultura. Es decir, en un plano general, podemos afirmar que el hipermedia ofrece diversidad de formas de actividad y con ello es posible considerarlo como un herramienta que potencialmente puede incidir en mejorar el aprendizaje (Acuña, et al. 2009).<sup>100</sup>

99. El desarrollo del multimedia "Lengua y cultura nahua de la Huasteca" fue financiado por CONACYT-FONDOS MIXTOS (clave FMSLP-2006-C01-62703). El sitio web está disponible en: [www.avanthoof.net/index2.html](http://www.avanthoof.net/index2.html)

100. Una discusión más a fondo sobre el proceso de aprendizaje facilitado por los recursos multimedia y, en especial, el sitio web de lengua y cultura nahua de la Huasteca se puede consultar en van 't Hooft y Aguilar Tamayo (enviado).





## TRABAJO COLABORATIVO

Al crear el sitio web, hemos procurado implementar una metodología colaborativa de generación de los materiales que lo integran. Era importante salvaguardar este aspecto del proyecto, debido a que esto permitiría que la comunidad de hablantes presentara la propia visión de su lengua y cultura y nos mostrara los aspectos que ella considera relevantes al momento de discutir asuntos relacionados con ambos elementos.

Antes de describir la forma de trabajar durante el proyecto, es importante aclarar lo que entendemos por una metodología colaborativa. Para ello, hay que distinguir entre el trabajo colaborativo realizado al crear los contenidos del sitio web sobre lengua y cultura nahua de la Huasteca y el llamado trabajo participativo que está en boga en la actualidad. En nuestra opinión, los proyectos colaborativos involucran a los actores en una escala menor que los participativos. Un desarrollo verdaderamente participativo implica una intervención decisiva de la población en todas las fases de la investigación, que va desde el diseño y los objetivos del proyecto hasta las decisiones sobre las publicaciones que derivan de él. Para lograr esto, se capacita a los actores para que lleguen a ser investigadores locales y sean interlocutores pares en cada fase del proceso de desarrollo del proyecto. Obviamente, el fin de este tipo de metodologías es el empoderamiento de la población local: crear las bases para que sus actores en un futuro puedan realizar de manera independiente el mismo tipo de investigaciones, sean responsables del resguardo y mantenimiento de cierto patrimonio a través de una gestoría eficaz, y generen una especie de revalo-

149

ración de algunos aspectos de la cultura.<sup>101</sup> Sin embargo, es extremadamente difícil lograr un grado tan elevado de involucramiento por parte de la población local.

Por su parte, el trabajo colaborativo refiere a un tipo de metodología en la que la aportación activa de la población local es deseada o requerida pero sólo en algunos momentos o fases de la investigación. Es decir, se pretende rebasar el esquema tradicional de los “informantes claves” -quienes contribuyen más o menos pasivamente con información a la investigación de acuerdo con los intereses del responsable del proyecto y sin tener ningún tipo de injerencia en el mismo-, pero sin llegar a una relación realmente equitativa en la que la iniciativa, el diseño y la dirección del proyecto en todas sus fases se comparten con la población local.

150

En el caso de nuestra investigación, tanto el diseño como la dirección siempre estuvieron controlados por el responsable del proyecto, por lo que no podemos presumir de haber realizado un trabajo participativo. Sin embargo, esto no quiere decir que la colaboración generada no haya contribuido de manera distintiva a los resultados del sitio web sobre lengua y cultura nahua de la Huasteca. Podemos afirmar que la metodología ha sido especialmente significativa al generar el vocabulario del proyecto, así como en algunos casos de la sección de recursos (videos, galerías de foto y audios). En este espacio queremos analizar los aportes de esta forma de trabajar para el desarrollo del proyecto.

Los colaboradores del proyecto se pueden dividir en dos grupos. Por un lado se trabajó con un grupo de veinte investigadores, entre ellos profesores etnolingüistas

101. Para una revisión sobre el uso de técnicas colaborativas y participativas en América Latina véase Herlihy y Knapp (2003).





cuya lengua materna es el náhuatl.<sup>102</sup> Por otro lado participaron más de cincuenta estudiantes de licenciatura de tres universidades mexicanas. El equipo de estudiantes consistió en una treintena de alumnos monolingües de la licenciatura en antropología de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP), complementado con unos cuantos tesisistas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), así como unos veinte alumnos bilingües de la licenciatura en derecho de la Universidad Indígena de San Luis Potosí (UISLP), que se ubica en la localidad de Matlapa. Con ellos se logró realizar un verdadero trabajo colaborativo, tal y como se detallará a continuación.

Los alumnos trabajaron sobre todo en la recolección de materiales en texto, foto, audio y video para las fichas descriptivas del vocabulario. Para los alumnos de la licenciatura en antropología su inclusión correspondía a las prácticas de campo de dos asignaturas obligatorias ("Etnografía II" y "Lengua Indígena", respectivamente). Para los alumnos de Matlapa su participación contaba

151

152

---

102. El equipo de investigadores contribuyó básicamente con artículos de difusión sobre algunos aspectos de la lengua o cultura de los nahuas de la Huasteca. Su participación era individual e incidental, es decir, cada uno contribuyó desde su institución con un manuscrito, con material fotográfico y de audio, con sugerencias relevantes sobre el alfabeto a utilizar, o con algún otro tipo de aportación. En general, podemos decir que los materiales y discusiones que estas personas aportaron enriquecieron y robustecieron el proyecto, tanto en algunos aspectos estructurales –el diseño del sitio web– como en su soporte académico: se discutió sobre temas como el alfabeto y la ortografía a utilizar, se revisó el vocabulario en aspectos de equivalencia de algunos conceptos en lengua española, se trabajó con algunas personas en el tema de las variantes dialectales, y se logró incluir 17 textos de difusión sobre temas de lengua y cultura nahua de la Huasteca en la sección de artículos. Sin embargo, el procedimiento que se siguió para obtener sus contribuciones es tradicional y no se puede calificar como colaborativo, al menos no de acuerdo con el sentido atribuido a este concepto párrafos arriba.

como prestación de servicio en el marco de la beca de Pronabes<sup>103</sup> que gozaban, después de haber podido elegir libremente el proyecto de servicio en qué trabajar.

Antes de iniciar con las labores, a todos los alumnos se les informó acerca de los objetivos del proyecto y actividades a realizar. Se les comentó que iban a trabajar en las fichas descriptivas de cada uno de los vocablos, y que el trabajo consistía en la redacción de textos en torno de los vocablos, en la toma de fotos, en la grabación de audio, y en la toma de video.

Se capacitó a los alumnos en diversos momentos. Como actividades de capacitación formal fungían los talleres, con una duración máxima de 40 horas. Estos talleres tenían un carácter más bien técnico, y giraban en torno de temas como la operación de la cámara fotográfica digital y la toma de una buena foto, la descripción etnográfica, o la ortografía del náhuatl. Para facilitar el trabajo posterior a la recopilación de materiales, a algunos alumnos se les dio un pequeño taller sobre cómo catalogar y editar el material fotográfico recopilado de acuerdo con el programa de *software* disponible y los requerimientos del proyecto. De manera informal, hubo un seguimiento constante y cercano al trabajo de campo de los alumnos a través de reuniones de trabajo del equipo en las que se discutían los avances de cada grupo, visitas a las diversas localidades por parte de la responsable del proyecto para acompañar a los alumnos, y un concurso de foto, para mencionar algunos ejemplos.

---

103. El Programa Nacional de Becas para la Educación Superior (Pronabes) es un programa de la Secretaría de Educación Pública dirigido a estudiantes de muy escasos recursos, que pretende propiciar la superación de personas con deseos de estudiar y que sin este apoyo financiero no tendrían oportunidad de hacerlo.







El trabajo de campo de los alumnos se desarrolló en quince comunidades ubicadas en seis municipios de la Huasteca Potosina. Los estudiantes de la capital acompañaban a los estudiantes de Matlapa a sus casas, y los dos se apoyaban mutuamente al hacer un trabajo en conjunto en el que cada uno enseñaba al otro cierto tipo de habilidades o conocimientos. Así, por ejemplo, los alumnos de antropología, que por su formación contaban con más experiencia en el desarrollo de técnicas de entrevistas o el contenido de una descripción cultural, compartían estas experiencias al aplicarlas durante la estancia de campo. Por su parte, los alumnos de Matlapa aportaban la información local relativa a cada vocablo, explicando a sus compañeros capitalinos las formas de ver y entender el mundo de su comunidad. Además, en el caso de no contar con la información ellos mismos, los estudiantes locales identificaban sin problema a las personas conocedoras de su localidad, con quienes acudían para preguntar sobre algún vocablo y sus sinónimos, para recuperar los detalles de algún relato o adivinanza sobre el particular, para anotar alguna receta, o para conocer más sobre la historia de algún evento relacionado con el vocablo. Al redactar las descripciones en náhuatl y después traducirlas al español, de paso los alumnos locales enseñaban aspectos de la lengua indígena a los alumnos capitalinos, quienes sólo habían recibido un curso introductorio del náhuatl de la Huasteca.

En este texto se discute el trabajo realizado por los alumnos en dos aspectos: la elaboración de fichas descriptivas y las actividades audiovisuales de foto, audio y video. A través de esta discusión se podrán señalar los aportes académicos del trabajo colaborativo realizado. En este caso, y con el fin de poder cumplir con el objetivo de

153

154

este ensayo, se discutirá sobre todo el trabajo realizado por parte de los alumnos de la UISLP. Esta discusión no pretende ser un análisis exhaustivo, sino solamente señalar algunos elementos que ilustran cómo estos actores representan su mundo ante personas que no lo conocen.<sup>104</sup> Para ello, partimos de la idea de que los usos que hacen los actores de los medios disponibles en el sitio web (texto, audio, foto y video) generan narrativas construidas que proporcionan una versión de lo que se considera la realidad sobre el tema expuesto. Estas narrativas se basan en la experiencia personal y el bagaje cultural del sujeto creador, así como en sus motivaciones de narración, y expresan sus puntos de vista sobre el tema. Es así como cada descripción textual, cada galería de fotos,<sup>105</sup> y cualquier otro documento que se haya generado se constituye como un producto que articula una serie de elementos que develan cómo su creador entiende tanto a su cultura como al público a que va dirigido su creación.

### FICHAS DESCRIPTIVAS

En las fichas descriptivas, los alumnos redactaron un texto en lengua náhuatl, en el que explican cómo se entiende en la comunidad al concepto representado por

---

104. Obviamente, se podría generar una discusión más minuciosa y sistemática sobre ciertos aspectos de los textos escritos y el material audiovisual generado de acuerdo con algún enfoque teórico en particular. Así también, el material audiovisual generado (audio, foto y video) requiere de una discusión más a fondo sobre el uso de lo visual en la investigación científica (véase, por ejemplo, Pink, 2005).

---

105. Similar a un texto escrito, se entiende a la imagen (fotográfica y de video) como una representación de la realidad que, como tal, es una construcción cultural, producto de una simbolización individual o colectiva. Esta construcción parte de ciertas intenciones y fines, que influyen tanto en la expresión como el contenido de la imagen.





el vocablo. A nuestro parecer, esto da la oportunidad al usuario de conocer los conceptos desde el interior de las comunidades y brinda perspectivas desde los referentes culturales de los hablantes. Por otra parte, también se incluyen relatos, dichos, adivinanzas, y otros textos cortos en lengua náhuatl que, además de ilustrar el uso de algún vocablo y dar a conocer parte de la cultura, en su momento pueden servir como recurso didáctico independiente.<sup>106</sup> De esta manera, el vocablo adquiere un contexto más amplio que permite su mejor comprensión como elemento que denomina, valora e interactúa con una realidad cultural actual.

Pongamos como ejemplo una receta que se redactó con el fin de instruir al usuario acerca de cómo hacer un mole (es decir, una salsa de chile y especias) de soyo, que es una enredadera comestible:

155

156

Soyotlepenilli o soyomoti	Mole de soyo
<i>Tijkuiliti soyo ipan mila, kalixpa o tiankis. Tijisilti mochan, tpaipakas soyo. Tātipatses, timenēs mochehepe! uan itekiliis eyi uajkalli atl, itemillis etl. Molonis nopa etl uan tijchiyas kema ya tiajko iksitok. Uajka tijtamillis nopa soyo para ma molonis uan se kentzi isteti. Uajka mopania. Tijyekos sintia ya iksitok mosoyo. Timetmanetos kuati para amo mochitua tolonitk, tijyekos tia poyek. Tijchiyas molonis sampa uan tikixtis tixixitli. Uajka itekas pan se pulato.</i>	Vas a traer el soyo de la milpa, el patio o el tianguis. Llegas a tu casa, lavas el soyo. Haces le lumbre y pones la olla y le echas tres trastos de agua, le agregas el frijol. Lo pones a hervir y esperas hasta que esté medio cocido. Entonces le agregas el soyo para cocerlo y un poco de sal. Luego le agregas el caldito de masa. Pruebas si ya está cocido tu soyo. Le remueves bien para que no se hagan grumos, pruebas si está salado. Esperas a que hierva de nuevo y lo quitas del fuego. Lo sirves en un plato (van 't Hooft 2011).

106. Un tercer elemento importante para construir este contexto cultural es la información que han aportado los estudiosos de la Huasteca a través de varias publicaciones de carácter histórico, antropológico o lingüístico, la cual se incluye con su crédito respectivo en la ficha.

Además de presentar un fenómeno culinario que coloca al *soyomoli* como uno de los platillos comunes en la Huasteca potosina, hay varios elementos que destacan en este texto y que pueden retomarse para la discusión. En esta ocasión sólo se desarrollan tres de estos elementos.

Primero, la descripción sirve de referencia para la lengua náhuatl: se contextualiza al concepto principal en un discurso escrito efectivo. Este discurso se trata de una receta, y se nota de inmediato que la forma de presentar las recetas difiere de lo que se acostumbra en el mundo “occidental”. Obviamente, esto se relaciona con la forma oral de transmitir este tipo de conocimientos sobre cómo preparar algún guisado: en la vida cotidiana en las comunidades no se dirige la palabra a una persona hipotética como suele hacerse en los libros de cocina. Además, como dato gramatical es importante notar que en el náhuatl no existe la forma impersonal: no es posible decir “se cuece” o “se agrega”, sino solamente “lo cueces” y “lo agregas”.

El segundo elemento tiene que ver con el contenido propio de la receta, en especial sobre el tipo de información que se proporciona: el autor considera necesario explicar al usuario que el soyo se puede conseguir en la milpa, en el patio, o en el tianguis (que es un mercado al aire libre). Este dato no se incluiría si el usuario ideado fuera nahuahablante de la misma región, así que aparentemente los alumnos se imaginaron a algún Otro como punto de referencia para escribir las descripciones, cumpliendo así con el objetivo de mostrar la vida nahua a las personas que no la conocen. Sin embargo, el Otro imaginado no es tan exótico o lejano como para no saber cómo hacer lumbre o cómo hacer masa (se refiere a la masa de maíz nixtamalizado), ya que estas actividades no cuentan con elaboración alguna.





En tercer lugar, se pueden notar algunos datos acerca de conceptos en lengua náhuatl que se mencionan de paso. Por ejemplo, al leer la receta de *soyomoli*, uno se puede dar cuenta que la voz *moli* no se refiere exclusivamente a un tipo especial de salsa, que en México se conoce como mole (obviamente, un préstamo del náhuatl), y que se hace con base en ciertos chiles y especies. En la Huasteca, todo tipo de salsas, incluyendo las que no llevan chiles, son *moli*. De esta manera, se pueden encontrar vocablos como *auakamoli* (lit. “salsa de aguacate”, mejor conocido como guacamole), *telolomoli* (salsa de albóndigas) o *chilmoli* (salsa de chile).

Es así que cada ficha descriptiva, además de ilustrar el vocablo (en este caso *moli* o salsa) y proporcionar la receta de un platillo, revela varios aspectos más de la lengua y cultura nahua de la Huasteca. Al mismo tiempo, la redacción revela un autor que se imagina a un usuario en particular y escribe de acuerdo con lo que se proyecta son sus requerimientos de información.

### ACTIVIDADES AUDIOVISUALES

Los alumnos utilizaban los medios digitales de foto, audio y video con el objetivo de ilustrar cada uno de los vocablos en sus múltiples contextos. En el caso de las fotos, este contexto puede ser literal, es decir, que al tratarse de un objeto tal vez desconocido para el usuario, se muestra una imagen del mismo para poder conocerlo. Esto puede ser el caso, por ejemplo, con ciertas plantas, animales o productos de la gastronomía de la región como el soyo y el *soyomoli* del ejemplo mencionado en párrafos anteriores. El contexto también puede ser de índole ambiental, cuando la imagen muestra el entorno natural o físico del vocablo. Así, el árbol *aeuetl* (sabino)

157

158

siempre se encontrará en lugares donde hay agua, y se puede apreciar la naturaleza existente en las imágenes que muestran la orilla de un río, la vereda hacia alguna localidad, o el patio de alguna casa. Otro de los contextos se podría llamar socio-cultural, por ejemplo cuando uno se topa con fotos de perros y gatos dormidos cómodamente cerca del fogón, o encuentra a la alfarera que está trabajando cerca de su casa. En el caso de los audios y videos, también era posible incluir aspectos más propiamente sobre el uso del concepto en su contexto lingüístico del habla cotidiano.

Los estudiantes nahuahablantes escogieron las situaciones que ellos consideraban más adecuadas para la representación de los vocablos y su contexto socio-cultural. Es así que la entrada *enetl* cuenta con una “receta visual” sobre cómo hacer esta especie de bocol de frijol: la ventana audiovisual de esta ficha contiene una serie de fotos que en su conjunto proporcionan una reseña paso a paso de cómo hacer este platillo. Otro ejemplo es el video sobre cómo hacer tortilla, en el que también se eligió tratar el tema en orden cronológico, pero sin elaborar sobre uno de los pasos más importantes del proceso: la preparación de la masa de maíz. En las comunidades de la Huasteca, el maíz es un ingrediente que se consume diario. Incluso se puede oír en varias ocasiones que la gente se queja si la comida no contiene este grano (“si no como maíz no me lleno”). Parece lógico que todo mundo sabe cómo preparar la masa: se desgrana el maíz a mano, se lavan los granos, se pone a hervir en agua con cal toda una noche, se lava nuevamente, y se muelen los granos sobre el metate en varias pasadas, hasta que la masa tenga la consistencia y finura adecuada. El hecho de obviar este procedimiento es muestra de una





construcción particular del Otro-usuario como alguien que debe estar familiarizado con el proceso.

## DISCUSIÓN

En el campo de la antropología, el empleo de las formas colaborativas de investigación no es nada nuevo, y tampoco lo es el uso de los medios audiovisuales por parte del sujeto de estudio para entender la representación cultural local.<sup>107</sup> De hecho, las formas colaborativas que discutimos párrafos arriba surgieron a partir del modelo de observación participativa que caracteriza a la disciplina antropológica. De la misma manera, los medios audiovisuales como forma alternativa de registrar y dar a conocer la vida del Otro estuvieron presentes desde los inicios de la antropología como disciplina a finales del siglo XIX.<sup>108</sup>

La combinación de las formas colaborativas de investigación antropológica con el uso de los medios audiovisuales se dio a partir de 1966, cuando los investigadores Worth y Adair capacitaron a un grupo de indígenas navajo para que éste produjera sus propios materiales audiovisuales sobre diversos aspectos de su cultura (Flores Arenales 2009:33). Las críticas al respecto de este tipo de trabajos colaborativos con el uso de medios audiovisuales giran en torno de la percepción romántica de los realizadores al querer preservar expresiones culturales como si fueran entidades estáticas, la tergiversación en el manejo del pro-

159

160

yecto al saber que su destino como producto de consumo es un público occidental en vez de local, o la imposición de medios de comunicación occidentales donde estos medios no forman parte de la cultura estudiada<sup>109</sup>, entre otras.

En el contexto de este proyecto, debemos admitir que no se ha podido evitar de todo la percepción romántica del investigador. Los alumnos de la UISLP aportaron materiales que se pueden considerar conservadores por sus temáticas: al describir los platillos típicos de la región, las danzas locales o la tradición oral de la Huasteca, para mencionar algunos ejemplos, el multimedia da cuenta del lado “tradicional” de las comunidades nahuas. Al poder escoger libremente los temas a desarrollar, seguramente el intento era demostrar las prácticas más “auténticas” en un afán de dar a conocer el carácter indígena de las comunidades. Con ello, efectivamente da la impresión de que estas prácticas fueran estáticas y que no hayan recibido influencia de la cultura hegemónica en ningún momento histórico. Sin embargo, creemos que este hecho es significativo, ya que nos dice que los alumnos evalúan positivamente a estas prácticas tradicionales como algo que caracteriza a su cultura, y les confiere una identidad en particular. Por otra parte, tal selección también se relaciona con el público visualizado: para que el Otro reciba una imagen positiva de la cultura, de acuerdo con los alumnos no sería adecuado demostrar una cultura influida por lo occidental.

Otra crítica que se podrá hacer al material generado se refiere a la homogeneización de la cultura nahua de la Huasteca. Al demostrar “la danza de los mecos” con material recopilado en una sola comunidad se generaliza tal

---

107. Véase Flores Arenales (2009) para una reseña de las dos perspectivas teóricas principales que se emplean actualmente en la antropología visual en torno de los usos indígenas de medios visuales de comunicación.

108. Se dice que el primer uso del cine etnográfico se produjo en 1898, fecha en que Haddon filma una breve secuencia de cuatro minutos sobre una serie de danzas y procesos técnicos (Henley 2001:18).

---

109. La crítica de la imposición de lo escrito y de los medios audiovisuales en un contexto cultural en el que no se acostumbra utilizarlos requiere de una discusión más a fondo, lo cual está fuera del alcance de este trabajo.





danza: pareciera que en todas las localidades los danzantes llamados mecos se pintaran el cuerpo y se vistiesen de la misma forma, que danzaran una única coreografía, y que sus actuaciones alrededor de la danza sean idénticas. Así, el multimedia no siempre demuestra la heterogeneidad y la diferenciación que existe en las comunidades, en las que las expresiones de esta danza varían. A pesar de dar crédito a la localidad que haya contribuido con la expresión, la impresión que puede llevarse el usuario es la de una sola danza de los mecos para toda la región. Será necesario incluir más materiales variados sobre cada uno de los fenómenos culturales presentes en el multimedia para demostrar esta heterogeneidad y así fomentar formas locales de expresión cultural.

## CONCLUSIONES

El desarrollo del trabajo colaborativo con los alumnos nahuas involucrados en este proyecto permitió que la comunidad lingüística, al menos en parte, presentara la propia visión de su lengua y cultura y mostrara los aspectos que ella considera relevantes al momento de discutir asuntos de lengua y cultura, amén de hacerla copartícipe de su producción. Con ello se pretendió coadyuvar a la discusión al interior de las comunidades acerca de la situación y posición de la lengua indígena. Esta discusión puede influir en las políticas lingüísticas de las comunidades indígenas en la forma de una mayor valoración de la lengua y la toma de decisiones de implementación de acciones para preservarla y revitalizarla. Igualmente, se pretendía poner sobre la mesa el tema de la interculturalidad en la población indígena, conocer sus puntos de vista al respecto, y proporcionar una herramienta más a la gente para establecer un diálogo intercultural basado

161

162

en la equidad. Es decir, se trataba de empoderar a las comunidades indígenas para que sean interlocutores reales en el proceso de interculturalidad actual en México.

Sería bueno en futuros proyectos llegar a un nivel de participación mayor de la comunidad lingüística y desarrollar investigaciones participativas que deriven en la construcción de un sitio web que se alimente permanentemente con información actualizada que proviene de las comunidades. Es posible generar y dar seguimiento a estas metodologías con la ayuda de un equipo multidisciplinario de programadores, diseñadores, ingenieros en audio y video, científicos sociales, y lingüistas, entre otros, que funge como facilitador para la construcción de plataformas computacionales y el diseño de páginas web. Creemos que esto se puede lograr a través de una propuesta de Comunidades Virtuales en Lenguas Indígenas (CVLI) para unir en internet a los hablantes que comparten una lengua indígena común o para aquellos que pretenden conocer la cultura y/o la lengua de alguna etnia mexicana. Con ellos se puede construir un repositorio digital de la lengua, así como desarrollar la construcción, recolección, y mantenimiento de un diccionario construido dinámicamente por los mismos usuarios de la red CVLI. Así, la comunidad lingüística se va beneficiada, ya que a través de la participación en el proyecto o el uso del sitio web el hablante podrá interactuar con otras personas en su lengua madre, contribuir con aportaciones de contenidos digitalizados a la construcción de los acervos culturales y lingüísticos, gestionar grupos de trabajo para establecer debates, asociaciones, foros, ofrecer/recibir educación a distancia o enviar/recibir anuncios así como construir ambientes de trabajo independientes y privados, y compartir y almacenar contenidos en forma





privada o pública. Las organizaciones indígenas, gubernamentales, lingüistas y otros interesados pueden participar y/o consensuar la construcción dinámica tanto de los acervos lingüísticos (diccionarios y traductores) como los acervos culturales mediante el uso de las aplicaciones computacionales de trabajo colaborativo disponibles en el sitio web del proyecto.

Esta plataforma, además, puede ser utilizada para la enseñanza/aprendizaje de la lengua mediante el uso de su infraestructura, usando grupos de trabajo dentro de las CVLI, los cuales pueden compartir contenidos de enseñanza basándose en los diccionarios y auxiliándose de los repositorios de acervo cultural recolectados a través de las CVLI's. Esto permite ofrecer la transmisión del conocimiento adquirido, facilitando la educación a distancia. De esta manera, la plataforma puede ser útil para alumnos de nivel superior interesados en estudiar la lengua náhuatl de la Huasteca, así como conocer acerca de las interrelaciones entre lengua y cultura.

Así, y aunque la contribución más importante de este proyecto es el mejor entendimiento de asuntos actuales sobre lengua y cultura náhuatl de la Huasteca (con especial énfasis en la creación de un diccionario estandarizado, dinámico y disponible en línea así como un conjunto de repositorios conteniendo el corpus de la lengua que maneje la comunidad lingüística en cuestión), también se pueden señalar beneficios en dos segmentos bien definidos de la sociedad: la comunidad lingüística, y los alumnos que quieren conocer más sobre temas de lengua y cultura indígenas.

163

164

## REFERENCIAS

- Acuña, S. R., G. López Aymes, & M.F. Aguilar Tamayo (2009), "La utilización de mapas conceptuales en el aprendizaje con hipermedia". Ponencia presentada en el *XVIII Encuentro Internacional de Educación a Distancia, Guadalajara, México, 2009*. Universidad de Guadalajara.
- Finnegan, R. (1992), *Oral traditions and the verbal arts. A guide to the research practices*. Londres y Nueva York, Routledge.
- Flores Arenales, C.Y., (2009), "Antropología y globalización en el video indígena", en AAVV., *Actores, escenarios y representaciones en un mundo global*. México, Universidad Autónoma de Estado de Morelos / Programa de Mejoramiento del Profesorado / Plaza y Valdés, p.21-55.
- Henley, P. (2001), "Cine etnográfico: tecnología, práctica y teoría antropológica", *Desacatos* 8, p.17-36.
- Herlihy, P. y G. Knapp (2003), "Maps of, by, and for the peoples of Latin America", *Human Organization* vol. 62, number 4, Winter 2003, p.303-314.
- INALI (2008), *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoes-tadísticas*. México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Documento en línea disponible en: <http://www.inali.gob.mx/clin-inali/>
- INEGI (2010), *Distribución por edad y sexo. Población hablante de lengua indígena de 5 y más años por principales lenguas, 1970 a 2010*. México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Documento en línea disponible en: <http://www.inegi.org.mx/sistemas/sisept/default.aspx?t=mlen10&s=est&c=22278>
- Pink, S. (2005 [2001]), *Doing visual ethnography. Images, media and representation in research*. Londres / Thousand Oaks / Nueva Delhi, Sage Publications.
- Van 't Hooft, A. (prod.) (2011), *Lengua y cultura nahua de la Huasteca*. [DVD-Rom] Barcelona y México, Linguapax y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Disponible en internet: [www.avanthooft.net/index2](http://www.avanthooft.net/index2)
- Van 't Hooft, A. y M.F. Aguilar Tamayo (enviado), "El uso de las nuevas tecnologías y las lenguas y culturas indígenas: el multimedia del náhuatl de la Huasteca", *Revista Teoría de la Educación. Educación y cultura en la sociedad de la información*.





# DE LA ISTANCIA CULTURAL A LA DISTANCIA PSÍQUICA COMO FACTOR DETERMINANTE DE INVERSIONES DIRECTAS EN EL EXTERIOR. LOS FLUJOS DE IDE DEL SUR AL ESTE DE EUROPA

ALFREDO JIMÉNEZ PALMERO<sup>110</sup>

ISABEL LUIS RICO<sup>111</sup>

CARMEN PALMERO<sup>112</sup>

JUAN ALFREDO JIMÉNEZ<sup>113</sup>

UNIVERSIDAD DE BURGOS

## INTRODUCCIÓN

En la actualidad casi todos los países, especialmente aquellos en vías de desarrollo, para no verse rezagados en el actual proceso de regionalización y globalización, fomentan la atracción de flujos de IDE mediante incentivos, financieros o de otra índole, lo que reflejan un entorno favorable a los inversores extranjeros que no se daba décadas atrás. Esto se debe a que la inversión directa recibida y emitida por el país o área geográfica, que hoy en día se realiza mayoritariamente por empresas multinacionales (EMs), se

---

110. Autor de contacto. Departamento de Economía y Administración de Empresa. Universidad de Burgos. C/ Parralillos s/n 09001 Burgos. España. E-mail: [ajimenez@ubu.es](mailto:ajimenez@ubu.es) +34 947 250676

---

111. Departamento de Ciencias de la Educación. Universidad de Burgos. E-mail: [miluis@ubu.es](mailto:miluis@ubu.es)

---

112. Departamento de Ciencias de la Educación. Universidad de Burgos. E-mail: [cpalmero@ubu.es](mailto:cpalmero@ubu.es)

---

113. Departamento de Ciencias de la Educación. Universidad de Burgos. E-mail: [ajea@ubu.es](mailto:ajea@ubu.es)

165

166

relaciona sistemáticamente con los cambios estructurales que el desarrollo económico conlleva (Lall, 1996).

Una de las regiones que precisamente ha logrado incrementar de manera notable su atractivo como destino de IDE procedentes de todo el mundo en los últimos años, junto con los países emergentes del Sur de Asia, India y China, son los nuevos miembros de la UE procedentes del Este de Europa. El inicio y la fructificación de las negociaciones para incorporarse a la Unión Europea por parte de Chipre, Eslovaquia, Eslovenia, Estonia, Letonia, Lituania, Hungría, Malta, Polonia y República Checa, materializado en 2004, y de Bulgaria y Rumanía en 2007, supusieron un incentivo de gran relevancia para que se revitalizaran los flujos de IDE que se encontraban por debajo de lo que cabría esperar en 1989 (Baldwin, 1994). El acuerdo alcanzado fue ratificado en 2003 en Atenas mediante un Tratado de adhesión de nuevos miembros y supuso la quinta ampliación al proyecto europeo

Así, mientras que el total de inversiones acumuladas en el año 2000 se encontraba en 97.726 millones de dólares, alcanzó los 229.734 millones de dólares en el año 2004, lo que supone un incremento del 135%. En este mismo período el crecimiento de la inversión directa acumulada en el mundo únicamente creció el 53,87%, en las economías desarrolladas el 62,7% y el 41,07% en América Latina y Central (Jiménez, in press).

Precisamente el Sur de Europa resulta una de las regiones que mejor ha aprovechado las mayores facilidades presentes para realizar IDE en la zona, tales como la mejora de las infraestructuras, los menores costes salariales y de materias primas o el importante desarrollo institucional (Jiménez, in press), llegando a representar el 20% del







total de IDE recibida<sup>114</sup>. Sin embargo, de acuerdo con Disdier y Meyer (2004) y Durán et al. (2008), a pesar de que a medida que los países de Europa del Este han ido progresando en sus procesos de transición e incorporación, desarrollándose económica, social e institucionalmente, los determinantes que conducen la decisión de implantación en Europa Occidental y Europa del Este también han seguido una tendencia convergente, existe evidencia que demuestra que existen aún diferencias relevantes que permiten pensar en una estructura Este-Oeste en la decisión de localización de inversiones.

Consecuentemente, el trabajo se centra en analizar los determinantes de la IDE entre los países del Sur de Europa y los nuevos miembros de la Unión Europea (UE), pero prestando especial atención a las variables de distancia psíquica. Los aspectos culturales e institucionales pueden ser considerados como una de las líneas más relevantes de estudio en el campo de los Negocios Internacionales (Griffith et al. 2008). Precisamente el concepto de distancia psíquica engloba la distancia cultural junto con otras dimensiones (Dow y Karunaratna, 2006). Junto con las instituciones formales, las instituciones informales conforman el tercer pilar de un nuevo paradigma en Negocios Internacionales que complementa el basado en recursos y capacidades y el industrial (Peng et al. 2008).

La utilización de los estímulos de distancia psíquica como variable explicativa de diversos fenómenos económico puede constatarse en estudios sobre la rentabilidad (O'Grady y Lane, 1996; Dow y Ferencikova, 2010), las relaciones de exportación e importación (Prime et al. 2009), la internacionalización online (Yamin y Sinkovics, 2006), la interna-

167

168

cionalización de pequeñas y medianas empresas intensivas en conocimiento (Ojala y Tyrvaäinen, 2009) o el modo de entrada en mercados exteriores (Dow y Larimo, 2009; Dow y Ferencikova, 2010). Sin embargo, a nuestro mejor saber y entender, y con la excepción de un único país Eslovaquia (Dow y Ferencikova, 2010), no han sido aún empleados comodeterminante de los flujos de IDE hacia los países de Europa Central y del Este como región en conjunto.

El resto del trabajo se estructura de la siguiente forma: el apartado 2 realiza una revisión de la literatura acerca de los determinantes de la IDE en Europa del Este, el apartado 3 describe la muestra, las variables dependientes, independientes y de control así como el diagnóstico de multicolinealidad y el modelo, el apartado 4 presenta y discute los resultados obtenidos y por último el apartado 5 extrae las conclusiones.

## REVISIÓN DE LA LITERATURA

Diversos estudios han subrayado diferentes determinantes y rasgos de los flujos de IDE hacia los países de Europa del Este. Lankes y Venables (1996) analizan la motivación –hacia el mercado local o a la exportación–, de la inversión, (Lefilleur y Maurel 2010) realzan la relevancia de la proximidad a los proveedores y Damijan et al. (2003) remarcan que la IDE no está generando “*spillovers*” positivos a nivel intra-industrial para las empresas domésticas de la región. Teniendo en cuenta el incremento del atractivo de esta zona como destino de IDE, Buch et al. (2003) y Galego et al. (2004) estudian la posibilidad, aunque encuentran evidencia en contra, de que se haya dado un proceso de relocalización hacia estos países de inversiones que de otra manera se hubieran dirigido al Sur de Europa.

114. Cálculos efectuados por los autores basados en los datos de DATAINVEST, World Investment Report y Eurostat.





Uno de los factores clave para atraer flujos de IDE, de acuerdo con la literatura, es el entorno institucional. Meyer (1995) afirma que el entorno político, económico y legal es uno de los factores fundamentales para atraer inversiones a la región, especialmente en el sector manufacturero. Oxley (1999) y Smarzynska (2002) señalan que una mayor protección de los derechos de propiedad intelectual también incentiva inversiones realizadas mediante control total de propiedad. Wheeler and Mody (1992), Brenton et al. (1999) y Bevan y Estrin (2004) prestan atención a la importancia de los determinantes institucionales, destacando que el progreso durante las negociaciones para la adhesión a la UE tuvieron un efecto positivo en la atracción de flujos de IDE. Sin embargo, y a pesar de la tendencia convergente en los factores determinantes, existe todavía evidencia de la existencia de diferencias relevantes, que sugieren una estructura diferenciada Este-Oeste en la localización de inversiones (Disdier and Mayer, 2004; Durán et al. 2008).

Sin embargo, la literatura acerca del impacto de la distancia psíquica como variable explicativa de los flujos de IDE en la zona es escasa. El análisis de la distancia percibida o psíquica entre países fue popularizada por la Escuela de Uppasala (Johanson y Widersheim-Paul, 1975; Johanson y Vahlne, 1977) que definen el concepto de la siguiente forma: *"la suma de factores que previenen el flujo de información desde y hacia el mercado. Por ejemplo diferencias en idioma, educación, prácticas en los negocios, cultura y desarrollo industrial"* (Johanson y Vahlne, 1977, p. 24). Originalmente, sin embargo, el término fue empleado por Beckerman (1956) al afirmar que, dados unos costes de transporte iguales, existía una preferencia por aquellos mercados psicológicamente más próximos.

169

170

A pesar de que en la definición de la escuela sueca se incluyen numerosos factores, la literatura científica posterior ha prestado casi exclusivamente su atención al empleo de índices de diferencias culturales, utilizando frecuentemente los de Kogut y Singh (1988), recientemente actualizados y ampliados por Taras y Steel (2006) y Tang y Koveos (2010), basados en las cinco dimensiones de cultura nacional identificadas por Hofstede (1980), autor que define el término cultura como *"la programación de la mente que distingue a los miembros de un grupo o categoría de personas de otro"* o más sencillamente *"las reglas no escritas del juego social"*. Esta metodología ha sido criticada por diversas razones, tanto de carácter teórico como empírico (Shenkar, 2001; Kirkman et al. 2006; Hakanson y Ambos, 2010). A título ilustrativo, Sousa y Bradley (2006), Dow y Karunaratna (2006) y Tung y Verbeke (2010) subrayan que la distancia cultural sólo puede ser considerada como un componente del concepto más amplio y complejo de distancia psíquica y que agregar las diferentes dimensiones en un único índice puede conllevar, erróneamente, a pensar que todas ellas son igualmente significativas de las relaciones analizadas.

Estas limitaciones parecen ser la causa de la escasa y ambigua evidencia encontrada (Shenkar, 2001; Tihanyi et al. 2005; Kirkman et al. 2006), e incluso de resultados inesperados como la "paradoja de la distancia psíquica" (O'Grady y Lane, 1996; Evans y Mavondo, 2002), al encontrar una relación negativa entre cercanía psíquica y rentabilidad empresarial. Para poder comprender correctamente el complejo fenómeno de la distancia psíquica, es necesario incluir en el análisis factores adicionales como la religión, la educación, el desarrollo industrial o los sistemas políticos (Shenkar, 2001; Evans y Mavondo, 2002; Dow y Karunaratna, 2006).





Frente a la consideración de la distancia psíquica como diferencias exógenas entre países, algunos autores advierten sobre la conveniencia de medir la distancia psíquica en términos de percepciones de los directivos, llegando incluso a emplear mapas cognitivos (Evans y Mavondo, 2002; Sousa y Bradley, 2006; Ellis, 2008). Este enfoque, sin embargo, comporta un problema de causalidad (Dow y Karunaratna, 2006; Dow y Ferencikova, 2010) inducido por la dificultad de medir la percepción del directivo inmediatamente antes de tomar una decisión, por lo que se suele confiar en percepciones ex-post. Sin embargo, resulta complicado diferenciar entre si las percepciones ex-ante condujeron a la toma de la decisión, o la experiencia ex-post influencia la percepción actual del directivo. Una posible estrategia para afrontar esta limitación reside en el empleo de paneles para evaluar las distancias psíquicas (Nordstrom y Vahlne, 1994; Dow, 2000), pero en este caso no resulta posible tener en cuenta la varianza en la distancia psíquica entre directivos del mismo país. Esta limitación conduce a que la mayor parte de los estudios empíricos se hayan centrado en los factores a nivel macro denominados “estímulos” de distancia psíquica (Dow y Karunaratna, 2006), aunque admitiendo que la percepción de la distancia psíquica del directivo dependerá de los estímulos de distancia psíquica a los que se encuentra expuestos, erigiéndose la sensibilidad personal como variable moduladora.

Por un lado, existen argumentos para anticipar una relación negativa entre distancia psíquica y la inversión recibida. Por ejemplo, no cabe duda de que el sistema educativo afecta al modo en que la gente se comunica e interpreta la información. De esta forma, mayores diferencias en los niveles educativos incrementan la in-

171

172

certidumbre para la empresa acerca de la correcta interpretación y comunicación con los diversos agentes que intervienen en el mercado en el que se pretende instalar, reduciendo el atractivo de dichos mercados (Johanson y Vahlne, 1977; Cavusgil, 1980, Dow y Karunaratna, 2006). Además, una mayor distancia en el desarrollo industrial también tiene un importante papel a nivel colectivo en la comunicación, interacción y relación entre empresas. Mayores distancias en idioma y religión implican mayores costes de transacción derivados de los problemas para comprender el mercado, lo que reduce la probabilidad de que la empresa invierta en el país. Por último, grandes diferencias en los sistemas políticos entre el país de origen y el de destino incrementan la incertidumbre sobre la comunicación y posibilidad de cometer errores al anticipar cómo va a responder e gobierno local en determinadas circunstancias o la reacción de los competidores ante un medida gubernamental, reduciendo una vez más el interés de dicha localización como destino de inversiones (Dow y Karunaratna, 2006).

En conclusión, la mayor dificultad para entender la idiosincrasia y el entorno del país de destino, procedentes de la inexistencia de competencia perfecta en los mercados, incrementa los costes de transacción a los que se enfrentan las compañías (Williamson, 1975, 1985), lo que influye negativamente en la emisión de IDE. Esto nos conduce a formular la siguiente hipótesis

H1a: *“Cuanto mayor sea la distancia psíquica en cada una de las dimensiones entre el país emisor y receptor, menores serán los flujos de IDE entre ambos países”.*

Por otro lado, como Tung y Verbeke señalan (2010), los investigadores deberían evitar caer en la tentación





de pensar que mayores distancias generan sistemáticamente resultados negativos. De hecho, es posible argumentar la posibilidad de que la relación entre distancia psíquica e inversión directa sea positiva. Esto puede suceder cuando se da una recepción más positiva o neutral a individuos de países culturalmente distantes (Carr et al. 2001), lo que se denomina "resonancia inversa". Además, una mayor distancia puede ayudar a las empresas a desarrollar nuevas habilidades o acceder a talento no disponible en mercados más próximos. Por último, mayores distancias, cuando éstas son positivas para el país inversor, puede influir positivamente en la IDE en función de la motivación de la inversión (Jiménez, 2010b).

Los distintos tipos de inversiones se pueden diferenciar en función de su propósito, distinguiendo entre aquellos que buscan nuevos mercados en los que introducir los productos ("*market-seeking approach*"), recursos o factores no disponibles en el mercado de origen ("*resource-seeking approach*") o incrementar la eficiencia y reducir costes ("*efficiency-seeking approach*"). En este caso, las empresas buscan localizaciones en las que pueden obtener ventajas de economías de escala o pueden llevar a cabo sus actividades con menores costes (salarios u otros factores) que en sus países de origen. Esto es especialmente posible cuando las actividades que se deslocalizan no requieren una cualificación excesiva, lo que ocurre con relativa frecuencia en el sector manufacturero en el que el conocimiento necesario es de naturaleza más técnica. Esto puede conducir a que las empresas planeen la deslocalización de sus actividades con menores requerimientos de formación para tratar de maximizar la reducción de costes salariales que pueden obtener al invertir en países en los que la distancia psíquica educativa es mayor, aun-

173

que no tanto como para no poder llevar a cabo las tareas necesarias que se deslocalizan. De igual manera, en este tipo de actividades en los que no se requiere un elevado grado de desarrollo industrial, las empresas pueden maximizar la reducción de costes en factores invirtiendo en localizaciones en los que la distancia psíquica en desarrollo industrial es mayor, respetando un cierto mínimo para poder llevar a cabo las actividades. Esto nos conduce a formular la siguiente hipótesis alternativa.

H1B: "*Cuanto mayor sea la distancia psíquica en cada una de las dimensiones entre el país emisor y receptor, mayores serán los flujos de IDE entre ambos países*".

174

## METODOLOGÍA

La muestra está formada por los flujos de IDE emitida por España, Francia e Italia en aquellos países del Centro y Este de Europa nuevos miembros de la UE de los que se pudieron encontrar datos fiables. En concreto se incluyen en el análisis Bulgaria, Eslovaquia, Eslovenia, Estonia, Hungría, Letonia, Lituania, Polonia, República Checa y Rumanía. Desafortunadamente no fue posible incluir Chipre y Malta al carecer de datos fiables para numerosas variables de las que se emplean en los modelos.

El horizonte temporal de este trabajo comprende desde el año 1999 hasta el 2006 para todas las combinaciones de país emisor-país receptor, por lo que la muestra se compone de 240 observaciones.

En aquellos casos en los que las fuentes consultadas no ofrecieran datos para algún año concreto de las variables explicativas, se ha optado por estimar dicho valor como la media de los años adyacentes, con objeto de no





perder observaciones dado el tamaño no excesivamente amplio del panel.

La variable dependiente empleada consiste en la inversión directa en el país de destino correspondiente de cada uno de los países emisores incluidos. Esto se debe a que en algunos casos la inversión de un país emisor en un país receptor es cero o incluso negativa en casos de desinversiones, lo que impide calcular el logaritmo salvo que se trunque la variable dependiente para incluir exclusivamente valores positivos, lo que provoca distorsiones hasta cierto punto de los resultados (Santos Silva y Tenreyro, 2006).

Las fuentes consultadas para obtener la información fueron Eurostat y la base de datos DATAINVEX del Ministerio de Industria, Turismo y Comercio de España. El anexo 1 muestra los estadísticos descriptivos tanto de la variable dependiente como de las variables independientes y de control incluidas en el modelo.

La mayor parte de estudios se basan en medidas agregadas como la fórmula de Kogut y Singh, a pesar de que el hecho de incluir las diferentes dimensiones en un único índice puede conducir a pensar, erróneamente, que todas ellas resultan igualmente relevantes en las relaciones analizadas (Sousa y Bradley, 2006; Dow y Karunaratna, 2006). Por esta razón se ha optado por utilizar, como variables independientes, los estímulos individuales de distancia psíquica propuestos por Dow y Karunaratna<sup>115</sup> (2006) en educación, desarrollo industrial,

115. Las razones para emplear estas escalas en lugar de otras también de carácter exógeno, como las de Brewer (2007) residen en que aunque ambas se superponen en diversos aspectos, las de Dow y Karunaratna (2006) cubren un mayor conjunto de factores normalmente asociados con la distancia psíquica, mientras que las de Brewer (2007) están construidas desde una perspectiva de un único país, en este caso Australia y no están disponibles para los países de Europa Central y del Este.

175

176

idioma, grado de democracia, sistema social (también llamada ideología política) y religión<sup>116</sup>.

Como variables de control, diversas magnitudes macroeconómicas como la tasa de crecimiento del PIB y la renta per cápita (PIB per cápita) del país de destino, como indicadores de su atractivo y desarrollo económico. Estas variables, en caso de que su relación con la variable dependiente resultase significativa, se espera que mantengan un signo positivo. En el caso de la tasa de desempleo no se puede determinar la relación ex ante ya que altas tasas pueden señalar a las EMs la posibilidad de contratar trabajadores sin dificultad pero también la posible existencia de rigideces en el mercado laboral (Disdier y Mayer 2004).

Además, al igual que Galego et al. (2004), se incluye una característica macroeconómica propia del país de origen, la tasa de crecimiento del PIB, para tener en consideración las condiciones macroeconómicas de los países emisores de IDE.

Cabe esperar que unas mejores infraestructuras motiven el aumento de las inversiones recibidas dadas las mayores facilidades de transporte y comunicación. Para ello, sin embargo, no sólo se debería tener en cuenta la disponibilidad de las infraestructuras, sino también su fiabilidad, sin la cual las infraestructuras carecen de utilidad (Asiedu, 2002). Por ello se incluyen también, siguiendo la recomendación de Asiedu (2004), el porcentaje de pérdida de electricidad en la transmisión y distribución sobre el total producido y el porcentaje del PIB dedicado a la formación de capital fijo (que incluye construcción de ca-

116. Siguiendo la recomendación de los propios autores de los constructores de distancia psíquica (Dow and Karunaratna, 2006), se emplearon los valores nominales y no los absolutos de las distancias en idioma y religión.





reteras, raíles de ferrocarril, escuelas y otras inversiones en desarrollo de infraestructuras) con un signo esperado positivo en caso de resultar significativas.

Junto con la tasa de población urbana, se controla también el nivel de apertura a la inversión directa extranjera del país de destino, recogida en el porcentaje que ésta supone del total del PIB. Por último, y teniendo en cuenta la relevancia del riesgo político para las inversiones en la región (Durán et al. 2008; Jiménez, in press) se incluye también el valor del Índice de Percepción de Corrupción.

Por último, de acuerdo con la abundante literatura acerca de los modelos de gravedad, que predicen que cuanto más próximos se encuentren dos países, mayores serán sus relaciones comerciales (Anderson y van Wincoop, 2004; Santos Silva y Tenreyro, 2006; Kleinert and Toubal, 2010), se incluye la distancia geográfica bilateral, que se calcula como la suma de la distancia entre las distancias de las principales ciudades de los países, ponderadas por la relevancia económica de las diferentes regiones en cada país (Disdier y Meyer, 2004).

Las fuentes de las que se obtienen los datos son Dow (2007) para los estímulos de distancia psíquica, el CEPII para las distancias bilaterales, Transparency International para el Índice de Percepción de Corrupción, y los World Development Indicators publicados por el Banco Mundial para el resto de variables.

El anexo 2 ofrece la matriz de coeficientes de correlación de las variables independientes y sus Variance Inflation Factor (VIFs). Dado que todos los valores se encuentran por debajo del límite de 10 recomendado por Neter et al. (1985), Kennedy (1992) y Studenmund (1992) y únicamente la variable de distancia psíquica en democracia supera el límite más estricto de 5,3 pro-

177

178

puesto por Hair et al. (1999), se puede afirmar que no existen problemas graves de multicolinealidad.

A pesar de ello, y dado que los diferentes constructos de distancia psíquica suelen tener altas tasas de correlación entre ellas (Dow y Ferencikova, 2010), además del modelo con todos ellos incluidos, se comprobarán los resultados que se obtienen al llevar a cabo el panel incluyendo únicamente la variable de distancia psíquica en educación.

La técnica de datos de panel elegida para el análisis permite evitar algunas de las limitaciones de las regresiones realizadas por mínimos cuadrados ordinarios que no permiten incorporar la dimensión temporal. Para decidir entre el uso de un modelo de efectos fijos (*fixed effects* o FE) o aleatorios (*random effects* o RE), se debe llevar a cabo un test de Hausman, de forma que si los efectos comunes específicos se encuentran correlacionados con las variables explicativas, se debe optar por un modelo de efectos fijos. Sin embargo, en nuestro modelo, el test de Hausman no rechaza la hipótesis nula de no correlación entre los efectos específicos comunes y los regresores<sup>117</sup> por lo que se empleará el modelo de efectos aleatorios, en concreto empleando la técnica de Mínimos Cuadrados Generalizados (*Generalized Least Squares*) para obtener estimadores consistentes y eficientes (Galego et al. 2004).

De esta forma es posible incluir el efecto de variables que no varían a lo largo del tiempo, como los estímulos de distancia psíquica o la distancia geográfica, al mismo tiempo que se tiene en cuenta posibles shocks que sí varían en el tiempo y que afectan a las inversiones de

---

117. El resultado del test de Hausman acerca de la correlación entre factores específicos comunes y los regresores se encuentra disponible previo contacto con los autores.





un país emisor en otro receptor (Bertrand et al. 2004; Cuervo-Cazurra, 2008).

Además, como pruebas de robustez adicionales, se llevarán a cabo también modelos adicionales empleando la estimación de máxima verosimilitud (*maximun likelihood* o ML). También se comprobaron los resultados al emplear para la estimación de medias de la población (*population-averaged* o PA) con resultados similares a los de máxima verosimilitud<sup>118</sup>.

## RESULTADOS Y DISCUSIÓN

El Anexo 3 y el Anexo 4 contienen los resultados obtenidos de los diferentes modelos analizados. Los modelos del 1 al 7 ofrecen los resultados del modelo de efectos aleatorios (RE), primero el modelo global y después incluyendo únicamente una dimensión de distancia psíquica cada vez. Por su parte los modelos del 8 al 14 ofrecen los resultados empleando la estimación de máxima verosimilitud (ML).

Los resultados muestran una relación positiva y significativa entre los flujos de IDE y los estímulos de distancia psíquica en educación y desarrollo industrial y el PIB per cápita. Por el contrario, la relación obtenida por la corrupción percibida y la distancia psíquica en democracia resulta significativa y negativa.

Estos resultados demuestran que los flujos de IDE se ven favorablemente afectados por una mayor distancia psíquica en educación. Dado que las diferencias en los valores resultan positivas para los países emisores en términos nominales, esto indica que se trata de inver-

179

180

siones en las que los responsables de llevarlas a cabo no consideran que sea necesario un alto nivel de cualificación, optando por maximizar la ventaja en costes, especialmente salariales, que pueden obtener deslocalizando partes de los procesos productivos en esta región, que anteriormente se llevaban a cabo en regiones en las que la mano de obra resultaba más cara ya sea por su mayor nivel de formación general o simplemente por el mayor nivel general de precios. De hecho estos resultados son consistentes con los obtenidos por Jiménez (in press) y Jiménez et al. (in press), que obtiene evidencia de que el sector manufacturero es el que más inclinación tiene a realizar inversiones en regiones en las que puede aprovechar las ventajas de localización basadas en costes reducidos. Este sesgo hacia inversiones motivadas por un enfoque hacia la búsqueda de eficiencia (*"efficiency-seeking FDI"*), se ve confirmado también por el signo positivo y significativo de la distancia en desarrollo industrial, que muestra una vez más que se trata de inversiones que necesitan unas infraestructuras relativamente escasas para poder llevarse a cabo, por lo que pueden ser deslocalizadas a regiones en las que el coste de los factores resulte ventajoso para la EM.

Consecuentemente, y dado que estos flujos de IDE se caracterizan por unos requerimientos educativos relativamente bajos, parece razonable pensar que la política educativa, en el corto plazo puede razonablemente aliviar el agudo problema social del desempleo si se fomenta una formación vinculada a la demanda laboral, priorizando la formación profesional *ad hoc* que aproveche el actual proceso de deslocalización de actividades productivas hacia estos países. Sin embargo, a largo plazo, si se pretende que el país desarrollo otro tipo de producción o industria,

118. Resultados de la estimación mediante "averaged-population" disponibles previo contacto con los autores.







más enfocada al valor añadido y menos a competir en costes (especialmente aquellas con un alto componente de I+D y conocimiento tácito), será necesario priorizar los requerimientos de cualificación para la mano de obra, enfatizando la formación de nivel superior y fomentando la investigación con la pretensión de atraer inversiones que sí necesitan alta cualificación. No obstante lo anterior, resulta necesario recordar que la decisión política de invertir más en educación no garantiza necesariamente el éxito en el propósito de atraer inversiones de mayor cualificación, ya que se trata de una condición necesaria pero no suficiente. Resulta imprescindible también llevar a cabo políticas favorables a este tipo de inversión en lo que respecta a construcción de infraestructuras y centros de excelencia que logren la creación de clusters beneficiosos para las EMs, productividad, incentivos fiscales o desarrollo del sistema financiero.

Por su parte, la tasa de inscripción en educación secundaria no ha resultado significativa, confirmando la hipótesis planteada de que es la diferencia relativa entre el país emisor y el país receptor la variable determinante de la intensidad de los flujos de IDE y no la evolución del nivel absoluto educativo propio de los países de destino. Esto sugiere que aquellos países que deseen incrementar el flujo de inversiones recibidas en las que sí resulte necesario un alto nivel de cualificación, deberían prestar atención no sólo a mejorar sus niveles educativos, sino a tratar de recortar la distancia o “*gap*” respecto a otros países desarrollados. En caso contrario, se lograrán mejoras en términos absolutos pero, en términos relativos se habrá producido un empeoramiento de la situación. El hecho de que los niveles absolutos educativos carezcan de relevancia y, por el contrario, resulte significativa la

181

distancia con los países emisores afecta a las decisiones de política educativa que guardan relación con la cualificación de la mano de obra y su consecuente creación de valor, en la medida de que si se opta por una orientación hacia el desarrollo económico y social a largo plazo, será necesario referenciar las mejoras a los indicadores de los países desarrollados y lograr que la reducción en la diferencia de niveles educativos sea efectivamente percibida por parte de los posibles inversores. La mayor cualificación y valor añadido que puede aportar un país, consecuencia directa de una decisión de política educativa, no reducirá la distancia psíquica, provocando un efecto perverso e invalidante, si el crecimiento resulta inferior al realizado por los países desarrollados.

182

El resto de resultados se encuentran dentro de lo esperado, aunque quizás el signo significativo y negativo de la variable de corrupción puede resultar sorprendente. Sin embargo, de nuevo estos resultados resultan consistentes por los obtenidos por Jiménez (in press), que demuestra que en determinados mercados, especialmente en aquellos con un desarrollo institucional relativamente menos avanzado, las EMs pueden obtener ventajas competitivas mediante el desarrollo de habilidades políticas, de forma que aquellas con ventajas superiores a las de sus rivales pueden aprovecharlas en entornos más comprometidos para beneficiarse de su mejor capacitación para negociar, relacionarse e incluso corromper a las autoridades del gobierno local, tal y como ha sido demostrado para EMs americanas (Holburn, 2001) y españolas (García-Canal y Guillén, 2008; Jiménez, 2010a). De hecho los resultados no varían sustancialmente si, como prueba de robustez, en lugar de una variable de corrupción se incluye una variable de restricciones políticas del





gobierno local o de libertad económica y protección de derechos de propiedad<sup>119</sup>.

Como pruebas de robustez, el Anexo 4 incluye los modelos del 8 al 14, en el que se ofrecen los resultados obtenidos al utilizar la estimación por máxima verosimilitud (ML). Sin embargo, no se aprecian cambios significativos, excepto que la distancia psíquica en desarrollo industrial deja de resultar significativa cuando se incluye como única medida de distancia psíquica en el modelo. Sin embargo, mantenemos nuestra confianza en los resultados obtenidos ya que mantiene su signo positivo y su significatividad en el modelo global. Por su parte, la distancia psíquica en educación y la renta per cápita obtienen un signo positivo y significativo, mientras que la corrupción percibida y la distancia psíquica en democracia también mantienen su relación significativa y negativa.

Como prueba final de robustez, se comprobaron también los resultados de los diferentes modelos cuando la variable dependiente se trunca para permitir el cálculo del logaritmo de los flujos de IDE, otorgando un valor de 1 a los números negativos o ceros. Los resultados no muestran cambios significativos en comparación con los anteriormente descritos, excepto que en este caso la formación de capital fijo resulta significativa y positiva y que, de acuerdo con los modelos de gravedad, la mayor distancia geográfica tiene una influencia negativa en la intensidad de flujos de IDE<sup>120</sup>. No obstante, estos resultados deben ser interpretados con cautela, ya que para poder calcular el logaritmo de la variable independiente resulta inevitable incorporar distorsiones (Santos Silva y Tenreyro, 2006).

---

119. Resultados disponibles previo contacto con los autores.

---

120. Resultados disponibles previo contacto con los autores.

183

184

## CONCLUSIONES

En el presente estudio, dentro del contexto generado por las ampliaciones de la UE, ha tratado de analizar la relevancia de la distancia psíquica en la intensidad de los flujos de IDE de los países inversores del Sur de Europa hacia los nuevos miembros de la UE de Europa Central y del Este. Para ello, se ha llevado a cabo un estudio de los determinantes de los flujos de IDE mediante la técnica de datos de panel para permitir incluir la dimensión temporal.

Una de las principales contribuciones reside en la evidencia empírica que se ofrece de la influencia de los estímulos de distancia psíquica en educación, que favorecen los flujos de IDE desde estos países inversores hacia los países del Este de Europa. Las diferencias en los niveles educativos entre el país inversor y el receptor actúan como un incentivo para aprovecharse de los menores salarios en comparación con otras localizaciones alternativas, apoyando la deslocalización de actividades productivas, especialmente aquellas con menores requerimientos de cualificación. Este resultado ha sido además confirmado por la positiva influencia del estímulo de distancia psíquica en desarrollo industrial, que demuestra que este tipo de inversiones se ven positivamente motivadas ante localizaciones en las que sea posible beneficiarse de reducciones significativas en los costes de los factores. Por el contrario, los niveles educativos en términos absolutos de los países de destino no han resultado significativos, lo que indica que es la diferencia relativa entre el país emisor y el receptor el verdadero factor a tener en cuenta.

Además, los resultados señalan que la renta per cápita y una reducida distancia psíquica en democracia tienen un efecto positivo en la atracción de mayores flujos de IDE, lo que indudablemente refuerza la necesidad de políticas





educativas, sociales y económicas dentro de la UE con el objetivo de incrementar el grado de cohesión. Además, una mayor corrupción percibida también favorece la atracción de IDE, reflejando que una parte significativa de esta IDE está llevada a cabo por EMs que se manejan con soltura en entornos comprometidos y de alto riesgo político, un resultado en línea con la literatura sobre habilidades políticas, y que advierte de la posibilidad de divergencias entre los poderes empresariales, políticos y sociales.

Los resultados demuestran que las políticas educativas y económicas de los países y de la propia UE, no deben en modo alguno ignorar los cambios territoriales que están teniendo lugar en los últimos años. Esto resulta especialmente relevante para aquellas políticas relacionadas con el empleo y la formación profesional, ya que existe una relación muy próxima entre las inversiones económicas y las variables de educación percibida. Si los países de Europa Central y del Este desean incrementar los flujos de IDE recibida con mayor valor añadido para la economía receptora, no sólo resultará necesario que minimicen la distancia en los niveles educativos con respecto a los países inversores, sino también que lleven a cabo esfuerzos por que esta reducción resulte perceptible por los inversores.

También ha quedado patente la relevancia para los decisores de políticas gubernamentales de prestar atención al tipo de IDE que se está atrayendo para curbir las necesidades o limitaciones de un país. Una IDE caracterizada por bajos requerimientos de cualificación, con el único objetivo de reducir costes, puede no contribuir con tantas ventajas como otra con un mayor contenido de conocimiento y valor añadido de la que emerjan "spillovers" positivos y beneficiosos para el país receptor. Sin embargo, si el objetivo es atraer este otro tipo de

185

186

IDE, resulta necesario ofrecer los recursos claves que necesitan las EMs: mano de obra altamente cualificada, infraestructuras de transporte y telecomunicaciones, creación de parques tecnológicos que generen clusters de centros de excelencia e incentivos fiscales para aquellas inversiones con un alto componente de I+D.

Debe, no obstante, señalarse algunas limitaciones de este trabajo. Junto con el reducido tamaño del panel, ha sido imposible incluir en la muestra otros países europeos inversores situados en la zona del Mediterráneo (Portugal y Grecia). Desafortunadamente datos fiables sobre estos dos países así como sobre variables relacionadas con los niveles efectivos de impuestos a las EMs o salarios no se encuentran disponibles<sup>121</sup>. Además, únicamente se ha analizado el impacto de los estímulos de distancia psíquica basados en escalas exógenas en la localización de inversiones, sin incorporar el efecto de las percepciones reales de los directivos. Precisamente el estudio de la relación entre ambas variables, a pesar de la dificultad para obtener medidas fiables, constituye una de las más importantes líneas de investigación futura que pueden permitir ampliar nuestro conocimiento acerca de diversas decisiones de las EMs en las que estas variables juegan un papel relevante.

## AGRADECIMIENTOS

Los autores agradecen la financiación recibida por parte de la Junta de Castilla y León y Caja de Burgos.

121. Una de las Fuentes empleadas (World Development Indicators) incluye la media de los costes salariales en manufacturas en cada país, pero únicamente incluye datos hasta 1999.





## REFERENCIAS

- Anderson, J. y van Wincoop, E. (2003) "Gravity with Gravititas: A Solution to the Border Puzzle," *American Economic Review*. Vol.93, pp. 170- 192.
- Baldwin, R.E. (1994) "*Towards an integrated Europe*". Centre for Economic Policy Research. London.
- Beckerman, W. (1956) "Distance and the pattern of intra-European Trade." *Review of Economics and Statistics*.Vol. 28, pp.31-40.
- Bertrand, M. Duflo, E. y Mullainathan, S. (2004) "How much should we trust differences-in-differences estimates?".*Quarterly Journal of Economics*. Vol, 119, Iss. 1, pp. 249-275.
- Bevan, A.A. y Estrin, S. (2004) "The determinants of foreign direct investment into European transition economies". *Journal of Comparative Economics*. Vol. 32, pp. 775-787.
- Brenton, P. Di Mauro, F. y Lücke, M. (1999) "Economic integration and FDI: An empirical analysis of foreign investment in the EU and in Central and Eastern Europe".
- Buch, C.M. Kokta, R.M. y Piazzolo, D. (2003) "Foreign direct investment in Europe: Is there redirection from the South to the East?".*Journal of Comparative Economics*.Vol. 31, Iss. 1, pp. 94-109.
- Carney, C. (2009) "Negotiating policy in an age of globalization: exploring educational 'policyscapes' in Denmark, Nepal and China". *Comparative Educational Review*. Vol. 53, pp. 63-88
- Carr, S.C. Rugimbana, R.O. Walkom, E. y Bolitho, F.H. (2001) "Selecting expatriates in developing areas: "Country of origin" effects in Tanzania?" *International Journal of Intercultural Relations*. Vol. 25, pp. 441-457.
- Cavusgil, S. T. (1980) "On the internationalization process of firms". *European Research*. Vol. 8, November, pp. 273-281.
- Damijan, J. P. Majcen, B. Rojec, M. y Knell, M. (2003) "The role of FDI, R&D accumulation and trade in transferring technology to transition countries: evidence from firm panel data for eight transition countries". *Economic Systems*.Vol. 27, Iss. 2, pp. 189-204.
- Disdier, A.T. y Mayer, T. (2004) "How different in Eastern Europe? Structure and determinants of location choice by French firms in Eastern and Western Europe".*Journal of Comparative Economics*. Vol. 32, pp. 280-296.
- Dow, D. (2007). The research web page for Douglas Dow.<http://www.mbs.edu/home/dow/research/>.
- Dow, D. y Ferencikova, S. (2010) "More than just national cultural distance: Testing new distance scales on FDI in Slovakia". *International Business Review*.Vol. 19, Iss. 1, pp. 46-58.
- Dow, D. y Karunaratna, A. (2006). "Developing a Multidimensional Instrument to Measure Psychic Distance Stimuli". *Journal of International Business Studies*.Vol. 37, Iss. 5, pp. 575-577.
- Dow, D. y Larimo, J. (2009) "Challenging the Conceptualization and Measurement of Distance and International Experience in Entry Mode Choice Research".*Journal of International Marketing*.Vol. 17, Iss. 2, pp. 74-98.
- Durán, J.J. De la Fuente, J.M. y Jiménez, A. (2008) "*Political risk as a determinant of investment by Spanish multinational firms in Europe. Is there an East-West structure?*"Comunicación presentada en el 34<sup>th</sup> EIBA International Annual Conference en Tallin (Estonia).
- Ellis, P. (2008) "Does psychic distance moderate the market size-entry sequence relationship?" *Journal of International Business Studies*. Vol. 39, Iss. 3, pp. 351-369.
- Evans, J. y Mavondo, F.T. (2002) "Psychic distance and organizational performance: An empirical examination of international retailing operations." *Journal of International Business Studies*.Vol.**33**, **Iss.3**, pp. 515-532.
- Galego, A. Vieira, C. y Vieira, I. (2004) "The CEECs as FDI attractors: are they a menace to the EU periphery?" *Emerging Markets Finance and Trade*. Vol. 40, Iss. 5, pp. 74-91.
- Hair, J.F. Anderson, R.E. Tatham, R.L. y Black, W. (1999) *Análisis multivariante*. Prentice Hall. 5<sup>th</sup> Edition. Madrid.
- Hakanson, L. y Ambos, B. (2010) "The antecedents of psychic distance". *Journal of International Management*.Vol. 16, Iss. 3, pp. 195-210.
- Hofstede, G. (1980). *Cultural Consequences: International Differences in Work Related Values*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Jiménez, A. (2010a) "Does political risk affect the scope of expansion abroad? Evidence from Spanish MNEs".*International Business Review*.Vol. 19, Iss. 6, pp. 619-633.





- Jiménez, A. (2010b) "El papel de la distancia psíquica en la localización de inversiones directas en la Unión Europea". Comunicación presentada en el XII Congreso de Economía de Castilla y León en Valladolid (España).
- Jiménez, A. (in press) "Political risk as a determinant of Southern European FDI in neighbouring developing countries". *Emerging Markets Finance and Trade*. In press, forthcoming.
- Jiménez, A. Durán, J.J. y De la Fuente, J.M. (in press) "Political risk as a determinant of investment by Spanish multinational firms in Europe". *Applied Economic Letters*. In press, forthcoming.
- Johanson, J. y Vahlne, J.E. (1977). "The Internationalization Process of the Firm-A Model of Knowledge Development and Increasing Foreign Commitments." *Journal of International Business Studies*. Vol. 8, Is. 1, pp. 23-32.
- Johanson, J. y Wiedersheim-Paul, F. (1975). "The Internationalization of the Firm: Four Swedish Cases." *Journal of Management Studies*. Vol. 12, pp. 305-322.
- Kennedy, P.A. (1992) *Guide to econometrics*. MIT Press: Cambridge, MA.
- Kirkman, B.L. Lowe, K.B. y Gibson, C.B. (2006). "A Quarter Century of Culture's Consequences: A Review of Empirical Research Incorporating Hofstede's Cultural Values Framework." *Journal of International Business Studies*. Vol. 37, Iss. 3, pp. 285-320.
- Kleinert, J. y Toubal, F. (2010) "Gravity for FDI". *Review of International Economics*. Vol. 18, Iss. 1, pp. 1-13.
- Kogut, B. y Singh, H. (1988). "The Effect of National Culture on the Choice of Entry Mode." *Journal of International Business Studies*. Vol. 19, Iss. 3, pp. 411-432.
- Lall, S. (1996) *Learning from the Asian Tigers: Studies in technological and industrial policy*. Ed. Macmillan . London.
- Lankes, H.P. y Venables, A. J. (1996) "Foreign direct investment in economic transition: the changing pattern of investment". *Economics of Transition*. Vol. 4, Iss. 2, pp. 331-347.
- Lefilleur, J. y Maurel, M. (2010) "Inter- and intra-industry linkages as a determinant of FDI in Central and Eastern Europe". *Economic Systems*. Vol. 34, Iss. 3, pp. 309-330.
- Loeb, S., y Page, M. (2000). "Examining the link between teacher wages and student outcomes: The importance of alternative labour market opportunities and non-pecuniary variation". *Review of Economics and Statistics*. Vol. 82, Iss. 3, pp. 393-408.
- Maroy, CH. (2008) "The New regulation forms of educational systems in Europe: Towards a Post-bureaucratic Regime. in N.C. Soguel and P. Jaccard (Eds.) *Governance and performance of education systems*. Dordrecht: Springer, pp. 13-34.
- Meyer, K.E. (1995) "Foreign direct investment in the early years of economic transition: a survey". *Economics of Transition*. Vol. 3, Iss. 3, pp. 301-320.
- Neter, J. Wasserman, W. y Kutner, M.H. (1985) *Applied linear statistical models: regression, analysis of variance and experimental designs*. 2<sup>nd</sup> Ed. Irwin, Homewood.
- Nordstrom, K.A. y Vahlne, J.-E. (1994) "Is the Globe Shrinking? Psychic Distance and the Establishment of Swedish Subsidiaries During the Last 100 Years", in M. Landeck (Ed.) *International Trade: Regional and Global Issues*, St Martin's Press: New York, pp 41-56.
- O' Grady, S. y Lane, H.W. (1996) "The psychic distance paradox." *Journal of International Business Studies*. Vol. 27, Iss.2, pp. 309-333.
- Ojala, A. y Tyrvainen, P. (2009) "Impact of psychic distance to the internationalization behavior of knowledge-intensive SMEs." *European Business Review*. Vol. 21 Iss: 3, pp.263-277.
- Oxley, J.E: (1999) "Institutional environment and the mechanism of governance: The impact of intellectual property protection on the structure of inter-firm alliance". *Journal of Economic Behavior and Organization*. Vol. 38, Iss. 3, pp. 283-310.
- Peng, M. Wang, Y. D. y Jiang, Y. (2008) "An institution-based view of international business strategy". *Journal of International Business Studies*. Vol. 39, pp. 920-936.
- Prime, N. Obadia, C. y Vida, I. (2009) "Psychic distance in exporter-importer relationships: A grounded theory approach." *International Business Review*. Vol. 18, Iss. 2, pp. 184-198.
- Santos Silva, J.M.C. y Tenreyro, S. (2006) "The log of gravity" *The Review of Economics and Statistics*. Vol. 88, Iss. 4, pp. 641-658.





- Shenkar, O. (2001). "Cultural Distance Revisited: Towards a More Rigorous Conceptualization and Measurement of Cultural Differences." *Journal of International Business Studies*. Vol. 32, Is. 3, pp. 519-536.
- Smarzynska, B.K. (2002) "Composition of foreign direct investment and protection of intellectual property rights: Evidence from transition economies". Policy Research Working Paper No. 1786, World Bank, Washington.
- Sousa, C.M.P. y Bradley, F. (2006) "Cultural distance and psychic distance: Two peas in a pod?" *Journal of International Marketing*. Vol. 14, Iss.1, pp. 49-70.
- Studenmund, A. H. (1992) *Using econometrics: a practical guide*. HarperCollins: New York.
- Tang, L. y Koveos, P. E. (2010) "A Framework to update Hofstede's cultural value indices: economic dynamics and institutional stability". *Journal of International Business Studies*. Vol. 39, pp. 1045-1063.
- Taras, V. y Steel, P. (2006). *Improving cultural indices and rankings based on a meta-analysis of Hofstede's taxonomy*. Beijing: Academy of International Business.
- Tihanyi, L. Griffith, D. A. y Russell, C. J. (2005). "The Effect of Cultural Distance on Entry Mode Choice, International Diversification, and MNE Performance: A Meta-Analysis." *Journal of International Business Studies*. Vol. 36, Iss. 3, pp. 270-283.
- Tung, R.L. y Verbeke, A. (2010) "Beyond Hofstede and GLOBE: Improving the quality of cross-cultural research". *Journal of International Business Studies*. Vol. 41, pp. 1259-1274.
- UNCTAD (2005) *World Investment Report*. Geneva and New York: UNCTAD.
- Wheeler, D. y Mody, A. (1992) "Institutional investment location decisions, the case of US firms". *Journal of International Economics*. Vol. 33, pp. 57-76.
- Williamson, O.E. (1975) *Markets and Hierarchies: Analysis and antitrust implications*. New York: Free Press.
- Williamson, O.E. (1985) *The economic institutions of capitalism*. New York: Free Press.
- World Bank *World Development Indicators* (various numbers and years). [www.cepii.fr](http://www.cepii.fr)

<http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page/portal/eurostat/home/>  
[www.mityc.es](http://www.mityc.es)  
[www.transparency.org](http://www.transparency.org)  
[www.unctad.org](http://www.unctad.org)

Yamin, Y. y Sinkovis, R.R. (2006) "Online internationalisation, psychic distance reduction and the virtuality trap". *International Business Review*. Vol. 15, Iss. 4, pp. 339-360.

191

192





# LA EDUCACIÓN TEMPRANA EN COLOMBIA Y SU EFECTO EN LA CULTURA DE LOS AFRODESCENDIENTES: UN ANÁLISIS PARA EL VALLE DEL CAUCA 2009.

MARIBEL CASTILLO CAICEDO<sup>122</sup>

## INTRODUCCIÓN

Entre los trabajos que han analizado el tema de la desigualdad en la educación temprana está el de Bainbridge, Meyers, Tanaka, Waldfogel (2005) para los Estados Unidos, estos encuentran una relación entre los ingresos de la familia y la educación temprana para la inscripción de los menores de 3 y 4 años de edad, los de los quintiles más altos de ingresos inscriben más a los hijos en educación temprana. Estas diferencias se mantienen incluso después de controlar una gran variedad de factores, entre ellos la raza, el empleo de la madre, la estructura familiar y la educación de los padres.

---

122. Director del Centro de Investigaciones para el Desarrollo (CID) de la Universidad Nacional de Colombia y profesor de la misma universidad. [jivangonzalez@cable.net.co](mailto:jivangonzalez@cable.net.co) . Profesora de la Pontificia Universidad Javeriana Cali, Estudiante e Investigadora del Grupo de investigación Políticas Públicas y programas de Niñez y Juventud del Doctorado en Ciencias Sociales Niñez y Juventud del Cinde-Universidad de [Manizales.mabelcas@javerianacali.edu.co](mailto:Manizales.mabelcas@javerianacali.edu.co)

193

194

Boocock (1995) en su artículo hace una revisión internacional de cómo la participación en programas de primera infancia influye en el desarrollo motor de los niños y en el éxito en la escuela. Realiza estudios en 13 países (Australia, Canadá, Colombia, Francia, Alemania, India, Irlanda, Japón, Singapur, Corea del Sur, Suecia, Turquía, y el Reino Unido), junto con la revisión de las políticas de primera infancia de cada país.

Un artículo que busca una relación entre la participación laboral femenina y la educación temprana es el de Gustafsson y Stafford (1995), que examina la evolución de las políticas hacia el empleo de las madres y la prestación de atención infantil en los Estados Unidos, Suecia y los Países Bajos – tres países que difieren considerablemente en el grado de participación del gobierno en los niños y la política de la familia-, y el énfasis que los líderes del gobierno en promover o desalentar el empleo de las madres.

Por su parte Connelly (2000) encuentra para Estados Unidos, que existen diferencias en el gasto en educación temprana entre las madres que participan laboralmente y las que no. Tanto para mujeres casadas y solteras, se encuentra que el empleo a tiempo completo es más elástico respecto a los cambios en el precio del cuidado de los niños que el empleo a tiempo parcial y, además la elasticidad del empleo es mayor para las madres solteras que para las casadas.

Por otra parte, Sherlock, Synnes y Koehoorn (2007), buscan encontrar la asociación entre la duración de la licencia de maternidad y el desarrollo motor y social de los niños. Encontrando para Canadá que existe una asociación entre la duración de la licencia de maternidad y







el deterioro del rendimiento motor y del desarrollo social en niños de hasta 2 años.

Finalmente, según Egido (2000) en la declaración del Simposio Mundial de Educación Parvularia o Inicial se concluyó: entre otras cosas que: "Que los primeros años de vida, incluyendo el período prenatal, son cruciales y decisivos para el desarrollo integral de la persona; Que la educación inicial y el cuidado de la salud y nutrición tienen un efecto positivo en la reducción de las desigualdades socioeconómicas y de aprendizaje. • La creciente conciencia mundial sobre la importancia de la educación y el bienestar de las niñas y niños. • Que en muchos países persiste un bajo nivel de calidad en los programas de educación inicial debido a la falta de políticas nacionales, de asignación de recursos y de personal debidamente..." entre otras cosas.

Para el tema de permanencia escolar, hay seis razones para que se presente deserción según Gajardo (2003): "• Razones económicas, que incluyen tanto la falta de recursos del hogar para enfrentar los gastos que demanda la asistencia a la escuela, como el abandono para trabajar o buscar empleo. • Problemas relacionados con la oferta o falta de establecimientos, que reúne como motivos la inexistencia de escuela o, dentro de ella, de nivel o grado, su lejanía y las dificultades de acceso, además de la ausencia de maestros. • Problemas familiares, que comprende las razones más frecuentemente mencionadas por las niñas y las adolescentes: la realización de quehaceres del hogar, el embarazo y la maternidad. • Falta de interés, que incluye la falta de interés de los padres. • Problemas de desempeño escolar: bajo rendimiento, problemas de conducta y problemas asociados a la edad. • Otras razones: discapacidad, ser-

195

vicio militar, enfermedad o accidente, asistencia a cursos especiales, educación de los padres y otras".

Entre las razones anteriores aparecen razones económicas y otras razones, en donde se podría identificar que los niños con hogares con características socioeconómicas mejores tienen menor riesgo de desertar.

Colombia tiene una nueva política educativa enfocada en la primera infancia que se resume a continuación:

"\*La política para la Primera Infancia se enmarca en el contexto de los derechos fundamentales de los menores: salud, educación, nutrición, protección y participación. \*En el marco de la atención integral, el desarrollo de la política para la Primera Infancia se hará a través de tres modalidades: entorno familiar, comunitario e institucional. \* El Ministerio, en alianza con el ICBF y las entidades territoriales, construirá 62 proyectos de infraestructura entre jardines sociales, centros infantiles y centros de infancia y familia que beneficiarán a más de 26.000 niños. \*A través de esta política el Ministerio busca apoyar y formar a padres y madres de familia, madres comunitarias, cuidadores o agentes educativos, para que adopten una actitud de reconocimiento y descubrimiento de sus capacidades y competencias" Ministerio de Educación Nacional (2009).

196

Del mismo modo, La deserción escolar, entendida como el abandono del sistema educativo antes de haber culminado el ciclo escolar, es un fracaso para el estudiante y para el país, pues contraviene los fines últimos del sistema educativo y tiene considerables efectos negativos sobre el desarrollo social, el buen uso de los recursos invertidos en el servicio educativo, la competitividad del





país y la calificación de su capital humano. Las políticas del Ministerio de Educación Nacional (2009), están enfocadas es aumentar la cobertura, y el tema de la deserción escolar es más analizado para el caso de la educación superior, sin embargo se debe prestar atención al tema de los menores fuera de la escuela que entran a engrosar las cifras de trabajo infantil del país Tovar, Urueña y Castillo (2009).

Además de los planteamientos teóricos encontrados en los diferentes estudios, resulta importante analizar el efecto de la implementación de políticas orientadas a que los menores de 5 años asistan a la escuela y el “choque cultural” en los hogares afrodescendientes, es conocido, que algunas culturas tienen sus “teorías” sobre crianza de los hijos, y el caso de los afrodescendientes del Valle del Cauca implica que los niños permanezcan con las madres la mayor parte de su infancia, cosa que riñe con las políticas de asistencia escolar del gobierno nacional según Espinal, Castañeda y Sánchez (2007).

Hay factores que afectan de forma directa que un niño reciba educación temprana y permanezca en la escuela, pero uno de los determinantes más importantes es la implementación eficiente de las políticas de educación temprana y de permanencia escolar mencionadas en el punto anterior. Hay diferentes factores que inciden en las dos situaciones-educación temprana y permanencia escolar-, algunos los clasifican en factores individuales, familiares y del entorno, según La Convención Internacional de los Derechos del Niño (CIDN) (Ver cuadro 1):

197

198

Cuadro 1. Derechos de la niñez: convención internacional de los derechos del niño (CIDN)

Ámbitos relacionados	Todo niño y niña tiene derecho a	Artículos CIDN
El Niño	La identidad	7 y 8
	Educación	28 y 29
	Salud y acceso a servicios de atención de la salud	24
	Protección frente al abuso y al trato negligente	19
	El descanso y esparcimiento, el juego y las actividades recreativas, la cultura y las artes	31
	Cuidados especiales en caso de discapacidad	23
	Un nivel de vida adecuado	27
El Niño y la Familia	Acceder a las prestaciones de la seguridad social	26
	Protección estatal de su privacidad, hogar, familia y correspondencia	16
	Relaciones familiares y orientación paterna	5, 7, 8, 9, 10, 18, 21 y 25
El Niño y la Comunidad/Sociedad	Protección y asistencia especiales si carecen de un entorno familiar	20 y 22
	Libertad de expresión, de pensamiento, de conciencia y de religión	12, 13 y 14
	Libertad de asociación y de reunión pacífica	15
	Protección frente a los conflictos armados	22, 38 y 39
	Acceso a una información adecuada	17
	Protección frente al traslado y la adopción ilícitos	11 y 21

Fuente: Elaboración GIDR con base en UNICEF (2005).

## MARCO TEÓRICO

Los modelos de Economía de la Educación involucran temas de demanda en educación y oferta de la misma, la educación es un bien público que debe ser suministrado por el Estado Stiglitz (1999). En estos momentos las políticas asociadas a incentivar la educación temprana y la permanencia escolar, hacen parte de las agendas del legislativo. Por un lado del mercado, la demanda es creciente en la medida en que las tasas de natalidad sigan aumentando, mientras que la oferta tiene que responder efectivamente a la misma para evitar desajustes educativos.

La importancia de que los niños reciban educación en la primera infancia, hace parte del sano desarrollo motor y social de los niños, y por tanto, se convirtió en parte fundamental de las políticas sociales de los gobiernos, la deserción escolar es otro problema que se presenta en las Economías menos favorecidas, y tratar de disminuirla también es parte de dichas políticas.





La Convención Internacional de los Derechos del Niño (CIDN) considera que los derechos de la niñez constituyen una exigencia con fuerza jurídica obligatoria (UNICEF 2005, 3-8). Una sencilla clasificación permite agrupar los derechos del niño entre aquellos que tienen que ver con el niño como tal, los relacionados con su entorno familiar y los que involucran al niño y la sociedad en general (ver Cuadro 1).

Para Colombia, la Convención Internacional de los Derechos del Niño (CIDN) se refleja en la Constitución Política Artículo 44(2):

*“Son derechos fundamentales de los niños: la vida, la integridad física, la salud y la seguridad social, la alimentación equilibrada, su nombre y nacionalidad, tener una familia y no ser separados de ella, el cuidado y amor, la educación y la cultura, la recreación y la libre expresión de su opinión. Serán protegidos contra toda forma de abandono, violencia física o moral, secuestro, venta, abuso sexual, explotación laboral o económica y trabajos riesgosos. Gozarán también de los demás derechos consagrados en la Constitución, en las leyes y en los tratados internacionales ratificados por Colombia.*

*La familia, la sociedad y el Estado tienen la obligación de asistir y proteger al niño para garantizar su desarrollo armónico e integral y el ejercicio pleno de sus derechos. Cualquier persona puede exigir de la autoridad competente su cumplimiento y la sanción de los infractores. Los derechos de los niños prevalecen sobre los derechos de los demás.”*

Según esto, los niños son parte de la sociedad, y tienen derechos y deberes que cumplir y asumir, y al ser así, tal como se observa en el Cuadro 1, la familia, la

199

200

sociedad y el Estado deben ser los responsables de que se cumplan sus derechos.

Además existe el código de la Infancia y la Adolescencia en Colombia (Artículo 17 Ley No. 1098 de 2006) que básicamente responde a que los menores tengan una mejor calidad de vida, para un desarrollo integral acorde con la dignidad humana.

Las normatividades antes mencionadas son las guías para la formulación de la política pública en torno a la infancia y la adolescencia. En las reuniones de los Objetivos del Milenio, se plantea la necesidad de prevalecer esas políticas y lograr cobertura total y de calidad en todo lo que permita que los menores vivan en condiciones dignas, en donde todas las políticas gubernamentales coloquen siempre a *los niños primero* según Aguado, Osorio y García (2009).

La Teoría del Capital Humano, recalca la importancia de la educación, la experiencia, la salud, la vivienda entre otras, para que se presenten retornos asociados a la acumulación de capital humano (Becker 1962; Muskin 1962).

A su vez, las mujeres que reciben educación, participan activamente en el mercado laboral, y esto genera un impacto social directo sobre sus hijos, se presentan impactos sobre la salud y la educación que reciben los niños (Caldwell 1990; Furuta & Salway 2006; Save the Children 2006; Nagar & Sharma 2006; UNICEF 2007a). La hipótesis asociada con la educación de los hijos se quiere corroborar en este estudio.

En el Plan Nacional para la niñez y la adolescencia 2006-2015, tiene entre sus objetivos “Convertir al maestro de educación infantil en un pedagogo infantil, experto en desarrollo y aprendizaje natural, con capacidad para incidir positivamente en las familias de sus estudiantes a





través de la asesoría familiar personalizada”, la preocupación latente por la educación de la primera infancia.

### ESTADÍSTICAS DESCRIPTIVAS

Para una muestra de 18000 personas encuestadas en el Valle del Cauca-Colombia se encontró que la mayoría se considera sin pertenencia étnica, pero en el caso de los afrodescendientes se encuentra que 7593 encuestados manifiestan tener dicha condición. Dicha condición se presenta porque los encuestados se encuentran ubicados en la ribera del Rio Cauca, que es una zona agrícola, principalmente dedicada a la producción de Caña de Azúcar, y la mayoría se dedican a dicha actividad, llegaron del pacífico atraídos por la demanda laboral de la agroindustria de la Caña. Los que están estudiando preescolar son 719 de la muestra de 7593, pero los niños en edad de estar en preescolar son 1500.

201

202

Número de personas por Grupo Étnico en el Valle del Cauca 2009							
		GRU_ETN					Total
		Afrodescendiente	Rom/ Gitano	Indígena	Raizal	Sin pertenencia étnica	
Niv/Escola	Preescolar	719	3	58	22	942	1744
	Primaria	3731	49	482	121	4027	8410
	Secundaria	2082	71	411	84	2117	4765
	Técnico	110	4	37	10	125	286
	Profesional	34	4	8	2	37	85
	Sin escolaridad	873	3	84	28	954	1942
	No sabe/No Responde	44	2	9	0	72	127
	Total	7593	136	1089	267	8274	17359

Fuente: Encuesta Vivienda Con Bienestar del ICBF 2009.

### METODOLOGÍA

Para este caso se estimará un modelo Logit dado que se ajusta mejor a los datos, además en esta información

hay más presencia de variables socioeconómicas. El Modelo Logit relaciona la variable  $Y_i$  con las variables  $X_{2i}, \dots, X_{ki}$  a través de la siguiente ecuación:

$$Y_i = \frac{e^{x_i \cdot b}}{1 + e^{x_i \cdot b}} + u_i \quad (1)$$

La forma funcional del modelo es la siguiente:

$$Y_i = \frac{e^{x_i \cdot b}}{1 + e^{x_i \cdot b}} + u_i \quad (2)$$

Donde la variable dependiente es:

$Y_i = 1$  Asiste a preescolar  
 $Y_i = 0$  No asiste

$\frac{e^{x_i \cdot b}}{1 + e^{x_i \cdot b}}$  = hace referencia a la distribución logística.

Las variables o características  $X_i$  son fijas en el muestreo.

$u_i$  = hace referencia a la variable aleatoria.

El modelo estimado es:

$$\hat{Y}_i = \hat{P}_i = \frac{e^{x_i \cdot b}}{1 + e^{x_i \cdot b}} \quad (3)$$

Utilizando la información primaria de la Encuesta Vivienda Con Bienestar del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), se corroboró que los niños que pertenecen a hogares en donde los jefes de hogar se





consideraban afrodescendientes tenían un menor cambio en la probabilidad de asistir a educación preescolar, todo este análisis se realizó utilizando Modelos Logit.

A continuación se presentan los efectos marginales del Modelo Logit:

Efectos Marginales del Modelo Logit de Asistencia a Educación temprana de los menores afrodescendientes Valle del Cauca 2009		
Variables	dy/dx*	p-value
Edad Ingreso	.053	0.000
Reside_rural*	-.203	0.000
Viene de**	-.076	0.150
Educa madre	.383	0.000
Salud_salubridad***	-.149	0.016
Ingresos padre****	0,007	0.002

(\*) dy/dx is for discrete change of dummy variable from 0 to 1  
Fuente: Encuesta Vivienda Con Bienestar del ICBF 2009.

\*base: rural frente a urbano

\*\*base: viene de otra región del país/ no viene de otra región

\*\*\* Su hogar tiene buenas condiciones de salubridad/ no tiene buenas condiciones

\*\*\*\* ser afrodescendientes, frente a las otras condiciones étnicas.

El modelo plantea que tener mayor edad aumenta el cambio en la probabilidad de ingresar a educación temprana, para el caso de los niños en los que los padres contestaron en la encuesta que eran afrodescendientes. Por otro lado residir en zonas rurales disminuye el cambio en dicha probabilidad, venir de una región diferente al Valle del Cauca disminuye el cambio en dicha probabilidad. A mayor educación de la madre es mayor el cambio en la probabilidad de asistir a educación preescolar. Si

el hogar no tiene buenas condiciones de salubridad el cambio en la probabilidad disminuye. Y se corrobora la hipótesis de que a mayor ingreso de los padres mayor el cambio en la probabilidad de que los menores ingresen a educación temprana.

## REFERENCIAS

- AITKIN, M. y LONGFORD, N. (1986). "Statical Modelling Issues in School Effectiveness Studies", Journal of The Royal Statistical Society, Ser A, 149, 1 – 43.
- AGUADO, OSORIO Y GARCÍA (2009). "Un Índice de Carencias en la Niñez. Una aproximación por Departamentos para Colombia". Revista de Estudios Regionales. 2ª EPOCA Mayo-Agosto 20090.
- AMADOR, M. y LÓPEZ-GONZALEZ, E. (2007). Una aproximación bibliométrica a los modelos multinivel. RELIEVE,v.13,n.1,p.67-82. [http://www.uv.es/RELIEVE/v13n1/RELIEVEv13n1\\_3.htm](http://www.uv.es/RELIEVE/v13n1/RELIEVEv13n1_3.htm)
- BARRERA, A. (1990). "The Role of Maternal Schooling an Its Interaction with Public Health Programs in Child Health Production". Journal of Development Economics, 32, 69-91.
- BAINBRIDGE, MEYERS, TANAKA, WALDFOGEL(2005) "Who Gets an Early Education? Family Income and the Enrollment of Three- to Five-Year-Olds from 1968 to 2000" SOCIAL SCIENCE QUARTERLY, Volume 86, Number 3, September 2005
- BECKER, G. (1962). "Investment in Human Capital: A Theoretical Analysis". Journal of Political Economy, (70) 5, 9-49.
- BOOCOCK (1995) "Early Childhood Programs in Other Nations: Goals and Outcomes The Future of Children LONG-TERM OUTCOMES OF EARLY CHILDHOOD PROGRAMS Vol. 5 • No. 3 – Winter 1995
- BRYK, A. S. Y RAUDENBUSH, S. W. (1992). Hierarchical linear models: Applications and data analysis methods. Newbury Park, CA: Sage Publications.
- CASTAÑO Elkin. 1998. "El Efecto Colegio sobre la Variabilidad del Rendimiento en Matemáticas", Lecturas de Economía, no. 49, jul.-dic.
- CASTAÑO Elkin., 2000. Modelos Jerárquicos en Educación, Misión Social, DNP, Bogotá, mimeo. "

203

204





CALDWEL, J. (1990). "Cultural and Social Factors Influencing Mortality in Developing Countries". *Annals of the American Academy of Political & Social Science*, 510, 44-59

CONNELLY (2000). "Marital Status and Full-time/Part-time Work Status in Child Care Choices" Working Paper #99-58. Bowdoin College, y la Universidad de Pekín.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN (DNP). (2006). Programa Familias en Acción. Impacto del Programa a un año y medio de su ejecución. Bogotá: DNP, Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo y SINERGIA.

EGIDO(2000)"Una educación inicial para el siglo XXI" REVISTA IBEROAMERICANA DE EDUCACIÓN. N° 22 (2000), pp. 157-160.

ESPINAL, CASTAÑEDA y SÁNCHEZ (2007). "Necesidad de reconocimiento de la cultura afrodescendiente en la formación musical en preescolar y escuela primaria". Universidad Pontificia Bolivariana

FURUTA , M. y SALWAY , S. (2006). "Women's Position Within the Household as a Determinant of Maternal Health Care Use in Nepal". *International Family Planning Perspectives*, 32, 17-27.

GAJARDO(2003) "Deserción escolar: Un problema urgente que hay que abordar" *Formas y Reformas de La Educación Serie Políticas*. MARZO 2003 - Año 5 / N° 14

GOLDSTEIN, H. (1986). *Multilevel statistical models*. London: Arnold. Longford, N. T. (1993). *Random coefficient models*. Oxford: Clarendon Press.

GUSTAFSSON y STAFFORD (1995) *Links Between Early Childhood Programs and Maternal Employment in Three Countries The Future of Children LONG-TERM OUTCOMES OF EARLY CHILDHOOD PROGRAMS* Vol. 5 • No. 3 – Winter 1995.

MARCELO Darwin., 2005. *Rentabilidad Social e Individual de la Educación: Una Interpretación a Partir de los Modelos Jerárquicos*, Tesis de grado, Magister en Economía, Universidad Nacional, Bogotá. "

Ministerio de Educación Nacional (2009). "Colombia estrena Política Educativa para la Primera Infancia" . *Revolución Educativa Colombia Aprende*. Abril de 2009.

MUSHKIN, S. (1962). "Health as an Investment". *Journal of Political Economy* (70) 2, 129-157.

205

206

NAGAR, S. y SHARMA, S. (2006). "Impact of Educational Intervention on Knowledge of Mothers Regarding Childcare and Nutrition in Himachal Pradesh". *Journal of Social Sciences* 12 (1), 139-142.

SAVE THE CHILDREN (2006). *State of World's Mothers 2006*. Saving the Lives of Mothers and Newborns. Recuperado 28 de Mayo de 2006, [www.savethechildren.net/australia/publications/mothers\\_report/2006/SOWM\\_2006\\_Embargo.pdf](http://www.savethechildren.net/australia/publications/mothers_report/2006/SOWM_2006_Embargo.pdf).

SEARLE, CASELLA, MCCULLOCH. (1992). *Variance components*. New York: John Wiley & Sons.

SHERLOCK, SYNNE Y KOEHOORN (2007), *Working mothers and early childhood outcomes: Lessons from the Canadian National Longitudinal study on children and youth* Division of Neonatology, Children's and Women's Health Center of British Columbia, 4480 Oak St, Vancouver, British Columbia, Canada V4H 3V4.

STIGLITZ, EDITORES: KAUL, GRUNBERG Y STERN(1999). *BIENES PÚBLICOS MUNDIALES Cooperación internacional en el siglo XXI*. Publicado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Nueva York Oxford Oxford University Press 1999

URUEÑA, TOVAR Y CASTILLO (2009) "Determinantes del trabajo infantil y la escolaridad: el caso del Valle del Cauca en Colombia". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Volumen 7, Número 2. Manizales, Colombia, Julio-Diciembre 2009.

UNICEF. (2005). *Estado Mundial de la Infancia 2005: La Infancia Amenazada*. Nueva York: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia.

UNICEF. (2007). *Pobreza Infantil en Perspectiva: Un Panorama del Bienestar Infantil en los Países Ricos*. Un Amplio Análisis de la Vida y el Bienestar de Niños, Niñas y Adolescentes en las Naciones Económicamente Avanzadas. Italia: Innocenti Report Card, 7, 1-52, Centro de Investigaciones Innocenti.

VALLES, M (1997): "Técnicas cualitativas de Intervención Social: Reflexión, metodología y práctica profesional". Editorial Síntesis S.A. Madrid.





# ESTUDIO COMPARATIVO DE ETNODESARROLLO EN DOS CONTEXTOS RURALES: ETXAURI (NAVARRA) Y CHAVARRILLO (VERACRUZ).

ANA ISABEL CÁRCAR IRUJO

## INTRODUCCIÓN

El etnodesarrollo ha sido aplicado generalmente a las comunidades indígenas de América Latina, donde los marcadores étnicos, tales como la lengua, el territorio y las características morfológicas de sus habitantes son evidentes, pero igualmente puede ser estudiado en Europa, teniendo como referente a las comunidades locales, y entendiendo la etnicidad como identidad local. Surge como un modelo alternativo al modelo de desarrollo hegemónico capitalista, que se pretende como transnacional.

La plasticidad del concepto de etnodesarrollo permite su aplicación en otros contextos, aportando un análisis novedoso de las prácticas que ponen en entredicho la unilinealidad del pensamiento único. Este trabajo se aborda desde la perspectiva de que existen múltiples formas de vida; estas diversidades emergentes plantean rutinas alternativas para buscar un sistema más equilibrado.

207

208

## ETNODESARROLLO: RECURSOS, DECISIONES Y CONTROL CULTURAL

El debate entre la homogeneización cultural<sup>123</sup> y económica y el reforzamiento de las identidades locales muestra las implicaciones políticas y conflictivas que vienen surgiendo en todos los rincones del planeta. En este contexto el etnodesarrollo se constituye como una propuesta teórica y metodológica para abordar dicho debate. El etnodesarrollo se entiende como

“El ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones (Bonfil Batalla, 1982: 133)”.

## RECURSOS Y DECISIONES

Los *recursos* son los elementos que una cultura necesita para alcanzar un propósito social. Pueden identificarse cinco grandes grupos: materiales, de organización, intelectuales, simbólicos y emotivos. Los elementos culturales no son un conjunto de agregados sin relación en-

123. La cultura viene definida por la construcción de un proceso social de interacción entre lo universal y lo particular. Lo universal procede del intento de homogeneización cultural que pretende la globalización; y lo particular de la idiosincrasia de cada pueblo, etnia o nación. Para De Lucas “la amenaza a las identidades culturales no hegemónicas desde el proceso de globalización procede del hecho de la introducción inexorable de la lógica del mercado mundial en el ámbito también de la cultura, una penetración todavía más lesiva en el caso de identidades culturales que no tienen recursos políticos para presentarse con capacidad de intervención en este proceso” (De Lucas 2003: 37).







tre sí, sino que la articulación entre ellos forma la matriz cultural del grupo (Bonfil Batalla, 1982).

Por lo tanto, el criterio para definir cualquier elemento cultural propio consiste en que el grupo posea la capacidad de *producirlo, reproducirlo, conservarlo y mantenerlo*, independientemente de su origen histórico. El etnodesarrollo implica el reconocimiento de que determinado territorio pertenece al pueblo que lo ha habitado y lo habita, por lo tanto implica aceptar a ese pueblo como una unidad social, jurídica y política con capacidad de tomar sus decisiones sobre su propio territorio. *Decisión se entiende como autonomía, es decir, como la capacidad libre de un grupo social para optar entre diversas alternativas* (Bonfil Batalla, 1982).

Sin embargo, es necesario tener presente que en países como México, la división y la dispersión de los grupos indígenas por todo el territorio nacional dificulta la organización política y regional para la reivindicación de los derechos culturales, y no como acervo, sino como el ejercicio de la especificidad cultural. Esta es una de las razones por las que en este trabajo se aborda el desarrollo a partir de la identidad local, en lugar de la etnicidad.

El poder de decidir se sitúa en muy diversas instituciones, dependiendo de los asuntos concretos sobre los que se actúa. Puede corresponder a la familia, a la comunidad local, a la municipalidad, a los gobiernos regionales, estatales o nacionales, a la iglesia descentralizada o a las grandes empresas nacionales o multinacionales.

En las sociedades más industrializadas la unidad doméstica ha perdido poder de decisión en asuntos concernientes a la familia, sin embargo en ámbitos tradicionales su capacidad aún pervive. La comunidad local en el medio rural es una de las entidades más significativas en la toma

de decisiones de asuntos muy diversos, encontrándose representada en ocasiones en las autoridades locales.

### ÁMBITOS CULTURALES Y CONTROL CULTURAL

Bonfil Batalla (1982, 1988) clasifica en cinco categorías los ámbitos de la cultura en función del control cultural –que pueden verse en la tabla 1– y advierte de que los contenidos concretos de cada categoría pueden variar, no están determinados teóricamente, y por lo tanto sólo pueden conocerse mediante la investigación empírica.

Tabla 1

RECURSOS	DECISIONES	
	PROPIAS	AJENAS
PROPIOS	Cultura AUTÓNOMA	Cultura ENAJENADA
AJENOS	Cultura APROPIADA	Cultura IMPUESTA
	Cultura autónoma + cultura apropiada = CULTURA PROPIA	

Fuente: (Bonfil Batalla 1982: 134)

La razón de esta clasificación es ofrecer un modelo analítico que ponga en juego las relaciones entre decisiones y elementos culturales, diferenciándose de otros sistemas de ordenación más descriptivos. La relación cultural define el lugar que corresponde a cada elemento, existiendo la posibilidad de pertenecer a uno u otro ámbito según sean decisiones propias o ajenas.

Algunos elementos culturales propios tales como el lenguaje, valores compartidos de la vida cotidiana y ciertas representaciones colectivas, constituyen la base mínima indispensable para el funcionamiento y la continuidad del grupo étnico, y deben estar sujetos a decisiones propias, constituyendo así, una cultura autónoma. Dichos elementos no deben ser considerados como entidades estáticas, sino sujetos al devenir histórico y compartidos por el grupo étnico.





Bonfil Batalla agrupa de la siguiente forma los ámbitos culturales:

“Los ámbitos de cultura autónoma y cultura apropiada forman el campo más general de la *cultura propia*; aquél en que los elementos culturales, propios o ajenos, están bajo el control del grupo. La cultura impuesta y la cultura enajenada, a su vez, forman el ámbito de la *cultura ajena*, en el que los elementos culturales están bajo control ajeno (Bonfil Batalla, 1988)”.

El control cultural supone la capacidad de decisión sobre los elementos culturales o los recursos, tanto propios como ajenos. Al tratarse de decisiones el control cultural pertenece al ámbito de lo político, ya que se trata de analizar las necesidades, resolver problemas y cumplir aspiraciones de la propia sociedad.

Las políticas asimilacionistas e integradoras no han tenido éxito, pero todavía los estados no fomentan la participación de los representantes de los grupos étnicos, conservando la asimetría en las relaciones, lo que contribuye al mantenimiento de las tensiones interétnicas. El repliegue, como estrategia de protección de los grupos culturales, no favorece el control cultural, puesto que las relaciones con el exterior se debilitan enormemente.

Esta es precisamente una de las limitaciones que encuentra el etnodesarrollo, ya que el desarrollo con identidad figura como un fin en las políticas estatales, pero interponen aspectos de “interés nacional” y a favor de “todos los ciudadanos” sin reconocer la especificidad de la identidad. Desde los sectores intelectual y político especialmente se han defendido las variables del etnodesarrollo, pero sin un reflejo en las políticas públicas y en muchas ocasiones con textos teóricos de manera repetida, pero sin mayores

aportes o análisis (Velasco, 1999). En este trabajo se pretende demostrar la importancia de la reciprocidad como recurso dentro de la perspectiva del etnodesarrollo.

## LA RECIPROCIDAD COMO RECURSO

La descripción que Mauss (1999) realiza en el *Ensayo sobre el don* supone una importante contribución al conocimiento social y cultural sobre la reciprocidad, aunque utiliza el concepto de “intercambio”. Las explicaciones sobre el sentimiento de devolver un regalo mejor que el recibido, el deseo de conseguir prestigio, pagar las deudas, evitar la guerra, despreciar la avaricia, ofrecer sacrificios a los dioses y a los antepasados, no dejan lugar a dudas sobre el alcance de sus estudios. Sin embargo, trató de enunciar leyes universales o generales, para lo cual se vio obligado a forzar los casos particulares intentando integrarlos dentro de su teoría. Se basó esencialmente en el Potlach y el Kula, ofreciendo una representación de las diferencias y semejanzas entre los dos fenómenos sociales. Mauss utiliza una perspectiva evolucionista unilineal que le lleva a definir tres estadios de desarrollo: prestaciones totales, prestaciones totales simples y, por último, contrato individual puro con moneda de carácter legal.

Desarrolla un programa político y analiza las consecuencias morales que deben derivarse de él, propone volver a un sistema de prestaciones totales, con instituciones que operen de intermediarias entre los individuos y el Estado, como por ejemplo las cooperativas.

Paz Moreno Feliú analiza la posición de Mauss a través de la obra de I. Terradas:

“si las bases empíricas e interpretativas de los datos etnográficos de Mauss son problemáticas, su





colario de elevar la reciprocidad a valor moral que sustentaría un futuro socialista de las sociedades europeas nos presenta también un sin fin de problemas (...), que en gran parte surgen del establecimiento por parte de Mauss de la comparación en términos evolutivos, unilineales, con supervivencias adyacentes que le permiten establecer una continuidad entre el papel de la reciprocidad en las Trobiand y el que tendrá en la sociedad del futuro, sin tener en cuenta las diferencias entre ambas sociedades” (Moreno Feliú, 2004: 17).

Podemos ver en nuestra sociedad actual las consecuencias del neoliberalismo económico con las políticas que aplican el “libre mercado”: los recortes en las prestaciones y servicios sociales, la privatización de servicios, las disparatadas ganancias que bancos y multinacionales obtienen cada año, el aumento de los presupuestos del Estado en armamento, y el descenso o mantenimiento de los mismos en educación o sanidad. Ante este escenario la propuesta política del socialismo de Mauss parece un tanto utópica, tanto en el Estado Español como en México.

Diversos autores, desde Polanyi, han señalado la diferencia entre la reciprocidad, entendida como una institucionalización de los procesos económicos y la “ayuda mutua”, como una relación entre individuos, con un carácter puntual, extinguido en el momento que finaliza el objetivo concreto de la ayuda (Narotzky, 2002). Sin embargo, la ayuda mutua, también genera una deuda moral, que será satisfecha según los propios principios de la reciprocidad. Cuando Narotzky define la reciprocidad *como un sistema de transferencias de bienes y servicios que se realizan sobre la base de lazos sociales ajenos al mercado y enmarcados en imperativos de orden moral*

213

(2001: 406) perfectamente puede entenderse la ayuda mutua como una parte integrante de la reciprocidad.

En contextos rurales dentro de sociedades capitalistas no impera necesariamente la lógica del mercado, sino que por el contrario los individuos crean sus redes personales en las que domina la reciprocidad, la ayuda mutua y la solidaridad creando formas de interacción que simplifican la vida diaria, y que son un reflejo de la sociedad de riesgo. En las comunidades preestatales la obligación de cumplir con la solidaridad o la ayuda mutua viene impuesta por la presión social que se manifiesta mediante la desaprobación de las conductas que no cumplan con lo esperado; pero en la sociedad moderna o sociedad de riesgo la presión social es sustituida por la tensión que produce la incertidumbre del futuro.

214

La reciprocidad y la integración son los principales factores que impulsan el bienestar. La reciprocidad asociada a la solidaridad y a la ayuda mutua con el tiempo genera una obligación moral, pero necesita un espacio donde las redes sociales se refuercen y permitan la integración de nuevos participantes, promoviendo un estilo de vida alternativo. Los parques infantiles, las plazas, la organización y participación en actividades lúdico-festivas se convierten en espacios privilegiados para una integración eficaz.

## DINÁMICAS RURALES EN DOS CONTEXTOS DIFERENTES

Los pequeños municipios adyacentes a las capitales han sufrido crecimientos de población espectaculares debido a la especulación inmobiliaria, lo que ha afectado notablemente a la percepción de la tradición; Para Giddens (2000: 51) fue la Ilustración del siglo XVII, en Europa, la que dio





*mala fama a la tradición.* La crisis de la tradición podría entenderse como el final de un mundo ordenado por Dios. A partir de la Ilustración el evolucionismo laicista se convierte en el paradigma dominante que perdura hasta nuestros días: el mundo, ya no está ordenado por Dios, sino por la propia naturaleza. El capitalismo tardío y sus nefastas consecuencias han demostrado que la naturaleza no es un ente en sí mismo capaz de controlar o provocar el caos según lo crea necesario, sino que la propia humanidad ha provocado el desorden en la naturaleza. La tradición recobra fuerza con la puesta en valor de vivir en un entorno rural.

Hasta los años 70, la ciudad y el campo configuraban universos diferentes, tanto en los ritmos de vida, como en las relaciones sociales y de vecindad, en definitiva estilos de vida muy diferentes. La proliferación de polígonos industriales en los cinturones de las grandes ciudades lleva consigo un poder atrayente para los jóvenes rurales, que se decantan por el trabajo asalariado, resultando imprescindible el vehículo propio para desplazarse al nuevo lugar de trabajo, y realizando las tareas agrícolas y/o ganaderas a tiempo parcial; paralelamente, aumenta el desprestigio por las creencias y ritos tradicionales. El proceso de homogeneización cultural y de mercado obtiene en un primer momento los resultados esperados, sin embargo, tanto de forma individual como colectiva, pronto se comienzan a percibir los impactos negativos de dicho modelo económico, tanto medioambientales, como culturales y de relaciones personales. La naturaleza, la medicina tradicional, las costumbres, las expresiones culturales, la gastronomía, las melodías y danzas tradicionales, los ritos ceremoniales, etc., todo aquello que no pueda ser introducido en el mercado global, en un principio, se desprecia o se desvaloriza. Como ha expresado Martínez Montoya:

215

216

“El duro trabajo de la tierra que era fuente de prestigio, de ordenamiento de lo familiar y lo vecinal y que aglutinaba en torno a su ciclo reproductivo la vida de animales domésticos, ganados, personas, fenómenos atmosféricos, santos patronos y antepasados, deja de religar a poblaciones que dejan la azada por el humo de las fábricas. Montañas, ermitas, ferias, procesiones y rogativas parecen ser tan solo símbolos de una historia que si bien reciente, suena a prehistoria” (Martínez Montoya, 1998: 192).

Esta situación no se prolonga en el tiempo, puesto que surge una revalorización de lo local. Las identidades locales se regeneran, se reconstruyen, y surgen con más fuerza. El concepto de ruralidad cambia para los urbanitas y viceversa, así como las relaciones y la funcionalidad de cada espacio. Lo tradicional se vigoriza, pero redefinido. La religión deja de ser estructuradora de la vida vecinal-productiva, dejando paso a actividades lúdico-recreativas y convirtiendo el espacio rural en el lugar privilegiado para las celebraciones y para la interiorización de los valores comunitarios, generando espacios de sentido y de identidad compartida. *Lo local se hace religioso, pero como celebración de identidades, no como control ideológico y simbólico de la vida campesina* (Martínez Montoya, 2002: 89). Es lo que Martínez Montoya denomina la *transferencia de la sacralidad*. El esquema cultural se configura a partir de las actividades lúdico-recreativas consideradas tradicionales.

México sigue el mismo proceso, pero con algunas diferencias. El desarrollo industrial no alcanzó los niveles deseados y la elevada densidad de población y la pobreza en las grandes urbes es cada vez más preocupante. Lo que comenzó como migraciones temporales a la zona





norte se ha convertido en permanentes al mismo destino y a Estados Unidos. Pero las relaciones entre lo rural y lo urbano también se han modificado sustancialmente, produciéndose una revalorización de la producción local, de la exaltación de la gastronomía regional, de las melodías y danzas tradicionales –aunque su origen se encuentre en otro país–, del cultivo de productos orgánicos, etc. Igualmente han sentido los riesgos de la modernidad, especialmente en cuanto a la contaminación de los ríos y acuíferos y el desordenado crecimiento de las ciudades con la correspondiente inseguridad y contaminación ambiental.

En la última década la demanda de viviendas rurales en zonas periurbanas se ha disparado debido a las imágenes estereotipadas tales como las relaciones interpersonales espontáneas caracterizadas por la sinceridad, la naturaleza como espacio de libertad y tranquilidad, y la casa de pueblo con sus elementos cargados de simbolismo (Rivera Escribano, 2007). Otros factores como la crianza de los hijos y la menor dependencia del vehículo también han influido en las decisiones de los nuevos pobladores rurales.

La proliferación de chalets y viviendas adosadas ha provocado profundos cambios en las estructuras sociales de sus habitantes, generando desde ciudades dormitorio a localidades caracterizadas por amplias redes sociales que permiten una integración social.

Estos procesos de desarrollo humano local son rastreados en dos contextos muy diferentes.

### **ETXAURI: UN CRECIMIENTO CONTROLADO**

Etxauri es una pequeña localidad situada a 14 kilómetros de Pamplona, la capital de Navarra. Según el

217

218

Instituto Nacional de Estadística el 1 de enero de 2010 contaba con 583 habitantes.

Su cercanía a la urbe, la concentración de servicios como cabecera de valle y un entorno paisajístico de gran belleza han sido los primeros factores de atracción para los nuevos residentes. Posteriormente, el encarecimiento de la vivienda en las capitales, y los planes de paternidad y maternidad han llegado a constituir las causas principales del crecimiento. Sin embargo, una política de control urbanístico y unas condiciones orográficas que actúan de barreras naturales –al norte se encuentra limitado por las peñas de Etxauri y al sur por el río Argano– no han permitido una especulación inmobiliaria desmedida, como ha sucedido en otros municipios de la comarca de Pamplona.

El marco teórico se coteja con el estudio de las estrategias llevadas a cabo en el municipio de Etxauri por la administración local, por las asociaciones y por sus habitantes nativos y neolocales, entendiendo neolocales como urbanitas y rurales migrados.

Las primeras transformaciones sociales sufridas en Etxauri hacían prever la evolución hacia una ciudad dormitorio, sin embargo sus habitantes, la administración local y, en ocasiones, el sector privado, pusieron en práctica estrategias encaminadas a la creación de espacios de relación donde recrear y reforzar los lazos sociales mediante la reciprocidad, la solidaridad y la ayuda mutua desde una perspectiva que revaloriza lo étnico, entendiendo étnico como la identidad social creada a partir de determinados elementos muy vinculados al medio ambiente y a la historia local, y que ya existían, pero que al recobrar fuerza seducen a la población, es decir, la identidad social desde dentro al servicio del desarrollo local.





El mercado local ha diseñado estrategias para el aumento de la producción y la atracción, especialmente la combinación entre modernidad y tradición; la fascinación a través del entorno natural, y la redefinición y proyección de la imagen de la localidad, destacando el “boca a boca” como mayor estrategia de publicidad. El incremento de la población y la revalorización de los productos locales han aumentado la demanda del exterior, que proviene principalmente de urbanitas que buscan la calidad en los productos tradicionales elaborados en pequeñas localidades.

La diversificación y el mantenimiento de los productos y negocios locales se hace posible por la obligación moral que sienten los habitantes de adquirir los productos locales, que se convierte en reciprocidad al extenderse en el tiempo y ser correspondida de la misma manera.

Este sistema de intercambio continuo adquiere un carácter circular basado en redes de confianza y desarrollado durante años a través de las relaciones sociales entre parientes, vecinos y amigos. En Etxauri las redes creadas por los locales son utilizadas por los neolocales como una vía más de integración modificando las redes existentes y creando nuevos vínculos.

Esta situación facilita la conciliación de la vida familiar, social y laboral y aumenta la calidad y el tiempo de ocio de los participantes.

### CHAVARRILLO: NUEVAS PERSPECTIVAS

La segunda localidad es Chavarrillo, perteneciente al municipio de Emiliano Zapata, en el Estado de Veracruz. Se encuentra situada a 21 kilómetros de Xalapa, capital del estado. En el 2005, según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), contaba con 1275 habi-

219

220

tantes. En 1931 se funda el ejido Chavarrillo a partir de la entrega a 76 personas de 764 hectáreas expropiadas fundamentalmente a las haciendas El Lencero y Tepeapulco Nevería, en base a la reforma agraria decretada por Lázaro Cárdenas.

En 1993, con la reforma del artículo 27 de la Constitución se crea el programa de certificación de derechos ejidales (PROCEDE), permitiendo de forma voluntaria a los ejidatarios, poseionarios (no ejidatarios cultivadores de tierra del ejido) y avecindados (procedentes de otras localidades) acogerse a alguna de las tres variantes: en primer lugar mantenerse en la misma situación, en segundo lugar realizar mediciones y obtener certificados parcelarios y, por último, adquirir títulos de propiedad o dominio pleno. El gobierno mexicano, siguiendo las recomendaciones del Banco Mundial, pretende de esta forma liberalizar el mercado de tierras con el convencimiento de que aumentará el rendimiento agropecuario y reducirá la pobreza en México. Después de casi dos décadas apenas se ha optado por los títulos de propiedad, en cambio los certificados parcelarios han sido obtenidos por casi la totalidad de los ejidos y comunidades. Por lo tanto los objetivos perseguidos por el Banco Mundial y el Gobierno Mexicano se han cumplido parcialmente. Los ejidatarios tienen la posibilidad de vender sus certificados parcelarios, pero generalmente a menor precio que los títulos de dominio pleno. Por otro lado, al adquirir tanto certificados parcelarios como de dominio pleno, el ejidatario se libera de la obligación de nombrar un solo sucesor heredero de los derechos agrarios, aunque en muchas ocasiones la tierra ya estaba repartida y era cultivada entre varios hermanos.

Los ejidatarios de Chavarrillo eligen la segunda opción, al igual que la mayoría de los ejidos y comuni-





dades de México, midiendo y parcelando los terrenos, pero también con la posibilidad de obtener títulos de propiedad que les permitan vender las parcelas, siempre y cuando se apruebe en la asamblea de ejidatarios.

Esta fórmula presenta ciertas ventajas e inconvenientes a nivel individual y grupal. Individualmente permite repartir la herencia legalmente entre los hijos y continuar alejados de pagar impuestos. Como comunidad pretenden conseguir un crecimiento poblacional controlado, puesto que en otros ejidos cercanos en los que han pasado a dominio pleno el ejido se ha disuelto, provocando transformaciones sociales, políticas y económicas drásticas. Entre ellas destacan la inseguridad y violencia generada con la llegada de nuevos residentes, la venta total de las parcelas quedando sin tierras y sin trabajo y, por último, la creación de ciudades dormitorio debido a la demanda de vivir en un entorno rural cercano a la ciudad. El mayor inconveniente se presenta por la incapacidad de regular normativamente la venta individual de parcelas, puesto que al obtener los certificados parcelarios las ventas pueden realizarse con derechos de propiedad, aprobados en la asamblea, o sin ellos mediante la venta del certificado.

Los ejidatarios de Chavarrillo, respetando los acuerdos internos, han permitido que cada posesionario o vecindado obtenga el certificado parcelario de la tierra que trabajaba. Sin embargo han mantenido en su propiedad tres zonas de uso común. Una de ellas se encuentra situada a un kilómetro de la localidad, pero para acceder a ella es necesario recorrer unos 30 kilómetros. Debido al rápido crecimiento de Xalapa y a su cercanía han previsto crear un nuevo Chavarrillo alejado de la localidad y han comenzado a vender los certificados parcelarios de

221

dicha zona que, aunque actualmente no presenta ningún servicio esencial para constituirse como una nueva localidad, se prevé la construcción de solares urbanos.

No obstante, puede afirmarse que la razón fundamental por la que proyectan un nuevo Chavarrillo alejado de la localidad, se debe a las transformaciones sociales sufridas en los últimos años. El regreso de algunos emigrantes de la localidad, que llegan con nuevas ideas para la gestión política; la influencia que reciben de Xalapa las numerosas personas que deben desplazarse diariamente a trabajar; y la pérdida de poder de las autoridades ejidales hacen prever cambios a corto plazo. Los ejidatarios en un intento de mantener su estatus y obtener un dinero extra han comenzado a vender los certificados parcelarios para no sentirse invadidos por el crecimiento de la mancha urbana.

222

A pesar de haber sufrido algunos cambios, la hospitalidad continua siendo la característica que mejor define a la población de Chavarrillo. Al igual que en Etxauri podemos considerar que la reciprocidad y la ayuda mutua impregnan la vida cotidiana, siendo más visible en las actividades lúdico-festivas y localizándose en la familia extensa. Las autoridades ejidales mantienen un sistema de cooperación económica tanto para las personas enfermas como para la familia de los fallecidos, como un sistema redistributivo que evite la exclusión social.

## CONSIDERACIONES GENERALES

En esta investigación se ha optado por definir el etno-desarrollo como desarrollo a partir de la identidad social, en lugar de la etnicidad, especialmente por su carácter genérico que engloba varias de las clasificaciones de los grupos culturales.







El proceso de homogeneización cultural junto con la implantación del sistema económico neoliberal incrementa la desvalorización de la tradición, que ya venía siendo recriminada desde la Ilustración. Con la percepción de los impactos negativos de este modelo económico se invierte la escala de valores y lo tradicional, levemente mantenido en los entornos rurales, alcanza nuevas cotas simbólicas. Las formas de vida del pasado, la producción de los alimentos propios, la naturaleza, las melodías y danzas tradicionales, así como cualquier expresión cultural tradicional son deseadas ahora tanto por urbanitas como por rurales. De esta forma el desarrollo humano local se impulsa mediante la revalorización de la identidad, a partir de los recursos étnicos locales y manifestándose especialmente en las actividades lúdico-festivas.

El contexto de producción de los actos recíprocos puede ser de amistad, de arraigo y apego, de identidad, de fiesta, de ritual, de cuidado de los niños o enfermos, de sociabilidad, de mercado local... Las redes de ayuda mutua se convierten en colchón amortiguador en las situaciones de riesgo de exclusión social, como pueden ser en familias monoparentales, así mismo resultan especialmente efectivas para conciliar la vida familiar y laboral, más necesarias entre nuevos residentes debido a la falta de familiares en la localidad.

La reciprocidad en cada una de estas situaciones, produce un distanciamiento de las normas de la ciudadanía liberal, abstrayéndose de las leyes del mercado y de las relaciones contractuales, y produciendo, en cambio, relaciones personalizadas, emocionales y concretas. La interacción se yergue protagonista en este tipo de estructuras, lo que permite, a su vez, detectar los deseos y necesidades insatisfechos de las personas y grupos. Algunas estructu-

223

224

ras que permanecen latentes se manifiestan con dinamismo en momentos de transformaciones sociales. Es el caso de la reciprocidad, que tanto en Etxauri como en Chavarri surge en muy diversos contextos: en el cuidado de los niños y personas dependientes, en el mercadeo, en el mercado, en la identidad, el ritual, la amistad..., generando un intercambio continuo y circular de bienes y servicios. A pesar del individualismo fomentado desde el modelo hegemónico, la hospitalidad continúa siendo la característica que mejor define a este tipo de poblaciones. La ayuda mutua se transforma en una expresión de reciprocidad por su carácter recurrente, así como por su institucionalización en el orden moral del grupo.

El estudio de las visiones en los diferentes perfiles sobre el modelo de desarrollo deseado por los propios actores permite enfocar las actuaciones hacia la satisfacción de necesidades y el cumplimiento de aspiraciones. La creación de sólidas redes sociales puede considerarse como en el principal impulsor del desarrollo.

Todo ello provoca en sí mismo la revalorización de la identidad y promueve la participación ciudadana en la toma de decisiones locales, creando un modelo de ruralidad social impulsor del etnodesarrollo local.

## REFERENCIAS

- BONFIL BATALLA, G. (1982): "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización" en *América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio*. San José de Costa Rica, Flacso.
- (1988): "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos" en *Anuario Antropológico/86*. Editora Universidad de Brasilia/Tempo Brasileiro pp. 13-53.
- DE LUCAS, J. (2003): *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*. Barcelona, Icaria.





- GIDDENS, A. (2000): *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestros días*. Madrid, Grupo Santillana de ediciones, (1999).
- MARTINEZ MONTOYA, J.: "Prácticas socio-culturales en el Territorio Histórico de Álava/Araba" en FERNANDEZ DE LARRINOA, K. (1998): *Sociedad rural, desarrollo y bienestar*. Vitoria, Escuela Universitaria de Trabajo Social.
- (2002): *La identidad reconstruida. Espacios y sociabilidades emergentes en la ruralidad alavesa*. Vitoria, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- MAUSS, M. (1999): *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos (1950).
- MORENO FELIÚ, P. (2004): "Presentación" en MORENO FELIÚ, P. (2004): *Entre las Gracias y el Molino Satánico: Lecturas de Antropología económica*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- (2004): *Introducción y guía al estudio de la Antropología Económica (Addenda)*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- NAROTZKY, S. (2001): "El afecto y el trabajo: la nueva economía, entre la reciprocidad y el capital social" en MORENO FELIÚ, P. (2004): *Entre las Gracias y el Molino Satánico: Lecturas de Antropología económica*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- (2002): "Reivindicación de la ambivalencia teórica: la reciprocidad como concepto clave", *Endoxa*, nº 15. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia pp. 15-29.
- RIVERA ESCRIBANO, M<sup>a</sup> (2007): *La ciudad no era mi lugar. Los significados residenciales de la vuelta al campo en Navarra*. Pamplona, Universidad Pública de Navarra.
- VELASCO, L. F. (1999): "Lo "etno" del Desarrollo: una mirada a las estrategias y propuestas de desarrollo indígena", *Revista Mad* nº 1. Septiembre 1999. Departamento de Antropología. Universidad de Chile.

225

226

## UM ENSAIO SOBRE A NOVA REALIDADE DO IMIGRANTE BRASILEIRO EM TEMPOS DE CRISE NA ESPANHA

FABIANA MARIA GAMA PEREIRA

### INTRODUÇÃO

As migrações vêm merecendo a atenção de especialistas em diferentes orientações disciplinares e de sensibilidades intelectuais variadas, notadamente no campo das ciências humanas. Como se sabe, a mobilidade é uma marca constituinte da própria história da humanidade, contudo desde a última década do século XX, é possível perceber uma intensificação e reconfiguração dos fluxos migratórios a partir de estimativas que apontam para a existência de mais de 200 milhões de imigrantes no mundo, 24 milhões a mais do que em 2000. Desde uma perspectiva qualitativa, é possível evidenciar também que o crescimento do número de migrantes é acompanhado pela ampliação dos países envolvidos nas redes migratórias transnacionais, pela diversificação do tipo de migrações ou dos motivos dos deslocamentos assim como pelo aprofundamento das consequências sociais, econômicas e culturais dos fenômenos migratórios (Blanco, 2006).





No caso específico da migração brasileira, dados do Ministério de Relações Exteriores do Brasil (MRE) indicam entre 2.059.623 e 3.753.826 de brasileiros que vivem fora do país. América do Norte é a região que concentra maior contingente, seguida do Paraguai, Europa e Japão. Dentro da Europa, Reino Unido, Portugal, Espanha, Itália e Suíça são respectivamente, os contextos com maior presença. No caso da Espanha particularmente, os dados do INE (Instituto Nacional de Estatísticas), apontam que em 2010 residiam 114.519 brasileiros e brasileiras (estes dados são referentes às pessoas inscritas no registro municipal, devendo-se acrescentar ainda aquelas que por algum motivo não estão inscritas).

Dos relatos dos brasileiros que temos contatos na Asociación Hispano Brasileña de Apoyo a los Inmigrantes (AHBAI) em Madri, destacamos, inicialmente, a heterogeneidade de motivos, desejos e circunstâncias que os motivam a empreenderem projetos de migração transnacionais em que aparecem envolvidas múltiplas subjetividades da ordem do cultural, do político e do econômico. A partir das redes sociais constituídas, as pessoas passam a ter informações sobre a vida em outro país, sobretudo no que concerne a trabalho. Tais informações são em muitos dos casos bastante otimistas, o que gera uma falsa expectativa por parte da pessoa que decide emigrar.

Mesmo havendo grande diversidade na forma de visualização e de interpretação do fenômeno migratório, parece existir um ponto de convergência: embora se reconheça que é cada vez maior o controle das fronteiras em alguns países, também se percebe um considerável aumento no número de pessoas que, de maneira voluntária ou forçada, estão retornando aos seus lugares de origem e, uma das causas destes retornos seria a crise econômica mundial.

227

228

Na Espanha, o desemprego já alcança quase 5 milhões de pessoas e, segundo especialistas, em 2012 atingirá um 30% da população. As previsões apontam para 2017 como o ano de saída desta crise. Apesar deste panorama, a comunidade de imigrantes que mais cresce proporcionalmente na Espanha é a de brasileiros. Mesmo correspondendo a pouco mais de 2% de toda a população imigrante, desde o ano 2007 temos o mais elevado indicador de crescimento proporcional (a comunidade que mais cresce em um determinado espaço de tempo) entre todas as comunidades latinas imigrantes (o Brasil se mantém como o 12º país em número total de imigrantes na Espanha, 6º se consideramos apenas os latino-americanos, ao perdermos sucessivamente para Equador, Bolívia, Colômbia, Argentina e Peru. Na Espanha, havia apenas 11.085 brasileiros registrados no ano 2000. Em 2009 esse número estava multiplicado por dez.

Segundo Erika Masanet e Rosana Baeninger (2010), para ter uma primeira aproximação do contingente de estrangeiros registrados no Sistema de Segurança Social da Espanha, em 31 de dezembro de 2007, o número de trabalhadores estrangeiros registrados era de 1.981.106, baixando a 1.882.223 imigrantes em 2008. Por nacionalidade, o grupo que mais diminuiu foi o equatoriano (-14,80%). A seguir, situá-se a Bulgária (-8,97%), Ucrânia (-8,53%) e Marrocos (-7,50%) em descensos relativos. Por outro lado, destas 12 nacionalidades analisadas, três tiveram um importante crescimento significativo no número de registrados na Segurança Social em 2008: Bolívia (22,20%), China (11,25) e Brasil (10,67%). Neste último caso, o volume passa de 21.312 imigrantes brasileiros afiliados em 2007 para 23.585 em 2008.





A tendência crescente no número de trabalhadores brasileiros inscritos na Segurança Social nos últimos anos, especialmente nos anos da crise econômica (2008 e 2009), contrasta com a evolução decrescente da população imigrante em geral. De acordo com dados do Boletín Estadístico de Extranjería e Inmigración nº 21 do Observatorio Permanente de la Inmigración (2009), em 2008 diminui o número de trabalhadores registrados na S.S., tanto entre a população estrangeira (redução de 5%) como na espanhola (4,6%).

Matéria publicada no jornal El País no dia 30 de abril de 2010 relata que os brasileiros são o quinto coletivo de imigrantes latinos que com a crise mais retornaram a casa. Foram 9.634 registros de brasileiros menos na Espanha no ano 2009. Em 2008, 232 brasileiros voltaram pelo Plano de Retorno Voluntário do Governo Espanhol.

Com o crescimento que atravessa o Brasil, foram criados 14 milhões de postos de trabalho, equivalentes a mais de duas vezes a população da Catalunha, com seus seis milhões de habitantes. Somente China e Índia conseguiram tanta criação de emprego nessa mesma época. Na Espanha, somente na construção civil, no ano 2009, houve um desempregado para cada cinco que continuam trabalhando (18%). Mais de 30% da população desempregada está representada por imigrantes.

“O número de imigrantes querendo ajuda para voltar para casa aumentou muito” conta Clarissa Araújo do Carmo, funcionária da OIM em Madri. “Antes recebíamos cerca de cinco pedidos diários, mas desde meados de 2008 esse número subiu para vinte, até trinta pedidos. Os brasileiros, juntamente com os argentinos, são o segundo maior grupo a procurar a OIM. Os bolivianos são os primeiros da fila”.

229

230

Como se pode perceber, a crise econômica vem gerando entre outras coisas, o retorno de imigrantes aos seus países de origem. Como afirmam SIQUEIRA, ASSIS, e DIAS (2010), compreender a migração tornou-se uma questão essencial e passou a ocupar um lugar de destaque na agenda de discussão das ciências humanas, tendo em vista suas novas características, o crescimento do fluxo e os problemas dele decorrentes, tanto no continente Americano quanto no Europeu.

### MIGRAÇÕES: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Quase toda a história da humanidade é a história das migrações e, de acordo com a literatura especializada, deslocar-se é uma característica dos animais, inclusive dos seres humanos. Desde o paleolítico até nossos dias, nos deslocamos por territórios e continentes por diferentes razões. Como aponta Carlos Giménez (2003:20): “*las migraciones son fenómenos globales presentes en todas las sociedades del mundo*” O autor define tal fenômeno como:

“*el desplazamiento de una persona o conjunto de personas desde su lugar habitual de residencia a otro, para permanecer en él más o menos tiempo, con la intención de satisfacer alguna necesidad o conseguir una determinada mejora (...) en el caso de las migraciones internacionales laborales contemporáneas esa movilidad espacial se produce entre dos países y la finalidad es trabajar en el lugar de destino*”.

Historicamente, as migrações modificaram compeltamente os países, influenciando na sua composição racial, lingüística, cultural, entre outras. No século XVI, por exemplo, com o descobrimento da América pelos europeos,





una parte dos indígenas originários foram deslocados ou exterminados e outra grande parte se misturou com os europeus, originando a mestizagem da população. No caso do Brasil, os europeus substituíram o trabalho indígena pelo dos negros, sendo grande o impacto africano na população de algumas regiões, muito significativa na composição étnica deste país.

Segundo SIQUEIRA, Sueli, ASSIS, Gláucia de Oliveira, DIAS, Carlos Alberto (2010), esses movimentos têm seu auge na virada do século XIX para o século XX, havendo no período entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial (1914-1945), uma diminuição significativa das migrações internacionais em função das guerras, das crises econômicas e da instabilidade política. Assim foi na década de 1950, com o fim da Segunda Guerra Mundial que ocorreu uma retomada dos movimentos de população através das fronteiras entre os países.

O termo “novos migrantes” se refere em geral às migrações internacionais que ocorreram após os anos 1960 e se intensificam a partir da década de 1970, atravessando a virada do século XX para o seguinte. O novo caráter dos movimentos migratórios está ligado ao fato de que tais fluxos ocorrem num mundo “cada vez menor”. Uma das diferenças significativas desses novos fluxos de população, a partir dos anos de 1960, é a inversão de sua direção. Anteriormente os fluxos migratórios eram de europeus, em sua maioria camponeses que migravam da Europa rumo à América. A partir dos anos de 1960 a direção se inverte e passa a ser dos países da América Latina para os EUA e das ex-colônias para a Europa. Com isso, muda sua composição étnica, de classe e de gênero.

Neste sentido e segundo Durval Fernandes (2007), estudiosos do tema começam a elaborar teorias para expli-

231

232

car a complexidade do fenômeno migratório. Na década de 1960 surge nos Estados Unidos, Escola de Chicago a Teoria da Modernização que explicava tal fenômeno através de uma concepção evolucionista, na qual uma sociedade tende a mudar em direção ao progresso, indo do rural ao urbano, do subdesenvolvido ao desenvolvido. A partir dessa concepção, as migrações passam a ser explicadas a partir do princípio de que o emigrante sai de seu lugar em busca de uma melhora onde as condições são mais atraentes.

Depois surge a Teoria da Dependência que explica uma sociedade subdesenvolvida no momento em que esta é submissa e explorada por uma sociedade desenvolvida. Neste sentido, as migrações são interpretadas como fluxos de mercadoria chave, de mão de obra ou força de trabalho, dos países e regiões dependentes e periféricas em direção a países e regiões centrais e dominantes.

A Teoria da Articulação, por sua vez, concebe as migrações como processos complexos de vínculos e redes entre origem e destino. Neste sentido é a base para compreender a Teoria do Transnacionalismo, que gera novas lógicas identitárias, já que é necessário entender o imigrante não mais como um ser que deixou sua família, sua língua ou cultura, mas como alguém que se vincula a dois ou mais países simultaneamente.

As três concepções são importantes, mas é necessário fazer algumas críticas já que existem debilidades. No caso da Teoria da Modernização, se percebe uma concepção reducionista que não explica a complexidade do fenômeno migratório, pois segundo essa corrente somente emigrariam pessoas procedentes de uma situação pior a uma melhor. No segundo caso, a crítica se faz por haver uma percepção do imigrante como um sujeito passivo. Em todos os casos, é necessário compreender que se trata de





um fenômeno milenar em contínua mudança, de forma que para entender as migrações em determinado contexto social, é fundamental entender o paradigma político:

A diversidade dos fluxos migratórios seria uma das características da migrações internacionais recentes. Além disto, outra característica definitiva destes fluxos é o surgimento do campo das migrações transnacionais. A teoria do transnacionalismo fue auspiciada por Schiller, Basch y Blanc-Szaton (1992), a partir de observações de campo com os fluxos procedentes de Filipinas e Haití que tinham como destino a cidade de Nova Yorque. Segundo estes autores, o processo de globalização acompanhado dos avanços tecnológicos e das comunicações que encurta as distâncias e aproxima as pessoas, permite a criação e o desenvolvimento de espaços transnacionais que transpassam as fronteiras geográficas, culturais e políticas. Espaços os quais os imigrantes ou “transmigrantes” mantêm unidas as sociedades de origem e de recepção através de múltiplas relações tanto tanto familiares, econômicas, organizacionais ou políticas entre dois lugares, e que não estão isentas de ambigüidades e conflitos. Em suma, a migração contemporânea significa, para as pessoas envolvidas no processo, experimentar um singular campo social – um campo de relações transnacionalizadas:

Como aponta Ripoll (2006) todos os países do mundo vêem-se afetados, de alguma maneira, pelas correntes migratórias internacionais: todos são países de origem, de trânsito ou de destino de migrantes. Neste sentido, o Brasil e a Espanha têm se inserido no cenário mundial das migrações internacionais atuais, adotando um papel importante.

Na atualidade, 191 milhões de pessoas vivem fora de seus países de origem, das quais, 95 milhões são mulheres, o que representa 49,6% do total. Além disso, o grande

233

número de jovens entre 10 e 24 anos constituem quase uma terceira parta de todos os imigrantes internacionais. Pode-se dizer que a imigração não é uma opção assumida somente por uma minoria ou para pessoas desesperadas, a imigração é uma opção de vida para milhões de pessoas em todo o mundo. Entre as razões mais conhecidas, está a busca por uma saída laboral ou para escapar de que atentam contra a integridade e a segurança, como é o caso dos refugiados que fogem de conflitos violentos.

### CRISE ECONÔMICA E RETORNO

234

No caso dos brasileiros que vão a Espanha se pode observar que atualmente, muitos estão sendo obrigados a retornar devido ao maior controle nas fronteiras e na emissão de vistos, bem como uma maior perseguição aos trabalhadores ilegais. Segundo dados do ministério das relações exteriores, a maioria dos brasileiros que vivem no exterior se encontram em situação irregular, apontando para a clandestinidade que marca os movimentos migratórios na atualidade. O aprofundamento da crise econômica que, desde 2007, veio contaminando o mercado imobiliário americano e, no ano de 2008, se estendeu para todo a economia mundial tem feito os emigrantes repensarem a permanência nesse estado de provisoriedade, que tendia a se perpetuar.

A crise econômica não freiou o controle aos imigrantes e, como já foi anteriormente explicitado desde 2008 os brasileiros lideraram a lista de estrangeiros barrados no aeroporto de Barrajas na Espanha. Segundo informações do consulado brasileiro em Madri, durante o ano de 2009 se impediu a entrada de 2.500 brasileiros na capital espanhola, um pouco menos do que os 2.764 barrados em 2007. Como se sabe, para entrar en ese país (Espanña) se





exige uma série de condições, tais como: carta convite ou reserva de hotel, 57 euros por cada dia de estância e o bilhete de ida e de volta. Ao não se necessitar visto e devido ao significativo aumento de entrada de brasileiros na Espanha como turistas mas que acabam ficando no país, os controles aumentaram consideravelmente. Segundo as autoridades espanholas, os brasileiros que são barrados não cumprem com os requisitos para poder entrar em solo espanhol e, neste caso a pessoa fica detida no aeroporto até que se encontre um voo em que ela possa voltar. Muitos se queixam das condições a que são submetidos: falta de higiene, isolamento, mal trato por parte das autoridades e falta de um intérprete.

Segundo dados do consulado brasileiro em Madri, um de cada cinco brasileiros na Espanha estariam desempregados. A maioria retornaria a casa por conta própria, sem ajuda dos programas oficiais de retorno voluntário, muitas vezes por se tratarem de programas complexos e burocratizados. Das dezenas de associações de imigrantes habilitadas pelo governo espanhol para intermediar o processo de retorno voluntário, não há nenhuma associação de imigrantes brasileiros na Espanha que disponha deste tipo de serviço. A este respeito comenta Érica, brasileira, 22 anos há 1 ano vivendo na Espanha:

*“Quando chamam pra fazer uma entrevista, são dez imigrantes e três espanhóis. É claro que, com essa crise, eles preferem colocar um espanhol pra trabalhar, do que um imigrante... Trabalho desde os quatorze anos e nunca estive desempregada. Ainda não sei se vou voltar ao Brasil, mas também não sei até quando vou agüentar essa situação. As coisas no Brasil parecem que estão melhores. Pelo menos a gente está perto da família”.*

235

236

A taxa de desemprego dos imigrantes triplica a dos espanhóis. Enquanto para os espanhóis essa taxa é de 13,9%, entre os imigrantes é de 30% (33% considerando todos os que não são de outros países Europeus). Mesmo na contratação do chamado CODC (Catálogo de Ocupações de Difícil Cobertura, por parte dos espanhóis que deixam tais ocupações para os imigrantes), desde 2008 estão aumentando significativamente as barreiras para contratação de trabalhadores no exterior, que antes da crise era crescente.

Mais da metade (54%) dos imigrantes atendidos pelo Centro de Informação do Trabalhador Estrangeiro, CITE, da Central Sindical Comisiones Obreras de Catalunya, trabalhava sem nenhum tipo de contrato de trabalho no ano 2009. O dobro que no ano 2006, o que significa que a crise aumentou o nível de precariedade de contratação de imigrantes, e de empregadores que se aproveitam da situação para enfraquecer ainda mais as relações de trabalho. Serviços domésticos, construção civil e agricultura são os setores mais castigados por esse fenómeno. Em 2006 os imigrantes sem contrato de trabalho eram menos de 20% de que os que declaravam ter um contrato; em 2009 esse número cresceu para mais de 30%. A crise castiga mais homens que mulheres entre os imigrantes: a perda de trabalho, sobretudo, afeta a construção civil; por outro lado, a taxa de desemprego se manteve estável nos últimos anos no serviço doméstico (além do comércio e hotelaria).

Por outro lado, um dos aspectos que merece ser investigado com mais atenção é que muitos emigrantes voltam doentes, com problemas de coluna, de depressão, de pele e outros que podem estar associados às condições precárias de trabalho e às longas jornadas às







quais são submetidos no exterior. Na maior parte dos casos, os retornados têm seu padrão de vida alterado, quase sempre inferiorizado em relação à vida que tinham fora. Então, para atender ou manter um padrão de vida já alcançado, parte considerável dos retornados acaba voltando quase sempre em situação não documentada ou, ainda, os que podem, lançam-se a um movimento pendular, entre o país de origem e o de destino, configurando conexões transnacionais.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Viver na Europa representa inicialmente para muitos dos brasileiros que decidem emigrar, assim como para seus familiares e amigos, está em um lugar mais desenvolvido, rico e bonito, uma maneira de ganhar muito dinheiro, poder adquirir bens materiais que no Brasil seria impossível, pagar uma dívida, economizar, comprar uma casa, enviar dinheiro, etc. Esse primeiro momento é vivido com muita expectativa e dificilmente a pessoa pensa nos problemas e dificuldades que poderá vir a ter no país de acolhida.

No entanto, emigrar não é somente construir um projeto migratório e tentar realizá-lo, é um processo que se constitui em etapas. A chegada, por exemplo, pode ser um momento de alegria e/ou de dificuldades. Como já foi explicitado ao longo deste trabalho, o controle de fronteiras está cada vez mais forte em muitos dos países da União Européia e Espanha é um deles. Caso a pessoa consiga entrar na Europa começa uma nova fase: a procura por um lugar onde viver e trabalhar. Como salienta Siqueira, Assis e Campos (2010), tal como outros fluxos migratórios, os migrantes brasileiros

237

238

utilizam-se das redes sociais para minimizarem os riscos presentes na migração de longa distância.

A pesar da exploração e de tantas dificuldades, muitos acham que vale a pena passar por tudo isso, já que o salário que ganham compensa se comparado ao do Brasil. Se trata de uma experiência ambígua: a novidade de está em um outro país versus o afrontamento das primeiras dificuldades: a língua, os costumes, etc. Uma realidade atrativa e ao mesmo tempo, ameaçadora.

O retorno faz parte do projeto migratório da maioria dos imigrantes, sobretudo no caso daqueles que partem com o objetivo inicial de trabalhar e juntar dinheiro a fim de melhorar o padrão de vida no país de origem. O projeto do retorno seria, num certo sentido, a conclusão/materialização do projeto migratório, o fim do estado de provisoriamente que atravessa a migração. Os migrantes desejam retornar quando atingem seus objetivos, em geral, comprar uma casa e um carro e conseguir recursos para montar um negócio. No entanto, conforme demonstram os relatos, retornar é mais difícil do que partir, não apenas pelo contexto da crise que tem provocado a intensificação dos retornos, bem como os inúmeros retornos forçados, mas porque, ao chegarem, muitos não conseguem mais se adaptar – sentem-se estranhos, desconfortáveis, sem lugar, ou, na expressão de Homi Bhabha, sentiam-se estrangeiros em casa . “Lá é bom para trabalhar e aqui é bom para viver [...] mas quando chego aqui, quero voltar para lá, não consigo me adaptar”.

### REFERENCIAS

Boletín Estadístico de Extranjería e Inmigración nº 21 do Observatorio Permanente de la Inmigración (2009).





BLANCO, C. (2006). *Migraciones: nuevas movilidades en un mundo en movimiento*. Barcelona: Anthropos.

BAENINGER, R., MASANET, E. "Os impactos laborais da crise econômica sobre a população brasileira na Espanha". Atas do 1º Seminário de Estudos sobre Brasileiros na Europa. Disponível em: <http://seminariobrasileuropa2010.files.wordpress.com/2011/01/livro-i-seminc3a1rio-de-estudos-sobre-imigrac3a7c3a3o-brasileira-na-europa.pdf>

El País, 30 de abril de 2010.

FERNANDES, Duval. Fontes de dados para a estimativa do volume de imigrantes na Espanha: notas introdutórias. Madrid, 2007 (Texto mimeo).

GIMÉNEZ ROMERO, C. (2003). "Qué es la inmigración. ¿Problema u oportunidad? ¿Cómo lograr la integración de los inmigrantes? ¿Multiculturalidad o interculturalidad?". Barcelona : Integral.

INE (Instituto Nacional de Estadística). Padrón Municipal de Habitantes. Estadísticas disponível em: <http://www.ces.es>

Ministerio das relações exteriores (MRE). Disponível em: [www.itamaraty.gov.br](http://www.itamaraty.gov.br)

PEREIRA, F. (2007). *El otro Brasil: los nuevos inmigrantes brasileños que viven en España y la importancia del fenómeno asociativo contemporáneo*. In: JURADO, R. (Org.) El discurso político de los inmigrantes. Madrid: AESCO.

\_\_\_\_\_. (2008). *Vivo en España y soy brasileño con orgullo. Una etnografía de la actual inmigración brasileña en España desde el punto de vista de una asociación de inmigrantes*. In: XIII Congreso Internacional de Antropología Aplicada. Universidad de Salamanca. Espanha.

RIPOLL, E. (2006). *O Brasil e a Espanha na dinâmica das migrações internacionais: um breve panorama da situação dos emigrantes brasileiros na Espanha*. XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP. Caxambu – MG- Brasil.

SIQUEIRA, S., DE OLIVEIRA ASSIS, G., CÉSAR DE CAMPOS, E. (2010). *As redes sociais e a configuração do primeiro fluxo emigratório brasileiro: análise comparativa entre Criciúma e Governador Valadares*. In: Haruf salmen Espindola, Jean Luiz Neves Abreu (Orgs). Território, sociedade e modernização. Governador Valadares:

Editora Univale.

SIQUEIRA, Sueli, (2008). *Migracion y las distintas formas de retorno al suelo natal. Una perspectiva transnacional*. In: Simposio Internacional Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones. Barcelona: Universitá Autonoma del Barcelona, 14 y 15 de febrero de 2008.





# NUEVOS RETOS: REINTERPRETACIÓN, REINVENCIÓN Y DESARROLLO DE LA REALIDAD RURAL. EL CASO DE GORDONCILLO-LEÓN.

M<sup>a</sup> CONCEPCIÓN UNANUE CUESTA

241

242

## INTRODUCCIÓN

Cualquier análisis en torno al desarrollo rural integrado debe implicar, en primera instancia, una reflexión sobre la noción de desarrollo rural. Cuando el desarrollo no se refiere al conjunto de una sociedad, sino que se centra en las áreas, sean rurales o urbanas, a las que se pretende mejorar el nivel de vida de su población a través de procesos de participación local mediante la potenciación de sus recursos propios, éste se define como "Desarrollo Rural o Urbano" (Sevilla Guzmán, 2004:4)

Otro de los conceptos que recoge la literatura sociológica define al desarrollo rural "como un proceso mediante el cual se enfrenta la problemática de las zonas rurales en un esfuerzo de cambio para producir transformaciones sustanciales en las condiciones de vida de la población que vive en el campo, en las estructuras económicas, políticas y sociales que faciliten y hagan posible la plena incorporación del hombre rural a las actividades de la vida nacional. Lo concibe como una estrategia del desarrollo global del cual es

un componente importante. Su objetivo puede resumirse a lograr que los beneficios del desarrollo lleguen equitativa y oportunamente a la población rural" (Medina, 1981)

Reig (2002) analiza el concepto de desarrollo rural desde la perspectiva de los bienes públicos y las externalidades que provoca la actividad agraria, su discurso establece que el mantenimiento de la población ocupada en la agricultura en comarcas en que apenas existen fuentes alternativas de empleo se considera un elemento importante para garantizar la continuidad de los asentamientos humanos en dichas zonas. Esto es algo que puede ser deseable por diversas causas, como el mantenimiento de la identidad cultural de esas poblaciones, la conservación del suelo frente a la erosión que en ciertos casos podría derivarse de la ausencia de cultivo, o la continuidad de un paisaje transformado positivamente por la acción del hombre.

## EJES FEADER:

Cuadro 1: Ejes de actuación del  
Reglamento de Desarrollo Rural

**PRIMER EJE:** Competitividad. *Objetivos:*  
Mejora competitividad de la agricultura y silvicultura.  
Mejora de la calidad de los productos agrícolas.

**SEGUNDO EJE:** Medio ambiente y entorno natural. *Objetivos:*  
Utilización sostenible de las tierras agrícolas.  
Gestión sostenible de los territorios forestales.

**TERCER EJE:** Diversificación y calidad de vida. *Objetivos:*  
Diversificación de la economía rural.  
Mejora de la calidad de vida en las zonas rurales.

**CUARTO EJE:** Enfoque Leader. *Objetivos:*  
Extensión del enfoque Leader en los tres ejes anteriores.  
Creación de grupos de desarrollo rural o de acción local.





Los nuevos programas de desarrollo rural integrado para el próximo milenio deben centrarse en varios ejes para que el desarrollo sea armonioso y logre los resultados esperados y alcance, dentro de lo posible, al conjunto de los espacios rurales.

Es imprescindible seguir insistiendo en la mejora de la competitividad de las áreas rurales con el fin de crear unas condiciones favorables para la población residente y consolidar un tejido social viable. Dicha mejora se debe lograr por medio de la introducción de acciones que reduzcan los costes del proceso de producción agrario, el mantenimiento y el fomento de sistemas agrícolas que exijan el uso de bajos insumos productivos, disminuyendo de este modo las externalidades, y la participación en las iniciativas anteriormente expuestas, que repercuten en el aumento de las rentas agrarias.

También es preciso apoyar la diversificación de las actividades productivas, la multifuncionalidad, impulsando las que son complementarias o alternativas a las funciones tradicionales y para las cuales los espacios rurales disponen de posibilidades; éstas tienen que ser capaces de explotar de modo sostenible el potencial endógeno y al mismo tiempo favorecer el mantenimiento y la creación de puestos de trabajo para que los espacios rurales conserven su articulación territorial y las estructuras socioeconómicas ajustadas a las actuales demandas y exigencias sociales.

Al mismo tiempo que se introducen esas innovaciones económicas, también se deben basar las actuaciones en la creación de una adecuada estructura empresarial, centrada tanto en la transformación de los productos agrarios, como en otros procesos ajustados a las posibilidades de los variados espacios rurales. Las pequeñas

243

244

y medianas empresas se consideran necesarias para impulsar el desarrollo económico de los países y para dotar de un ajustado tejido económico y productivo, capaz de dinamizar las diferentes áreas territoriales y, sobre todo, los espacios rurales. Por eso, se requiere apoyar este tipo de industrias que son esenciales para retener y consolidar puestos de trabajo y, a la vez, diversificar el origen de los ingresos agrarios.

Asimismo, se deben promover acciones que protejan el medio ambiente y el entorno natural para poder dejarlo en las mejores condiciones a las generaciones venideras. Para ello, se aplicarán adecuadas prácticas agrícolas, que sean sostenibles y compatibles con su protección y no lo deterioren ni contaminen, y la puesta en marcha de medidas agroambientales. Éstas tienen que ser capaces de conservar el patrimonio histórico, los paisajes heredados, los espacios protegidos y la biodiversidad biológica y natural. Es necesario impulsar medidas que logren una adecuada ordenación medioambiental, fomentando programas de formación y de educación ambiental y desarrollando políticas culturales en las que se transmitan el respeto por esos preciados recursos naturales y las actividades compatibles con la conservación del variado y rico legado asociado al medio ambiente y a las amplias zonas rurales comunitarias.

### **GORDONCILLO: EL DESARROLLO RURAL HECHO REALIDAD**

La localidad de Gordoncillo se sitúa en la Tierra de Campos leonesa, comarca eminentemente cerealista y hace límite al oeste con la provincia de Valladolid, línea en parte marcada por el río Cea. Su base económica





siempre ha estado apoyada en el sector primario, cultivándose en su terruño la vid y los cereales y su importancia ganadera estuvo relacionada con el paso por el municipio del Cordel de la Zamorana. El paso de los siglos ha ido relegando al municipio a una situación secundaria en las comunicaciones (Revilla, 2008), y ha ido perdiendo oportunidades de transporte que hubieran otorgado unas condiciones de crecimiento y desarrollo industrial al municipio muy diferentes de las que en realidad ha tenido.

Durante su historia reciente, el municipio vive dos acontecimientos de trascendental importancia para su futuro inmediato, el primero es la independencia territorial de Valderas, su población se incrementa y también lo hace su producción de vino, que ya venía practicándose desde antiguo, pero que toma nuevos bríos al amparo de una pujante actividad en el pueblo. El segundo es la ruptura de esas coordenadas del crecimiento al desatarse la plaga de la filoxera en las vides del municipio. Este desastre provoca un fuerte descenso poblacional y la ampliación de los cultivos de cereal panificable que era transformado en los molinos del río Cea.

Desde finales de los años cincuenta, el descenso del consumo del pan frenó la demanda interna de cereal, y no existían mercados extranjeros donde colocar los excedentes, la inevitable consecuencia de todo ello fue el brutal ajuste del sector harinero en los años sesenta y setenta. Así, en el año 1971 las harineras que existían en 1945 quedaron reducidas a la mitad sumiendo al pueblo en un camino sin aparente horizonte. La mayoría de municipios de la zona vivían una situación difícil, sufriendo un éxodo masivo a las ciudades y dependiendo de las ayudas de la UE para asegurar la rentabilidad de las ta-

245

246

reas agrícolas, pero son las propias singularidades de estos parajes, las que les han proporcionado la clave del desarrollo y les han servido de proyección al futuro. A singularidades me refiero cuando hablo de sus bodegas-cuevas rupestres, que son espacios excavados en pequeñas lomas de tierra arcillosa aprovechando el desnivel y formando galerías en las que se crea al micro-clima ideal que permite la elaboración de estupendos caldos y del tan característico vino de aguja; y a la variedad de uva autóctona de la zona: la prieto picudo de racimo apretado con los frutos con forma de piñones y la piel negra azulada.

En este contexto es en el que, en 1990, se comienza a plantear la necesidad de un proyecto de desarrollo a largo plazo a través de la recuperación de la tradición vitivinícola, prácticamente perdida en la zona. Para ello, se encargan numerosos estudios sobre la viabilidad de la propuesta y con los prometedores resultados de éstos en la mano, se inicia la ardua tarea de convencer a los "terratenientes" del pueblo para ceder su tierra a cambio de acciones de una sociedad anónima que sirva como motor económico del proyecto. El gobierno municipal lideró esta singular iniciativa y aprovechando el proceso de concentración parcelaria aunó la voluntad de 101 vecinos de Gordoncillo para aportar las 205 hectáreas que, plantadas en tres fases hasta 1998, constituyen hoy uno de los viñedos más hermosos de la provincia y cuna de la Bodega Gordonzello. Un nuevo esfuerzo financiero de la sociedad permitió afrontar en el 2002 la construcción en el Alto de Santa Marina de unas instalaciones suficientes, incluso a largo plazo, y dotadas de medios técnicos de vanguardia.





La nueva bodega nace al amparo de la sabiduría y el buen hacer de otra, ya existente en el pueblo, Bodega Villacezán cuya historia se remonta al siglo XIX, y que se trata de una empresa familiar en la que el relevo generacional ha conseguido impulsar, modernizar y hacer muy competitivos unos vinos elegantes y de gran calidad

De forma paralela, el pueblo y la zona han actuado conjuntamente uniéndose para ser más fuertes, en 1985 un grupo de cooperativas y bodegas pertenecientes a la zona Valdevimbre – Los Oteros – Cea, iniciaron los primeros pasos para formar lo que sería una Asociación Profesional de viticultores, elaboradores y embotelladores, cuyo objetivo fundamental era lograr la Denominación de Origen para sus vinos. En abril de 1997, se concedió el derecho al uso de la mención “Vino de la Tierra” a los viticultores, elaboradores y embotelladores que perteneciesen a la Asociación y en julio de 2007 se reconoce la Denominación de Origen “Tierra de León”. El vino de Gordoncillo ha ido ganando un nicho en el difícil mercado internacional del vino, al tratarse de un producto con características muy particulares.

Hoy en día, Gordonzello pone su etiqueta de referencia a una de cada cinco botellas de vino que se venden con la certificación de calidad del consejo regulador, en concreto a 340.000 de 1.730.000 con las que la Denominación de Origen Tierra de León cerró el balance del 2010, si bien las ventas de embotellados de la bodega, incluyendo vinos de mesa y de la tierra, bag in box al margen, ascendieron a 850.000 botellas. Es más, en el peor periodo de crisis a nivel general, especialmente dura para el sector, la sociedad presentó en su balance económico un crecimiento del 29% sobre el año anterior, gracias al aumento de las ventas de vinos de calidad

247

(37.000 botellas más), pero también de uva de la que se proveen otras bodegas del entorno. (Blanco, 2011)

En Gordoncillo, el vino es la historia y el futuro.

Además de la prosperidad económica que los viñedos han aportado al municipio, el proyecto de desarrollo incluye una dilatada agenda cultural que comprende desde un Encuentro Internacional de Payasos hasta una feria Vitivinícola, pasando por la organización de numerosos cursos como el de Experto de Cooperación en el terreno organizado por la Secretaría de Paz de la ONU y la ONG Helsinki-España. Su proyecto más reciente es la restauración de un su antigua Fábrica de Harinas “Marina Luz”, que habrá de convertirse en un centro de arqueología industrial, también está en marcha el “Museo de las máquinas” de iniciativa privada y que se trata de un edificio de tapial que se rehabilitará para exponer unas 200 máquinas de escribir fechadas desde mediados del S XVIII algunas de ellas, también se expondrán máquinas registradoras y máquinas fotográficas, todo ello propiedad de Samuel Rojo.

248

Además de ello se están dando los pasos para crear la “Ruta del vino Prieto Picudo”, desarrollándose desde la Oficina de Turismo visitas guiadas por el casco urbano y por el entorno de las rutas de las fuentes.

El casco urbano posee un patrimonio increíble en forma de esculturas de diferentes autores como Luis Hernando Rivera, de murales en las paredes obras de Manolo Sierra, las salidas o “tiros” de las glorias o sistema tradicional de calefacción que consiste en un circuito subterráneo que recorre los pisos de la vivienda, en una de las salidas se hace el fuego y el calor que se desprende recorrerá el entramado del circuito calentando el sue-





lo de la vivienda, en lo que me atrevería a definir como el antecesor del actual sistema de calefacción radial.

A destacar también el barrio de las bodegas zona en la que aún se conservan bodegas tradicionales que hoy en día están dedicadas a pequeños merenderos de amigos y propietarios, destacar una de las bodegas cuyos propietarios han conservado con todos los elementos de la producción de vino y han ido adquiriendo más elementos de otras bodegas, también hay en esa bodega los elementos propios de la fábrica de chocolates que también fue propiedad de la familia, así como elementos de una antigua vivienda-bodega, en estos momentos se está inventariando todo con el fin de poder organizar de forma segura y didáctica la bodega y poder abrirla en un futuro como el "museo del vino".

El compromiso de Gordoncillo con la cultura va más allá de lo hasta aquí dicho y en su momento formó parte del movimiento "artecampos" formado por varios municipios de la comarca que buscaron impulsar las diferentes disciplinas culturales en el entorno.

Existe en Gordoncillo "la casa del artista" vivienda reformada para que residan en ella durante cuatro meses artistas que lo pidan y cuyos gastos de manutención, alojamiento y materiales corren a cargo del Ayuntamiento, a cambio de que dejen parte de las obras que han realizado en el tiempo en el que han sido tutelados por el ayuntamiento.

El año pasado en el marco de la Feria Vitivinícola y el Festival Internacional de Payasos se instauró el "Premio Semilla" que se concedió a Cristina del Valle en reconocimiento a su labor humanitaria y su compromiso personal y laboral en contra de la violencia de género y a favor de los derechos humanos en multitud de países, así como

249

250

por su labor como embajadora en España del Programa Objetivos del Milenio de la ONU. Premio que recaerá en personas cuya obra o vida tengan componente de semilla y que den frutos, el premio consiste en una representación de la escultura "La Semilla" y en 220l de vino donados por las dos bodegas del municipio.

En un esfuerzo por intentar que el desarrollo "toque" al mayor número de personas posible, desde hace varios años se hace llamada desde el Ayuntamiento a familias jóvenes que quieran asentarse en el municipio, familias procedentes de otros países y a día de hoy esta población representa ya el 9´9% de la total, siendo muy diversos sus lugares de origen: Rumanía, Bulgaria, Marruecos, Colombia, Ecuador, Guatemala....

EL centro escolar tiene servicio de guardería subvencionado por las arcas municipales y costeadado el resto por las familias de los niños y niñas que usan el servicio, en un esfuerzo por lograr el mayor nivel posible de conciliación entre la vida laboral y la familiar para sus padres y madres.

El colegio tiene dos aulas y 14 alumnos que van desde los 4 años a los 12 y que son de diversa procedencia, son el primer paso hacia la convivencia futura de personas de diferentes culturas en un mismo espacio, sin que de momento ello suponga ningún problema para los niños y niñas.

Dentro del apartado de medio ambiente cabe señalar que está dentro del espacio Red Natura y que es hábitat protegido de Avutardas y demás aves estepáreas, por lo que el próximo paso a dar en la diversificación de la oferta turística se acercaría a la observación respetuosa y guiada de estas y otras aves propias de la zona.







También el cultivo de la vid y del cereal nos dota de un paisaje típico al igual que el pastoreo de los rebaños de ovejas, cuya cotizada carne está dentro de la denominación de origen "Lechazo de Castilla y León"

Se vienen desarrollando diferentes jornadas, cursos, talleres, etc. para la población de Gordoncillo con el fin de que su preparación sea lo más variada posible y que no sientan desventajas por residir en el mundo rural. Incluso se ha desarrollado el verano pasado un curso de acceso a las nuevas tecnologías e Internet para mujeres mayores de 60 años en un intento por superar la brecha digital que supone residir en un pueblo, ser mujer y tener más de 55 años.

En lo concerniente a la diversificación de las actividades económicas se está luchando por la creación de servicios turísticos de pernoctación y restauración con un sello de calidad que sea a su vez seña de identidad y marca de nuestra oferta turística frente a otras ofertas tradicionales como la de sol y playa, creemos que esta oferta de turismo enológico, de observación de aves, de oferta cultural, etc. es una oferta que puede superar la estacionalidad propia de otras ofertas existentes y constituye algo atractivo de cara a atraer nuevos visitantes.

En cuanto al papel de la mujer decir que la figura de la mujer es respetada y tenida en cuenta tanto es así que Gordoncillo es uno de los pocos municipios que teniendo menos de 600 habitantes tiene su propio plan de igualdad municipal, el año pasado se desarrolló el primer foro de trabajo mujer y rural, al que asistieron diferentes asociaciones de mujeres de la provincia de León, diferentes asociaciones del municipio y representantes de la Plataforma de Mujeres Artistas contra la violencia de Género, Foro que tendrá su segunda edición este verano.

251

252

El paso que estamos dando en estos momentos es la creación y puesta en marcha de la "Ruta del vino Prieto Picudo" reconocida por ACEVIN y RECEVIN lo que nos permitiría ofertar nuestra ruta dentro de una marca de calidad con reconocimiento oficial, posteriormente haremos extensiva la oferta de pertenecer a la Ruta del vino Prieto Picudo a otros municipios de la D.O Tierras de León con el fin de articular los recursos existentes de la manera más eficaz posible, de cara a ser competitivos y una alternativa sería dentro de las ofertas turísticas.

## REFERENCIAS

- \*- BOULLON, R. C.1990 *Planificación del espacio turístico*. México, Trillas.
- \*CAMARERO, L.A.; SAMPEDRO,R y VICENTE-MAZARIEGOS,J.L. (1991):"Mujer y ruralidad. El círculo quebrado". Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales / Instituto de la Mujer.
- \*- CÀNOVES, G. y VILLARINO, M. (2000): «Turismo en espacio rural en España: actrices e imaginario colectivo». *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, nº 37, págs. 51-77.
- \*CÀNOVES VALIENTE,G.(2001):"La mujer y la reestructuración del mundo rural" en *El mundo rural en la era de la globalización: incertidumbres y potencialidades*, García Pascual, F.(Coord.),Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, serie Estudios,nº 146,pp 193-209.
- \*CARAVACA, I. Y MÉNDEZ, R. (1995): «Efectos territoriales de la reestructuración productiva en España». *Ciudad y Territorio. Estudios Territoriales*, nº 106, págs. 715-744.
- \*CLIMENT, E. A. (1993): «La industria y el espacio rural». *Geographica-lia*, nº 30, págs.103-111.
- \*DÍAZ MÉNDEZ, C. Y DÍAZ MARTÍNEZ, C. (1995): "De mujer a mujer: estrategias femeninas de huida del hogar familiar y del medio rural" *Agricultura y sociedad*, 76, julio-septiembre,pp.205-221.





- \*GARCÍA BARTOLOMÉ, J. M. (1991): "La mujer agricultora ante el futuro del mundo rural". Tesis Doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid.
- \*GARCÍA RAMON, M.D. (1985): "El análisis de género y la geografía: reflexiones en torno a un libro reciente". *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, nº 6, pp. 133-143.
- \*GARCÍA RAMÓN, M<sup>a</sup> D. et al. (1995): "Trabajo de la mujer, turismo rural y percepción del entorno: una comparación entre Cataluña y Galicia". *Agricultura y Sociedad*, 75, (abril-junio), pp.115-152
- \*GARCIA RAMON, M.D. & BAYLINA, M. (eds.) (2000): "el nuevo papel de las mujeres en el desarrollo rural". Vilassar de Mar, Oikos-tau.
- \*GARCÍA SANZ, B. (1998a): Junta de Castilla y León, Consejería de Agricultura y Ganadería, 412 pp.
- (1998 b): "Mujer y ruralidad: el caso aragonés y turolense" *Estudios de Jiloca. XILOCA* 22, noviembre 1998, págs. 145-158. ISSN: 0214-1175.
- (1999 a): "La sociedad rural ante el siglo XXI" Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Serie Estudios nº 125, 687 pp.
- (1999 b): "La mujer, los jóvenes y el empleo en el mundo rural español" en *Reforma de la PAC y Agenda 2000: Nuevos tiempos, nueva agricultura*. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, serie estudios nº 143, pp.: 159-185.
- (2000 a): "Procesos demográficos actuales en el mundo rural: atención especial a la juventud rural" *Revista de Estudios de Juventud*. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, injuve, Nº 48, MARZO 200; PP21-32-
- (2003): "sociedad rural y desarrollo" Serie Estudios: MAPA, nº 154.
- (2004): "la mujer rural ante el reto de la modernización de la sociedad rural". Instituto de la Mujer. MTAS.
- \*- GONZÁLEZ CABRERA, A. (2004): «La políticas de desarrollo rural en España, un análisis crítico». *Documentación Social*, nº 133, págs. 77-103.
- \*LÓPEZ PASTOR, A.T. (1999): "Un nuevo protagonismo. El papel fundamental de la mujer en el desarrollo rural", *Revista Actualidad LEADER*, nº 5. Unidad Española del Observatorio Europeo LEADER. Di-

253

254

rección General de Desarrollo Rural. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

- \*PASTOR, C. y ESPARCIA, J. (1998): "Alternativas económicas en el ámbito rural interior. El papel de las mujeres en el desarrollo rural". *Cuadernos de Geografía*, Universidad de Valencia, 64, pp. 527-542.
- \*SABATÉ, A. (1992): "La participación de las mujeres en la dinámica social de zonas rurales Desfavorecidas". *Desarrollo local y Medio Ambiente en zonas desfavorecidas*, Madrid, Ministerio de Obras Públicas y Transportes, pp. 123-138.
- \*SAMPEDRO GALLEGO, M<sup>a</sup> R., (1996): "Género y ruralidad : las mujeres ante el reto de la desagrarización" Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 544 pp.
- (2000): «Mujeres jóvenes en el mundo rural» en *Estudios de juventud*, nº 48, pp. 83-90.





# ETNODIVERSIDAD Y COSMOVISIÓN ANDINAS EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS ALTAMIRANO

CARLOS JUNQUERA RUBIO<sup>124</sup>

## INTRODUCCIÓN

Se celebra a lo largo del año 2011 el centenario del nacimiento de José María Arguedas Altamirano, hecho que ocurrió en la ciudad peruana de Andahuaylas, en el Departamento de Apurímac, el 18 de enero de 1911. Su madre murió cuando tenía 30 meses y su padre, jurista de profesión, tuvo que acudir al socorro de su suegra, para que sus hijos tuvieran atenciones antes de volverse a casar de segundas. Su progenitor, destinado como juez al Departamento de Ayacucho, tuvo la oportunidad de conocer a una rica hacendada de la zona de San Juan de Lucanas, de nombre Grimanesa Arangoitia Iturbi, también viuda y con descendencia de Pacheco, su difunto marido, y madre de tres hijos entre los que destaca Pablo Pacheco, primogénito y personaje desagradable.

255

256

La desaparición de su mamá señaló un periodo con muchas carencias hasta llegar a ser adulto y estas situaciones le marcarán para siempre. Su infancia es recordada en muchos de sus escritos, pues en ella acontecieron muchos episodios ingratos, por la nefasta influencia de su madrastra y del hijo mayor de ésta ya indicado. Los dos primeros años del nuevo matrimonio de su padre fueron vividos en Puquio, capital de la provincia de Lucanas; pero, en 1919, Augusto Bernardino Leguía y Salcedo inició su segundo mandato como presidente, hecho que duró hasta 1929, y su padre cayó en desgracia por pertenecer al partido contrario y este acontecimiento sirvió para que su progenitor perdiera la calidad de juez y tuviera que retornar a la abogacía, profesión que, en aquellos momentos, le obligó a viajar mucho y a tener largas ausencias del hogar. Este hecho favoreció que Grimanesa quedara al frente de la casa, de sus hijos biológicos y de los dos aportados por su marido de su primer vínculo.

Esta mujer, en connivencia con su hijo Pablo, remitió a José María a vivir con los sirvientes que trabajaban en la hacienda, mayoritariamente *quechua hablantes* como decimos hoy. No fueron malos tiempos porque esas personas humildes y sencillas lo acogieron bien, le enseñaron su lengua y como recordará en muchas ocasiones, le otorgaron el cariño que necesita todo niño. Sólo las acciones de su hermanastro Pablo empañaron esta etapa, porque le castigaba físicamente e incluso le obligaba a presenciar las violaciones que cometía con las jóvenes residentes en la propiedad. Estos hechos los relatará más tarde cuando evoca "el rezo de las señoras apostituidas, mientras el hombre las fuerza delante de un niño para que la fornicación sea más endemoniada y eche una salpicada de muerte a los ojos del muchacho" (Arguedas

124. Etnólogo. Universidad Complutense de Madrid. E-mail: junrub@telefonica.net



1968: 49). Estos acontecimientos le facilitarán el camino para identificarse con los explotados y rechazar a los gamonales<sup>125</sup>, los explotadores, a quienes asemeja con su hermanastro en muchos relatos.

Cuando tenía diez años tomó la determinación de escaparse lejos de las influencias de su madrastra. Su hermano Arístides se encontraba en una situación similar, por lo que decidieron refugiarse en la hacienda Viseda, propiedad de un pariente de su difunta madre y en la que trabajaron como si fueran campesinos. Estos años serán de los más felices de su vida y los recuerda con agrado y agradecimiento, a la vez que los contrasta con los pasados bajo el yugo de su madrastra y en cuya hacienda sólo tuvo el calor de una serrana<sup>126</sup>, a la que dedicará más tarde palabras de agradecimiento, cuando publica un poema en honor a Túpac Amaru, y en el que cita a “doña Cayetana, mi madre india, que me protegió con sus lágrimas y su ternura, cuando yo era niño huérfano, alojado en una casa hostil y ajena” (Arguedas 1962: 5).

Dos años más tarde, su progenitor aparece nuevamente en su vida, y cuando acontece este retorno del padre, Arguedas tiene ya los diez años cumplidos y dispone de lucidez más que suficiente para acordarse de todo. Realiza numerosos viajes a caballo y algunos en camión, y con ello da cuenta de la carencia de caminos en los Andes y de buenas comunicaciones. Estos datos los plasma en *Los*

125. Se entiende por gamonal al gran hacendado que cuenta con numerosas familias viviendo en su propiedad y sirviéndole. Los rige con criterios feudales y son idénticos a los caciques españoles, pues muchos de ellos entraron en política; en muchas oportunidades se les designa como mistis y así lo hace también José María Arguedas. Una buena crítica a esos oligarcas puede verse en Mariátegui (1974) y Flores Galindo (1984)

126. El vocablo serrano se aplica a los habitantes de los Andes, cordillera que en Perú es citada como sierra.

*ríos profundos* (Arguedas 1958, 1967<sup>127</sup>). Lo interesante de este dato es que estos desplazamientos le sirven para ir tomando conciencia de la geografía y de las gentes diversas que están asentadas en la sierra. Es también la época en que aprende castellano y así lo expresa: “yo recién a los diez años aprendía a hablar español, pues en mi niñez sólo hablaba quechua” (Urrello 1974: 55).

Al no disponer de una residencia fija, la inestabilidad emocional aflorará en diversos momentos de su existencia. El universo familiar es muy importante en las culturas andinas y la soledad nadie la quiere, y su personalidad se revelará en contra de estas situaciones; y así es como hay que entender “estaba sólo entre los domésticos indios, frente a las inmensas montañas y abismos de los Andes donde los árboles y flores lastiman con una belleza en que la soledad y el silencio del mundo se concentran” (Arguedas 1971: 46).

En 1923, su padre lo deja en Abancay como interno en el colegio Miguel Grau, regentado por los Padres Mercedarios. Le acompañó su hermano Arístides y estas experiencias las evoca en *Los ríos profundos* (Arguedas 1958). Lo notable es que la Educación Primaria la concluye en Abancay y la Secundaria la inicia en Ica y la culmina en Lima (Urrello 1974: 57-58). La lectura será su *leitmotiv* desde que llega a la capital de la república. Confiesa que todo lo que lee es interesante y que le deja huella, pero será Cesar Vallejo quien, en 1931, le influye decisivamente y dirá de este influjo: “lo leí de un tirón, de pie, en un patio de San Marcos. Afiebradamente recorrerí sus páginas, que eran para mí una revelación. Cuando

127. En este ensayo se citan las dos ediciones, razón por la que se ponen los dos años de edición.



concluí, tenía ya la decisión firme de escribir sobre la tragedia de mi tierra” (Levano 1969: 49; Urrello 1974: 63).

Ciertos acontecimientos ocurridos en Ica, donde vivió en carne propia el desprecio que tienen las sociedades de la costa por los serranos<sup>128</sup>, le impulsaron a centrarse más en el problema social del indio. Esta concentración procedió de la lectura de *Tungsteno* de Cesar Vallejo y de *Don Segundo Sombra* de Güiraldes y de ambas confesará que le alumbraron el camino (Urrello 1974: 63). Para los 1950, Arguedas tenía ya fama internacional y es una década fructuosa porque publica alguna de sus mejores obras como *Los ríos profundos* (1958) y para entonces ha superado muchas penalidades, especialmente las que le afectaron en 1943, año en el que su capacidad física se redujo a la tercera parte según confesión propia (Urrello 1974: 66).

A finales de esa década, realiza una investigación de campo en Bermillo de Sayago y La Muga, en la provincia de Zamora (España). El resultado fue defendido como tesis doctoral en la Universidad Nacional de San Marcos y la misma era un estudio comparativo entre comunidades andinas y peruanas. Este tema será publicado en 1968, diez años después que la UNESCO auspiciara la investigación, con el título *Las Comunidades de España y del Perú* (1968). Como un año antes a que saliera a la luz esta publicación se casa con Sybila Arredondo, chilena, que parece ser es el amor de su vida, pues su primer matrimonio terminó en divorcio.

Estaba en la recta final. El suicidio que eligió para concluir con su vida biológica, cuando la intelectual, lo explica diciendo que ya no tiene “energías e iluminación para se-

---

128. En la costa peruana del Pacífico, y especialmente en sus ciudades, circula el siguiente dicho. “al serrano ni la mano”; es decir, hay que desconfiar de ellos.

guir trabajando, es decir, para justificar la vida” (Urrello 1974: 71). Al tiempo de suicidarse dejaba escrita *El zorro de arriba y el zorro de abajo*<sup>129</sup>, que publicaría la editorial Losada en Buenos Aires, en 1971, como póstuma. Dos años antes de que ocurriera el fatal desenlace, ya había intentado pasar a mejor vida acudiendo a los somníferos y lo que está claro es que confiesa que en 1944 y debido a “una dolencia síquica contraída en la infancia” [...] “estuve casi cinco años neutralizado” (Urrello 1974: 71-72). Recuerda sus primeros años, aquellos de tragedias y angustias, como la etapa en la que ya afloró la enfermedad, porque en aquella época se vio indefenso y sólo.

259

260

## INICIOS Y SÍNTESIS DEL PENSAMIENTO INDIGENISTA EN EL PERÚ

Los indios aparecen en el pensamiento Occidental desde el primer viaje de Cristóbal Colón, aunque entonces no podían ser considerados aún los andinos. Las etnias americanas que afloraron ante los occidentales, no dejaron indiferente a nadie, ni a los escasos que habían viajado hasta la zona del Caribe primero y al Continente después, ni a los que escucharon las noticias de esos pocos privilegiados, incipientes testigos de unas culturas desconocidas. Cuando digo que los aborígenes americanos no dejaron insensible a ninguno, me quiero referir a que tuvieron también destructores y defensores desde el primer momento, aunque fueron más los primeros que los segundos.

La mayor parte de las noticias se refirieron a difundir las gestas de Adelantados, Conquistadores y Misioneros,

---

129. Una síntesis excelente del significado y simbolismo en las culturas andinas sobre el zorro puede verse en J.J.M.M. van Kessel, *El zorro en la cosmovisión andina*, vol. 26 (2), 1994, páginas 233-242.





y se les ponía en el pedestal de los héroes. Este grupo justificaba cualquier decisión que permitiera agrandar los territorios de la Corona española y sojuzgar, en nombre del Dios verdadero, a cuantas sociedades se fueran poniendo al alcance de españoles y portugueses, por esta razón, los aborígenes americanos se presentaban como *salvajes* y en el mejor de los casos como *bárbaros*, porque, según las crónicas que los describían, eran antropófagos, idólatras, y portadores y practicantes de todos los vicios.

Frente a esa posición, fue tomando cuerpo la defensa dirigida a favor de los indios por parte de Fray Bartolomé de las Casas, para quien se estaba abusando de la confianza de los naturales americanos, razón por la que se erigió en defensor de ellos, "anticipándose en varios siglos al concepto del "bon sauvage" de Juan Jacobo Rousseau" (Urrello 1974: 18). Aquellos lejanos tiempos, aunque algo tuvieron que ver con lo que vamos a tratar aquí, como si fueran sus cimientos incipientes, no plantean el indigenismo tal cual se entiende a partir de 1920, porque es el que "trata de presentarnos al poblador americano condicionado por las apremiantes urgencias de su existencia. El indigenismo, en suma, concibe al indio como problema que compromete el desenvolvimiento de la cultura americana. Como lo ha determinado Mariátegui la característica principal de los escritores indigenistas es la sincera preocupación con la justa situación del indio y su deseo de cambiarla" (Urrello 1974: 19).

Ahora bien, esta corriente, que desarrolla el compromiso con lo social, hunde sus raíces en el indianismo anterior, aunque con una ruptura notable, ya que "el indio en la literatura indianista, siguiendo el modelo romántico, aparece idealizado, muy alejado de la verdadera condición en que vive, satisfaciendo el deseo de presentar-

261

262

lo dentro de un marco exótico; un personaje de tarjeta postal que despierta un aparente deseo de conocerlo en sólo su función decorativa" (Urrello 1974: 21).

Los escritos generados por la literatura indigenista son los propios de "una protesta social contra la situación deplorable del poblador americano y su firme designio de enmendarla" (Urrello 1974: 24). Es más, Mariátegui dirá que no solamente es un "fenómeno literario", sino que además "sus raíces se alimentan de otro "humus" histórico. Los "indigenistas" auténticos -que no deben ser confundidos con los que explotan temas indígenas por mero exotismo-colaboran, conscientemente o no, en una obra política económica de reivindicación" (Mariátegui 1976: 332).

El indigenismo lleva años reivindicando el papel del indio. La corriente socialista ha aportado muchos criterios desde un principio, como también lo ha hecho el paternalismo. Lo que está claro es que el problema del aborigen sigue pendiente de resolverse y parece que la solución no está para corto plazo, incluso y a pesar de lo que indica el chileno Rojas Mix, con quien estoy de acuerdo, pero que yo lo esté no significa que lo estén otros. Respecto al tema que nos involucra aquí y ahora indica: "no se trata de integrar al indio bajo el dominio paternal del criollo, ni de que su cultura sea un aporte al arte, se trata de cambiar al protagonista de la historia y al actor social. Puesto que el indio es la mayoría, él es la realidad básica de América y, por lo tanto, el continente debe reivindicar su presencia" (Rojas Mix 1991: 273).

Pero el indígena es el producto de muchas sangres y colores; es más, cada individuo ofrece tal cantidad de "mezclas lícitas e ilícitas, que en presencia de muchísimos peruanos quedaríamos perplejos para determinar la dosis de negro y de amarillo que encierran en sus





organismos: nadie merece el calificativo de blanco puro, aunque lleve azules los ojos y rubio el cabello" (González Prada 1981: 45). En su carta de despedida a Sybila Arredondo y ya dispuesto a suicidarse, le pide que se quede como residente en el Perú, porque "nuestro amor es uno sólo con el amor de este país tan encantador y algo terrible de tanto poder y cadenas que tiene ..." (Urrello 1974: 70 citando a Miguel Briante).

Las ataduras peruanas están presentes desde hace siglos, desde antes incluso que fuera conquistado por los españoles, pues Francisco Pizarro llegó a las cercanías del actual Tumbes cuando el Imperio Incaico estaba en guerra civil, lo que favoreció que aquellos soldados pudieran controlar con cierta facilidad y con el apoyo de algunas culturas norteñas nativas descontentas con las acciones de Atahualpa. Los conquistadores iniciaron el mestizaje y mezclaron su sangre con la indígena y de entonces a hoy ni se ha frenado ni se frenará ya. Este fenómeno está a la vista y debe ser asumido con honestidad, aunque una cosa es escribirlo aquí y otra muy distinta que se cumpla en la dimensión que Arguedas plantea como respeto y que entendemos como política de los Derechos Humanos a que tiene derecho toda persona.

Que se sepa, el primer mestizo peruano conocido es Garcilaso Inca de la Vega, también designado como Garcilaso Chimu-Ocllu de la Vega. Fue hijo de Isabel Chimu-Ocllu, nieta de Túpac Yupanqui, y del capitán pizarrista Garcí Lasso de la Vega. La crítica a las acciones conquistadoras podemos leerlas en sus obras *La Florida del Inca*, publicada en 1605 y en sus *Comentarios Reales*, aparecidos en 1609. Todo apunta a que en los segundos se encuentran expuestas ya "las primeras manifestaciones de una conciencia americana y especial-

263

mente la altiva afloración de la veta indígena" (Urrello 1974: 25). Por eso, cuando se dirige a los peruanos de su tiempo, a los que considera hermanos, lo hace así: "a los indios, mestizos y criollos de los reinos y provincias del grande y riquísimo imperio del Perú, el Inca Garcilaso de la Vega, su hermano y paisano, salud y felicidad" (Inca Garcilaso de la Vega 1960 III: 11). En el siglo XVIII, Carlos III, a pesar de pasar por ser Ilustrado, prohibió la lectura de los escritos de Garcilaso por considerar que habían influido decisivamente en la "revolución de Túpac Amaru" (Urrello 1974: 26-27), personaje a quien José María Arguedas dedica un estudio en el que le cita como a creador común (Arguedas 1962).

264

El segundo que debemos considerar es a Felipe Huamán Poma de Ayala y su aporte más notable, y archiconocido por otra parte, es *Primer nueva crónica y buen gobierno*, redactada entre 1613-1620, aunque en fechas no hay acuerdo aún. Lo notable de esta obra y expresamente para lo concerniente en este ensayo es que señala a tres figuras opresoras de los naturales, nefastas por otra parte, como son: el gobernador, el cura y el juez, evidentemente en sus aspectos más negativos (Urrello 1974: 27).

Con la llegada de la Emancipación, los desajustes sociales siguieron adelante y a mediados del siglo XIX aparece la novela titulada *El Padre Horán*, debida a Narciso Arestegui y de ella dirá Augusto Tamayo Vargas que en sus páginas se encuentra "el problema social del Perú" (1966: 122). En la etapa republicana, la trilogía maldita propuesta por Huamán Poma de Ayala, se convierte en otra ampliada, pero con idéntica representación: el *prefecto*, el *cura*, el *juez* y el *gamonal*, que siguen siendo unos personajes tan negativos para el indio como en la colonia, por no decir peores.







José Carlos Mariátegui dirá que el indio "que representa las cuatro quintas partes de ésta (entiéndase de la población total), es tradicional y habitualmente agricultor" (Mariátegui 1976: 28) y se encontraba entonces (hacia 1925) en una situación de feudalismo, como consecuencia que la oligarquía criolla se disfrazó de lo mismo durante la etapa republicana y el latifundio mantuvo sus credenciales (Mariátegui 1976: 51). Y sólo pudo llegar el final, que no llegó porque se orientó mal, con la promulgación de la Reforma Agraria en la época de la dictadura militar de Juan Velasco Alvarado (Junquera Rubio 1988: 191-205; 1993: 171-153). El mismo Mariátegui apuntará que la solución puede resolverse haciendo desaparecer el latifundio y que aflore el minifundio o pequeña propiedad repartiéndola (Mariátegui 1976: 51).

Por eso, cuando reflexiona sobre el problema del indio e introduce un nuevo planteamiento, dirá que "la cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los 'gamonales' y esto es así porque "el 'gamonalismo' invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena" (Mariátegui 1976: 35-36).

El problema de la tierra y de las haciendas, fueron como el destete para José María Arguedas, pues en esos ambientes comenzó a darse cuenta de las cosas presentes y futuras. Crueles en ocasiones como confiesa en más de una oportunidad. No obstante, como indica Antonio Urrello "aquel niño alucinado, tembloroso de angustia, de indignación, se había hecho hombre y había enarbolado el signo de los suyos, comprometiendo su

265

266

pluma y su conducta sólo a una causa: la redención del indio a través de su liberación total, como un ser humano íntegro, puesto al servicio exclusivo de su propia realización" (Urrello 1974: 73).

## LA ETNODIVERSIDAD ANDINA VISTA POR JOSÉ MARIA ARGUEDAS ALTAMIRANO

Etnia y diversidad en los Andes es tema arguediano. La lectura de relatos sobre indios en otros autores fue uno de los motivos que impulsaron a José María Arguedas a reflexionar y a revelarse en contra de los escritos distorsionadores; es más, no debe extrañar que "el encuentro de José María con tal literatura [...] le produjera indignación y lo decidiera a escribir sobre esa realidad que él conocía muy de cerca" (Urrello 1974: 78). Nos describe a los indios como lo que son: sus semejantes (Urrello 1974: 78) y, evidentemente, nadie estaba más capacitado para desarrollar esta empresa "porque, cultural y afectivamente, era un indio" (Urrello 1974: 78).

El proyecto era destruir todos los falsos mitos, que eran muchos por otra parte, y para empezar había que "purificar algo la cabeza y el corazón de Lima, la ciudad que negaba, que no conocía bien a su padre y a su madre ... para que nos vean mejor" (Urrello 1974: 79). Por eso "no puede pedir compasión, sino igualdad para con sus semejantes" (Urrello 1974: 79). Arguedas señala que esta tarea debe hacerse con amor; es más, entiende que el alma quechua debe rodear al cosmos, pero sin que esta situación sea un pretexto para eludir su responsabilidad en la disputa.

Su mundo surgirá de la unión de sus dos grandes ímpetus: el amor y el "arrebato de un odio puro" (Arguedas 1954: 5). Es más, dejó escrito, para que todo el mundo



pueda entenderlo, lo siguiente: "... no tuve más ambición que la de volcar en la corriente de la sabiduría y el arte del Perú criollo el caudal del arte y la sabiduría de un pueblo al que se consideraba degenerado, debilitado o "extraño" e "impenetrable" pero que, en realidad, no era sino lo que llega a ser un gran pueblo oprimido por el desprecio social, la dominación política y la explotación económica en el propio suelo donde realizó hazañas por las que la historia lo consideró un gran pueblo: se había convertido en una nación acorralada, aislada para ser mejor administrada y sobre la cual sólo los acorraladores hablan mirándola a distancia y con repugnancia o curiosidad" (Arguedas 1971: 296).

En esta situación, real y emocional, husmeaba un lenguaje que acogiese los caracteres del mundo andino, que permitiera describirlo desde dentro, como muy bien indica Antonio Urrello (1974: 86). La solución vino de una combinación del quechua con el castellano, como mestizaje lingüístico y así expresa "y como se trataba de un hallazgo estético, él fue alcanzado como en sueños, de manera imprecisa" (Arguedas 1954: 5).

Demostó ser un gran narrador y lo hizo de tal forma, que su vida personal se identifica en las diferentes etapas biológicas con todos y cada uno de los universos observados. El recurso a la infancia es constante y esa etapa, como ya he indicado, le señaló para siempre. Ahora bien, cuando escribe ya es adulto y la retrospectiva se plantea desde el compromiso social en la dimensión de cambiar las cosas, mejorar al indio y acabar con los privilegios de los explotadores personificados en los gamonales o terratenientes; por estas razones, cuando narra lo hace ya desde una posición de control del cono-

267

cimiento histórico, el mismo que hace suyo en la mayoría de los ejemplos a los que acude.

Añado que esas versiones incluyen incluso los tiempos que definieron su estancamiento productivo y así lo indica también: "parece que se han acabado los temas que alimenta la infancia y se extiende encarnizadamente hasta la vejez. Una infancia con milenios encima, milenios de historia, de gente" (Arguedas 1971: 97-98). Las referencias a los primeros años y a la historia de los sojuzgados, es el referente constante. La situación amargada de los serranos, hecho que conoce de primera mano y que ha vivido y vive en carne propia, le impulsan a ser como un guía histórico-espiritual que acude al acontecimiento para notificar e informar de las razones por las que está el indio en esa posición de postrado y de falta de libertad.

Así es como hay que entender el capítulo titulado "El Despojo", en *Yawar Fiesta* (1941) en que aflora magníficamente su faceta narradora: "en otros tiempos, todos los cerros y todas las pampas de la puna fueron de los comuneros [...] casi de repente solicitaron ganado en cantidad de la costa, especialmente de Lima: entonces los mistis<sup>130</sup> empezaron a quitar a los indios sus chacras de trigo para sembrar alfalfa" (Arguedas 1941: 17). Es más, en la misma página de este libro, desea narrar para que el lector se introduzca con él en su proyecto de reivindicación y que todos juntos lleguen a ser testigos del final del despojo injusto: "¡Fuera cebada! ¡Fuera maíz!

268

130. El término misti tiene varias connotaciones: es el volcán nevado y apagado, símbolo de la ciudad de Arequipa y por eso se aplica a las personas blancas, pero coloquialmente suele decirse de alguien "le salió el misti" para indicar que está colérico y aquí reseña a los gamonales opresores.

iAlfalfa! iAlfalfa! iFuera indios! Como locos corretearon por los pueblos lejanos y, vecinos a Puquio, comprando, engañando, robando a veces, toros, torillos y becerros [...] iPasto! iGanado! Indios brutos o ennegrecidos por el frío. iAllá vamos! Y entre todos corrieron, ganándose a la puna" (Arguedas 1941:17).

El párrafo se compone, como indica Urrello (1974: 88) para lograr eficacia y para mostrar a los dos grandes protagonistas del drama. Un actor enseña a los lectores la "avaricia", la "rapacidad", etcétera, y el otro su "impotencia" y su "debilidad" (Urrello 1974: 88). Las palabras se escriben con una misión muy concreta, cuando se refieren a los gamonales es para indicar "su misión de adjudicarse lo que le pertenece al indio" (Urrello 1974: 88), pero el narrador cuenta con recursos propios para indicar el desprecio que los poderosos sienten por los indios cuando a ellos se refieren.

"El párrafo resume toda una historia de siglos" (Urrello 1974: 89), pero siempre con un fin claro como es el de enseñar los abusos y las acciones legales que desarrollan los poderosos para apropiarse válidamente de lo que no les pertenece. Arguedas reseña la trinidad opresora del indio, una tradición que en los Andes inició Felipe Huamán Poma de Ayala y seguida por los escritores de cuño indigenista. Todo apunta a que Arguedas superó el tema en el decir de Urrello: "... del señor *cura*, que como buitre mayor tiene formas más características, completamente indescriptibles e inconcebibles para aquel que no las hubiese visto, del *gobernador* que es otra cosa puesto que reviste un carácter menos divino y del *juez de paz*, hombre ya completamente

de este mundo por más que los pobres indios le teman más que al diablo..." (Urrello 1974: 89). Y es que nuestro hombre supo poner dramatismo a sus palabras como pocos, a pesar de que el problema indígena en el Perú está muy lejos de resolverse a corto plazo y de modo satisfactorio para todos.

En ocasiones, la geografía andina es buscada y empleada por Arguedas para darnos la visión interna de algunos de sus personajes su "estado de ánimo que no solamente se refleja en la naturaleza (personificación o animismo), sino que emana de ella y se funde. Esto surge de la unidad que el alma del poeta siente con la naturaleza como parte integral de su cosmos, ya en alianza o ya en oposición, pero siempre en relación directa con ella. Este proceso recoge mejor la condición de desesperación y de tristeza que abrumba a los comuneros ante sus cultivos destruidos por el abuso del terrateniente que los priva del agua necesaria, como indica en una de sus obras: "parecía que el sol estaba quemando el corazón de los cerros; que estaba secando para siempre los ojos de la tierra. A ratos se morían los k'erk'ales<sup>131</sup> y las retamas de los montes, se agachaban humildes los grandes molles y los sauces cabezones de las acequias" (Urrello 1974: 91; Arguedas 1967 31-32).

La naturaleza, que ejemplifica un momento de calor intenso por la acción del Sol (Inti para los Inkas), traslada esa desesperación desértica al espíritu del narrador, personificado en Arguedas y viceversa. Los dioses incaicos conducen las ope-

131. Los K'erk'ales son arboles que nacen y crecen en las alturas de los Andes y ofrecen unos frutos de sabor dulce.

raciones bélicas y anímicas de este párrafo: “El tayta Inti quería, seguro, la muerte de la tierra, miraba de frente con todas sus fuerzas. Su rabia hacía arder al mundo y hacía llorar a los hombres (Urrello 1974: 91; Arguedas 1967: 32). Arguedas refuerza su discurso acudiendo a un desarrollo gradual cuando dice. “la plaza era como horno, y en su centro el eucalipto del pueblo aguantaba el calor sin moverse, sin hacer bulla. No había ya ni aire; parado estaba todo, aplastado, amarillo” (Arguedas 1967: 32).

El medioambiente es empleado en ocasiones por Arguedas para plasmar la situación social andina, en la que prima la dualidad del gamonal frente a sus perjudicados comuneros. La explotación económica llega incluso a la comparación entre cosechas y así dirá: “ – Verdad. El maíz de don Braulio, de don Antonio, de doña Juana está *gordo*, *verdecito está*, hasta barro hay en su suelo. ¿Y de los comuneros? *Seco*, *agachadito*, *umpu* (endeble); casi no se mueve ya ni con el viento” (Urrello 1974: 92).

Emplea un modelo mestizo y poético desde el principio de sus escritos. En *Yawar fiesta*, para explicar y expresar inicia un monólogo entre Ernesto (en realidad el mismo José María) y las divinidades de las montañas y lo hace así: “Yo, pues, no era mak’tillo de verdad, bailarín, con el alma tranquila; no, yo era mak’tillo falsificado, hijo de abogado; por eso pensaba más que los otros escolares; a veces me enfermaba de tanto hablar con mi alma, pero de don Ciprián el principal hablaba más. Otras veces sentía como una luz fuerte en los ojos...” (Arguedas 1941: 70). Observamos que el protagonista accede a una apariencia de trance, propio de aquellos

271

272

curanderos andinos que dialogan con las divinidades a las que solicitan ayuda y especialmente ver el más allá de la realidad, razón por la que indica que nota una iluminación especial en los ojos, expresión común en los chames andinos (Polia Mecori 2001).

En estas situaciones, incluso de enajenación, el tema de las injusticias cometidas por los gamonales son expuestas incluso en la plaza pública cuando se degüella al injusto. Y se actúa así porque así lo han ordenado los wamanis (dioses), que inician su sueño cuando se ha hecho justicia contra el malvado. Es un modo de identificarse con la naturaleza, de establecer la comunicación entre ella y el hombre que debe buscar los mecanismos necesarios y culturales para apaciguar a esos seres invisibles pero observados y concretados en los cerros de la cordillera: Ask’onta, Ak’chi y Chitulla.

El mismo modelo se emplea en la llegada del toro Misitu en *Yawar Fiesta*. Primero es una experiencia de la que se duda si es real o no, y su origen es impreciso; pues aparece ante la comunidad de k’oñani, como “escapando de otra estancia; quién sabe de Wanakupampa, de Oskonta, o de más lejos. Apareció de repente” (Arguedas 1941: 115). Pero una vez que ha llegado, de modo misterioso, los lugareños inventan numerosas leyendas para explicar el acontecimiento y cuando pasan los años y se recuerda el tema es porque ya forma parte de la creencia de los comuneros que la requieren para la celebración de su *fiesta sangrienta* (yawar fiesta) junto con todos los rituales.

Uno de los compromisos de José María Arguedas fue la de mostrar al hombre andino a cuantos lo desconocen; incluso teniendo presente que habían acudi-



do a este recurso otros escritores peruanos previos a él, pero que habían falseado cómo eran en realidad los serranos: “yo comencé a escribir cuando leí las primeras narraciones sobre los indios, los que describían de una forma tan falsa escritores a quienes yo respeto, de quienes he recibido lecciones como López Albuja, como Ventura Calderón”. Esta confesión la hizo en 1965, en Arequipa, con motivo de celebrarse el Primer Encuentro de Narradores Peruanos (Alegría, Arguedas et allí1969: 40). Incluso llegará a decir que esos autores peruanos desdibujan la imagen del indio y la falsean cuando dicen de ellos que son seres misteriosos, feroces y comedores de piojos (Romualda y Arguedas 1968: 147).

Arguedas conocía la vida personal y social de los campesinos porque se crío entre ellos. Primeramente lo hizo en la hacienda de su madrastra y posteriormente en la de sus parientes maternos. Igualmente, conocía cómo se desarrollaba la sociedad urbana porque residió también en Puquio, ciudad importante; y, lo más notable sin duda, trabajó como un comunero más, razón por la que confiesa que tuvo la ocasión de conocer “la íntima fuerza de las comunidades de indios, esos indios que hicieron en veintiocho días ciento cincuenta kilómetros de carretera que trazó el cura del pueblo. [...] Yo fui testigo de estos acontecimientos. Todo ese mundo fue mi mundo” (Arguedas, Alegría et allí1969: 38-39).

José María Arguedas sólo tiene una temática: la de la realidad social del Perú y especialmente la de las sociedades andinas sojuzgadas por los gamonales. Vivir en carne propia las injusticias le llevó a identificarse con el sufrimiento y el dolor de los oprimidos, que fue el suyo propio. Por esta razón, cuando expone los diferentes estratos de la sociedad peruana, indica que sólo la Igle-

273

274

sia va dejando sus privilegios históricos para caminar en una nueva dirección, la misma que señala la denominada Teología de la Liberación y así lo expuso Mario Vargas Llosa (1980: 25-26).

En el ámbito de los escritores peruanos comprometidos, Arguedas se sintió heredero de las ideas marxistas de José Carlos Mariátegui, pues en su caso creo que no podía ser de otro modo. En la sierra andina capta a la perfección lo que suele entenderse por mestizaje y en él la peruanidad, y a este tema recurre constantemente y así lo plasma en numerosos ensayos que va publicando durante casi 30 años, de 1940 a 1969 y que luego fueron recogidos en dos obras preparadas por Ángel Rama, una editada en México y la otra en Buenos Aires, la primera es *Formación de una cultura indoamericana* (1975) y la segunda *Señores e indios* (1976).

Muestra en sus escritos la división andina, por un lado la cultura occidental llevada por los españoles y por otro la tradicional de los autóctonos. Estuvo fuertemente convencido que ambas desaparecerán cuando acontezca entre ellas el mestizaje cultural y en buena parte el biológico. A pesar de las influencias hispanas, los originarios plantearon una resistencia para mantener lo suyo y que tuviera vigencia; así lo expresa en el ensayo titulado *El complejo cultural en el Perú* (1975: 2) y en el mismo sostiene que “durante siglos, las culturas europeas e india han convivido en un mismo territorio en incesante reacción mutua, influyendo la primera sobre la otra con los crecientes medios que su potente e incomparable dinámica le ofrece” (1975: 2).

En esta línea de argumentación, plantea como fundamental el estudio del mestizo y lo expresa así: “el conocimiento del mestizo es esencial para la buena orien-



tación de todas las actividades nacionales en Perú; la educación, la sanidad, la producción, los cálculos acerca de las posibilidades y destino del país”, pues es “el hombre más debatido del Perú y el menos estudiado” (1975: 3). Cuando compara la sierra con la costa, desde el punto de vista social, aunque reconociendo las diferencias geográficas, dice que en la antigüedad las cosas estuvieron más o menos parejas a ambos medios, pero que con la colonia, la segunda, y especialmente la Lima virreinal, se despegó de la primera “por influencia de la cultura occidental hispánica, en una diferencia más honda, casi sustancial. El gran Virreinato, primero, y la República, después, sufrieron el impacto perturbador de ese desplazamiento” (1975: 19).

Durante los siglos de Colonia, los mestizos estaban sobre el paisaje, pero no significaron mucho y ya durante la República pues el tema siguió el mismo curso, hasta los años finales de 1920 en que se inicia un cierto cambio. Este *progreso* es un hecho real en varias de sus obras y que según él “está en marcha” y como respuesta a la “vinculación cada vez más intensa de las regiones y provincias del Perú entre sí y del país con el mundo, son la causa del cambio” (Arguedas 1975: 27). La idea de que naturales y españoles habían pensado algo en común es algo que Arguedas extrae de Rowe cuando éste apunta: “el imperio se acabó totalmente en el momento de la conquista, y que los españoles organizaron otra cosa completamente distinta al que llamaron virreinato”, que “fue una continuación del imperio, de hecho y en la tradición viva de la gente” (Arguedas 1975: 99).

El valle del Mantaro es para Arguedas, donde reside, la esencia de los indígenas que han sido capaces de “convertir la pequeña aldea indígena de Huancayo en la

275

276

dinámica ciudad actual, la más creciente capital peruana de los Andes” (Arguedas 1975: 105) y que cuenta a la vez con influencias en Lima como ésta en la otra, y como foco difusor. El mestizaje andino de matiz hispano se capta en numerosas facetas: la musical, especialmente en los instrumentos, en la vestimenta, etcétera y estos datos los reseña y defiende en su obra *Comunidades de España y del Perú* (1968), que fue su tesis doctoral como está indicado ya.

En el ámbito religioso, el mestizaje junto con el sincretismo está también presente en la obra de Arguedas y cuando publica *Puquio, una cultura en proceso de cambio*. La doctrina religiosa (1975: 34-79), manifiesta que la creencia “católica practicada por los indios es separada (separaumi) de la religión local, cumple una función diferente” (1975: 42). En *Mitos quechuas prehispánicos* (1975: 181) añade al respecto “toda reparación, castigo o premio se realiza en este mundo. Para los habitantes de Puquio, los muertos construyen sobre la cima del Qoropunauna torre que no concluyen jamás y están contentos; los que fueron pecadores vagan en la tierra en forma de ‘condenados’”. Y en este mismo sentido, elabora otro ensayo para plasmar que las creencias autóctonas no son fáciles de domesticar y cambiar, y por eso lo titula *La cultura: un patrimonio difícil de colonizar* (1975: 183-188).

Arguedas plantea el mestizaje biológico y otros muchos detalles en *Todas las sangres* (1964). Esta novela, como todas las de Arguedas, es autobiográfica en gran parte y le sirve para plasmar la realidad social del Perú; es más, en el momento en que se publicó, tuvo dos influencias claras: la de Hugo Blanco, abanderado de la lucha campesina en los valles cuzqueños de la Convención

y Lares; en consecuencia, de la izquierda revolucionaria, y la del presidente Fernando Belaunde Terry que no llegó a nada en la práctica de la solicitada Reforma Agraria porque los militares, dirigidos por Juan Velasco Alvarado, dieron el golpe de Estado. Pues bien, la correspondencia mantenida con Hugo Blanco es para decirle que está de acuerdo con sus acciones y a ver si así se acaba la injusticia histórica de los gamonales contra los comuneros.

*Todas las sangres* discurre desde la amonestación de don Andrés, hecho que ocurre en el atrio de una iglesia, hasta que Demetrio Rendón Wilka es fusilado. Los comentaristas de esta obra plantean la siguiente división para ella (Urrello 1974), AibarRay (1992), Cornejo Polar y otros:

1. *la desintegración*, se personifica en don Andrés Aragón de Peralta, un importante venido a menos, en lo físico y en la fortuna. La culpa, según él, es por sus hijos, Fermín y Bruno, a quienes maldice desde el atrio eclesiástico: "como padre, como anciano, como noble" (Arguedas 1970, I: 12). Aquí mismo critica también al cura del lugar, a quien, cita como a un anticristo; no obstante, le pide que reparta su propiedad "a los indios y a los caballeros pobres" (Arguedas 1970, I: 13).

Entra dentro de lo posible, que dejando su patrimonio a estos dos grupos sociales, sea una forma de repudiar a sus hijos y a su sangre, pues añade "quiero que mi corazón acuse y muerda a mis hijos y a los hijos de estos malditos" (Arguedas 1970, I: 14). El discurso de don Andrés en el atrio de la iglesia no tiene desperdicio. Se capta como un rechazo al progreso aculturador que gracias a ese adelanto mal entendido y rechazado, don Andrés vuelve a ser nativo porque exclama "me han convertido

277

en indio" y en razón de ello solicita un ritual propio: " ... echen hielo sobre mi cadáver y en el fondo de la sepultura, debajo de mi cadáver" (Arguedas 1970, I: 14).

El relato es incluso casi totalmente premonitorio porque don Andrés se suicida, a pesar de ser culto y lo mismo hará Arguedas. El sepelio debe estar acorde con la ritualidad indígena; además, para cumplir de principio a fin, hay que romper con el presente (entiéndase cultura occidental y catolicismo) y volver a los tiempos arcaicos. Curiosamente, Arguedas acude al relato bíblico del Génesis en el que dos hermanos Caín y Abel están enfrentados. Algo similar ocurre entre Bruno y Fermín Aragón Peralta, sólo que en novela de *Todas las sangres*, el odio fraterno no se aplaca cuando se suicida el padre sino que se incrementa entre ellos como consecuencia de las comunidades indígenas y de la modernización del Perú.

Bruno entiende la maldad de su hermano porque éste "no tiene alma ni corazón, sólo el metal maldito en la barriga, en la cabeza, en las venas" (Arguedas 1970, I: 261). Y es que Fermín encarna la ambición, porque es frío y calculador y es de los que nunca pierden la cabeza (Arguedas 1970, I: 86). Opina que los siervos son "un peso muerto", pero en esos momentos los necesita, aunque no le importa declarar que los va a explotar "inmisericordiosamente y a fondo" (Arguedas 1970, I: 88).

Fermín desea la modernización de los Andes y por esa razón su hermano se interpone en su camino. Es un estorbo y en un determinado momento decide que debe morir y así se lo notifica a Matilde. "Bruno caerá de rodillas y como él suele decir, utilizando el lenguaje de sus siervos, caerá de rodillas y llorando lágrimas de sangre" (Arguedas 1970, I: 88). En los planes de Fermín está la

278





traición, la manipulación, la mentira, etcétera. Todo es válido para él con tal de lograr sus fines.

2. *Bruno y la tradición*: Bruno es el señor feudal por excelencia y encarna en su persona al gamonal, hacendado, explotador tradicional, inmovilista, no desea el progreso, etcétera. Sostiene las normas de los de su rango y quiere resguardar sus relaciones con los indígenas, a quienes Dios cerró el camino del mal a cambio de la obediencia; es más, les indica claramente, por medio de una conversación con K'oto, que ellos no tienen nada y que todo es de él (Arguedas 1970, I: 43-44).

En esa posición de gamonal equilibrado, no teme las acciones de los indígenas ni contra él ni contra su propiedad, porque no ha usurpado nada y quienes temen son aquellos que han engañado a los indios y les han robado. Pero además, Bruno es hombre de sangre noble y así debe entenderse la siguiente exclamación con un interlocutor: "usted no está consagrado en sus posesiones por la ley de la herencia señorial" (Arguedas 1970, I: 211). Y le faltó el remate, pues debería haber añadido: *como lo estoy yo*.

Es un personaje bisagra en la obra de Arguedas; es más, es un gamonal con buena ética que favorece al aborígen mejor que otros de su clase, de la que se siente despegado y llega un momento que hasta su hermano Fermín dirá de él que se está volviendo indio porque se echa una amante mestiza. Esta situación le lleva a confiar en Demetrio Rendón Wilka, a quien encomienda el cuidado de su hijo Alberto habido con Vicenta: "bueno Demetrio, la hacienda, mi hijo, mi mujer y mis colonos se quedan bajo tu responsabilidad. Todo está legalmente

279

arreglado [...]. Haz de mi hijo un hombre mejor que su padre y mejor que tú" (Arguedas, 1970, II: 235). Confía en este personaje a sabiendas de que está tramando algo, pero la causa de los indígenas está tomada y a favor de ellos.

3. *Fermín y el progreso*. Fermín es el polo opuesto de Bruno; es más, entiende que éste es un impedimento para alcanzar el progreso. Por eso, en una oportunidad, comunica a Matilde: "tengo mi plan hecho. Bruno debe morir" (Arguedas 1970, I: 88), pero simbólicamente, lo que desea no es sólo la eliminación de su hermano, sino de todos los

280

Gamonales, que son unos retrógrados. Entiende además que el Perú debe industrializarse y que la masa indígena es la que debe abastecer de obreros a las futuras fábricas que pulularán por el Perú modernizado, pero con una jerarquía social nueva, pero todavía imperfecta porque "Dios creó al hombre desigual en facultades. Eso no tiene remedio. Hay que respetar y perfeccionar la obra de Dios. La desigualdad como motor de lucha y de ascenso" (Arguedas 1970, I: 269).

Curiosamente, Fermín aboga por un capitalismo industrial a ultranza. Desea que desaparezca la miseria del paisaje peruano y a la vez que afloren muchos millonarios. Aunque afirma que los gringos, los norteamericanos, odian a los peruanos también los hay buenos y esos serán los que ayuden a acabar con los comunistas (Arguedas 1970, II: 126). Tiene miedo que el comunismo despierte la conciencia indígena y eso es algo que hay que evitar (Arguedas 1970, II: 127-128). Al mismo tiempo entiende que el Perú debe ser un país importante y grande y eso lo logrará gracias a una economía autóct-



tona e independiente (Arguedas 1970, I: 269). Y es en esta dimensión económica en donde los indios ascenderán socialmente cuando “asciendan a técnicos” (Arguedas 1970, I: 267).

Pero Fermín fracasa como minero y las claves de su fracaso nos las da uno de los personajes arguedianos, el nombrado como Palalo, que es además director de un complejo minero e industrial. En opinión de este individuo, Fermín fracasa porque se refugia en un sentimentalismo patriótico de matiz miserable y peligroso; además, desea convertir la mina en una fuente de poder nacionalista y reestructurar las haciendas hasta convertirlas en empresas modernas. Sus acciones van encaminadas a convertirse en un líder de la época en que se escribe la novela y que el mismo Arguedas apunta hacia el egipcio Nasser, que fue uno de los abanderados de los *países no alineados*, aquellos que decían no estar ni con el Oeste (encarnado en los Estados Unidos) ni con el Este (Rusia).

Tengamos en cuenta, que el gobierno militar dirigido por Juan Velasco Alvarado alineó a Perú en ese conjunto de países y que el mismo día en que sus compañeros decidieron dar el contragolpe, los representantes de estas naciones se encontraban celebrando en Lima su particular Conferencia y quien le sucedió, Francisco Morales Bermúdez Cerruti, estaba en Tacna participando en la fiesta de retorno de esa ciudad al Perú, pues la misma se había perdido durante la Guerra del Pacífico a favor de Chile.

Las esperanzas ambiciosas de Fermín las pone de manifiesto su cuñado: “tu sueñas con que las riquezas naturales de Perú no sean devoradas por extranjeros, que los siervos indios desaparezcan; que, de brujos todos los indios se conviertan en hombres civilizados y de

empresa [...] ¡Cerremos la puerta a los extranjeros! Tú tienes ahora el capital suficiente...” (Arguedas 1970, II: 120). Sus deseos de integrar al indígena en la sociedad nacional, vendría de la mano de la industrialización. En todo caso, su ejemplo se queda en aspiración.

4. *Demetrio Rendón Wilka*: aparece en la novela de Arguedas como un indio emigrado a Lima, ciudad en la que reside ocho años y en la que aprende las costumbres de los blancos y asume un cierto entrenamiento político. Se convertirá en el personaje clave para asumir el progreso porque la tradición lo obstaculiza. Las formas adquiridas en Lima, especialmente en el vestir, son aspectos que le hacen irreconocible para los suyos cuando regresa a San Pedro, su pueblo. Su pariente Anto no lo reconoce y después de saber quién es, exclamara “tu ropa, tu ropa [...] hermano Demetrio” (Arguedas 1970, I: 34) y le indica que debe vestirse otra vez como lo hacen los indígenas, pues de lo contrario nadie le acogerá, pero responde: “yo comunero leído siempre, pues comunero” (Arguedas 1970, I: 36).

A pesar de haber estado ausente de la zona durante años, conoce a los hermanos Bruno y Fermín y las debilidades que presentan ambos. Bruno lo rechaza al principio y no quiere saber nada de él, pero después modifica su conducta; en cambio Fermín le acoge y le ofrece un puesto de capataz en la mina para que controle a los obreros de su hermano. El día de su marcha para Lima, expatriándose de su comunidad, las mujeres de San Pedro le dedicaron este canto: “no has de olvidar, hijo mío jamás has de olvidarte: vas en busca de la sangre,

has de volver para la sangre fortalecido; como el gavilán que todo lo mira y cuyo vuelo nadie alcanza” (Arguedas, 1970, I: 72). Y esto se hizo evidente en el regreso porque lo hace fortalecido y con un buen bagaje intelectual.

Gracias a su preparación logra convencer a los cabecillas de la región, tanto a los que estaban contra Bruno como los que lo están contra Fermín. Es un personaje bisagra que conoce la cultura de los suyos, la de los ricos y la de los blancos. Por estas razones, es el idóneo para pilotar todos los cambios e introducir la modernización en la región y eliminar la tradición, especialmente las creencias ancestrales que son un lastre para el avance. Este aspecto se ve plasmado con claridad cuando se plantea la rivalidad entre las aspiraciones mineras de Fermín y chocan con los de la Wisner and Bozart. Se hace circular el rumor de que en el fondo de la mina se encuentra un *amaru*<sup>132</sup>, bajo la forma de una gran serpiente que traga hasta diez hombres (Arguedas 1970, I: 105).

Para Fermín, como espíritu abanderado del progreso, estas situaciones son incómodas y hay que superarlas; por eso, los indígenas creen a Rendón Wilka, a pesar de que Gregorio, camuflado de la empresa gringa, muere como consecuencia de una explosión minera y no del amaru inexistente. Pero la cosa se complica porque Bruno sabe lo que se juega y se entrevista con Rendón para pedirle cuentas de lo acontecido y es en esta conversación cuando cambia la opinión sobre el capataz, y a quien mirará de otra forma desde ese momento. Es más, valora en él su indigenismo, pues dirá: “Rendón es mi sombra y tiene sombra de indio” (Arguedas 1970, I: 205). Y a partir

283

284

de aquí todo marcha bien para Rendón, que será nombrado albacea del hijo de Bruno que aún no había nacido.

El hecho de que un rico trasfiera poder a un indio es, al menos eso creo, uno de los hechos más avanzados en un cambio de actitud en los Andes (Arguedas 1970, II: 84). Que un aborigen llegue a ser cuidador, guardián y educador de alguien que aún no ha llegado a este mundo es algo que dignifica al indio y le confiere personalidad, hasta el punto de que Bruno le dice. “entra en mi biblioteca. Lee de noche, tranquilo. Tu castellano es como de [...] no, no es de cholo; es de otra clase; hablas como que nuestro Niño Dios se regocijara por tu boca. Castellano bárbaro, pero claro” (Arguedas 1970, II: 84).

Pero el liderazgo de Rondón Wilka es corto. Ante los acontecimientos, el gobierno de Lima envía soldados con la misión de arrebatarse la tierra que se había entregado a los indios; es más, los militares llegan con la orden de detener y fusilar a Rondón, que no teme la muerte y se enfrenta al capitán a quien dice. “aquí ahora, en estos pueblos y haciendas, los grandes árboles no más lloran. Los fusiles no van a pagar el sol, ni secar los ríos, ni menos quitar los ríos a todos los indios. Siga fusilando. Nosotros no tenemos armas de fábrica, que no valen. Nuestro corazón está de fuego. ¡Aquí en todas partes! Hemos conocido la patria al fin. Y usted no va a matar a la patria, señor” (Arguedas 1970, II: 259).

Poco más adelante, cuando Rendón Wilka está ante el pelotón de fusilamiento, Palalo dirá: “son cobardes los indios actuales; degenerados por el hambre y los vicios del alcohol y la coca. Cien hombres bien armados han sido despachados ya a esa provincia. Matarán a unos cuantos; a ese Rendón, primero, y los demás se rendirán huyendo [...]. Quien me preocupa es Fermín Aragón de

132. El vocablo amaru debe entenderse aquí como identificado con un espíritu dañino para el hombre y como producto de la brujería malera en la que creen mucho los andinos.

Peralta ¡Lástima que el hermano no lo matara! Ese me preocupa. Sus negocios en la pesca y envase y harina de pescado le pueden dar millones. Esos millones los empleará en perturbar la tradicionalmente tranquila serranía” (Arguedas 1970, II: 260).

Todas las sangres es una novela que señala bien lo que ocurre en el Perú en la década de los 1960. Fueron los años de la acción guerrillera, de los intentos previos de lo que luego fue la Reforma Agraria, de los años buenos en la pesca de la anchoveta y gran desarrollo de Chimbote bajo la influencia de Luis Banchero Rossi, asesinado en extrañas circunstancias en Chaclacayo y nunca aclaradas lo suficientemente; e igualmente, la desaparición de Luis de la Puente Uceda en la zona de Quillabamba.

Dicho esto, creo que quedan unas notas para aclarar lo que él mismo entiende por estructura y jerarquía social, a la vez que se echa mano de muchos datos de cultura quechua para posicionarse. Las diferentes minorías étnicas van apareciendo en los diferentes escritos para aclarar situaciones concretas. Y esto ocurre así, porque Arguedas es consciente de los diferentes componentes étnicos que dan vida al Perú social y de la necesidad de integrar a todos en una unidad como indica Urrello (1974: 160-185). Los asiáticos están representados en los japoneses descendientes de los emigrantes que acudieron a finales del siglo XIX y principios del XX. Aunque le resultan simpáticos, señala que llevan poco tiempo en Perú para que se puedan diluir y mezclar con otras sangres: “que espere que pase los tiempos” (Urrello 1974: 164). Hay que tener en cuenta que el APRA era en el tiempo en que escribió *El Sexto*, para recordar sus años de cárcel, que “el Perú es aprista. Lo demás son sobras, que están o al lado del imperialismo yanqui o del ruso. He ahí la prueba de que

285

nosotros representamos al Perú. Atacar a los dirigentes del apra es atacar a la patria” (Arguedas 1974: 135).

El negro no es figura que guste a Arguedas, tal vez por las malas experiencias que tuvo con ellos en los tiempos en que sufrió prisión. Solamente en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* merece una cierta consideración, pero en *El Sexto* se le identifica con “Puñalada”, “un negro grandote con ojos de asno” que siempre iba armado con una chaveta<sup>133</sup> y ofreciendo miedo (Arguedas 1974: 28). En sus obras afloran personajes de otras partes de Perú; así, tenemos a una persona de Cajamarca, a un arequipeño, a un piurano y un campesino de Ica (Urrello 1974: 165-166). No deja de resultar curioso que en la celda de la prisión busque su idealismo leyendo *El Quijote*, libro del que tiene frases reservadas para las ocasiones de crisis personal, esas en las que más necesitas de ideales: “ya en la celda, tomé mi ejemplar de “El Quijote” y busqué el pasaje que prefería, aquel en que don Quijote indica a su escudero: “come, Sancho amigo, sustenta la vida que más que a mí te importa” (Arguedas 1974: 206).

286

Los personajes más tratados en sus obras son los gamonales, terratenientes, hacendados, mineros, comuneros, mestizos e indios; es decir, todos ellos gentes de la sierra y esa es su pirámide social. Juntos a estos grupos están los opresores universales encarnados en las Grandes Potencias. En su ensayo titulado “El complejo cultural en el Perú” indica que el “mestizo es el hombre más debatido del Perú y el menos estudiado” (Arguedas 1975: 3), pero es el grupo social con el que más se identifica.

Acabo este apartado con uno de los elogios que se han aplicado al pensamiento arguediano y que extraigo del

133. Chaveta equivale a navaja u objeto punzante para asaltar a las personas, incluso matándolas.



discurso que pronunció en Estocolmo (Suecia) Mario Vargas Llosa con motivo de recibir el premio Nobel de Literatura 2010 y que dice así: “Un compatriota mío, José María Arguedas, llamó al Perú el país de “todas las sangres”. No creo que haya fórmula que lo defina mejor. Eso somos y eso llevamos dentro todos los peruanos, nos guste o no: una suma de tradiciones, razas, creencias y culturas procedentes de los cuatro puntos cardinales. A mí me enorgullece sentirme heredero de las culturas prehispánicas que fabricaron los tejidos y mantos de plumas de Nazca y Paracas y los ceramios mochicas o incas que se exhiben en los mejores museos del mundo, de los constructores de Machu Picchu, el Gran Chimú, Chan Chan, Kuelap, Sipán, las huacas de La Bruja y del Sol y de la Luna, y de los españoles que, con sus alforjas, espadas y caballos, trajeron al Perú a Grecia, Roma, la tradición judeo-cristiana, el Renacimiento, Cervantes, Quevedo y Góngora, y a la lengua recia de Castilla que los Andes dulcificaron. Y de que con España llegara también el África con su reciedumbre, su música y su efervescente imaginación a enriquecer la heterogeneidad peruana. Si escarbamos un poco descubrimos que el Perú, como el aleph de Borges, es en pequeño formato el mundo entero. ¡Qué extraordinario privilegio el de un país que no tiene una identidad porque las tiene todas! » (Vargas Llosa 2010). Y esta es la realidad que capta el sentido de la vista.

287

### LA COSMOVISIÓN ANDINA EXPUESTA POR JOSÉ MARIA ARGUEDAS ALTAMIRANO

Arguedas, en opinión de Urrello, “se propuso desmontar las viejas concepciones del indio para presentarnos un ser nuevo, redimido y reconstruido poéticamente en

sus valores substanciales” (Urrello 1974: 93). La visión del indio no debe hacerse a nivel individual sino comunitario, pues la comunidad es donde la persona se siente arropada y protegida.

Subraya que “el espíritu indio, quebrantado en la superficie, conservaba en sus profundidades las fuerzas y los recursos anímicos que sólo un poeta de la sensibilidad de José María Arguedas podía hacerlos aflorar” (Urrello 1974: 92-93). Es más, la mitología quechua surge cuando se comparan dos comunidades, Visca y Akola, y la correspondencia que ambas tienen con sus wamanis<sup>134</sup>. Los pobladores de esas entidades se sienten orgullosos de semejantes protectores e incluso muchos de ellos opinan que esos cerros rivalizan entre ellos.

288

La conexión entre la divinidad y las personas se estructura en un dialogo constante entre ambos; y para que sea efectivo se celebran unos rituales al pie del cerro y se les ofrecen ofrendas en especie, normalmente de cereales en los que está sustentada la alimentación. “El mundo indio” que es bueno tiene que verse con los ojos infantiles porque los niños son los más inocentes y sinceros de todos; por esta razón Arguedas introduce al niño-héroe y las diferentes etapas por las que debe pasar hasta llegar a ser adulto y en todas ellas Arguedas está personalizado, de una u otra forma.

El niño-héroe es de procedencia desconocida, pero sabemos que no pertenece a ninguna de las familias indias de la región, precisamente porque se le designa como “niño”. En algunas oportunidades cita a su padre y el silencio sepulcral sobre su madre. Menciona a Cayetana, la india que le protegió de las iras de su madrastra y

134. Wamanis son los espíritus protectores de las comunidades. Residen en los cerros y se asemejan a los Apus



de su hermanastro. Viene a continuación la iniciación y es cuando el niño-héroe “se empapa de las esencias del mundo andino a la vez que desarrolla sus características arquetípicas” (Urrello 1974: 101).

Dicho esto, la cosmovisión andina es la incaica y en la misma aparecen en primer lugar los comuneros a quienes dignifica criticando a los gamonales y similares (Urrello 1974: 110). Este grupo social, cuando se pone manos a la obra, sacan adelante una carretera en tiempo fijado y lo que haga falta y nada más falso que acusarlos de que son inactivos para el trabajo (Urrello 1974: 116). La razón hay que buscarla en el ayllu al que se pertenece, pues en él acontecen todas las relaciones sociales.

Arguedas, como todo aquél que quiere iniciarse bien en la cultura a la que pertenece, pues hay que empaparse de ella, recorre el camino idóneo para ello: el que señala la cosmovisión andina. El viaje que realiza acompañando a su padre lo convierte en material y mítico, pero indica por dónde va pasando hasta llegar a Cuzco, el ombligo del mundo. Es más, indica que pasa por más “de doscientos pueblos: Pampas, Huaytará, Coracora, Puquio, Andahuaylas, Yauyos, Cangall...” (Urrello 1974: 124).

Viajar hacia el centro de la cultura significa pasar de lo profano a lo sagrado. El niño-héroe es una imagen que aparece en muchas culturas y en su caminar de acá para allá pero buscando el “centro” se encuentra con numerosos obstáculos de aventuras negativas y positivas, debe enfrentarse a seres extraños; en definitiva, la etapa de iniciado está llena de peligros pero en la meta se encuentra el mundo feliz y el bienestar y cuando llegas al final ya no te acuerdas de los peligros. En *Los ríos profundos* aparece un párrafo en el que se dice que debe enfrentarse a

los pobladores de aquel “pueblo hostil que vive en la rabia y la contagia” (Arguedas 1958: 43; Urrello 1974: 125).

Ernesto, nombre del niño-héroe, sobrevive en Yauyos de milagro y lo consigue porque las divinidades le siguen manteniendo su favor y continuamente le envían mensajes en los que le notifican que le están protegiendo durante su peregrinar. Urrello cita un texto esclarecedor extraído de *Los ríos profundos* (1974: 126): “bruscamente, del abra en que nace el torrente, salió una luz que nos iluminó por la espalda. Era una estrella más luminosa y helada que la luna. Cuando cayó la luz en la quebrada, las hojas de las lambras brillaron como la nieve; los árboles y las yerbas parecían témpanos rígidos; el aire mismo adquirió una especie de sólida transparencia. Mi corazón latía como dentro de una cavidad luminosa. Con luz desconocida la estrella siguió creciendo; el camino de tierra blanca ya no era visible sino a lo lejos. Era como si hubiéramos entrado en un campo de agua que reflejara el brillo de un mundo nevado”.

Las capitales imperiales suelen situarse en enclaves, que por sus características geográficas permiten a corto plazo aplicarles el calificativo de *centro del mundo*. Esto es algo que vemos en Roma, Atenas, Babilonia, Alejandría, Tenochtlican y Cuzco (también Ccosqo o Ccosco, pues depende de la grafía usada). La idea de centro es un detalle coincidente y a ese punto geográfico descienden todas las deidades. Hacia ese lugar, Ernesto, el niño-héroe, se encamina. Y cuando llega experimenta el pasado glorioso y esa vivencia se convierte en un misticismo gozoso y así lo expresa Arguedas en *Los ríos profundos*: “Ernesto sabía que su peregrinación lo llevaría a ese Edén, donde se enraízan sus orígenes” (Arguedas 1958: 22).

El maestro-guía que le enseña el recinto sacro es su propio padre y éste es quien le enumera los centros y lugares que van conociendo, especialmente los de matiz religioso. Así, nos encontramos con expresiones como esta: “este es el palacio de Inca Roca” [...], “iremos también al templo de Acllahuasi” [...], “la catedral levantada por el español con la piedra incaica y las manos de los indios”, etcétera (Arguedas 1958: 26). En el universo dual andino todos los elementos culturales tienen su antítesis; es decir, si hay un zorro de arriba tiene que haber otro de abajo y si se dispone de un lugar sagrado también tenemos otro profano, por parafrasear a Eliade (1969, 1982).

Ese mundo sagrado se hace presente al niño-héroe cuando contempla por primera vez los granitos incaicas: “caminé frente al muro, piedra tras piedra. Me alejaba unos pasos, lo contemplaba y volvía a acercarme. Toqué las piedras con mis manos; seguí la línea ondulante, imprevisible como la de los ríos, en que se juntan los bloques de roca. En la oscura calle, en el silencio, el muro parecía vivo; sobre las palmas de mis manos llameaba la juntura de la piedra que había tocado” (Arguedas 1958: 22).

En ese deambular por el centro del mundo, ambos caminantes, padre e hijo, llegan a la plaza de Pachacutec (Pachacutec en el decir de Arguedas) y en ella advierten que hay algo que les domina y no es otra cosa que un resplandor especial que viene “del cielo. Nos alumbraba desde la fachada de las torres. Papá: ¡amanezcamos aquí!” (Arguedas 1958: 27). En ese peregrinar, el niño-héroe alcanza su momento culminante en su iniciación: “había visto el Cuzco [...]. La voz extensa de la gran campana, los amarus del palacio de HuaynaCapac me acompañaban [...]. Estábamos en el centro del mundo” (Arguedas 1958: 33). Basándose en la experiencia

291

iniciática había ya exclamado “dondequiera que vaya, las piedras que mandó formar Inca Roca me acompañarán” (Arguedas 1958: 25).

La grandiosidad del pasado incaico contrasta con la pobreza presente de sus residentes (entiéndase cuando Arguedas se pasea por las calles imperiales y se retrotrae en el tiempo). Ahí también surge la pugna entre el terrateniente y los pongos<sup>135</sup>. No resulta curioso que sea precisamente un *pongo* quien reconozca al niño-héroe y desee ayudarlo, cosa que impide el hacendado; no obstante, este indio anda tras los pasos de Ernesto y cuando éste decide abandonar el espacio sagrado, se le acerca y le dice llorando. “niñito, ya te vas; ya te estás yendo! ¡Ya te estás yendo” (Arguedas 1958: 37).

En Cuzco, ombligo del mundo, el niño-héroe se alimenta de todo lo bueno que ha gestado la cultura incaica, pero también debe hacer frente a las fuerzas malignas, que también están ahí. En las páginas de *Los ríos profundos* (y también en otras), Ernesto es el bueno y el viejo hacendado el malo. El anciano gamonal encarna al diablo y sus secuaces: “yo esperé que apareciera un “huaryronko” y le escupiera sangre en la frente, porque estos insectos voladores son mensajeros del demonio...” (Arguedas 1958: 155).

En la estructura de esta novela, quien tiene que enfrentarse con el viejo malo es el padre del niño-héroe; no obstante, le seguirá mirando fijamente y Ernesto exclamará: “Nunca vi ojos más pequeños ni más brillantes. Pretendía rendirme. Se enfrentó a mí. ¿Por qué? Sus labios delgadísimos los tuvo apretados” (Arguedas 1958: 33). Esas miradas malignas son neutralizadas porque:

135. El vocablo pongos debe traducirse aquí por individuos explotados por los gamonales, pues son sus sirvientes.



“yo estaba prevenido. Había visto el Cuzco. Sabía que tras los muros de los palacios de los incas vivían avaros. “Tu’, pensé mirándolo también detenidamente. La voz extensa de la gran campana, los “amarus” del palacio de HuaynaCapac me acompañaban aún. Estábamos en el centro del mundo” (Arguedas 1958: 33).

Aunque es un niño-héroe, Ernesto tiene ya argumentos suficientes para vencer al anciano y aunque éste es poderoso y esto lo reconoce, pero también apunta a que le ha sacudido por la espalda (Arguedas 1958: 35). La siguiente hazaña ocurre en un templo católico y sirve también para derrotar al viejo. “ingresamos al templo [...] sentí que las bóvedas altísimas me rendían [...]. Indias con mantas de colores sobre la cabeza lloraban. La catedral no resplandecía tanto. La luz filtrada por el alabastro de las ventanas era distinta de la del sol” (Arguedas 1958: 35).

Curiosamente, en este lugar oscuro, el guía es el viejo y no el padre y lo es así porque estamos en el interior de un templo procedente de la creencia católica, la que vino con la Conquista, por eso las imágenes las identifica con ídolos que son extraños a ese espacio sagrado: “el rostro del Crucificado era casi negro, desencajado [...]. Hacía sufrir; en la catedral tan vasta, entre las llamas de las velas y el resplandor del día que llegaba tan atenuado, el rostro de Cristo creaba sufrimiento, lo extendía a las paredes, a las bóvedas y columnas. Yo esperaba que de ellas brotaran lágrimas” (Arguedas 1958: 36).

El bien y el mal están presentes en el ombligo del mundo, porque es lugar para que residan las fuerzas celestiales y las infernales. Lograr su dominio significa sufrimiento, ritualismo, historia de su fundación por Manco Capac y

MacmaOlló. Las piedras<sup>136</sup> son un componente importante en el Cuzco y en *Los ríos profundos* del Perú, porque se les atribuyen poderes que no tienen los humanos y en los que está presente la onomatopeya constantemente. Pero aún hay más, Arguedas conoce bien la importancia que tienen los ríos para salvar a los buenos y proteger a los niños-héroes; este es el caso de Moisés en el Nilo, de Ciro en Persia, de Osiris, etcétera (Urrello 1974: 137).

El agua y las piedras son dos elementos constantes en las obras de Arguedas; es más, acude incluso al amantamiento de dos niños (Rómulo y Remo) por una loba en el río Tiber. Son muchos los relatos histórico-mitológicos que influyen en sus novelas, pero sin duda alguna es en *Los ríos profundos* en la que este aspecto es más importante. Las aguas descendiendo de los Andes impulsan cuanto atraviesan hasta llegar a la pampa selvática. Y así es como hay que entender cuando dice. “íbamos buscando al gran río, al Pampas. Es el río más extenso de los que pasan por las regiones templadas. Su lecho es ancho, cubierto de arena [...]. Una paloma demora mucho en cruzar de una banda a otra el río” (Arguedas 1958: 46).

Los ríos son los lugares idóneos para refugiarse y superar los momentos de amarga soledad. Gracias a las corrientes fluviales, Arguedas podrá decir que “se borran de mi mente todas las imágenes plañideras, las dudas y los malos recuerdos. Y así, renovado, vuelvo a mi ser, regresaba al pueblo [...]” (Arguedas 1958: 81-82). En las cosmovisiones ocurre, que cuando el niño-héroe

136. El río que discurre por Lima es el Rimaco hablador. Este calificativo procede de que en los meses de febrero, marzo y abril, cuando llueve fuertemente en la sierra, el cauce baja lleno de barro pero también bajo sus aguas vienen grandes piedras, que no se ven y al frotarse y chocar una contra la otra genera un ruido bastante fuerte y de aquí se deduce que el río habla (Junquera Rubio 2009: 49-55)



ingresa al centro cultural del que emanan todos los saberes y en donde se hace adulto, debe retornar al punto geográfico del que salió. No deja de ser curioso, que Arguedas elija Abancay como lugar al que debe retornar, porque es aquí donde José María inicia su educación, aprende castellano en esa fase y además es capital de una región andina que ofrece “mistas, mestizos, comuneros, pongos, etcétera” (Urrello 1974: 143). Es aquí donde debe iniciar la ejecución de las ordenanzas que ha recibido en el ombligo del mundo.

Es en Abancay donde se enfrenta a todos los opresores: “al Padre Director, al representante de la Iglesia y de los terratenientes, sus aliados”; incluso, poco más adelante dirá que está dispuesto a armar a cuantos deseen abrazar la causa revolucionaria de las chicheras<sup>137</sup> y luchar junto a ellas (Urrello 1974: 144). Rebelión y avance de los colonos son dos capítulos notables a desarrollar por ese niño-héroe para demostrar que se ha empapado de la mística de Cuzco; es más, ha traído “consigo la clave para la reconstrucción de la sociedad andina como un todo integral” (Urrello 1974: 146).

Sal y tierra son dos causas por las que hay que tomar partido. Arguedas conoce los dos acontecimientos y opina que la segunda es un problema más serio porque involucra a los colonos de las haciendas. La lucha de estos contra los hacendados, sus patronos, es una noticia que llega a los oídos de Ernesto, el niño-héroe, cuando está ya en el internado y las entiende así: “han querido

---

137. La rebelión de las chicheras es la de aquellas mujeres que requieren sal para condimentar la comida y los poderosos lo impiden. Ernesto, el niño-héroe está dispuesto a desarrollar su personalidad desde el bando de estas marginadas y luchando violentamente contra quienes oprimen (Arguedas 1958: 134 y 158).

295

296

acorrallar a los colonos a la orilla del río; no han podido. Han bajado los indios de esta banda, y como hormigas han apretado a los guardias [...]. Dicen que todos los guardias van a ir ahora con metralla para atajar a los colonos en el camino [...]. No van a poder” (Arguedas 1958: 235; Urrello 1974: 147).

Los novelistas tienen muchos recursos para desarrollar una obra suya. Arguedas acudió al pasado para distorsionar el tiempo cronológico. Pretende con ello familiarizar al lector e introducirlo en el paisaje andino, en sus sociedades, en sus problemas, etcétera. Además, sus descripciones demuestran que *el narrador* en todas sus obras cuenta con una memoria excelente.

La cosmovisión que plantea Arguedas, basada siempre en criterios andinos e incaicos, no podría entenderse sin la “protesta social” que se libra entre dos enemigos poderosos: los gamonales y los colonos; y la misma no deja de ser una denuncia de la injusticia. Las imágenes que nos ofrece están *pintadas* para que entren bien en la conciencia del lector y se le queden fijas para siempre, que no las olvide. Es más, y después de todo eso que se comprometa con la causa indígena.

## CONCLUSIONES

He querido plasmar en este ensayo dos de los motivos que animaron a José María Arguedas Altamirano a lo largo de su vida: la etnodiversidad y la cosmovisión en los Andes peruanos. Tuvo una infancia desgraciada, como otros muchos niños de esa y de otras zonas del mundo. Los maltratos de su madrastra y los de su hermanastro influyeron en su carácter hasta el punto de que en sus obras sólo tiene buen recuerdo de la india Cayetana, a la que dedica palabras de agradecimiento.





Los avatares que experimenta en su juventud son muchos y profundos. Es la época en la que lee a ciertos autores peruanos, unos a favor de la causa indígena y otros en contra de ella, pero será José Carlos Mariátegui quien influya más en él para que se decante en pro de la causa de los comuneros y hostigue a los hacendados. Lo que escribió lo hizo con la intención clara de que sus ideas surtieran efecto a favor de los oprimidos, de *lossintierradiríamos* hoy. Sus obras notables surgen contemplando la injusticia que le rodea, la carencia de sensibilidad en los poderosos y especialmente en gamonales y limeños a quienes reprocha el desconocimiento que tienen de las sociedades tradicionales peruanas.

El mismo, encarnando al indio serrano y abanderando sus ideales, dice: “el etnólogo y el historiador podrán *presenciar* actos, *ver* rostros, *sentir* la palpitación de quienes creyeron en los dioses antiguos y por qué los concibieron y creyeron en ellos. No es un indio importante o “docto” el o quienes nos hablan de su mundo, son indios bastante comunes, contagiados ya de creencias cristianas pero sumergidos aún y de manera muy encarnizada en la antigua religión, actores de la vida prehispánica. Y hablan de ese universo en el lenguaje que fue creado para describirlo y trasmitirlo más a la experiencia mítica que a la intelectual; por ejemplo, cuando el narrador cuenta que la mosca que representa a la muerte vuela “isiu! diciendo”. El uso de este gerundio en la traducción habrá de ser discutible, no lo hemos empleado en todas las ocasiones en que el narrador lo usa sino contadas y elegidas veces (Arguedas 1975: 11).

La narración de Arguedas es para poner al lector en camino hacia el compromiso. Esto se ve perfectamente en sus criterios sobre la cosmovisión andina cuando el

297

298

niño-héroe, Ernesto, toma partido por las chicheras y es en ese contexto de injusticia en el que nos pone en trance social: “Doña Felipa repartió la sal entre la gente del pueblo y luego se fue cantando con la multitud que la seguía. Ernesto fue con ellas, con las indias, con esas gentes que desprecian los notables. Ernesto aspira a una integración no con los que son de su raza sino con quienes comparte una misma fe, el mismo tono emocional, el mismo afán de equidad y justicia. El mundo de los blancos es un mundo lleno de injusticias” (Huárag Álvarez 2004: 114).

Este comentario viene bien para concluir. Arguedas no se identifica con los de su mundo en opinión de Eduardo Huárag Álvarez, sino con quienes comparten su fe y ésta no es otra que la cosmovisión incaica, en la que entiende que hubo equidad y justicia. Y sin justificar a nadie, y menos a los injustos, de la equidad y justicia estamos muy lejos de verlas vivitas y coleando por los Andes. ¡Ojala pudiera ser hoy, mejor que mañana!

Estas y otras razones son las que impulsan a José María Arguedas Altamirano a que, desde dentro y porque es uno de ellos, se abandere en la causa indigenista y luche por la dignidad del indio; es más, basándose en Jorge Basadre y como frase final de uno de sus libros dice que “hay un Perú profundo que es mestizo y un Perú oficial que administra el país sin conocerlo” (Arguedas 1975: 195). Al hilo de esta afirmación de Arguedas es como hay que valorar los hechos nefastos ocurridos en Bagua y que tanto en los medios de comunicación peruanos como en los del exterior se conocen con el vocablo baguazo. El diario *El Comercio* de Lima dedicó muchas páginas a estos hechos en el momento de ocurrir y después. Simplemente apuntar, para que se tenga en cuenta en la etnodiversidad andina, que indica cómo título del





rótulo después de un año el siguiente: “Informe sobre ‘el baguazo’ fue sesgado” (El Comercio 1 de febrero de 2010). De suyo, se atribuyen a Alan García, presidente de la República, que “los nativos son ciudadanos de segunda” y su ministra del Interior, Mercedes Cabanillas, una represora nata. La historia los pondrá en su sitio.

El baguazo es la penúltima acción, la última aún no ha llegado y esperemos que nunca llegue, contra los nativos que han sido demonizados por reclamar lo que sus consejos entienden como derechos históricos. Por eso creo que viene bien concluir este ensayo con las palabras pronunciadas en Estocolmo por Mario Vargas Llosa: “La conquista de América fue cruel y violenta, como todas las conquistas, desde luego, y debemos criticarla, pero sin olvidar, al hacerlo, que quienes cometieron aquellos despojos y crímenes fueron, en gran número, nuestros bisabuelos y tatarabuelos, los españoles que fueron a América y allí se acriollaron, no los que se quedaron en su tierra. Aquellas críticas, para ser justas, deben ser una autocrítica. Porque, al independizarnos de España, hace doscientos años, quienes asumieron el poder en las antiguas colonias, en vez de redimir al indio y hacerle justicia por los antiguos agravios, siguieron explotándolo con tanta codicia y ferocidad como los conquistadores, y, en algunos países, diezmándolo y exterminándolo. *Digámoslo con toda claridad: desde hace dos siglos la emancipación de los indígenas es una responsabilidad exclusivamente nuestra y la hemos incumplido. Ella sigue siendo una asignatura pendiente en toda América Latina. No hay una sola excepción a este oprobio y vergüenza*<sup>138</sup>” (Vargas Llosa, Discurso a la Academia Sueca, El País 8/12/2010).

299

300

## REFERENCIAS

Fuentes históricas

Inca Garcilaso de la Vega, (1960). *Obras completas*, III. Madrid. Edt. Atlas,

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AibarRay, E. (1992). *Identidad y resistencia cultural en las obras de José María Arguedas*. Lima. Edt. Pontificia Universidad Católica.
- Alegría, C., J. M. Arguedas et allí (1969). *Primer Encuentro de Narradores Peruanos*. Lima. Edt. Casa de la Cultura del Perú
- Arguedas, J. M.(1954). *Diamantes y pedernales. Orovilca*. Lima. Edit. Mejía Baca
- (1958). *Los ríos profundos*. Buenos Aires. Edit. Losada.
- (1962). *A Nuestro Padre Creador Túpac Amaru, Himno-Canción (Túpac Amaru kamaqTaytanchisman)*. Lima. Edit. Salqantay.
- (1964 [1970]). *Todas las sangres*. Buenos Aires. Edt. Losada, 2 vols.
- (1967). *Amor mundo y todos los cuentos*. Lima. Edit. Moncloa.
- (1967). *Los ríos profundos*. Santiago de Chile. Edt. Universitaria.
- (1968). “El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo”, en *Amaru* (abril-junio) nº 6, páginas 42-49.
- (1968). *Las comunidades de España y del Perú*. Lima. Edt. Universidad de San Marcos.
- (1971). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires. Edt. Losada
- (1974). *El sexto*. Barcelona. Edt. Laia.
- (1975). *Formación de una cultura indoamericana*. México. Edt. Siglo XXI
- (1975). *Dioses y hombres de Huarochirí*. México. Edt. Siglo XXI.
- (1976). *Señores e indios*. Buenos Aires. Edt. Arca-Calicanto.
- Briante, M. (1970). “José María Arguedas: Suicidarse para Vivir”, en *Confirmado* (julio 1970), página 45.
- Cornejo Polar, A. (1973). *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires. Edit. Losada.
- Eliade, M.(1969). *Meñstofeles y el andrógino*. Madrid. Edt. Guadarrama.
- (1982). *El mito del eterno retorno*. Madrid, Edt. Alianza.
- Flores Galindo, A. (1984). *Aristocracia y plebe. Lima 1760-1830*. Lima. Edt. Mosca Azul.

138. La cursiva es mía.





- González Prada, M. (1981). "Nuestros indios", en J. Tamayo Herrera, *El pensamiento indigenista*. Lima. Edt. Instituto de Literatura.
- Huárag Álvarez, E. (2004). *Estructura y estrategias de la narrativa peruana*. Lima. Edt. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Junquera Rubio, C. (1988). "Humanismo, antropología, método y política según Bartolomé de las Casas", en *Communio*, vol. XXI, páginas 191-2005; (1993). "Antropología y paleotecnología: ayer y hoy de una situación agraria en Lambayeque (Perú)", en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 23, páginas 151-173; (2009). "El empleo de cantos rodados en la modalidad de piedra seca en andenes agrícolas en el bajo Rimac (Perú)", en *Piedras con Raíces*, vol. 27, páginas 49-55.
- Kessel, J.J.M.M. van (1994). "El zorro en la cosmovisión andina", en *Chungara*, vol. 26 (2), páginas 233-242.
- Lévano, C. (1969). *Arguedas: Un sentimiento trágico de la vida*. Lima. Edit. Gráfica Labor.
- Mariátegui, J. C. (1976). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima. Edt. Amauta.
- PoliaMecori, M. (2001). *La sangre del cóndor. Chamanes de los Andes*. Lima. Edt. Fondo Editorial del Congreso de la República.
- Rojas Mix, M. (1991). *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*. Barcelona. Edt. Lumen.
- Romualda, A., y J. M.Arguedas (1968). "Poesía y prosa en el Perú contemporáneo", en *Panorama de la actual literatura latinoamericana*. La Habana. Edt. Casa de las Américas.
- Tamayo Vargas, A.(1966). *150 artículos sobre el Perú*. Lima. Edt. Universidad Mayor Nacional de San Marcos.
- Urrello, A. (1974). *JOSÉ MARÍA ARGUEDAS: El Nuevo Rostro del Indio. Una Estructura Mítico-poética*. Lima. Edt. Juan Mejía Baca.
- Vargas Llosa, M. (1980). "Literatura y suicidio", en *Revista Iberoamericana*, Nos, 110-111, páginas 25-26; (2010). *Discurso de Mario Vargas Llosa en Estocolmo el día 08/12/2010, titulado "Elogio de la lectura y la ficción"*, y publicado en el diario El País ese mismo día.

301

302

## ¿LA PIEDRA EN EL ZAPATO?: LA CONSULTA PREVIA A LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y EL DESARROLLO ECONÓMICO EN EL PERÚ

AMELIA ALVA ARÉVALO<sup>139</sup>

### INTRODUCCIÓN

Lo ocurrido en junio de 2009 constituye el punto más álgido de una movilización social indígena que tiene como antecedentes una serie de acontecimientos que se fueron sumando desde décadas pasadas, una población permanentemente excluida por el Estado y duramente golpeada por la violencia extremista, exigía en tiempos de paz y democracia, su inclusión en la agenda pública estatal. Uno de los hechos que empujó a iniciar las protestas se dio en el 2006, cuando el Poder Ejecutivo presentó proyectos de ley que buscaban legislar sobre asuntos directamente relacionados a los recursos que

---

139. Estudiante de doctorado en Estudios Latinoamericanos – Universidad de Salamanca





se encuentran en territorios de los pueblos indígenas<sup>140</sup>. El descontento social se acrecentó cuando el Presidente de la República publicó en el diario de mayor circulación del país, entre octubre de 2007 a marzo de 2008, unos artículos de opinión cuyo contenido aludía directamente a los beneficios que podría generar la explotación de recursos existentes en las comunidades indígenas<sup>141</sup>, esas publicaciones fueron duramente criticadas por los pueblos indígenas, debido al calificativo de “perro del hortelano” que empleó para referirse a ellos<sup>142</sup>.

A esto se sumó la promulgación de más de cien decretos que tenían por finalidad implementar el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos, no obstante, la mayor parte de ellas no se relacionaban de manera directa con dicha implementación, sino que supondrían en su conjunto una reforma del Estado (Eguiguren:

303

304

---

140. Son los proyectos de ley N° 840/2006-PE conocido como “ley de la selva”, que planteó el cambio en el régimen de tierras forestales sin cobertura boscosa o eriaza, de dominio estatal, para promover la inversión de determinados agentes en actividades de reforestación; N° 1770-2007-CR; N° 1900/2007-CR y N° 1992-2007-PE, estos tres últimos relacionados al tratamiento de la titulación y registro de las tierras de las comunidades campesinas y nativas; y de la inversión privada en estos espacios.

---

141. Nos referimos a los artículos publicados en el diario El Comercio: “El síndrome del perro del hortelano” y “Receta para acabar con el síndrome del perro del hortelano”.

---

142. Informe Final de la Comisión Especial para Investigar y Analizar los Sucesos de Bagua. “Para que nunca más vuelva a suceder”. Presentado el 30 de diciembre de 2009. Pág. 28. Versión electrónica disponible en: <http://www.pcm.gob.pe/Prensa/ActividadesPCM/2009/Diciembre/29-12-09-D.htm>.

2008:23)<sup>143</sup>; más de diez de estas leyes incluyen temas que incumben directamente a las poblaciones indígenas, como la utilización de sus territorios o la disposición de los mismos. Por tal motivo, los representantes indígenas manifestaron su rechazo al considerar a estas normas atentatorias de sus derechos.

A continuación se intentará presentar un breve resumen del marco general de la consulta previa en el derecho internacional, la forma cómo se está aplicando en el Perú, en especial después de la movilización indígena en la Amazonía peruana, que buscaba derogar una legislación inconsulta, aprobada por el Ejecutivo y que promovía la concesión de recursos naturales ubicados en territorios indígenas. Para ello revisaremos los mecanismos de participación y consulta vigentes, cómo se vienen conjugando con el proceso acelerado de otorgamiento de concesiones mineras y petroleras. Asimismo, se analizará la posición gubernamental respecto al ejercicio de este derecho, sus compromisos asumidos post movilización y los desafíos pendientes del diálogo intercultural.

## EXPLICANDO LA CONSULTA PREVIA A LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Abordar el tratamiento normativo de la consulta previa en el ámbito internacional nos permitirá entender este derecho, su inclusión en el Convenio 169 de la Organi-

---

143. Se plantea que este paquete legal pretendía retomar la reforma neoliberal iniciada por Alberto Fujimori en los inicios de los noventas, recomendamos revisar: Campodónico, Humberto “Se ha completado la reforma incompleta”, publicado el 27 de junio de 2008. Disponible en <http://www.cristaldemira.com>.





zación Internacional del Trabajo<sup>144</sup> y en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas ha sido producto de un trabajo consensuado entre los representantes de las organizaciones indígenas y los Estados. Por primera vez el Convenio 169 define este derecho, diferenciándolo de la participación, la OIT señala que son derechos complementarios entre sí y los considera como la “piedra angular” para el cumplimiento de las demás disposiciones del Convenio 169 (OIT:2009:59); el artículo 6 es una disposición básica que establece la obligación de los Estados parte de implementar procedimientos apropiados que permitan a los pueblos indígenas, mediante la consulta a sus instituciones representativas, ejercer el derecho a expresar su opinión y su consentimiento sobre diversos aspectos que les afecten, en especial sobre algunos supuestos que el Convenio ha considerado conveniente resaltar y que están previstos en los artículos 15, 16, 17, 22, 27 y 28<sup>145</sup>, hay que tener presente que el Estado deberá consultar en todos los aspectos que puedan afectarles y no solamente cuando se pretenda obtener el acuerdo o consentimiento para el inicio de una actividad extractiva en sus territorios, por ejemplo se deberá con-

305

306

sultar ante una medida administrativa que busque implementar un plan de salud para mujeres indígenas.

No se prevé un procedimiento, solo que deberá realizarse de buena fe y de forma apropiada a las circunstancias, con el objetivo de obtener el consentimiento libre, previo e informado<sup>146</sup>. El Relator Especial de la ONU para los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Indígenas, James Anaya, ha aportado algunas directrices y en referencia al consentimiento ha señalado que aunque la consulta tenga por objetivo obtenerlo no confiere poder de veto<sup>147</sup>; es un derecho que busca evitar conflictos a través de la construcción de consensos logrados mediante el diálogo entre las partes, por tal razón, es menester que los Estados se comprometan a establecer mecanismos idóneos que permitan a los pueblos indígenas participar y expresar sus intereses. En consecuencia, el proceso que implica ejercer el derecho a la consulta previa debe estar acompañado del fortalecimiento de sus capacidades, a fin que sus exigencias tengan suficiente sustento en los espacios que tengan para exponerlas; el involucramiento deberá ser en todas las etapas, desde el inicio de cualquier medida que se pretenda realizar y no solo al momento de obtener el consentimiento; la información debe ser en su lengua; esto podrá igualar a las partes y generará confianza y buena fe en el diálogo.

---

144. Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)

145. Se consultará cuando se pretenda emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras (15.2); se trate de la necesidad de desplazar o reubicar a los pueblos indígenas (16.2); se considere enajenar sus tierras o transmitir otro título a terceros que no pertenecen a la comunidad (17); sobre la organización y funcionamiento de los programas de formación profesional (22.2); sobre los estándares mínimos que establezca la autoridad competente en materia educativa, a fin que puedan crear sus propias instituciones y medios de educación (27.3); se quiera adoptar medidas que permitan viabilizar la enseñanza para leer y escribir a niños indígenas en su propia lengua (28.1).

---

146. El consentimiento libre, previo e informado ha sido desarrollado el 2008 por el Grupo de las Naciones Unidas para el Desarrollo en el documento “Directrices sobre Asuntos de los Pueblos Indígenas”. Febrero de 2008.

147. Ver Informe A/HRC/12/34 y el documento “Principios Internacionales aplicables a la consulta en relación con la reforma constitucional en materia de los pueblos indígenas en Chile”.







## LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN EL PERÚ

La Constitución Política actual sólo reconoce la existencia legal y personería jurídica de las comunidades campesinas y nativas; el uso del término “pueblo indígena” se hace solamente en algunas disposiciones legales de menor jerarquía. En más de una ocasión la Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones ha solicitado al Estado peruano la presentación de informes sobre los alcances del Convenio 169 de la OIT, expresando que “*el concepto de pueblos indígenas del Convenio es más amplio que el de comunidad y que les engloba*” (CEACR:2009:4). En respuesta el estado peruano ha detallado las normas vigentes que contienen diversos significados, concluyendo que “*no resulta sencillo definir a los pueblos indígenas y tribales tratando de hacer confluir criterios objetivos y subjetivos (...)*” (MINTRA:2008:8), y que por este motivo se adolecen de definiciones variadas que intentan acomodarse a la del Convenio 169.

Lo cierto es que en el Perú aún no se consideran cuestiones étnicas para definir a un pueblo indígena, el reconocimiento se da en relación al territorio, por ello resulta difícil determinar la presencia de “lo indígena”. Los censos no han incluido preguntas de autoidentificación, los resultados que se tienen del “II Censo en Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana”, elaborado por el Instituto de Estadística el 2007, indica que la población indígena es de 332,975 habitantes; 93,301 más en relación al censo de 1993; este estudio excluyó a pueblos indígenas que viven en otras áreas naturales, como los quechuas o aymaras. Sin embargo si se consideran los datos obtenidos en el censo de 1993 la totalidad de la población indígena sobrepasaría los 8 millones de habi-

307

tantes; es decir, un tercio de la población que se estimaba aquel entonces (MINTRA: 2008:8).<sup>□148</sup>

## ¿POR QUÉ HABLAR DE LA CONSULTA PREVIA EN EL PERÚ?

Los hechos ocurridos en Bagua (Región Amazonas) en junio del 2009 no pueden ser explicados solamente por la promulgación de leyes sin consulta previa, detrás existen otras razones históricas, sociales y económicas que se han desatendido. Una de ellas, es el problema de la pobreza en la Región Amazonas que se extiende al resto de la Amazonía del Perú, donde el sector predominante es la agricultura. El Informe de Pobreza del INEI de 2009 establece que: i) 13 departamentos registraron tasas de pobreza superiores al promedio nacional (34,8%): Huancavelica (77,2%), Apurímac (70,3%), Huánuco (64,5%), Ayacucho (62,6%), Puno (60,8%), Amazonas (59,8%), Loreto (56,0%), Cajamarca (56,0%), Pasco (55,4%), Cusco (51,1%), San Martín (44,1%), Piura (39,6%) y La Libertad (38,9%); ii) El nivel de pobreza en la selva del 2009 se incrementó respecto al 2008 de 40,9% a 46,0%.

Ahora bien, sobre la situación de pobreza y atraso en estas zonas, especialmente habitadas por nativos amazónicos, se implementa la “receta del perro del hortelano” plasmada en el boom petrolero que desde 2003 impulsa

148. En un estudio efectuado por el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas, denominado “La democracia en el Perú: el mensaje de las cifras” bajo muestra en todos los distritos del Perú a 11.000 familias se concluye que casi la cuarta parte de los encuestados se considera indígena, andino o amazónico, y las dos terceras partes, se consideran así mismos como mestizos. Este estudio se encuentra disponible en: [http://www.pnud.org.pe/data/publicacion/V-Capitulo\\_1.pdf](http://www.pnud.org.pe/data/publicacion/V-Capitulo_1.pdf)





el gobierno peruano, y que se está incrementando a partir del 2005, se sostiene que en el 2009 habían 48 lotes activos en la Amazonía peruana que tienen como titulares a empresas multinacionales, lo que significaría en términos comparativos al resto de los países de la cuenca amazónica, que el 70% de las superficies dadas en concesión para iniciar actividades de exploración y/o explotación petrolera se encuentran en territorio peruano (Surrates:2009:34-35); le seguirían Brasil (13%), Ecuador (10%), Bolivia (6%) y Colombia (2%)<sup>149</sup>. Igualmente preocupante es la situación de las 21 áreas naturales protegidas en la cuenca amazónica, ya que sobre ellas se han superpuesto bloques petroleros, afectando el ecosistema y a las comunidades nativas que las habitan. Según Campodónico, Ecuador y Perú son los países en los que la superposición sobre las áreas protegidas es mayor, juntas hacen 18 casos, 86% del total de la cuenca (Campodónico: 2008).

El escenario es contradictorio, mientras que desde el gobierno central se promueve la inversión privada para actividades petroleras en la Amazonía – en medio de denuncias de corrupción de altos funcionarios en los procesos de licitación de lotes – los pueblos indígenas tienen que aceptar la presencia de los agentes transnacionales y afrontar diversos impactos que en más de una oportunidad han generado daños ambientales, improductividad de sus tierras y hasta desplazamientos forzosos; lo cual es visto con preocupación por los pobladores indígenas, así lo expresa un representante Awajun Wampis de la Región Amazonas:

“El problema es que hay un interés bien fuerte, hay acercamientos que está haciendo el gobierno

149. CAMPODÓNICO, Humberto. “Amazonía y explotación petrolera”. Publicado en La República el 25 de agosto de 2008.

peruano con las transnacionales, con la minera y la petrolera, Alan García no nos quiere escuchar, primero nos dijo que somos ciudadanos de segunda categoría, que somos los perros del hortelano, somos como una piedra en el zapato.”<sup>150</sup>

La extracción del petróleo no es lo único que se está impulsando. En el Perú la actividad minera data de siglos atrás y es en realidad la principal fuente de divisas para la economía peruana<sup>151</sup>; según un informe presentado por el Instituto de Ingenieros de Minas sobre el aporte del sector minero en la economía peruana para el 2008, el crecimiento del PBI-minero fue de 7.27%, con una participación del 60% (US\$ 18,657 millones) en el ingreso de divisas de la totalidad de exportaciones, con lo cual se consolidaría la dinámica de los últimos 15 años.

No obstante estos avances económicos, la fórmula se repite: sean comunidades campesinas o nativas, el gobierno peruano otorga concesiones petroleras, mineras o madereras, sin hacer la consulta previa a los pueblos indígenas. En algunos casos se han realizado talleres y audiencias con características meramente informativas, que han resultado insuficientes. Lo sucedido en Bagua nos invita a reflexionar sobre los mecanismos de diálogo previstos en el Perú. Después de junio de 2009 diversos estamentos del Estado han coincidido en la necesidad de atender sus demandas e incluirlas en la agenda pública; no obstante, lo que en ese contexto parecía el principio

150. Entrevista realizada al líder indígena de la etnia Awajun Wampis, Esly Yampis del Distrito de Nieva, provincia de Condorcanqui, Región de Amazonas. Entrevista realizada en mayo de 2010.

151. Según datos proporcionados en setiembre de 2009 por el ex Ministro de Economía y Finanzas, el promedio del crecimiento del PBI del Perú (6,8%) entre el 2002 y el 2008 es el más alto de América Latina.





de un proceso en el cual se lograrían avances en derechos de pueblos indígenas, terminó con la desilusión de ver suspendidas las recomendaciones de los grupos de trabajo que se formaron, en especial, la larga negociación sobre la ley de consulta previa que estuvo a cargo de una comisión multisectorial en la que participó la representación indígena de la Amazonía, cuyo trabajo fue aprobado por el Congreso de la república en una ley que luego fue observada por el Poder Ejecutivo, y que en la actualidad se encuentra suspendida en el Congreso.

### EL ESTADO DE LAS COSAS DE LA CONSULTA PREVIA EN EL PERÚ

La Constitución política del Perú no reconoce expresamente el derecho a la consulta previa<sup>152</sup>, tampoco existe una ley marco para su ejercicio; su tratamiento se viene desarrollando en reglamentos sectoriales de los ministerios de energía y minas y de medio ambiente, que la regulan como una especie del derecho a la participación ciudadana, a pesar que la Constitución y la Ley sobre los Derechos de Participación y Control Ciudadano, enumeran ciertos derechos de participación como la remoción y revocación, a elegir o ser elegidos, entre otros, y no incluyen la consulta previa, por lo que al menos en

152. Aunque la Constitución no la reconoce explícitamente, la consulta previa es un derecho de rango constitucional, debido a que el Perú ratificó el Convenio 169 de la OIT en 1993 y conforme al artículo 3 se establece que la enumeración taxativa de derechos no excluye a los otros que están previstos en instrumentos internacionales de los que el Perú forma parte; asimismo la Cuarta Disposición Final y Transitoria de la Constitución, estipula que las normas relativas a derechos y libertades reconocidas se interpretan conforme a la Declaración Universal de los Derechos Humanos y a los tratados y acuerdos internacionales que sobre esta materia haya ratificado.

el ámbito legal ésta no estaría considerada; y aunque existan algunas normas que la mencionan<sup>153</sup>, no significa una regulación propiamente dicha.

A continuación se detallará la normativa sobre consulta previa que se ha desarrollado en las dos últimas décadas, aprobadas en forma de reglamentos, los cuales competen en gran parte al sector minero e hidrocarbúfero. En efecto, la diversidad en su tratamiento jurídico genera confusión en la práctica, especialmente para los beneficiarios, debido a que los mecanismos, las competencias y las materias parecen repetitivas; a esto se suma la frecuencia con que la consulta es vista como un proceso informativo y no como un proceso de diálogo, menos de recepción de aportes y propuestas de la comunidad. Los reglamentos referidos son cinco, dos de ellos tienen además normas complementarias:

- Reglamento de participación ciudadana para las actividades energéticas dentro de los procedimientos administrativos de evaluación de los estudios ambientales (Resolución Ministerial N° 535-2004-MEM/DM)

153. Entre estas normas se pueden citar a la Ley sobre la Conservación y el Aprovechamiento Sostenible de la Diversidad Biológica (Ley 26839) y la que establece el Régimen de Protección de Conocimientos Colectivos de los Pueblos Indígenas vinculados a los Recursos Biológicos (Ley 27811), ambas se refieren al consentimiento previo e informado como mecanismo por el cual decidirán compartir sus conocimientos; la Ley del INDEPA (Ley 28595) establece entre sus funciones la concertación y coordinación de la consulta a los pueblos indígenas; finalmente, la Ley General de Ambiente (Ley 28611) establece el procedimiento de consulta, que en caso de aplicarse a la población indígena se orientará preferentemente a conseguir acuerdos con los representantes de éstas, a fin de resguardar sus derechos y de establecer beneficios y medidas compensatorias.





- Reglamento de participación ciudadana para la realización de actividades de hidrocarburos (Decreto Supremo N° 012-2008-EM), complementado con la Resolución Ministerial N° 571-2008-MEM-DM, que establece los lineamientos para la participación ciudadana en las actividades de Hidrocarburos.
- Reglamento de participación ciudadana del Subsector Minero (Decreto Supremo N° 028-2008-EM), complementado por la Resolución Ministerial N° 304-2008-MEM/DM
- Reglamento sobre transparencia, acceso a la información pública ambiental y participación y consulta ciudadana en asuntos ambientales (Decreto Supremo N° 002-2009-MINAM)
- Reglamento del procedimiento para la aplicación del derecho a la consulta de los pueblos indígenas para las actividades minero energéticas (Decreto Supremo N° 023-2011-EM)

Esta normativa vigente ha sido observada por la Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones de la Organización Internacional del Trabajo, en especial los DS N° 012-2008-EM y DS N° 020-2008-EM; quien puntualiza que los mecanismos previstos en estos reglamentos son *“meras reuniones de información o socialización [que] no cumplen con los requisitos del Convenio”*<sup>154</sup>, y que además se estaría promoviendo la participación tardía de la población, ya que estos podrán hacerlo a partir del otorgamiento de la concesión minera.

154. CEACR (2010) Información de la CEACR sobre el Convenio 169. Observación, CEARC/80ª Reunión

313

314

Por lo tanto la CEACR instó al gobierno peruano a adoptar medidas necesarias para implementar la legislación y los mecanismos pertinentes que permitan el ejercicio pleno de los derechos previstos en los artículos 2, 6, 7 y 15 del Convenio 169 en un clima de respeto y confianza. Finalmente, solicitó suspender las actividades de exploración y explotación de recursos naturales que afectan a los pueblos cubiertos por el Convenio, mientras el Estado peruano no cumpla con estas recomendaciones; sin embargo, hasta la fecha no se ha suspendido ningún proyecto minero o hidrocarburífero.

Como se puede apreciar, los reglamentos vigentes que están siendo aplicados como “procesos de consulta a los pueblos indígenas”, no cumplen adecuadamente con los estándares internacionales, tanto normativos como jurisprudenciales, debido a:

- No son instrumentos dirigidos en estricto a los pueblos indígenas, es decir, estos reglamentos no hacen ninguna precisión respecto a cuestiones étnicas ni culturales.
- Sus procedimientos no están previstos para regir en la fase de otorgamiento de las concesiones a empresas que pretenden explotar recursos ubicados en territorios indígenas.
- No prevén las indemnizaciones ante eventuales daños medioambientales o posibles desplazamientos de la población indígena.

Para estas normas, la consulta previa es una especie de derecho de participación ciudadana, se apoyan del derecho a acceder a la información pública y excluyen una multiplicidad de temas directamente relacionados





con los pueblos indígenas, debido a que se centran en las actividades extractivas y medioambiente<sup>155</sup>.

Ahora bien, frente al desarrollo infralegal de la consulta previa, se ha iniciado un proceso acelerado de apertura comercial que, apoyada en la flexibilización legal y administrativa, ha consolidado el ingreso de empresas transnacionales especialmente dedicadas a la extracción de recursos naturales, lo cual crea un nuevo escenario para los pueblos indígenas que los motiva a exigir sin descanso, el cumplimiento de sus derechos previstos en los tratados internacionales de los cuales el Perú es parte. En contraposición, el Presidente de la República ha mantenido el discurso contenido en sus publicaciones "El Síndrome del perro del hortelano"<sup>156</sup> y "Receta para acabar con el perro del hortelano"<sup>157</sup>, ambas rechazadas por los pueblos indígenas quienes se sintieron directamente aludidos con estos términos y el significado que les atribuía en ellas. El Informe en mayoría de la Comisión Especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua, menciona este malestar:

"Estos artículos fueron interpretados por los indígenas como ofensivos a su identidad cultural y como una advertencia que sus territorios entra-

---

155. ALVA ARÉVALO, Amelia. Algunas reflexiones sobre los alcances del derecho a la consulta previa post movilización social indígena en la selva peruana. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas. Santiago de Compostela. 2011. Año Nº 10, número 2.

---

156. Artículo publicado el 28 de octubre de 2007. Disponible en: [http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-10-28/el\\_sindrome\\_del\\_perro\\_del\\_hort.html](http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-10-28/el_sindrome_del_perro_del_hort.html)

---

157. Artículo publicado el 25 de noviembre de 2007. Disponible en: [http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-11-25/receta\\_para\\_acabar\\_con\\_el\\_perr.html](http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-11-25/receta_para_acabar_con_el_perr.html)

rían a la dinámica económica nacional como zonas de actividades extractivas o mono cultivos. (...) Estos artículos no fueron bien recibidos por los pueblos indígenas, que se sintieron aludidos y ofendidos."<sup>158</sup>

De la misma manera, a través de estas publicaciones se hizo explícito el desconocimiento y desvalorización de "lo indígena", al considerarlos incapaces de tener opinión propia, fácilmente manipulables de intelectuales de izquierda. En el Informe en Minoría sobre los sucesos de Bagua, elaborado por representantes de las organizaciones indígenas se señala que:

*"Los artículos [publicados por el presidente] muestran también que ese mismo punto de vista no solo desconocía y subestimaba la valoración indígena sobre sus lazos comunales y sus vínculos con sus territorios, sino que, con evidente intolerancia, negaba incluso alguna racionalidad o discernimiento a la oposición indígena frente al despojo. Ello prefiguró la actitud del gobierno frente a la protesta indígena."*<sup>159</sup>

En conclusión, se pueden apreciar dos posiciones con dos visiones de desarrollo diferentes, mientras uno entiende que el crecimiento del Perú se hará en torno a la inversión privada de las empresas extractivas de recur-

---

158. Informe Final de la Comisión Especial para Investigar y Analizar los Sucesos de Bagua. "Para que nunca más vuelva a suceder". Presentado el 30 de diciembre de 2009. Pág. 28. Versión electrónica disponible en: <http://www.pcm.gob.pe/Prensa/ActividadesPCM/2009/Diciembre/29-12-09-D.htm>.

---

159. Informe en Minoría de la Comisión Especial para Investigar y Analizar los Sucesos de Bagua. Presentado el 16 de abril de 2010. Pág. 31. Versión Electrónica disponible en: <http://informebagua-enminoría.blogspot.com/>





tos naturales; los otros buscan ejercer y hacer respetar sus derechos, especialmente de carácter territorial. Los resultados son la imposición de legislación inconsulta y el crecimiento de la conflictividad en base a la intolerancia y al ataque frontal a quienes están defendiendo derechos básicos, de identidad cultural, de propiedad, medio ambiente o participación.

### UNA OPORTUNIDAD PERDIDA, LA LEY DE CONSULTA PREVIA EN LA GAVETA

Una de las consecuencias que trajo consigo la movilización en Bagua, fue la creación de un “Grupo Nacional de Coordinación para el Desarrollo de los Pueblos Amazónicos”, que contó con la participación de representantes del poder ejecutivo y de las dos organizaciones indígenas más representativas de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana: la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) y la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP). Este Grupo formó a su vez mesas de trabajo sobre lo siguiente: 1. La investigación de los sucesos de Bagua; 2. La discusión sobre los decretos legislativos cuestionados; 3. La elaboración de una ley sobre consulta previa; y 4. La propuesta Nacional de Desarrollo Amazónico.

El trabajo de esta mesa se realizó sobre el proyecto de ley N° 3370 sobre consulta previa, presentado por la Defensoría del Pueblo en julio de 2009. Sobre ello, la AIDSESP y la CONAP presentaron una propuesta conjunta, la cual fue consensuada con la representación gubernamental. Finalmente, el texto se aprobó por mayoría en el Pleno del Congreso, luego de un intenso debate que se centró especialmente en el artículo 3 del dictamen apro-

317

318

batorio de la Comisión de Constitución y Reglamento<sup>160</sup>, comisión principal dictaminadora:

“Artículo 3.- La finalidad de la consulta es alcanzar un acuerdo entre el Estado y los pueblos indígenas u originarios respecto a las medidas legislativas o administrativas que les afecten directamente, a través de un diálogo intercultural que garantice su inclusión en los procesos de toma de decisión del Estado y la adopción de medidas respetuosas de los derechos colectivos.

La consulta no otorga a los pueblos indígenas u originarios derecho a veto.”

La controversia se reflejó específicamente en la incorporación del consentimiento y en la eliminación del último párrafo, referido al derecho a veto a los pueblos indígenas. El texto final aprobado incorporó el término “consentimiento” y eliminó la referencia al derecho de veto; del mismo modo omitió incluir aspectos importantes que ya estaban consensuados en la mesa de trabajo, que tienen que ver con los desplazamientos de pueblos indígenas o la indemnización que pueda generarse por la marcha inadecuada de la actividad extractiva en sus territorios. Sin embargo, a pesar del esfuerzo que significó arribar a consensos, el Ejecutivo observó la autógrafa de la ley de consulta previa, desaprovechando una gran oportunidad de acercamiento y consenso con los pueblos indígenas, omisión que no ha podido ser subsanada por el congreso, su promulgación aún se encuentra suspendida.

160. El texto del dictamen de la Comisión de Constitución y Reglamento se encuentra disponible en: <http://www2.congreso.gob.pe/Sicr/TraDocEstProc/CLProLey2006.nsf>





Esta falta de regulación, junto a otras razones, estaría motivando una serie de conflictos sociales, cuyos protagonistas son principalmente comunidades campesinas y los “frentes de lucha de intereses” quienes se oponen a las concesiones de diversa índole, en especial las mineras. En sus movilizaciones exigen al Estado la realización de consultas antes de la firma de contratos o la promulgación de leyes que conceden el derecho de exploración o explotación en sus territorios<sup>161</sup>. Un informe de la Defensoría del Pueblo del Perú ha advertido que una de las principales demandas es la creación e implementación de mecanismos de consulta previa, en el sentido que *“algunas comunidades ven en la consulta una posibilidad de intervenir activamente antes de que el Estado comprometa la extracción de los recursos que se encuentran en sus tierras y que pudieran ser afectados”* (DP:2007:42). En consecuencia, un proceso de consulta planteado seriamente y en que los actores actúen de buena fe resulta necesario para alcanzar y mantener la paz social, la democracia y la gobernabilidad.

## CONCLUSIONES

El estado peruano está incumpliendo con los estándares internacionales normativos y jurisprudenciales sobre consulta previa, debido a que no existe una institucionalidad que permita el ejercicio de este derecho, y las normas infralegales vigentes son diversas y dispersas, no prevén las reglas mínimas que se derivan del Convenio 169 de la OIT, ya que son disposiciones que no están dirigidas a los pueblos indígenas; no hacen ningun-

161. Defensoría del Pueblo del Perú, Adjuntía para la Prevención de Conflictos Sociales y la Gobernabilidad. “71º Reporte de Conflictos Sociales”.

319

320

na precisión respecto a cuestiones étnicas y culturales; sus procedimientos no están previstos para regir en la fase de otorgamiento de las concesiones a empresas que pretenden explotar recursos ubicados en territorios indígenas, ni prevén las indemnizaciones ante eventuales daños medioambientales y desplazamientos.

Una ley de consulta previa es insuficiente si es que no está acompañada de otras cuestiones que se deben resolver en la práctica, como el fortalecimiento de las capacidades de dirigentes indígenas para mantener el diálogo en estos procesos, la sincera disposición de las partes intervinientes (pueblos indígenas-Estado-empresa) para concertar y cumplir con los acuerdos; o el compromiso de crear mecanismos idóneos para efectuarla.

Respecto a esto último, fijar los mecanismos para la aplicación de la consulta al parecer no es una tarea fácil, desde el derecho internacional se han preparado lineamientos para regular la consulta previa, sin embargo, los mecanismos deben observar usos y costumbres, esto requerirá una política estatal intercultural que entienda y recoja la posición de los pueblos indígenas.

El caso de Bagua demuestra claramente que medidas impulsadas desde el poder central sin la participación efectiva de las comunidades indígenas afectadas, derivan en conflicto; a juzgar por los acontecimientos posteriores y ante la falta de promulgación de la ley de consulta, a pesar de la existencia de un texto consensuado, la relación gobierno-pueblos indígenas se ha visto degenerada. Actualmente se tiene la expectativa que esta demanda sea incluida dentro de la agenda estatal, debido a que en las recientes elecciones presidenciales uno de los temas centrales fue el mantenimiento del desarrollo económico con inclusión social, en el debate político se







argumentó que una de las maneras de realizarlo sería a partir de la aprobación de una ley de consulta previa, a fin que los pueblos indígenas sean partícipes en la toma de decisiones de proyectos de actividades extractivas y de desarrollo en sus territorios.

## REFERENCIAS

- ALVA, A (2011) "Algunas reflexiones sobre los alcances del derecho a la consulta previa post movilización social indígena en la selva peruana". *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*. Santiago de Compostela. Año 10, número 2.
- ANAYA, J. (2009) "Principios internacionales aplicables a la consulta en relación con la reforma constitucional en materia de derechos de los pueblos indígenas en Chile". Naciones Unidas. Disponible en: <http://www.politicaspUBLICAS.net/panel/re/docs/238-principios-internacionales-para-la-consulta-a-los-pueblos-indigenas.html>
- BANCO MUNDIAL (2004) Respuesta del Equipo de Gestión del Grupo del Banco Mundial. 62 p. Disponible en: [http://www.wds.worldbank.org/external/default/DSContentServer/WDSP/IB/2006/09/11/000310607\\_20060911093703/Rendered/PDF/300010SPANISH01stries0mgmt0response.pdf](http://www.wds.worldbank.org/external/default/DSContentServer/WDSP/IB/2006/09/11/000310607_20060911093703/Rendered/PDF/300010SPANISH01stries0mgmt0response.pdf)
- DEFENSORÍA DEL PUEBLO DE PERÚ (2010) Adjuntía para la Prevención de Conflictos Sociales y la Gobernabilidad. "71º Reporte de Conflictos Sociales. Lima". 50 p. Disponible en: <http://www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/conflictos/2010/reporte-71.pdf>
- CAMPODÓNICO, H. "Amazonía y explotación petrolera". Publicado en La República el 25/08/2008.
- "Se ha completado la reforma incompleta", publicado el 27/06/2008. Disponible en <http://www.cristaldemira.com>.
- COMISIÓN DE EXPERTOS EN APLICACIÓN DE CONVENIOS Y RECOMENDACIONES (2010). Observación, Perú: CEACR/80ª Reunión. Disponible en: <http://www.ilo.org/ilolex/gbs/ceacr2010.htm>
- (2010) "Informe en Minoría de la Comisión Especial para Investigar y Analizar los Sucesos de Bagua". Disponible en: <http://informebagua-enminoria.blogspot.com/>

321

322

- GARCÍA PÉREZ, A. "El síndrome del perro del hortelano". Diario El Comercio, publicado el 28/10/2007. Disponible en: [http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-1028/el\\_sindrome\\_del\\_perro\\_del\\_hort.html](http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-1028/el_sindrome_del_perro_del_hort.html)
- "Receta para acabar con el perro de hortelano". Diario El Comercio, publicado el 25/11/2007. Disponible en: [http://elcomercio.pe/edicionimpresa/Html/2007-1125/receta\\_para\\_acabar\\_con\\_el\\_perr.html](http://elcomercio.pe/edicionimpresa/Html/2007-1125/receta_para_acabar_con_el_perr.html)
- GRUPO NACIONAL DE COORDINACIÓN PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS AMAZÓNICOS (2009) "Informe Final de la Comisión Especial para Investigar y Analizar los Sucesos de Bagua: Para que nunca más vuelva a suceder". 28p. Disponible en: <http://www.pcm.gob.pe/Prensa/ActividadesPCM/2009/Diciembre/29-12-09-D.htm>.
- GRUPO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO. (2008) "Directrices sobre Asuntos de los Pueblos Indígenas". 58 p. Disponible en: <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/6451.pdf>
- SURRALLÉS, A. (2009) "Entre el derecho y la realidad: antropología en territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo". En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* / 38 (1): 29-45.





# LA ECONOMÍA EN LOS PRIMEROS TIEMPOS DEL DESCUBRIMIENTO: JUAN DE CASTELLANOS

FRANCISCO JAVIER RODRÍGUEZ PÉREZ  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN

## EL PERSONAJE: JUAN DE CASTELLANOS (1522-1607)

No es un personaje singular en su época porque es uno de tantos españoles que sucumbió a la seducción de América. Para estos, en aquel momento determinado de la historia, fue América la tierra de la ilusión, una especie de tierra de promisión. Y muchos pretendieron encauzar hacia ella sus energías para naturalizarse y perpetuarse en ella.

Casi todos tuvieron como causa primaria de su marcha la riqueza; aunque buscaban, en el fondo, mucho más. Quizá la honra que les proporcionaba esa riqueza. Además, en nuestro protagonista, se dieron una serie de circunstancias que le permitieron arribar a aquellas nuevas tierras. En primer lugar era sevillano, por ello en el mismo momento en que se formaba una escuadra, estaba en condiciones de emprender aquel rumbo. En segundo lugar era Sevilla el lugar de encuentro de los marineros que acudían con noticias sobre la prosperidad

323

324

de nuevos descubrimientos. Y, en tercer lugar, sería su propio paisano de Alanís Juan de León quien le llevaría en su barco hasta las nuevas tierras.

Una vez allí, lo podemos situar, avanzado el año 1539, en Puerto Rico. A partir de esos momentos, es un continuo peregrinar por los más diversos lugares como soldado pobre y rodlero. Lo hallamos en las islas de Aruba y Curazao. En la isleta de Cubagua, en Margarita y en el Cabo de la Vela desarrolla actividades relacionadas con las explotaciones de perlas.

Durante algún tiempo llevará la dura vida de minero, esto le va a precipitar en la firme decisión de cambiar de estado.

En este tiempo tiene relación con dos ciudades que van a marcar un cambio de rumbo en su vida: Santa Marta y Cartagena. Allí va a poder conocer personalidades como Pedro de Heredia o Sebastián de Belalcázar, etc. En Cartagena se ordena sacerdote y reorganiza su peripécia vital.

Además de estas localidades entran en su vida Riohacha, Bogotá, Tamalameque y Tunja. Ejerce de sacerdote y finaliza siendo nombrado por Real Cédula de 15 de julio de 1568 Beneficiado de Tunja.

Este empleo lo sitúa en Tunja donde se dedicará a sus labores de prócer. Es uno de las personalidades más destacadas de la sociedad tunjana. Funda un grupo de poetas que escriben en latín y al gusto del español Juna de Mena. También enseña latín y bellas letras a los hijos de los conquistadores avecindados en Tunja. Atiende a la construcción de la catedral. Trae el agua y participa en la construcción de una fuente pública, del puente en el río de Boyacá y en la celebración de la fundación de la ciudad cada seis de agosto. Pero ante todo se impone





la tarea de escribir la mayor crónica rimada del hecho americano, *Elegías de varones ilustres de Indias*.

En esta obra de 115000 versos se dedica a narrar los hechos de los principales hombres de la conquista. Sigue para ello las memorias de los soldados que los habían llevado a cabo y que, en aquel momento, vivían con él en Tunja. Aquellos conquistadores, deteriorados por las conquistas y avejentados, fueron los modelos vivos de sus personajes.

En esta localidad escribe su testamento en mayo de 1606. El 27 de noviembre de 1607 fallece a los 85 años. Juan de Castellanos no fue hidalgo. Su mayor virtud fue su trabajo: no poseyó más aristocracia que su talento. Merced a su dedicación y esfuerzo consigue dejar un extenso patrimonio en la tierra en la que había pretendido naturalizarse y perpetuarse. Aún hoy podemos contemplar su casa en la villa de Leiva, es la llamada la casa de los portales.

## EL DORADO

La historia de la conquista de América a menudo parece que coincide con la historia de sus mitos<sup>162</sup>. La búsqueda del oro fue un gran móvil de todas las empresas y descubrimientos del nuevo continente. En ese delirio particular de la fiebre del oro los expedicionarios preguntaban al indígena si el oro "lo pescaban en las redes o lo sembraban"

Algo que impresionó al indígena, y que nunca comprendió, fue la codicia de los conquistadores y, ante todo, su afán de oro y riquezas. Estaban dominados por una avidez insaciable. Es un tema delicado y controvertido. El propio Bernal Díaz del Castillo confiesa que fue a

162. MORALES PADRÓN, Francisco. Historia del descubrimiento y conquista de América. Madrid: Editora Nacional, 1981, p. 315.

Indias, entre otras cosas: "por haber riquezas, que todos los hombres comúnmente buscamos"

Pero debemos puntualizar aún más; la codicia, el amor por el oro y la plata no fue el único fin de la conquista. Debemos asegurar que el afán de honra excede al afán de oro; y esto explica lo otro. Hernán Cortés, tachado de codicioso por su cronista Lope de Gómara, gastaba liberalísimamente "en mujeres, en amigos y en antojos" Se permitía vestir con afectación, tenía muchas casas, muchos criados y se trataba de muy señor, intentando disfrazar su carácter de nuevo rico. Esto era lo que más le preocupaba: que el oro le proporcionase la honra y nobleza que les convertía en un señor.

Esto en el plano individual; pero a nivel de Estado el desmedido interés por la riqueza también tiene su explicación. Estaban naciendo entonces el capitalismo y los estados modernos. El incremento del comercio había aumentado la necesidad de medios de pago y ello exigía un acrecentamiento de la circulación del dinero, es decir, de nuevas acuñaciones.

Las ricas mercancías de las Indias, ya de por sí muy encarecidas, debían ser pagadas en los mercados de oriente con moneda de oro y de plata; pero occidente no poseía productos de valor semejante para exportarlos a aquella zona. Por otra parte, la expansión de las actividades estatales en el interior y hacia afuera aumentaba constantemente la necesidad de dinero en los soberanos.

Este oro, urgentemente necesitado, y que los alquimistas no acababan de producir con su piedra filosofal se venía extrayendo en África desde el siglo XIII<sup>163</sup>. El proceso descubridor de los portugueses, igual que el

163. Ibidem, Historia del descubrimiento y conquista de América, p. 811-816.

325

326





de Colón, tiene como objeto hallar tierras con mucho oro. En aquel mundo, hambriento de metales preciosos, aquellos hombres no actuaban por pura codicia exclusivamente, sino también por valer más, por adquirir poder y prestigio social.

En las sociedades indígenas también se detectaron alteraciones económicas en el choque con los europeos. No sólo porque se enrola a aquellas gentes en los sistemas y mecanismos de una nueva economía, (dura a menudo para el ocioso indígena antillano) sino porque se fijan nuevos centros económicos que motivan el desarraigo. Hay que tener en cuenta que la disminución de la población y su traslado motivaron el abandono de unas tierras, antes cultivadas, con la consiguiente merma en la producción indígena. Y, finalmente, la introducción de las monedas y la obligación de pagar con ellas, ocasionó cambios. El indígena tuvo que ponerse a trabajar (se proletariza) si quiere obtener dinero.

Pasado el sorpresivo momento inicial, el indígena ira poco a poco, pero no totalmente, asumiendo las nuevas estructuras europeas, cuyos efectos negativos quedarán compensados con logros positivos como la humanización del mundo tribal y primitivo.

### SANTA MARTA Y CARTAGENA DE INDIAS

Estas dos ciudades pueden caracterizar la economía de los primeros momentos de la conquista. Para Santa Marta no hay unanimidad sobre la fecha de fundación. Unos dicen que en 1525, otros, por el contrario lo retrasan un año. Fue poblada por descubridores y cincuenta artesanos y labradores. Lo cierto es que la visión que nos brinda el cronista sobre la nueva ciudad es bastante cruda. Hay que tener en cuenta que estamos a muy pocos años de

327

328

su fundación y Juan de Castellanos quiere poner énfasis en las expectativas y el lujo con el que arribaba García de Lerma frente al pobre estado de la fundación en 1528.

Aquellos veteranos de las guerras de Italia que acompañan al gobernador, pensando hallar ricas mansiones, se encuentran con una realidad muy diferente. Para nuestro cronista Santa Marta es la ciudad del descubridor. Encarna el espíritu inquieto de la conquista. En *Las Elegías* podemos comprobar su titubeante nacimiento, los primeros instantes indecisos y la energía de aquellos hombres que ponen en marcha una población desde sus cimientos. El cronista refleja la opinión del que llegaba, sobre todo al contemplar el aspecto físico de los *chapetones* o veteranos:

Pensaban viejos, viejas, mozos, mozas,  
Ser población de ricos aposentos (...)  
Y en ellos poco más de treinta chozas  
Comunes a las aguas y a los vientos (...)  
Quedaron muy confusos y perplejos,  
Viendo que la ciudad aquello era  
Do para descansar miembros humanos  
Han de hacer los ranchos por sus manos (...)  
El costoso jubón, la rica saya  
Tendidos por descanso de su pena  
De noche por aquella santa playa,  
*Sirviendo de colchones el arena (...)*

Pero los veteranos de aquella Italia culta, refinada y renacentista no aceptan lo que ven y lanzan en tono de reproche a la ciudad y sus moradores que no tienen satisfechas las necesidades más elementales y, mucho menos, ciertos lujos inherentes al oro que han acumulado:

*¿Dónde está la ciudad rica por fama  
Que Santa Marta dicen que se llama?*





Y vosotros, vecinos sin provecho,  
 ¿Cómo podéis vivir desta manera  
 En chozuelas hechas con helecho,  
 Y que el viento menea la madera,  
 Una pobre hamaca vuestro lecho,  
 Una india bestial por compañera,  
 Curtido cada cual, seco, amarillo?<sup>164</sup>

A esto responde el cronista Juan de Castellanos con un canto al conquistador, a aquel que pasó a Indias con deseo de mejorar:

Y pasamos a Indias deseosos  
 De la hallar con mucha mejoría (...)  
 Porque también acá como en España  
 Comerá quien se diere buena maña (...)

En esta situación también hemos de constatar la característica de los primeros momentos de la conquista: abundancia de oro, precios muy elevados y ganancias disparatadas por parte de los comerciantes. A la penuria de infraestructuras hay que sumar la abundancia de oro. Por lo tanto podemos afirmar en palabras del cronista que enseguida acudirían los comerciantes en sus navíos. En ellos traerían *comidas* y *atavíos*. A cambio los comerciantes obtendrían suculentas ganancias:

Y como ya bullía la moneda,  
 Veríades mil damas y galanes  
 Con ropas costosísimas de seda,  
 Granas, veinte y cuatrenes, perpiñanes:  
 No se halla soldado que no pueda  
 Comprar ricas holandas y rüanes, (...)

329

330

Por otra parte el cronista nos hace una detallada y minuciosa observación sobre los primeros momentos de Cartagena de Indias. Estamos en el mismo proceso que Santa Marta; pero más rápido. El hallazgo de mucho oro en las sepulturas provoca que acudan *los contractantes* a la llamada de los metales preciosos. La consecuencia inmediata es un alza de precios importante. Es cierto que pasado un tiempo los precios tienden a estabilizarse; pero nos insiste el autor que estos precios nunca llegarán a considerarse ya baratos.

A partir de la fecha de fundación (1533) se hace el trazado. Apenas ha cumplido el primer año de vida y, al ritmo de las nuevas conquistas, la ciudad se va colmando de lujos. Crecen los caudales y con ello llega la especulación:

Fue luego la ciudad de Cartagena  
 Frecuentada de barcos y navíos,  
 Y en breve tiempo la ribera llena  
 De ricos y costosos atavíos, (...)

Los españoles van en crecimiento  
 Y las contractaciones en aumento.  
 Con las cuales engruesa su hacienda  
 El mercader sagaz a quien le toca,  
 Veréis vacías una y otra tienda  
 En breves días y en distancia poca,  
 La tasa de los precios y la rienda  
 Era por la postura de la boca.  
 Y en aquel tiempo que se representa  
 Iban juntas la paga con la venta<sup>165</sup> (...)

Juan de Castellanos llega a afirmar que llegaban a ganar el 1000%. Incluso llega a dar una lista de productos

164. CASTELLANOS, Juan de. Elegías de varones ilustres de Indias. Madrid: Ediciones Atlas, 1944, pp. 267-291.

165. Ibidem, Elegías de varones ilustres de Indias, p. 377.





con su valor en pesos de oro. Los quesos canarios cotizaban a 35 ó 40 pesos, la arroba (sobre 11.5 kilos) de trozos de carne seca y salada costaba 25 pesos de oro...

Partieron barcos llenos de comida  
Para gozar de prósperos contratos (...)  
Donde los precios no fueron baratos  
Pues se vendían los canarios quesos  
A treinta y cinco y a cuarenta pesos (...)

Vendían una arroba de tasajos  
A veinte y cinco pesos de oro fino,  
Y poco menos una ristra de ajos,  
Más de cien pesos un barril de vino (...)

Hasta que con ganancia tan suprema  
Que de los precios abajó la flema  
Poniéndolos en término medido;  
Pero no fue la baja tan estrema  
Que dejase de ser precio subido  
Pues arrojaban oro tan sin tiento  
Que ganaban a más de mil por ciento.

Este era el comportamiento de aquella economía en expansión. En ella el valor del ahorro y de la contención era desconocido pues afluían caudales de forma descontrolada. El cronista quiere concluir dando importancia a la labor del descubridor; sin embargo es consciente de que son otros los que llevan las ganancias más elevadas pues los precios se habían disparado a causa de la carencia de ciertos artículos básicos. Todo esto condiciona una economía que se caracteriza ante todo por una circunstancia, el que unos mercaderes se enriquecen especulando con el oro "rancheado" por los descubridores.

## REFERENCIAS

- CASTELLANOS, Juan de. *Elegías de varones ilustres de Indias*. Madrid: Ediciones Atlas, 1944.
- MORALES PADRÓN, Francisco. *Historia del descubrimiento y conquista de América*. Madrid: Editora Nacional, 1981

331

332





# REMESAS: COSTOS EMOCIONALES ¿GANANCIA PARA QUIÉN?

OSCAR IGLESIAS ALVIS

## INTRODUCCIÓN

Según datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2006), en la primera mitad de la presente década, el número de migrantes latinoamericanos y caribeños se ha incrementado considerablemente: alrededor de 25 millones de personas han emigrado de su país de origen. Toda esa movilidad tiene un mayor peso hacia América del Norte y Europa, de hecho, hoy, 1 de cada 3 migrantes viven en Europa y aproximadamente 1 de cada 4 viven en América del Norte. Según la CEPAL, Estados Unidos alberga aproximadamente 18 Millones de emigrantes, el movimiento de personas es también muy fuerte dentro de Latinoamérica. Argentina, Brasil, Costa Rica y Venezuela son los países más atractivos para la migración interregional, que regularmente proviene de países limítrofes. No sólo en Latinoamérica la migración internacional ha cobrado mayor relevancia; según la División de Población de las Naciones Unidas, en la actuali-

333

334

dad, el número de migrantes internacionales en el mundo asciende a casi 200 millones de personas, de los cuales más del 50% son personas económicamente activa.

El portal Emigración y Remesas para el Desarrollo, señala que existen 85 millones de migrantes laborales de los cuales, entre 30 y 40 millones de ellos están en condición de irregulares, aproximadamente el 20% del total.

Más aún, muchos informes y proyecciones de expertos sostienen que es muy probable que la migración internacional continúe incrementándose en los próximos milenios.

En lo que concierne a las remesas, en muchos países, los emigrantes se han convertido en una de las principales fuentes de financiación externa mediante el envío de giros, de hecho la información revela que en el mundo más de 1.000 millones de personas viven de las remesas enviadas por aquellas que laboran en el exterior.

Para el 2005, el BID previó que las remesas a América Latina ascenderían a US 55 mil millones de dólares, US 10 mil millones más que durante 2004 y casi el doble que durante 2002. Cifras quizás superadas por las cuantías de dinero que se dio en el año 2007, cuando el flujo de remesas mundiales superó los US 337 mil millones de dólares de los cuales US 251 mil millones de dólares se dirigieron a países en vía de desarrollo.

## MIGRACIÓN DE AMÉRICA LATINA

La CEPAL estimó que en el año 2006, 26 millones de ciudadanos de países de América Latina y el Caribe residían en un país distinto a su país de origen. De ese total, 22 millones radican en países fuera de América Latina y el Caribe y 4 millones habitan en otros países latinoamericanos y caribeños.







En los últimos años el crecimiento de la migración originada en los países de América Latina y el Caribe es mayor que el de la migración mundial (1.5% vs 3.6% promedio anual) El 13.6% de la migración mundial proviene de América Latina y el Caribe.

Según el diario *20Minutos.es – de marzo de este año 2011*, citando el Ministerio de Trabajo e Inmigración, el número de ciudadanos extranjeros residentes en España se estabilizó el pasado año y ronda los cinco millones (4.926.608), entre esos se encuentran los 22,000 inmigrantes que obtuvieron la nacionalidad Española en el 2007, el 88.5% latinoamericanos, procedentes 10.801 de Ecuador; 4.617, de Colombia; 2.657, de Perú; 1.302, de la República Dominicana; 781 de Argentina; y 560, de Cuba, datos de la Consejería de Inmigración y Cooperación en España, dentro de los cuales prevalecen las mujeres. (Publicación foro de solidaridad).

## REMESAS

En este apartado se tiene en cuenta, entre otras, la visión funcionalista que considera las remesas un factor importante para el crecimiento y el desarrollo económico de las comunidades. Esta posición teórica defiende que no se deben subvalorar los efectos derivados del aumento en el consumo corriente ya que en algunos países receptores gran cantidad de negocios dependen del gasto proveniente de las remesas (Conway, Cohen, 1998). Además, dentro del gasto corriente está la inversión que se hace en la educación de los hijos que es altamente productiva y en el largo plazo tiene efectos muy importantes sobre el desarrollo de las comunidades. Alfredo Cuenca (2006), utilizando los datos del Mexican Migration Project (MMP) encuentra que, de todas las opciones que tienen los emi-

335

336

grantes para destinar las remesas, alrededor del 60% de ese gasto es destinado a bienes relacionados con la inversión o con la formación de capital humano.

Afirman igualmente que el aumento en el consumo corriente tiene un efecto multiplicador en la economía que es mucho mayor a la cantidad del envío (efecto multiplicador keynesiano).

Por cada 1% de aumento de las remesas como porcentaje del Producto Interno Bruto (PIB), la fracción de la población que vive en la pobreza se reduce en un 0,4 por ciento. Además, se estima que el aumento de 1,6 por ciento en estos flujos como porcentaje del PIB ocurrido entre 1991 y 2005 se tradujo en un incremento de 0,27 por ciento en el crecimiento del PIB per cápita.

Un aumento de un punto porcentual en las remesas produce un alza aproximada de entre 2 y 3 puntos porcentuales en los depósitos y créditos bancarios.

Lo anterior, sin tener en cuenta que, según la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), cada año casi 1.000.000 de personas son traficadas en el mundo y que de este contrabando humano, controlado por el crimen organizado, se generan unos US\$12.000 millones de dólares anuales.

En oposición a la visión funcionalista de las remesas, la postura estructuralista de las remesas afirma que las remesas sólo provocan dependencia de las comunidades al envío de recursos. Los receptores se acostumbran a un nivel de consumo que no podrían satisfacer con ingresos propios y se convierten en parásitos económicos (Martin, 1992; Martin, Cornelius, 1993; Portes, 1978). Adicionalmente, el destino principal de las remesas es el gasto corriente, dejando muy poco a la inversión productiva que podría ayudar a disminuir la brecha entre países





ricos y pobres (Reichard, 1981; Rubenstein, 1983). Los defensores de esta postura, no creen que las remesas puedan ayudar a las comunidades a alcanzar su desarrollo y critican a los gobiernos que buscan en las remesas una solución a los problemas sociales de las comunidades más desprotegidas (Jones, 1998). Si bien podría parecer que las remesas ayudan al desarrollo de los países, conforme la población envejece algunos se establecen llevándose a sus familias con ellos, por lo que las remesas empiezan a disminuir radicalmente.

En el caso de que la pobreza y la falta de desarrollo sean crónicas entonces no se resolvería el problema una vez terminado el envío de dinero.

Los países que reciben a los emigrantes empiezan a ofrecer cuentas especiales de ahorros donde se dan tasas más altas que las tasas de mercado en los países de origen para así atraer los ahorros de los emigrantes. Una vez que la población se empieza a asentar, disminuyen los flujos de remesas sin importar la política que se quiera emplear para ello, así que cuando un país basa su programa de desarrollo económico en las remesas podría quedarse sin ingresos en poco tiempo. En muchos casos las políticas necesarias para aumentar el flujo de ahorros de los emigrantes son las mismas que se necesitan para aumentar la inversión extranjera en los países, pero no se toman medidas para hacer esto posible (Martín, 1992).

### REMESAS Y USOS EN EL PERIODO 2000-2007

Para efectos del análisis de lo que pasa con los dineros que se reciben por cuenta de los giros realizados por emigrantes a Colombia, centraremos la atención en una de las regiones en las cuales la organización América, España, Solidaridad y Cooperación, (AESCO Colombia) ha realizado un estudio (2010), nos referimos al departamento

337

338

de Risaralda, ubicado en la región Andina colombiana. En la investigación se cita GarayyRodríguez (2005), en un estudio denominado migración internacional y remesas en Colombia, en los cuales se identificaron los usos que realizan los hogares receptores de las remesas enviadas por los nacionales que residen y laboran en el extranjero.

El detalle de la utilización de estos dineros muestra que el 89% de las remesas son utilizadas en alimentación, pago de servicios públicos, vivienda, salud, educación, transporte y vestuario, el 11% considerado como otros.

Para el período 2000-2008, AESCO Colombia reveló que el monto total de las remesas recibidas por las familias receptoras del departamento citado, Risaralda, fue de US 3.528 Millones, de los cuales US 1.023 Millones se destinaron a la alimentación, US 811 Millones se dirigieron al pago de servicios públicos, US 564 Millones se destinaron a la cancelación de las obligaciones correspondientes a la vivienda, US 229 Millones tuvieron como objetivo el pago de salud, US 194 Millones fueron invertidos en educación, US 176 Millones se utilizaron en todo lo concerniente al servicio de transporte, US 141 Millones a la adquisición de vestuario y US 388 Millones a otros.

El direccionamiento realizado por las familias receptoras de remesas en el Departamento a otros usos, comprende el ahorro, recreación, turismo, adquisición de vehículos, pago de deudas correspondientes al viaje del o de los emigrantes y unos destinos altamente riesgosos como el préstamo bajo la figura del crédito gota a gota (una modalidad de préstamo a usura y pagadero día a día) y la inversión en las tristemente célebres pirámides, como se constató el año 2009 en un sondeo realizado por la Universidad Libre seccional Pereira, en los cuales el 60% de las personas afectadas con la caída de estas





organizaciones ilegales generadoras de rentabilidad eran receptoras de transferencias provenientes del exterior.

La demanda de alimentos, vestuario, vehículos, turismo y otros artículos por un valor aproximado a los US 1200 Millones, ha impulsado la actividad comercial en el Departamento y específicamente en la capital del ente territorial, la ciudad de Pereira.

Las cifras anteriores muestran como la emigración le ha inducido modificaciones a la dinámica económica del Departamento, al hacer ver poco atractivas las actividades de los sectores agropecuario e industrial y volver altamente rentable la actividad comercial la cual es poco generadora del valor agregado.

Por cada dólar que ingresa como remesas al Departamento 0.36 centavos se destinan a la adquisición de bienes y servicios dentro de la actividad comercial, esta relación coincide con la identificada para las importaciones, permitiendo inferir que los productos comprados en el comercio por parte de las familias receptoras de remesas son en su gran mayoría importados.

### **SIGNIFICADOS ÍNTIMOS DE LA MIGRACIÓN**

La situación creciente de deterioro de las condiciones sociales y económicas que se presenta en la región cafetera, presiona la migración de sus habitantes sin que medie la más mínima intención de evaluar los cálculos del costo – beneficio que significa emigrar. En el imaginario social la migración representa una rentabilidad neta positiva como consecuencia de su desplazamiento, lo que va acorde con el enfoque de la microeconomía clásica para quien la migración es presentada como una inversión por lo demás, muy costosa.

339

340

Costos para toda la región del Eje Cafetero colombiano, que incluye el departamento de Risaralda, que AESCO Colombia, para citar uno, ha encontrado que los integrantes de la familia están modificando los roles que tradicionalmente tenían, en el momento son muchos los casos en los cuales quien cuida a los hijos es el padre, mientras que la madre se encarga del sustento de la familia con el dinero que envía desde el exterior, de hecho, cerca de la mitad de todos los migrantes internacionales son mujeres (49,6%) Otro de los precios caros que implica la migración, es el relacionado con la salud de las 45 a 90 mujeres de Risaralda que cada año se estima son introducidas clandestinamente en la Unión Europea, sujetas a graves peligros de salud especialmente infecciones transmisibles sexualmente como el Virus de Inmunodeficiencia Humano (VIH).

Es de resaltar que las circunstancias de la migración para esta región han presionado la modificación de los roles en lo concerniente a los estilos parentales que tradicionalmente se mantenían, como era que el padre fuese siempre el proveedor y el de la madre en su papel de protección y mantenimiento del hogar. Ahora se han dado cambios que han invertido esos roles que tradicionalmente prevalecían en esta región y en general en Colombia. Esas transformaciones en asuntos tales como el suministro de los recursos para la subsistencia y contención afectiva, así mismo, los cambios en el referente de autoridad y de regulación comportamental de los hijos, tendrá efectos en los menores, los pre y adolescentes cuyo impacto en el desarrollo mental y la configuración de la estructura social sólo podrá conocerse en los próximos años, dado lo reciente del fenómeno transformador de roles que desde lo social pueden parecer inocuos, pero





que desde el enfoque evolutivo comportamental aún es prematuro anticipar cualquier impacto en las representaciones mentales y su efecto en lo vincular y estructural socialmente. Lo que ahora es una pérdida de referentes de contención y experiencia afectiva y emocional, de límite y control, tradicionalmente oficiado por la madre con el refuerzo del padre, no sabremos sus efectos posteriores en la estructura de personalidad de los afectados y a que costo podrá ser superado. La migración ha llevado a la modificación intempestiva de unos patrones parentales que vienen de antaño, por otros que resultan difíciles de asimilar y asumir por parte de un padre entronizado en un papel secularmente desempeñando con cambios poco representativos pero que hoy resulta forzado a modificar íntegramente sin que medie un proceso transicional. Este papá se encuentra confuso en unos roles novedosos que no sabe llevar a cabo, hay una sensación de extrañeza, oscila entre lo permisivo y lo autoritario, pasando por la sensación de incapacidad unas veces, otras rayando en lo estricto arbitrario, mostrando una actitud ansiosa en el cuidado de sus hijos, quizás saturándoles en la atención de lo material pero limitado en la contención y educación emocional, tal vez distante afectivamente pero con la angustia de pensar que puede o no estar haciendo bien el papel de papá.

Los hijos están ahora en una ausencia de referentes donde no encuentran lo que ellos requieren para el óptimo desarrollo de las estructuras de personalidad en cuanto a la regulación de sus emociones, el acompañamiento para aprender la gestión del estrés, encontrándose más bien favorecidos en sus desbocados deseos y ansias infantiles y juveniles, sin límites en sus caprichos, deseos consumistas y de ostentación que promue-

341

342

ve el modelo social y económico que nos rige. Situación auspiciada por el uso de las remesas que provienen del progenitor, en este caso la madre migrante, presionada emocionalmente en buscar formas de aliviar, por lo menos materialmente, la impotencia de no estar presente afectiva y emocionalmente con sus hijos, creyendo que con el dinero enviado está aliviando los déficit de compañía que tácitamente reclama su familia. El alivio inmediato a las peticiones en dinero u objetos ostentosos por parte de alguno de los miembros de su familia, con poca resistencia y cuestionamiento por parte del emigrante, ha ido creando y consolidando unos patrones presuntuosos en los integrantes de la familia del progenitor en el extranjero, lo cual va direccionando la relación con el progenitor proveedor hacia una forma vincular instrumental determinada sólo por lo económico y material, debilitada en lo que concierne a las necesidades afectivas, emocionales, de seguridad, presencia y protección, reforzando la relación hacia lo estrictamente funcional desde el punto de vista consumista.

Desde esta perspectiva, cuanto más temprano se suceden las carencias afectivas difícilmente evidenciadas o visibilizadas familiar y socialmente, más fuertemente se van configurando en los hijos/as unas estructuras de personalidad débiles en cuanto al sí mismo, el sentido de causalidad y por lo tanto, de la conducta y el pensamiento. Los menores desde el patrón de conducta de los adultos proveedores van afianzando un comportamiento facilista, limitado en el esfuerzo y poca valoración del trabajo para constituirse en un caprichoso e insaciable consumidor con limitada capacidad de asumir la frustración. Aprende que sólo es pedir y se le dará, lo cual tendrá efectos contraproducentes para la gestión del es-





trés, factor intrínseco del vivir y generador del impulso para superar las dificultades propias de las etapas del desarrollo y mantenimiento de la vida, requisito indispensable para aprender a estimar cuanto se requiere y adquiere, a su vez valorar cuanto se recibe y tener la consideración solidaria por quien provee. En suma, aprender de la pedagogía de la frustración.

Otro aspecto a considerar es la minimización del principio de autoridad que tradicionalmente han ostentado los progenitores y en general los miembros mayores de la familia. Los hijos de las madres que emigran tienen el riesgo de minimizar y relativizar y en muchos casos supeditar la autoridad del padre o de las personas que se encargan del cuidado y por lo tanto, quedar en un estado en el cual la tendencia natural de la anarquía infantil y juvenil puede instituirse y afincar en las estructuras sociales que le contienen, en esas circunstancias, los hijos y demás miembros dependientes sólo acatan la autoridad de su proveedor, lo cual configura unas relaciones con el progenitor mediadas por la extorsión afectiva cifrada entre acatar y lograr un premio por parte del receptor de los recursos, a su vez, desde la otra orilla, la del migrante, proveer para controlar, lo que se dificulta al provisor por la distancia que media y la pérdida de control de la situación con su familia. Así pues, los progenitores emigrantes están “llenando a sus hijos de lo que quieren”, quizás con ello estén compensando su ausencia y quieren llenar las carencias afectivas y de cuidado maternal en el caso de las madres y de protección en los padres.

La recepción de remesas familiares puede estar generando erosiones en las estructuras familiares y sociales de la región colombiana de referencia, un costo social que ahora se dificulta valorar por lo subjetivo de sus efectos y

343

344

la ausencia de perspectiva en cuanto a las consecuencias para la sociedad de la pérdida de referentes afectivos de miembros de la familia en edades y situación de mayor vulnerabilidad emocional y afectiva. Datos suministrados por los estudios aquí referidos revelan que en Risaralda por ejemplo, un gran número de hogares con experiencia migratoria, en 2 de cada 5 jóvenes que cuentan con uno de sus padres o ambos en el extranjero, han modificado sus estilos de vida, incursionando en la droga, haciendo parte de pandillas juveniles y con alto consumo de alcohol.

Se estima que un 15% de los matrimonios terminan separándose, un 23% espera reanudar la relación matrimonial al regresar, lo cual es incierto. Esa disgregación del núcleo familiar, consecuencia obligada por la partida de uno o varios de sus miembros, que algunos denominan mutilación social, debe constituirse en un tema de la agenda política en lo concerniente a lo social por cuanto que podríamos estar enfrentando una situación de deterioro de los referentes de seguridad afectiva para sus miembros, que en los próximos años podría estar representado en personas con problemas de convivencia, de dificultades en el establecimiento de vínculos, la búsqueda de satisfactores tóxicos, fracturas en la autoestima y el autoconcepto, autolesiones y en general dificultades en la salud mental no sólo para el migrante que debe enfrentar el precio de la discriminación racial, el posible aislamiento en el país de destino, el esfuerzo de aprender otra lengua y cultura, la adaptación a un nuevo mercado laboral y los costos psicológicos de cortar viejos lazos para forjar nuevos, sino para los familiares que se quedan, privados de su presencia y apoyo afectivo y emocional.

Las remesas que llegan del exterior han alterado los hábitos de consumo y exacerbado caprichos que genera





la oferta comercial en los hijos de migrantes de esta región, quienes ahora acceden a servicios ostentosos y lujos que desborda su capacidad racional. Por ejemplo, la investigación en Risaralda evidenció que los adolescentes que reciben dinero como producto de las remesas, invierten su mensualidad en celulares de última generación, reproductores MP3, iPods, video juegos, computadoras portátiles, televisores y equipos de cine que se instalan en las viviendas.

La ruptura de los vínculos, la separación familiar está generando una pérdida de control, de pautas y de referentes indispensables para el desarrollo de habilidades sociales y cognitivas futuras. Aparte de perder el interés afectivo y emocional por su progenitor que poco a poco deja de percibirse como un proveedor afectivo y de seguridad para pasar a ser ese progenitor que sólo cuenta, cada cierto tiempo, cuando gira un dinero que se ha vuelto obligación para uno y alivio para otro, sin saber ni importar para el receptor las situaciones y circunstancias por las cuales tenga que pasar aquel que obtiene y gira el dinero, ignorando que la ocupación de su familiar, podría implicar deterioro de su dignidad o enfrentar situaciones que trasgreden la ley, las múltiples y diversas ocupaciones e incluso la privación de los mínimos vitales para obtener con que suplir las necesidades, caprichos, deseos y requerimientos ostentosos de los seres queridos que dejó en su país de origen.

Hemos referido a separaciones en las que las personas migrantes pueden mantenerse como proveedores regulares y no hacen parte de aquellos que trasgreden la ley del país receptor, que para el caso español es muy significativo en cuanto al número de extranjeros procesados por diversos delitos, por ejemplo, de las personas

345

foráneas que cumplen condenas en cárceles españolas y estadounidenses, en España por ejemplo, los migrantes representan uno de cada tres internos en las cárceles.

La mayoría están imputados en delitos de robos, seguidos de los condenados por violaciones contra la salud pública (tráfico de drogas) y, finalmente, los que han sido procesados por asuntos relacionados con lesiones personales.

En España 57,5% de los detenidos pertenecientes a grupos organizados son extranjeros, entre los que predominan los rumanos (26,14%), los marroquíes (11,74 %) y los colombianos (10,47 %). En relación con lesiones fatales, siete de cada diez asesinatos perpetrados en Madrid son cometidos por extranjeros, y del total de 117 detenidos por los mismos, 82 son ciudadanos de otros países.

346

### ¿QUIENES GANAN?

En la revista Desarrollo y Sociedad se publicó el estudio Efectos de la Migración Internacional en las Condiciones de Vida de los Hogares Colombianos, realizado por Luís Miguel Tovar Cuevas y Juan Sebastián Vélez Velásquez, en él se resaltan los resultados de las investigaciones realizadas por Garay y Rodríguez (2005) y Cardona y Medina (2006) en las cuales identificaron cómo las remesas impactan los ingresos de los hogares al hacer que los indicadores de pobreza e indigencia disminuyan. Específicamente, Garay y Rodríguez hallaron que en el departamento de Risaralda, la proporción de la población receptora de remesas que se encuentra bajo la línea de pobreza (59,4%), es menor que la proporción de la población que no recibe remesas (64,3%). Respecto a la indigencia, encontraron que la población receptora de remesas por debajo de este indicador (30%) es menor que la de la población no receptora (34,9%)





La tasa de crecimiento promedio anual del envío de remesas en el período 2000-2008 fue del 13.1%, se observa una tendencia continua matizada por períodos con mayores variaciones con respecto a otros.

De otra parte, en el período estudiado, el monto total de las remesas destinadas a Certificados de Depósito a Término alcanzaron la suma aproximada de US 111 millones y los depósitos de ahorro a US 159 millones.

Las cifras anteriores muestran claramente como la actividad financiera en el Departamento también se ha beneficiado de las remesas, al contar con recursos provenientes de giros canalizados por medio de C.D.T. y depósitos de ahorro por una cuantía cercana a los US 270 millones en el período 2000-2007.

El valor total del IVA recaudado en los ocho (8) años referenciados fue de US 362 millones de dólares, representando el 12% del total de remesas recibidas en estos mismos años. El modelo de regresión permitió establecer para el Departamento que por cada dólar en que se incrementa el envío de remesas, el recaudo del IVA se aumenta en US 0.15 centavos de dólar. El recaudo del IVA en el Departamento creció a una tasa promedio anual del 16% durante la vigencia estudiada, presentándose el mayor valor en el año 2007 con US 82 Millones de dólares y el menor se registro en el 2000 con US 28 Millones. Entre los años 2003-2002 se evidenció un descenso del (9%) para luego evolucionar en forma continua hasta el año 2007.

El gobierno nacional también se ha beneficiado con el envío de remesas por el direccionamiento realizado por la familias receptoras en una alta proporción hacia gastos recurrentes, los cuales en su gran mayoría son gravados con IVA, permitiendo mejorar los ingresos del ejecutivo mediante el cobro de este impuesto indirecto

347

348

El monto total de las remesas enviadas por intermedio de las casas de cambio en el período 2000-2007 alcanzó la suma de US 2407 Millones de dólares, acompañadas por las canalizadas mediante bancos e instituciones de financiamiento comercial en una cuantía cercana a los US 528 Millones de dólares.

La información obtenida del Banco de la República de Colombia para la vigencia estudiada permitió establecer la relación existente entre la evolución del crédito y la dinámica de las remesas, al encontrarse que por cada dólar enviado, los créditos del sistema financiero aumentan en 0.16 centavos de dólar.

En resumen, los mayores beneficiarios en términos económicos para Colombia, son el sistema financiero, las casas de cambio, los importadores y la estructura estatal en cuanto a recaudos e impacto en los indicadores relacionados con la disminución de la pobreza, aunque hay otras variables que tardíamente podrán evidenciarse y por ahora invisibles: la seguridad emocional y afectiva, fundamento del desarrollo cognitivo humano y sus implicaciones. De otra parte, los países receptores tienen su ganancia en cuanto a los indicadores demográficos y económicos en general.

### ¿QUIÉNES PIERDEN?

No existen datos que indiquen el direccionamiento de recursos por parte de instancia alguna, privada o estatal, que compense los efectos negativos en las estructuras sociales de los emigrantes en cuanto a restaurar la seguridad emocional y afectiva lesionada por la partida de las figuras centrales del núcleo familiar; que alivie el impacto del componente vincular roto y sustituido deficientemente por figuras poco representativas en la







configuración de las rutas neuronales fundamentales en la adquisición de habilidades emocionales, sociales y cognitivas de las personas carentes de sus progenitores emigrantes; tampoco se están valorando de manera significativa los efectos en la estructura y sustentabilidad social con personas pobres en regulación emocional y gestión del estrés por carencias afectivas y de seguridad emocional, fruto de la ausencia de las figuras indispensables para la optimización de la salud mental y emocional de los sujetos humanos. Podrá argumentarse que siempre ha habido emigración y que quizás sus efectos no hayan sido evidenciados como contraproducentes, sin embargo, vale la pena puntualizar que las condiciones actuales para la emigración son diferentes a las de antaño, ahora se presenta una pobreza creciente en las estructuras sociales que dificultan la contención y alivio de los efectos de la dispersión y desagregación familiar que se da desde hace unas décadas atrás.

En conclusión, pierde la sociedad en su integridad como estructural vital para la seguridad de su componente fundamental: los seres humanos. O sea, el capital humano queda en cuestión, aunque el capital monetario y de bienes se exalte.

## REFERENCIAS

AESCO-COLOMBIA (2010) *Migración y desarrollo: participación y co-desarrollo* www.aesco-ong.org aesco@aesco-ong.org Domínguez González, R. y Zuleta, H. (2006) *Remesas y desarrollo económico. Un análisis empírico del caso mexicano*. Instituto Tecnológico Autónomo de México, Universidad del Rosario. [senedeluz.blogspot.com/2006/.../samuel-ahuactzin-cuecuecha.html](http://senedeluz.blogspot.com/2006/.../samuel-ahuactzin-cuecuecha.html)

349

350

- Góngora Gómez, J.L. (2007) *Dimensión espacial de las remesas de migrantes internacionales en México*. Cuernavaca, México. biblioteca-virtual/Tesis/Gongora/pdf.
- Khoudour Casteras, David (2009) "¿Por que emigran los colombianos? Un análisis Departamental basado en el censo 2005". Dimensión económica, Instituto de Investigaciones Económicas Vol. 1, núm. 1, septiembre-diciembre, México/2009
- Martine, G, Hakkert, R. y Guzmán, J. M. *aspectos sociales de la migración internacional: consideraciones preliminares*. Equipo de Apoyo Técnico del FNUAP para América Latina y el Caribe. [www.eclac.org/publicaciones/xml/2/8852/lcg2124P\\_5.pdf](http://www.eclac.org/publicaciones/xml/2/8852/lcg2124P_5.pdf) -
- Martínez Veiga, U. (2000) *Teorías sobre las Migraciones*. [www.aemic.org/assets/articulos/.../Ubaldo\\_Martínez\\_AEMIC\\_1.pdf](http://www.aemic.org/assets/articulos/.../Ubaldo_Martínez_AEMIC_1.pdf)
- Mines, R. (1981) *Redes sociales y familiares en las mujeres migrantes*. [econpolitica.blogspot.com/.../meltzer-richard-1981-rational-theory.html](http://econpolitica.blogspot.com/.../meltzer-richard-1981-rational-theory.html)
- Montoya, D. y otros (2010) "Remesas como instrumento de crecimiento económico en Colombia" Revista de Negocios Internacionales, Universidad EAFIT Vol. 3 N°2 p.p.64-86.
- Ochoa Moreno, W. (2011) *Remesas e ingresos públicos en Loja, Ecuador*. Universidad Nacional Autónoma de México. fuente.uan.edu.mx/publicaciones/01-03/7.pdf
- Portes, A. *Migración y cambio social: algunas reflexiones conceptuales*. Princeton University. [www.ikuspegi.org/documentos/.../Migracion\\_cambioSocial\\_portes.pdf](http://www.ikuspegi.org/documentos/.../Migracion_cambioSocial_portes.pdf)
- Verduzco 2001; García et al 1999; Jones **1998**; **Conway** and **Cohen 1998**; Massey y Parrado. 1997; Taylor 1999; Durand y Arias 1997; Durand 1994 *Migración a Estados Unidos, inserción laboral, remesas y desarrollo regional de Sinaloa*. [interpol.uasnet.mx/cegder/docs/Proyecto41446-S.pdf](http://interpol.uasnet.mx/cegder/docs/Proyecto41446-S.pdf)





## A PESCA ENQUANTO ESTRATÉGIA DE MAXIMIZAÇÃO DOS RECURSOS ECONÓMICOS

MARIA DA CONCEIÇÃO SALAZAR CANO<sup>166</sup>

“O contacto com a terra obriga o homem a olhar para o chão, o convívio com o mar obriga-o a levantar a cabeça” (Brandão, 1988 [1923]: 91)

A arte xávega consiste numa modalidade de pesca considerada “tradicional” que desde 1790 está presente na Praia de Mira – situada no Distrito de Coimbra Portugal, Concelho de Mira –, realiza-se sazonalmente entre os meses de Abril e Setembro ou Outubro, variando conforme as condições marítimas de cada ano, e tem por regra lançar a rede ao mar, capturar os cardumes e puxá-la para terra através da força mecânica, animal ou humana. Ao longo de sua trajectória, foi adaptando-se às circunstâncias e inovações tecnológicas inerentes à modernidade, as quais permitiram a continuidade desta prática económica e social; porém encontra-se em processo de decadência em algumas áreas. Assim, as transformações observadas nesta actividade desde a década de 80 – como, por exemplo, a substituição dos bois na

166. Doutoranda em “Patrimónios de Influência Portuguesa” (Universidade de Coimbra/Centro de Estudos Sociais); Mestre em Antropologia Social e Cultural pela Universidade de Coimbra.

351

352

tracção das redes pelos tractores, a inserção dos motores nos barcos, a diminuição nas dimensões das redes e embarcações, diminuição no número de integrantes de uma companhia<sup>167</sup>, dentre outras – foram necessárias para a sua continuidade enquanto actividade económica e social. Portanto, esta prática apresenta-se enquanto “resultado de um processo de adaptação haliêutica<sup>168</sup> às condições do litoral”, o qual envolve questões técnicas, condições sociais e especificidades locais (Nunes, 2005: 307). É exercida, sobretudo, por pescadores reformados<sup>169</sup> que buscam nesta faina um complemento para os rendimentos gerados pela pensão de reforma.

Desse modo, para garantir uma maior rentabilidade, contornar a aleatoriedade dos recursos marítimos e obter uma melhor qualidade de vida, os pescadores valem-se da combinação de múltiplas actividades. Neste sentido, o presente trabalho objectiva abordar as variadas estratégias utilizadas pelos pescadores da Praia de Mira para obter uma maximização nos recursos económicos e

167. A definição de companhia envolve todo pessoal ocupado, juntamente com os equipamentos, redes, tractores, carroças, barco e demais apetrechos utilizados na faina. Conforme Oliveira (cit em Nunes, 2005: 227) consiste em “um sistema social de funções bem diferenciadas a despeito da sua simplicidade, cuja hierarquização se mede pela importância das responsabilidades dos seus componentes e reflecte nos respectivos salários”. Assim, consiste numa “unidade social em torno da qual se estruturam princípios de autoridade e de prestígio cuja capitalização é vital para a manutenção da identidade/coesão do grupo” (Nunes, 2005: 227).

168. Refere-se aos diversos recursos aquáticos nos quais desenvolvem-se a pesca e as relações sociais.

169. Deve-se ressaltar que a maioria destes pescadores obteve a reforma por tempo de serviço prestado na pesca do bacalhau, arrastos ou nas traineiras, mas durante a infância actuavam na laboração com a xávega a fim de colaborar para a renda familiar, e voltam-se novamente ao exercício desta, após entrarem para a reforma.





contornar a aleatoriedade inerente à pesca, enfatizando a importância atribuída à participação feminina em tal processo. Assim sendo, os pescadores buscam a caça, a agricultura de base familiar e pequenas explorações artesanais destinada à subsistência e ao consumo próprio, o turismo que tem proporcionado elevados lucros com o aluguer de casas durante o Verão, outras modalidades de pesca e demais ocupações; e raramente se dedicam com exclusividade à actividade piscatória. Com a associação destas actividades conseguem obter certo equilíbrio em seus rendimentos e garantir uma melhoria na qualidade de vida, contudo destaca-se que a pesca é actividade económica principal.

Ana Benard Costa (2007: 8) define estratégia de maximização dos recursos económicos como “o conjunto dos processos desenvolvidos pelas famílias com vista à sua subsistência física, social e cultural”. Costa e Rodrigues (2000: 117) afirmam que estas estratégias recorrem a uma “*bricolage* entre o *tradicional*, o *habitus*<sup>170</sup> e as situações inéditas, decorrentes da modernidade e das conjunturas diversas”. Nesta perspectiva, convém enfatizar que as estratégias de sobrevivência<sup>171</sup> baseiam-se na associação de diversas actividades visando um complemento

---

170. Segundo Bourdieu (2002 [1972]: 167) *habitus* deve ser “entendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona em cada momento como uma matriz de percepções, apreciações e acções e torna possível cumprir tarefas infinitamente diferenciadas, graças à transferência analógica de esquemas”. Wacquant (2004: 39) complementa que o *habitus* actua no sentido de guiar as “acções que assumem o carácter sistemático de estratégias mesmo que não sejam o resultado de intenção estratégica”.

171. De acordo com Costa e Rodrigues (2000: 4), o termo “estratégia de sobrevivência” está relacionado à satisfação das necessidades básicas com vistas à melhoria na qualidade de vida.

353

354

para a renda gerada pela pesca e, conseqüentemente, a maximização dos recursos. Tal aspecto pode ser observado em diversos contextos de pesca, como apontam os estudos de Acheson (1981), Moreira (1987), Alves (1990), Brogger (1992), Cole (1994), Marques (2001), Amorim (2003), Diegues (2004), Torres (2004), Souto (2007).

Vale ressaltar que durante a fase áurea desta faina na Praia de Mira, entre os anos de 1912 e 1920, quando a pesca era abundante e a população escassa, tinha-se a pesca com a xávega como a principal fonte de subsistência, apesar de sempre ter o acompanhamento da agricultura. No entanto, a partir desta data, devido a crise socioeconómica do período entre guerras, começou a busca por melhores condições de vida: fosse através das migrações internas ou para o estrangeiro, fosse na pesca do bacalhau, arrasto ou traineiras que permitiram oportunidade de emprego, maiores rendimentos e aumento na expectativa de vida da população. Brito (1960) levanta a possibilidade da procura pelas traineiras, arrastos e bacalhau ter substituído a emigração para o Brasil<sup>172</sup>, intensamente realizada nas primeiras crises da pesca, e para o Canadá em meados da década de 50. Nessas ocasiões os homens partiam na esperança de poderem trabalhar, juntar algum recurso para ajudar a família e comprar um barco para desempenhar suas actividades piscatórias, raramente levavam consigo esposas e filhos.

Ressalta-se ainda, as migrações sazonais realizadas durante a fase da entre-safra, nos meses de Dezembro

---

172. Em função do moroso desenvolvimento industrial que impossibilitou a absorção do excedente demográfico em Portugal, a emigração para o Brasil foi apontada durante o período de 1870 a 1930 como a principal alternativa para amenizar os problemas económicos intensificados com os altos índices de desemprego e viabilizar o desenvolvimento social, tornando-se “uma válvula de escape que atenuou as tensões sociais” (Pereira, 2002: 85).





a Março, quando grupos de homens deslocavam-se a pé, devido às dificuldades económicas vivenciadas na época, para a região do Alentejo com o intuito de trabalhar nos arrozais a preparar e semear a terra. De acordo com Brito (1960), tal jornada começou a ser praticada em meados da década de 1920 em direcção ao vale do Sado, todavia Marques (1993: 79) relata sobre acontecimento semelhante em 1868 quando partiram 600 homens de Mira subsidiados pela administração do Concelho em parceria com a “Real Companhia dos Caminhos de Ferro Portugueses”, a qual estabelecia um desconto de 50% nas passagens de comboio para as terras alentejanas “pois o costume fá-lo-ia deslocarem-se a pé”.

Esta situação económica é narrada por diversos pescadores ao relatarem suas histórias e trajectórias assinaladas pelas dificuldades enfrentadas à época e pelas lembranças de miséria e necessidade que marcaram suas infâncias. Constatou-se que a situação de pobreza estava relacionada à falta de emprego, pois naquela altura não havia trabalho e as companhias eram formadas por muitas pessoas, e como na arte xávega obedece-se ao sistema de “remuneração à parte”<sup>173</sup>, então na hora de dividir os rendimentos atribuía-se valores ínfimos a cada indivíduo. Desse modo, eram impulsionados a procurar outras “artes de pesca”<sup>174</sup> realizadas em alto mar consideradas mais rentáveis, todavia quando estavam em

355

356

terra buscavam a xávega como forma de maximizar os recursos e complementar a renda familiar; as mulheres, por sua vez, dedicavam-se ao trabalho na lavoura e prestavam auxílio na xávega, e assim foi possível conseguir melhores condições de vida. Importa ainda acrescentar a semelhança nas experiências e trajectórias vivenciadas pelos pescadores, bem como nas demais estratégias utilizadas na maximização dos recursos.

Segundo Oliveira, Galhano e Pereira (1990: 126), “antes de seguirem para as cavas do arroz”, estes pescadores se deslocavam para a região de Buarcos a fim de integrarem as companhias do pilado e trabalhar na pesca do mexoalho<sup>175</sup> durante a noite ou quando tinham folga “nas épocas mortas da sardinha”. Oliveira e Galhano (1964) acentuam as migrações internas em busca de fontes complementares, seja na dedicação a outras modalidades de pesca, na agricultura junto às dunas, nos trabalhos nos arrozais ou na pesca no Tejo; assim, nota-se que onde encontrassem oportunidade de obter algum rendimento, disponibilizavam suas forças e dedicação. Na actualidade, destaca-se ainda, a conquista de elevados lucros com o aluguel de casas a turistas durante o Verão, conforme Nunes (2005: 308) “o veraneio proporcionou às populações piscatórias boas oportunidades para a obtenção de rendimentos sazonais mais seguros do que os do mar”. Segundo Marques (1993), o aluguer de casas é praticado na Praia de Mira desde o século XIX. E Alves (1990: 67) argumenta que “à medida que a pesca artesanal cai em desuso” desenvolve-se a actividade turística em função da atracção exercida pelo mar.

173. Consiste no “sistema de remuneração característico da pesca artesanal em que o pescador recebe uma parte do montante das vendas do pescado capturado, de acordo com a função executada a bordo” (Souto, 2007: 235).

174. Artes de pesca são os instrumentos empregados na actividade piscatória. De acordo com Moreira (1987: 417) “representam, em geral, um ajustamento cultural ao meio, quer às espécies específicas, quer, sobretudo, às flutuações de recursos e correspondentes períodos de abundância ou escassez”.

175. Também conhecido por pilado, caranguejo ou escasso (Oliveira, Galhano, Pereira, 1990).





A agricultura, por sua vez, sempre representou uma actividade complementar à pesca, e está presente neste contexto desde a formação dos núcleos de povoamento na Praia de Mira em 1790 (Brito, 1960), destinada à subsistência da família com base em pequenas explorações artesanais e a criação de animais, ambos voltados ao consumo próprio, entretanto pode ocorrer a venda de determinados géneros quando há excedentes na produção; e o cultivo de piripiri destinado ao abastecimento das fábricas de produtos alimentícios localizadas na região. Miranda (2005) ressalta o importante papel da criação de gado usado como força de trabalho na produção agrícola e no fornecimento de adubo gerado pelos estrumes e das vacas *turinas* (leiteiras) no provimento do leite. Destaca-se ainda, o papel destes como mão-de-obra na tracção dos barcos e das redes da xávega até a década de 80, todavia, hoje já não se encontra tal criação, nem tampouco a produção leiteira.

Em função desta diversidade económica, pode-se caracterizar estes trabalhadores como pescadores-agricultores, pois possuem a pesca como actividade de subsistência fundamental e dedicam-se à agricultura como forma de complementar a renda, uma vez que, após a jornada de trabalho na faina piscatória voltam-se ao trabalho na lavoura, sendo a pesca o principal labor. A pesca nunca representou a única fonte de renda para os pescadores, pois sempre precisaram de outras fontes de sustento pelo facto da xávega nunca ter fornecido o suficiente para satisfazer as necessidades da família, tanto no passado quanto no momento presente. Dessa forma, podem obter certo equilíbrio em seus rendimentos, pois, se por um lado, os recursos do mar são inconstantes, por outro lado, os da agricultura permitem uma estabili-

357

dade um pouco maior. Contudo, Brandão (1988 [1923]: 54) enfatiza que “o homem é acima de tudo pescador. Depende do mar e vive do mar”, e assim ratifica a pesca enquanto actividade económica essencial.

Perante a diversidade de estratégias apresentadas, Costa (2007) ressalta a importância atribuída à “imaginação” e ao acúmulo de experiências, os quais permitem maior versatilidade, articulação e aproveitamento sobre as oportunidades momentâneas. A autora salienta ainda, o papel das relações sociais enquanto um meio para captar recursos, pois atesta que “as formas de rentabilização dependem das relações sociais preexistentes entre as partes” (idem: 122). No caso da pesca, muitos integram às companhias de xávega ou dos barcos de arrasto e traineiras intermediados por pessoas de seu convívio.

Importa lembrar que, na actualidade, a arte xávega é praticada, principalmente, por pescadores reformados e representa um complemento para a renda familiar, devido a pensão de reforma ser ínfima, necessitam de um complemento para garantir uma qualidade de vida mais elevada. Contudo, nem todos os pescadores aposentados da Praia de Mira continuam no exercício da actividade piscatória com a xávega, há àqueles que conseguiram subir de cargo nos barcos do arrasto ou bacalhau e conquistaram uma boa reforma e não se submetem a esta vida. Souto (2007: 126) argumenta que em função dos ganhos serem insuficientes e pelo facto da xávega realizar-se durante cerca de 5 a 6 meses, “gira em torno desta arte uma *nebulosa* de reformados” a fim de adquirir um complemento à aposentadoria. O autor destaca ainda a presença daqueles que, por diversas razões, não conseguem “sair do pequeno horizonte da pesca na praia” e migrar para outras modalidades capazes de proporcionar maio-

358





res ganhos. Destarte, pode-se assegurar que a continuidade dos pescadores na prática da arte xávega na Praia de Mira não caracteriza uma necessidade básica, porém está directamente relacionada com mais uma estratégia de maximização dos recursos económicos.

Dessa forma, a rotina de trabalho desses pescadores é intensa e dura, dedicam-se cerca de 12 horas à pesca e ao serem liberados da jornada nesta faina, por volta das 16:00, vão cumprir suas obrigações com a terra e ajudar suas senhoras na lida com a lavoura e com a criação de animais em busca da maximização dos recursos económicos. A pobreza que marcou a vida pretérita dessa população impulsionou a busca por melhores rendimentos e alternativas que permitissem transpor as dificuldades económicas. Desse modo, as actividades estratégicas desenvolvidas apresentam percurso semelhante, visto que estes pescadores, em sua maioria, iniciaram-se na arte xávega quando crianças com o intuito de colaborar na renda familiar. Contudo, quando a crise económica aumentou, tiveram a necessidade de ir à procura de maiores ganhos, fosse através das migrações para o estrangeiro ou nos deslocamentos internos, fosse na pesca do bacalhau, arrasto ou traineiras.

Neste sentido, essas artes trouxeram oportunidade de emprego e maiores rendimentos, por outro lado, a vida nestes barcos era muito difícil e arriscada, principalmente nos bacalhoeiros, onde morreu muita gente nos naufrágios deixando fortes traumas nos sobreviventes, os quais, ainda hoje evitam ir ao mar tamanho é o respeito pelas adversidades marítimas. E presentemente, após entrarem para a reforma, continuam a exercer actividade na xávega a fim de obter um complemento em suas subsistências. Neste ínterim, convém ressaltar

359

a participação fundamental das mulheres, *a priori* na prestação de serviços e auxílio na faina com a xávega e na constante dedicação à agricultura. Com efeito, as famílias dos pescadores da Praia de Mira conseguiram atingir uma qualidade de vida mais elevada, mas sempre se lembram dos momentos difíceis de pobreza extrema pela qual passaram durante a infância e apontam as estratégias utilizadas para superar esta fase e assegurar sua reprodução socioeconómica.

360

### O PAPEL DAS MULHERES NO PROCESSO DE MAXIMIZAÇÃO DOS RECURSOS ECONÓMICOS EM CONTEXTOS DE PESCA

Dentro da perspectiva das estratégias de maximização dos recursos económicos, as mulheres desempenham participação fundamental. Nos contextos piscatórios, geralmente voltam-se ao cultivo da terra, criação de animais ou à colecta de bivalves e algas como forma de complementar a renda e a alimentação da família. Diversos estudos abordam a relação estabelecida entre as funções desempenhadas pelas mulheres em complementaridade às executadas pelos maridos pescadores, tidas como principais fontes de subsistência, e assim, manifestam a divisão sexual do trabalho, como pode-se comprovar em Moreira (1987), Cole (1994), Escalier (1999), Maneschy (2000), Marques (2001), Amorim (2006), Torres (2004), Nunes (2005).

Segundo Nunes (2005: 190), a desigualdade entre os sexos permeia o século XX em Portugal e é ressaltada até mesmo nas imposições jurídicas sobre o direito das mulheres de maneira a reforçar a "ideologia da superioridade masculina", surgindo, então, a necessidade de





ênfatar a importância do papel feminino na economia piscatória. Neste sentido, a divisão sexual do trabalho manifesta uma “assimetria entre o desempenho de homens e mulheres: à especialização ocupacional masculina corresponde a diversificação do trabalho feminino, de acordo com as oportunidades económicas proporcionadas pelo meio físico e social imediato” (idem: 198). Verifica-se que a multiplicidade de funções atribuídas às mulheres garantiram, e ainda hoje garantem, a subsistência das famílias piscatórias nos momentos de crise e a geração de um suplemento capaz de promover melhorias na qualidade de vida. Conforme Marques (2001: 190) “o pescar é masculinamente reconhecido como atividade varonil”, às mulheres compete a confecção de artesanato e à colecta de espécies marítimas para enriquecer a alimentação e garantir um complemento na renda familiar. No entanto, há casos de actuação feminina em mar e de homens que, de “forma velada” elaboram o artesanato; de modo a evidenciar uma diversidade de tarefas que ora apresentam um carácter excludente ora complementar ou são realizadas em conjunto (idem: 191).

De acordo com Torres (2004: 33) “no interior das modificações que ocorreram na pesca surge cada vez com mais destaque, o papel da mulher nas sociedades pesqueiras”, cuja participação é fundamental para complementar a alimentação e a renda familiar. Embora não sejam reconhecidas como pescadoras, conhecem as técnicas de pesca, consertam as redes, colectam caranguejos, mexilhão e ostras e participam da depesca<sup>176</sup> do curral para incrementar a alimentação e prover os recursos

176. Após o aprisionamento das espécies em armadilha denominada “curral”, é necessário tirar o peixe da água com o uso de redes, em geral, para realização dessa tarefa reúne-se a ajuda de familiares (Torres, 2004: 154).

361

362

económicos enquanto o marido está ausente nas pescas longínquas. Woortmann (1991: 83-84) argumenta que, embora “o mar (seja) percebido como domínio do homem, em oposição à terra, domínio da mulher”, há uma “relação de complementaridade onde a ajuda de um viabilizava o trabalho do outro”; porém essa disponibilidade é determinada pelo ritmo da pesca.

Entretanto, segundo Cole (1994), apesar da actividade piscatória ser predominantemente masculina, há exemplos na Bretanha, Galiza, Sardenha, Irlanda e Suécia, “onde as mulheres vão, regularmente, à pesca com os homens” (Cole, 1994: 84). No Brasil, em determinadas áreas litorâneas também destacam-se exemplos de mulheres que conquistaram o “título” de pescadora, entretanto estas “sofrem” certo preconceito da sociedade local. Pescadores da Praia de Mira confirmam a presença feminina em navios de bacalhau no Canadá a cozinhar, tratar os peixes e fazer farinha, todavia advertem que a vida na pesca é muito “dura” para as mulheres.

No que se refere à arte xávega, Nunes (2005: 199) acentua a mulher enquanto o “agente financeiro da família” até as décadas de 60 e 70, quando o homem entregava-lhe os ganhos obtidos no mar para que a mesma comprasse o peixe a fim de revendê-lo a preços mais altos de forma a adquirir maiores rendimentos. Na actualidade, a inserção feminina nas indústrias e na prestação de serviços possibilitou ganhos mais estáveis e elevados do que os conquistados no mar (idem). O autor complementa que, as estratégias desempenhadas para obter uma maximização nos recursos económicos variam conforme a localidade. Na Praia de Vieira de Leiria as mulheres actuam como intermediárias, apesar de não trabalharem para as companhas são privilegiadas





na compra do peixe, adquirido para revender, por serem “mulheres ou familiares dos camaradas”, assim, cria-se “uma mais-valia sobre o pescado” que garante rendimentos mais seguros (idem: 200).

Sobre a participação feminina na pesca com a xávega, Nunes (2005: 152) atesta que em Espinho representam um número reduzido a trabalhar nas companhias e estão ligadas por laços de parentesco ao proprietário e ao arrais. Contudo, as mulheres da localidade que não pertencem as companhias são fundamentais no “escoamento do pescado” ao comprarem o peixe na praia para revender nas ruas ou aos restaurantes (idem: 156). No Furadouro, há elevado número de mulheres a trabalhar nas empresas, sobretudo “em substituição e/ou complemento do trabalho dos maridos, filhos ou irmãos”, já em Esmoriz “trabalham de pleno direito nas companhias, em tempo integral e desempenhando todos os serviços de terra” (idem: 201). Todavia, em nenhuma dessas companhias as mulheres vão ao mar, e nas praias localizadas a sul do Mondego já não há presença feminina nesta arte (idem: 152).

Quanto a arte xávega praticada na Praia de Mira, no passado as mulheres auxiliavam na execução de determinadas tarefas, como por exemplo, na arrumação das cordas e redes, no fornecimento de águas nas bilhas aos pescadores, na separação das espécies de peixe, no transporte do pescado nos cabazes que levavam sobre suas cabeças até os compradores na lota. Brito (1960: 60) confirma a presença feminina em tais actividades, e, baseada em relatos da população local, aponta um período, compreendido entre 1912 e 1920, em que houve a necessidade destas irem ao mar para ajudar os homens a remar e a puxar a rede em função da pesca apresentar-se farta e a população escassa, mas ressalta “ao mar

363

364

vão apenas os homens”. Nunes (2005: 191) argumenta que esta actuação feminina em mar pode estar relacionada às dificuldades vivenciadas no momento, marcadas pelas migrações internas “devido à crise precipitada pela especulação capitalista no mundo da pesca e às condições miseráveis, com a fome, as sucessivas epidemias e as elevadas taxas de mortalidade infantil, o desemprego...”. No entanto, hoje nota-se uma diminuição considerável na presença feminina no exercício praticante desta arte, poderia dizer até mesmo quase inexistente se não fossem três exemplos significativos.

Apesar do número ínfimo de mulheres, atesta-se que exercem a mesma função dos auxiliares de terra não havendo distinção, pois recolhem e enrolam a corda, limpam as mangas (laterais) da rede durante a tracção, separam o peixe e para tal utilizam um luva de borracha, carregam as caixas de pescado para empilhar umas sobre as outras, só não realizam o conserto das redes. Por vezes, algumas companhias efectuem a venda na praia durante o verão e são elas que negociam o valor do peixe com os compradores enquanto os camaradas<sup>177</sup> terminam de separá-lo para ser encaminhado à lota<sup>178</sup>; após a venda em lota, encarregam-se de transportar as caixas de pescado com cerca de 15 a 18 quilos da carroça da companhia para a carrinha dos compradores; quando os lanços são fracos o trabalho é menos árduo, porém quando são bons, o número de caixas multiplica-se tornando a tarefa mais desgastante para uma única pessoa realizar.

---

177. Termo pelo qual os pescadores se referenciam uns aos outros.

178. Segundo Cole (1994: 148) a lota consiste num “mecanismo estatal que permite um maior controlo sobre as vendas e sobre os impostos pagos” pelas companhias de pesca.



E ainda, podem se dedicar à decoração<sup>179</sup> do barco, trocando os ramalhetes que localizam-se na proa do mesmo todos os anos ao iniciar uma nova safra, portanto suas actuações limitam-se ao areal e dificilmente vão ao mar.

No entanto, devido à insuficiência económica atribuída à actividade piscatória, as mulheres passaram a trabalhar na lavoura enquanto a pesca reserva-se aos homens, promovendo uma diminuição significativa na presença e participação feminina na arte xávega. Vale ressaltar que durante a infância, a maior parte das mulheres ajudavam suas mães na faina com a xávega, buscavam água no mar e carregavam nos cântaros sobre a cabeça para lavar o peixe dos compradores. Entretanto, actualmente, além de voltarem-se aos cuidados da casa, à educação e saúde dos filhos, dedicam-se à agricultura e à criação de animais, e podem ainda prestar serviços na junta de freguesia ou nas indústrias de alimentos em conserva instaladas na localidade para ajudar a complementar a renda familiar.

Conforme Dias (1961: 112), pelo facto da mulher ser “potencialmente mãe, é obrigada a orientar a sua vida dentro da sociedade de acordo com as necessidades resultantes da maternidade”. Além das questões biológicas inerentes à natureza feminina, enquanto mães precisam se dedicar aos cuidados com a alimentação, saúde e pro-

365

366

tecção dos filhos, sobretudo nos primeiros anos de vida, bem como têm “a missão de ser a primeira transmissora da herança social do grupo a que pertence” (idem, ibidem). Assim, a ocupação em actividades que permitam a conciliação dos meios de subsistência com os demais compromissos domésticos são mais convenientes.

Os homens, por sua vez, passam a maior parte do tempo na pesca, todavia quando se encontram disponíveis, ajudam suas senhoras na lida com o campo, onde cultivam feijão, couve, cenoura, batata, cebola, milho, árvores frutíferas desenvolvem a criação de galinhas, pássaros, coelhos e porcos para assegurar a alimentação da família, no entanto, como já foi referenciado anteriormente, pode ocorrer a venda do excedente produzido. E ainda, durante o período da entre-safra, normalmente adoptam outras práticas de pesca para complementar a renda, alguns dedicam-se à pesca do robalo, espécie com elevado valor comercial e presente na costa portuguesa durante os meses de inverno (Dezembro a Fevereiro ou Março); outros pescam com as canas, redes de emalhar, vão à caça ou buscam trabalho nas construções civis; e ainda há àqueles que se destinam apenas aos cuidados da lavoura de maneira a ajudar suas senhoras, e aproveitam o tempo livre para descansar um pouco do ritmo árduo peculiar da faina com a xávega.

Ressalta-se ainda, o aluguer de casas aos turistas durante o Verão que proporciona elevados rendimentos e lhes garante um complemento sazonal, esta tarefa também é de responsabilidade das mulheres, elas decidem a quem alugar a casa, por quanto tempo e qual o valor a ser cobrado. Logo, verifica-se que os rendimentos principais para a subsistência familiar são providos pelos homens através da pesca, às mulheres compete

179. Neste íterim, convém enfatizar que a embarcação é ornamentada com alguns símbolos de tradição e crença local: na traseira do barco avista-se uma ferradura de cavalo, na proa ocultadamente, em baixo do painel, junto aos coletes encontra-se uma figa branca pregada ao lado direito e bem na bica da proa se observa um ramalhete de rosas vermelhas artificiais e uma pequena imagem de N<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. de Fátima logo abaixo. As flores são usadas para oferecer ao santo que leva o nome no barco, e tanto a figa quanto a ferradura é para dar sorte. Conforme Giddens (1995: 30) “o passado é respeitado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações”.





às actividades alternativas capazes de complementar a renda e garantir melhoria na qualidade de vida. Neste contexto, Costa (2007: 124) enfatiza “a importância da pluriactividade e da complementaridade das actividades económicas desenvolvidas na família para sobrevivência desta unidade social”.

Portanto, percebe-se que o papel das mulheres nos contextos piscatórios, normalmente, está relacionado às oportunidades que lhes possibilitem obter a maximização dos recursos económicos; assim, podem ser apontadas como “elemento central e essencial nas estratégias de sobrevivências e reprodução social das famílias” (Costa, 2007: 133). Nas palavras de Lamas (2002: 330-331) esta mulher “trabalha e luta pelo pão, conforme o momento e a necessidade (...) para elas não há limites de trabalho nem escolha de tarefas”. Desse modo, estão sempre envolvidas em actividades diversas a fim de obter algum rendimento para complementar os ganhos dos maridos pescadores, não por uma questão de vaidade ou ambição, mas em memória dos tempos difíceis vivenciados num passado não muito distante.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, percebe-se a utilização de múltiplas actividades simultâneas pelos pescadores desde a fixação dos núcleos de povoamento até os dias actuais, justificada, principalmente, pela aleatoriedade dos recursos adquiridos com a actividade piscatória, a qual mesmo durante os meses de maior abundância de peixe apresenta variedades, de modo a impedir a prática da pesca por dias consecutivos devido à força das correntes marítimas provocada pela intensidade dos ventos. Outros factores que contribuem para justificar o apelo a tais es-

367

368

tratégias referem-se à dependência directa em relação às condições do mar e climáticas, ao ritmo de trabalho intenso e demais aspectos que conduzem a busca por meios complementares para garantir maior segurança nos rendimentos.

Assim, conclui-se que o aspecto primordial que mantém os pescadores reformados na pesca com a xávega é o mesmo que afastou as mulheres do contexto piscatório na Praia de Mira: a dedicação às estratégias de maximização dos recursos económicos. Verificou-se que, num passado recente, as mulheres desempenhavam diversas funções nas actividades relacionadas à pesca; no entanto destinaram-se aos cuidados da lavoura com a finalidade de obter rendimentos mais seguros do que os adquiridos no mar de modo a complementar os ganhos dos maridos provenientes da pesca. Dessa forma, atesta-se que as estratégias de maximização dos recursos económicos sempre fizeram parte da vida dessa população, caracterizando uma busca constante desde os tempos antigos, marcados por períodos de pobreza extrema, a qual foi superada por meio de um acúmulo de alternativas estratégicas e muito trabalho.

Se antes as mulheres se sujeitavam à faina na pesca, era porque a necessidade à época era maior; no entanto, hoje possuem outras fontes que possibilitam maiores rendimentos; os maridos pescadores, por sua vez, garantem a subsistência da família com a renda da aposentadoria complementada pelos recursos adquiridos no mar através da pesca com a xávega, bem como ajudam suas senhoras na lavoura quando terminam as actividades piscatórias diárias. Assim, atesta-se, com base nos relatos dos pescadores, que os ganhos provindos da reforma são baixos, por isso buscam os suplementos





gerados pela arte xávega para garantir maior segurança nos rendimentos e uma qualidade de vida mais elevada. Destarte, pode-se concluir que a continuidade da prática da arte xávega na Praia de Mira está directamente relacionada a busca pela estratégia de maximização dos recursos económicos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHESON, J.M. (1981). *Anthropology of fishing*, Anual Review of Anthropology, vol. 10, pp. 275-316.
- ALVES, M. (1990). *Subsídios para a história de Mira: ensaio*. Mira: Paróquia.
- AMORIM, I. (2006). "Mulheres no sector das pescas na viragem do século XIX: formas de participação na organização do trabalho". *Arquipélago*, Vol.9, pp.661-683.
- \_\_\_\_\_. (2003). "Técnicas de pesca na costa portuguesa: melhorar ou inventar? Um percurso de investigação". *Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 25, pp. 349-368.
- BOURDIEU, P. (2002 [1972]). *Esboço de uma teoria da prática. Precedido de três estudos de etnologia Kabila*. Oeiras: Celta.
- BRANDÃO, R. (1988 [1923]). *Os pescadores*. Lisboa: Biblioteca Ulisseia de Autores Portugueses.
- BRITO, R.S. (1960). *Palheiros de Mira: formação e declínio de um aglomerado de pescadores*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura do Centro de Estudos Geográficos da Universidade Lisboa.
- BROGGER, J. (1992). *Pescadores e pés-calçados*. Livraria Susy: Nazaré.
- CANO, M.C.S. (2010). *Dinâmica social dos pescadores da arte xávega na Praia de Mira*. (tese de mestrado em Antropologia Social e Cultural). Coimbra: Universidade de Coimbra / Departamento de Ciências da Vida.
- COLE, S. (1994). *Mulheres da praia: o trabalho e a vida numa comunidade de costeira portuguesa*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- COSTA, A.B. (2007). *O preço da sombra: sobrevivência e reprodução social entre famílias de Maputo*. Lisboa: Livros Horizonte.

369

370

- COSTA, A.B.; RODRIGUES, C. (2000). *Estratégias de sobrevivência de famílias em Luanda e Maputo*. Actas do VI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Porto, 5 a 9 de Setembro 2000. pp. 113-122.
- DIAS, J. (1961). "Conflitos de cultura". In: *Separata de Estudos de Ciências Políticas e Sociais*, nº 51. Lisboa: Maranus. pp. 109-125. (Colóquio sobre problemas humanos e nas regiões tropicais).
- DIEGUES, A.C. (2004). *A pesca construindo sociedades*. São Paulo: NUPAUB / USP.
- ESCALLIER, C. (1999). *Opapel das mulheres da Nazaré na economia haliêutica*. Etnográfica, Vol. III (2), pp. 293-308.
- GIDDENS, A. (1995). *As consequências da modernidade*. Oeiras: Celta. 148 p.
- LAMAS, M. (2002 [1950]). *As mulheres do meu país*. Lisboa: Caminho.
- MANESCHY, M.C. (2000). *Da casa ao mar: papéis das mulheres na construção da pesca responsável*. Proposta, nº. 84/85 Março/Agosto, Rio de Janeiro, pp. 82-91.
- MARQUES, J.G. (2001). *Pescando pescadores: ciência e etnociência em uma perspectiva ecológica*. São Paulo: NUPAUB / USP.
- MARQUES, M.A.F. (1993). *As terras de Mira: perspectiva histórica*. Mira: Câmara Municipal de Mira.
- MIRANDA, M. (2005). *Mira no século XX*. Mira: Câmara Municipal de Mira.
- MOREIRA, C.D. (1987). *Populações marítimas em Portugal*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.
- NUNES, F.O. (2005). *Hoje por mim, amanhã por ti: a arte xávega no litoral central português*. (Dissertação de Doutoramento em Antropologia). Lisboa: ISCTE.
- OLIVEIRA, E.V.; GALHANO, F. (1964). *Palheiros do litoral central português*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura/Centro de Estudos de Etnologia Peninsular.
- OLIVEIRA, E.V.; GALHANO, F.; PEREIRA, B. (1990). *Actividades Agro-Marítimas em Portugal*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- PEREIRA, M.H. (2002). *A política portuguesa de emigração (1850-1930)*. Bauru: EDUSC; Portugal: Instituto Camões.
- SOUTO, H. (2007). *Comunidades de pesca artesanal na costa portuguesa na última década do século XX*. Lisboa: Academia de Marinha.





- TORRES, V.L.S. (2004). *Envelhecimento e pesca: redes sociais no estuário amazônico*. Belém: CEJUP.
- WACQUANT, L. (2004). "Esclarecer o habitus". In: *Sociologia. Problemas e práticas (Lisboa)*, 14, Fall 2004, pp. 35-41.
- WOORTMANN, E.F. (1991). *Da complementaridade à dependência: a mulher e o ambiente em comunidades "pesqueiras" do Nordeste*. Serie Antropologia, Brasília, Vol. 111, pp.81-115.

371

372

## A PRODUÇÃO DA FOLHA DE COCA COMO GERADORA DE MERCADORIAS LEGAIS COM VALOR AGREGADO: UMA ANÁLISE ETNO-ECONÔMICA SOBRE A ELABORAÇÃO E COMERCIALIZAÇÃO DE PRODUTOS DERIVADOS DA FOLHA DA COCA NO PERU<sup>180</sup>

FABRÍCIO DIAS DA ROCHA<sup>181</sup>

A despeito do mercado ilegal, forte e lucrativo da cocaína, há mais de um século que produtos a base do extrato da folha de coca são manufacturados e comercializados no mercado mundial de forma legal por um reduzido número de indústrias multinacionais de carácter farmacêutico, alimentício e de cosméticos. As mesmas indústrias, incluídas em cláusulas e artigos excepcionais da lei de Narcóticos e Estupefacientes de 1961, detêm licenças para produzir derivados soporíferos e extratos a base de coca e comercializá-los livremente. Por outro lado, este mesmo processo se faz impeditivo para

---

180. Este estudo é resultado de parte de uma investigação realizada no Peru de abril à julho de 2007 através do Programa Iniciativa Amazónica – IA e Unamaz (Rede de Universidades Amazónicas); e da elaboração de um relatório de actividades para o mesmo órgão, o qual resultou em minha monografia de conclusão do curso de ciências sociais.

---

181. Doutorando em Antropologia Social no Instituto Universitário de Lisboa – ISCTE/IUL. Mestre em Antropologia Social e Cultural pela Universidade de Coimbra – Portugal.





a grande maioria dos pequenos empreendimentos locais dos países e dos povos produtores/consumidores da folha da coca pelo mesmo mecanismo litigioso.

Teve-se como objetivos deste trabalho analisar e descrever os diferentes artigos de consumo produzidos através do beneficiamento legal da folha de coca *em diferentes regiões do Peru*. A esse objetivo central associou-se os seguintes objetivos específicos:

- Observar da demanda e mercados existentes;
- Elaborar um quadro conceptual sobre a viabilidade na dinamização da cadeia produtiva legal;
- Demonstrar porque o plantio da folha se caracterizava como alternativa economicamente viável para o sustento de populações camponesas nas regiões de selva alta da Amazônia Peruana;
- Verificar os possíveis impedimentos para ampliação de sua industrialização.
- Demonstrar as possibilidades de dinamização de uma cadeia produtiva legal.

Levando em conta toda a problemática condizente ao narcotráfico nesses países, é necessário observar experiências coerentes e promissoras de pequenas empresas que, através do beneficiamento da folha da coca, produzem artigos de consumo duráveis e não duráveis que vão desde papel, sabonetes esfoliantes, pães, bolos, bombons diversos até vinhos e refrigerantes.

Estas ações nos parecem coerentes, pois se por um lado desenvolvem cadeias produtivas, que organizam e empregam pessoas do campo (pequenos agricultores camponeses), os quais já sobrevivem tradicionalmente da coleta dessa folha, e que, por um contexto político, tra-

373

374

balham na ilegalidade; por outro, se tenta mudar a marca conceptual infamante e preconceituosa que foi dada à planta, assim como também aos povos que há centenas de anos ainda a utilizam tradicionalmente no tratamento de males de diferentes gêneros, e que a têm como símbolo de identidade cultural. Vê-se como promissório o fato de se dar uma saída sustentável comercialmente a uma problemática social que ao se propagar, pode reafirmar ainda mais seu valor cultural. Foi necessário, todavia, em primeiro lugar, identificar os agentes sociais que faziam parte desse cenário, desde a colheita da folha até a produção dos produtos derivados da mesma.

A regulação parcial da produção pelo Estado para fins comerciais por pequenos empresários e cooperativas de pequenos agricultores, pode resultar em uma significativa mudança paradigmática para essas populações em âmbito social na medida em que se abstraem da ilegalidade e passam a inserir automaticamente na cadeia de produção que é inerente ao processo de capitalização global, respeitando, claro, a especificidade cultural de cada grupo.

Teve-se como hipótese inicial, e conforme as reflexões de Cárcere, Hurtado e Pinares (1994), que a valorização da folha de coca pode implicar num avanço nas condições de vida desses segmentos sociais, (camponeses, cooperativas de pequenos produtores agrícolas e pequenos e médios empresários do ramo) através de iniciativas privadas e públicas que os possibilitem comercializar seus produtos feitos de coca, dinamizando o comércio local e criando bases para uma saudável concorrência no mercado de produtos análogos. Para tanto foi necessário observar como se davam as relações interpessoais entre os diferentes atores, e como estavam organizados atualmente para se inserirem neste possível





novo nicho de mercado. Foi importante perceber a relação simbólico-cultural que as populações tradicionais nessas áreas possuem com a monocultura da coca, e como sua história se entrecruza com a história da planta.

Portanto o modelo sustentável de utilização das áreas de plantação de coca visa organizar e operacionalizar a agricultura familiar nessas populações, assim diminuindo os impactos ecológicos e culturais que sofrem os países andinos-amazônicos com aumento das áreas de cultivo da *Erythroxylum coca*, e com a deflorestação de seus bosques decorrida de decisões políticas mascarando interesses outros apontados a frente.

### PROCEDIMENTOS EM CAMPO

Como forma de análise empírica foram realizadas visitas a feiras populares e pequenas tendas nas cidades de Tingo Maria, Ayacucho, Cusco e Lima. Nestes locais estive a coletar informações sobre como se dava o consumo da folha da coca em natura (em infusões, em saladas e mascando-a: *el chacheo*) e verificar a viabilidade comercial dos produtos alimentícios produzidos artesanalmente. Do mesmo modo foram feitas entrevistas com pequenos comerciantes, agricultores e representante da empresa estatal do ramo de beneficiamento da folha de coca (ENACO S.A). Ainda, participei em reuniões de associações de produtores – os chamados cocaleros – com o intuito de se perceber quais as dificuldades enfrentadas pelos mesmos no âmbito da produção e comercialização da folha e dos derivados legais da mesma. Da mesma forma procedeu-se à experimentação dos produtos manufacturados artesanalmente e dos derivados de processos industriais, a fim de se ter uma noção empírica da viabilidade dessa possível cadeia produtiva.

375

376

### PRESSUPOSTOS HISTÓRICOS DA INDUSTRIALIZAÇÃO DA FOLHA DA COCA NA LÓGICA DO MERCADO INTERNACIONAL NO FINAL DO SÉCULO XIX E INÍCIO DO XX

No final do século XIX a expansão imperialista estava no seu apogeu, a ciência era considerada palavra de ordem e o mercado ditava as regras do jogo. Diferentemente da condenação espanhola perante a folha de coca no século XVI (Arriaga, 1968), a propaganda da época dava ao seu subproduto, a cocaína, posição de destaque e convidava a todos a apreciarem as bonanças desta substância “melhorada” pelo homem através de seus produtos manufacturados como vinhos e licores, que agradaram até ao Papa Leon XIII. Não havia tempo e nem espaço para preocupações de carácter étnico-religioso ou ambiental. Nem se considerava a necessidade de preservar as áreas de extração da coca por serem estas o lugar nativo da planta, ao contrário, se não havia o suficiente nesta região, então se plantava em Java, como fez a Holanda.

Neste período, apoiando-se nas informações científicas preliminares que já chamavam a atenção sobre os fabulosos efeitos da cocaína no sistema nervoso, *Parke Davis* começou o século XX com um programa massivo do composto coca-cocaína com toda classe de preparados industriais: inalantes, extratos, soluções, formas injetáveis, cigarros e vinhos (Cabieses, 2001). Este entusiasmo da empresa norte-americana foi prontamente compartilhado com a alemã *Merck Sharp & Dohme* que, por sua vez, cedia a cocaína para alguns estudiosos de modo a realizar seus trabalhos com fins terapêuticos.

Apesar da cocaína ter sido usada na farmacologia no início do século XX como anestésico local pelo oftalmólogo





go Karl Koller (amigo de Freud) para o tratamento de enfermidades mentais pela recém psiquiatria, e difundida amplamente através dos escritos de Freud em “*Über die Coca*”<sup>182</sup> na Europa, nessa mesma época, se começava a manufaturar vários produtos à base de cocaína, como se supunha no Vinho Mariani. Neste contexto, de acordo com Hugo Cabieses:

[...] *un italiano excéntrico, originario da Córcega, el Dr. Angelo Mariani, instaló en París un “santuario de Mama Coca” en el que se veneraba la planta de los Incas. Mariani inventó varios preparados, entre los que se encontraba el vino, que llevaba su nombre, y cuya a popularización fue enorme. (...) este “vino de los Incas” tenía propiedades euforizantes, antifatigantes, antidepresivas y demás* (Cabieses, 2005, p.16).

Dessa forma, várias foram as personalidades da época que apreciavam e elogiavam o vinho Mariani, como por exemplo, o presidente Mac Kinley dos Estados Unidos, o Papa Pió X e León XIII, Tomas Edison, Alejandro Dumas dentre outros (Idem, 2005).

Assim, constata-se que a industrialização da folha da coca não consiste num acontecimento recente, pois muitas iniciativas já foram, e algumas ainda são, bem sucedidas, como foi o caso do, já citado, Vinho Mariani e da antiga e bem conhecida Coca-cola & Cia. Do mesmo modo, como aventado anteriormente, houve a apropriação e o uso de um dos princípios ativos da folha (cocaína) por alguns laboratórios europeus e norte-americanos no começo do século XX. A assimilação de derivados do

182. É importante notar que Freud não incluiu esse estudo em suas obras completas.

vegetal se deu de forma bem definida e estava pautada em uma lógica comercial com bases científicas. Contudo, tanto a ciência quanto o mercado ignoraram a importância desta planta para as populações andino-amazônicas que tinham nela – e ainda tem, porém em menor escala –, uma fonte quase inesgotável de recursos medicinais e nutricionais importantíssimos para a manutenção da vida e da cultura desses povos (Iglesias, 1994).

Entretanto, apesar do aparente ânimo e êxito comercial, a Europa, os Estados Unidos e a elite sul-americana perceberam que o “mundo civilizado” se via no meio de uma epidemia de adicção a diversas substâncias estimulantes e psicoativas, entre as quais se destacavam a heroína, a morfina e a cocaína. Então, foi a partir da primeira década do século XX que ficou decidido em Haya<sup>183</sup> (1912) que os países acima citados iriam, primeiramente controlar, limitar e regular a produção agrícola da papoula e da coca. Em seguida, limitar e controlar a produção industrial e; finalmente, regular e controlar o comércio nacional e internacional tanto das matérias-primas como dos produtos manufaturados (Cabieses, 2001).

A partir desta convenção se tem uma noção do papel dos países produtores de coca, como o Peru, a Bolívia e a Colômbia, na concepção do mercado internacional sobre este insumo agrícola. Os países supracitados seriam apenas fornecedores da matéria-prima e consumidores dos bens produzidos pelos Estados Unidos e alguns Estados europeus. Atualmente, e após ter-se tornado ilegal na década de quarenta, a cocaína ainda é usada legalmente na indústria farmacêutica com títulos como benzoína, procaína, xilocaína dentre outros.

183. Primeira convenção sobre substâncias narcóticas estupefacientes.



## IMPEDITIVOS AO BENEFICIAMENTO E COMERCIALIZAÇÃO LEGAL DOS DERIVADOS DA FOLHA DE COCA.

A proibição da coca iniciou em 1912 com a convenção de Haya ou Convenção do ópio, pela qual se decidiu incluí-la na lista de substâncias sujeitas a fiscalização, tanto na sua produção quanto em sua comercialização. Em 22 de abril de 1947 o governo peruano, recorrendo à dúvida sobre a coca e seus efeitos, e fundamentando-se na insistente campanha psiquiátrica contra a mesma, preparou um projeto de recomendação ao Conselho Econômico e Social das Nações Unidas com o objetivo de solicitar uma comissão especial para diagnosticar ou determinar os “efeitos nocivos ou não” do hábito de mascar coca, realizado pelos indígenas da região. Na verdade, a referida comissão tinha o interesse de preparar um informe que comparasse a mastigação (*chachado*) da folha de coca com a adicção da cocaína ou cocainismo (Gootenberg, 2003; Cárcere, 2005). Tal informe foi avaliado pela Organização Mundial de Saúde (OMS) em 1950, por meio do Comitê de Especialistas em Drogas Suscetíveis, determinando assim que a folha da coca podia engendrar toxicomania (Chirre, 2006).

A partir de então, o governo do Peru se mostrou disposto a ditar políticas de saúde pública e educação com o fito de erradicar o hábito do chachado. Em 1961 ocorreu a Convenção Única de Narcóticos e Estupefacientes em Viena, Áustria, a qual determinou a inclusão da folha da coca na lista número 1 de substâncias narcóticas e sujeitas ao controle internacional. Da mesma forma, em 61, houve a convenção de estupefacientes em Nova York, a qual estabelecia definitivamente a natureza do controle e a erradi-

379

380

cação do plantio de coca andino (*coqueo*) em um prazo de 25 anos, a partir daquela data. Felizmente, hoje se sabe que esse acordo não se concretizou, mas limitou ao máximo o uso tradicional da coca e dificultou muito a industrialização da folha pelos povos consumidores/produtores.

Destarte, medidas adotadas pelo governo peruano determinavam as áreas e parcelas de plantio de coca e exigiam que os agricultores obtivessem uma licença especial expedida por um organismo competente. Ainda, estabeleciam a obrigação dos produtores de entregar a totalidade das colheitas a um organismo responsável, assim como deliberavam um monopólio no comércio de folhas de coca por parte do Estado; e buscavam erradicar e destruir qualquer planta ilicitamente cultivada de modo a respeitar os direitos humanos e os usos tradicionais lícitos. No entanto, este último item foi totalmente esquecido durante a guerra ao narcoterrorismo na região do Huallaga nos anos 90. Segundo a convenção anti-drogas de 1988 denomina-se uso tradicional lícito, o conjunto de usos aplicados à coca pelos descendentes das culturas ancestrais do Peru (Chirre, 2006).

*Entretanto, a inclusão da folha na Lista Nº 1 da Convenção Única de Narcóticos e Estupefacientes de 1961 em Viena, estabelece que nem mesmo a Empresa estatal do Perú (ENACO) pode comercializar no mercado internacional. Com efeito, a Convenção reprime a produção ilícita para o narcotráfico e a comercialização da folha e seus derivados para além das fronteiras peruanas, contudo, não distingue quem é narcotraficante ou quem é produtor ou pequeno artesão e, desse modo, acarreta uma grande insatisfação popular levando as pessoas envolvidas a descrerem em seus governantes e nos órgãos de apoio internacionais. Curiosamente, apesar dos blo-*





queios internacionais para a comercialização da coca, a ENACO recentemente, por meio de “licença provisória”, conseguiu aval para comercializar seus mates de coca com Holanda e África do sul. No entanto, apesar do discutível sucesso da Empresa em distribuir seus produtos à base de coca, outras entidades e empreendimentos não lograram o mesmo, pois foram negados seus pedidos de licença para comercialização.

Sendo assim, outros fatores são determinantes para sustentar a proibição do beneficiamento industrial e comercialização mundial, pois, de acordo com alguns autores (Cabieses, 2001; Cárceres, 1994; Flores, 1993) a concorrência comercial com outros estimulantes socialmente aceitos, como é o caso do café e do tabaco, é parte da política anti-drogas do governo norte-americano e de poderosas transnacionais que temem perder seus ganhos no mercado internacional. Ainda, Cabieses assevera que:

[...] *Hay muchas razones por las cuales muchas naciones no le aceptan, una de ellas es que si la coca fuera aceptada en todo mundo como un estimulante, entonces entraría a competir con el te y el café que son estimulantes socialmente aceptados y eso traería una serie de dificultades* (Cabieses, 2001 cit em Chirre, 2006: 41).

No entanto, outro fator de proibição oficial destaca o incremento do narcotráfico em alguns dos países andinos e, segundo Meza (2005) e Del Olmo (1992) tal fenômeno deu-se com a crise do monopólio de produção de pasta base de cocaína (pbc) na década de 90, que concentrava-se geralmente nas mãos de alguns poucos cartéis, acarretando desse modo o aparecimento de dezenas de outras organizações com bases nacionais e internacionais, com destaque para a Colômbia e estando

381

382

em declínio na Bolívia e no Perú, como pode ser percebido no quadro abaixo:

Tabela 1 - Áreas de plantio de coca na região andina 1992 – 2003 (hectares), segundo cifras do Dpto. de Estado dos EUA.

Ano	..	Peru	Colômbia	Total
1992	45.500	129.200	41.206	215.906
1993	47.200	108.800	49.787	205.787
1994	48.100	108.600	46.400	203.100
1995	48.600	115.300	53.200	217.100
1996	47.000	95.000	69.200	211.200
1997	46.000	68.800	79.100	193.900
1998	38.000	51.000	101.800	190.800
1999	21.800	38.700	122.500	183.000
2000	14.600	34.100	136.200	184.900
2001	19.900	34.000	169.800	223,700
2002	24.400	36.000	144.450	202.850
2003	28.450	31.150	113.850	173.450

Fonte: International Narcotics Control Strategy Report, U.S. Department of State, cit em Meza (2005).

A Problemática do desenvolvimento alternativo e da política antidrogas para região segundo Meza (2005) estão basicamente ligados a componente de redução da oferta da droga através de uma maior ênfase no uso da força como mecanismo dissuasivo dos produtores, ou seja, a destruição dos cultivos através de técnicas de fumigação. Deste modo, pode-se dizer que os incentivos aos cultivos alternativos a coca, como por exemplo, o cacau e o café, que apesar de apresentarem preços relevantes no mercado internacional, beneficia mormente grandes cooperativas de produtores locais.





## A CADEIA PRODUTIVA LEGAL DA FOLHA DE COCA: ALGUMAS EXPERIÊNCIAS.

Com efeito, atualmente há algumas propostas de alternativas de industrialização da coca, como a de incluí-la na composição alimentícia de alguns produtos industrializados por seu alto valor nutricional que, segundo Cárcere (1994), apresenta valores de compostos de 50 plantas alimentícias, além de castanhas, sementes, legumes, cereais e frutas consumidas na América latina. Estas propostas teriam duas fases: a primeira seria extrair o extrato de coca a nível piloto seja em forma líquida ou sólida, de modo a otimizar para estes os parâmetros de operação de forma que se conservem, na medida do possível, a maior quantidade de nutrientes; e ainda realizar o desenho e construção das máquinas para tal fim. A segunda fase considera a formulação de produtos alimentícios tais como: goma de mascar, bombons, geleias e marmeladas, vinhos e licores, refrigerantes e bebidas energéticas, evidentemente embasados no extrato obtido na primeira fase. Segundo Cleber Flores (1993), a Bolívia é um país que possui uma dinâmica e certa experiência na produção destes produtos e derivados terapêuticos e alimentícios:

[...] Los bolivianos tienen una variedad de productos extracto-líquidos fosfolípicos, tinturas, jarabes, cataplasmas, otros de uso nutricional y dietético, vinos y otras soluciones alcohólicas, gaseosas, chicles, caramelos, galletas, helados, de uso cosméticos y otras, pasta de dientes, champú, unguento par la piel, alimentos balanceados para animales, abonos orgánicos, etc. y éstas é una gama de ideas das cuales se pode fabricar no Peru (Flores, 1993: 64)

383

384

De acordo com alguns autores (Cáceres, 1994; Hurtado, 2006; Escobar, 2002; Trigo, 2006), para além da farinha de coca, estes produtos rentáveis seriam considerados como “preparados”, mesclas sólidas ou líquidas de conteúdos que estão contidos na folha de coca, e dificilmente seriam separados por métodos tradicionais de extração de alcalóides. Em Tingo Maria, por exemplo, onde foi realizada a pesquisa de campo com base na problemática campesina, encontrou-se um pequeno estabelecimento chamado “Coca Mama Jampí”, no qual se vendia e também fabricavam-se artesanalmente derivados de coca como bombons (*caramelos*), tofús (uma espécie de melado de coca solidificado com castanhas) bolachas (*galletas*), turrões, macarrão enriquecido com farinha de coca (*fideos integrales*), biscoitos (*alfajores*), farinha de coca, bolos, sabonetes dentre outros produtos comuns como cartões telefônicos, bilhetes de raspadinhas e refrigerantes. O dono do micro negócio, ex-cocaleiro e defensor da causa e dos interesses da classe, informou que há dez anos comercializa alguns produtos de coca, mas infelizmente o lucro era e continuava ser bem pequeno, pois não havia uma saída substancial destes produtos, e afirmava que estava procurando parceiros comerciais e/ou compradores internacionais.

Assim sendo, percebe-se que a despeito da diversidade de nicho industrial, do mesmo modo é necessário incentivar a produção artesanal voltada para exportação, pois assim podem-se organizar as cooperativas para o cultivo da planta de forma a inserir as mulheres nesse nicho de mercado, com o intuito de contribuir para o aumento da renda familiar. Essas cooperativas podem ser ampliadas e fracionadas por áreas de produção como uma empresa de médio porte, onde o primeiro grupo





fica responsável pela colheita, outro pela manufatura de diferentes produtos e um terceiro grupo, por meio da capacitação oferecida pelo governo, entidades públicas e/ou ONGs, ficaria encarregado pela distribuição e venda dos produtos manufaturados artesanalmente.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Certa presunção de ingenuidade na proclamação sobre as possibilidades de se desenvolver cadeias produtivas legais derivadas da folha da coca é outro dado discutível, principalmente quando aqui estamos a propor alternativas ao mercado ilícito das drogas, neste caso da cocaína; e, ainda, por ser este um dos negócios mais lucrativo do mundo. Com efeito, percebeu-se que as possibilidades são múltiplas para se concretizar tal pretensão, entretanto é de se notar que não se sabe ao certo se, da mesma forma, existe força e vontade política, em específico dos estados produtores – neste caso, o Estado peruano – de abdicar dos dividendos gerados pelo comércio ilegal. Ainda, do mesmo modo não sabemos se seus parceiros comerciais e vizinhos, como o Brasil, estão dispostos a endossar este cabo de forças de interesses comerciais e que estão mais além da propalada contenção ao narcotráfico.

Como vimos anteriormente, apenas o governo peruano possui a permissão para produzir e comercializar derivados lícitos de coca através da ENACO. No entanto, hoje tal fato não consiste numa realidade no Peru, pois foram observados alguns pequenos empreendimentos que o fazem, porém, sem o aval do estado ou licença do órgão competente. Isto talvez se dê pelo motivo de haver muitas antíteses a respeito dos males que a coca supostamente provocaria à saúde humana em teses an-

385

386

teriormente divulgadas. E como já é sabido, a folha da coca além de possuir várias substâncias benéficas para o organismo humano, tanto na alimentação como na medicina tradicional por ser rica em proteínas, cálcio e ferro, ainda pode ser de grande utilidade na indústria de cosméticos e de alimento.

O agravante a todas essas intenções é que a folha da coca continua inclusa na lista número 1 de substâncias proibidas de serem comercializadas para fora dos países produtores, como no caso do Peru, Bolívia e Colômbia, acordada em 1961 pela Convenção Única de Narcóticos e Estupefacientes em Viena. Por outro lado, a despeito de todas as proibições e leis contra a comercialização internacional da folha de coca e de produtos derivados da mesma, há empresas que por muitas décadas comercializam seu principal produto à base de substrato de coca. Assim, vemos que os interesses comerciais de determinadas empresas e pequenos grupos nacionais e internacionais se sobrepõem, através de leis anacrônicas, à lógica de organização de cadeias produtivas independentes e auto-suficientes, de reprodução cultural e de soberania dos povos.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRIAGA, P.J. (1968). *Extirpación de la Idolatría del Perú*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- CABIESES, F. (2001). *Mas sobre la coca*. Lima/Peru: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- CABIESES, H.; CÁCERES, B. (et al.). (2005). In: **Hablan los Diablos:** Amazonia, coca y narcotráfico en el Perú; escritos urgentes. Editora ABYA-AYALA.
- CÁCERES S.M., B. (1994). *Por la revalorizacion de la hoja de coca*. Lima/Peru: ENACO S.A. pp.83-90.





- CÁCERES, N.; HURTADO, M.; PINARES, W. (1994). "Propuesta alternativas de industrialización de la coca". In: DÍAZ P, J.C. (org.) *Por la revalorización de la hoja de coca*. Lima/Peru: ENACO S.A, pp.105-108.
- CHIRRE, C. (2006). *La coca: Manual de la divina planta de los Incas*. Lima-Perú: Chirre S.A.
- DEL OLMO, R. (1992). ¿Prohibir o Domesticar? Políticas de Drogas en América Latina. Caracas: Nueva Sociedad.
- ESCOBAR, M.M. (2002). "Coca alimento andino". *Revista Opción Ecológica* N° 11. Perú, pp. 29.
- FLORES, C. (1993). *Derivados: exportacion y problemática*. Trujillo/Perú: ENACO S.A.
- GOOTENBERG, P. (2003). *Entre la coca y la cocaína: un siglo o más de las paradojas de la droga entre Estados Unidos y el Perú, 1860-1980*. Lima/Perú: Instituto de Estudios Peruanos - IEP, (Documento de Trabajo, 131. Série História, 25).
- HURTADO, C.F. (2006). *Harina de Coca: solución prodigiosa del hambre-malnutrición en el Perú y países andinos*. Lima/Peru: INCAA.
- IGLESIAS G, M. (1994). "La coca en la medicina andina". In: DÍAZ P, J.C.; CÁCERES S.M, B. (org). *Por la revalorización de la hoja de coca*. Lima/Perú: ENACO S.A. pp.99-104.
- TRIGO, J. (2006). *ABC de la harina de coca*. Lima - Perú: INCAA.

387

388

## RECICLOS: UN TALLER-EXPERIMENTO DE RECICLAJE POLÍTICO CONTEMPORÁNEO

CARLOS DIZ REBOREDO

### INTRODUCCIÓN

La "cultura del reciclaje" es una constante en nuestra actualidad. El reciclaje, el medio ambiente, son cuestiones que abarcan cada vez más tiempo en los noticieros y cada vez más espacio en los programas de investigación y en las políticas públicas. En las líneas que siguen trataré de presentar las prácticas de reciclaje que ponen en marcha los movimientos sociales protagonistas de mi etnografía, analizando dicho reciclaje como una práctica política (que va más allá de lo material), y tratando de comprender cómo, a través de sus acciones, tales actores nos muestran que la política en sí misma no es sino una negociación de discursos y tradiciones recicladas.

Más concretamente, los protagonistas de esta ponencia son los participantes (más que "miembros") de un taller autogestionado de auto-reparación de bicicletas. Dicho taller, que lleva por nombre *ReCiclos*, se inició hace ahora dos años y medio en los sótanos de una vieja librería coruñesa, en el barrio del Agra del Orzán, un





enclave urbano creado a golpes y golpeado por el desarrollismo en los años sesenta, poblado desde entonces por los protagonistas del éxodo rural de la época, y hoy en día el barrio de mayor densidad de la ciudad, atravesado por flujos migratorios de corte transnacional. En el mismo nombre del taller se incluyen conceptos como el verbo-acción “reciclar”, la alusión implícita al mundo “ciclista” y también el efecto procesual de “reintroducir en el ciclo” viejos objetos que, resignificados y revalorizados simbólicamente, son puestos a funcionar de nuevo.

Incluso, para seguir contextualizando la acción de nuestros protagonistas, el propio espacio del taller se extiende ante los ojos del antropólogo como un territorio reciclado y de reciclaje constante. El *Forum Propolis*, la tienda que desde hace más de quince años subsiste al final de la calle Barcelona, quiso constituirse desde un principio, en palabras de su fundador, como un “espacio para la gente, para el diálogo”, un espacio precisamente “pro-polis”, en favor de la ciudad, de una ciudad para los ciudadanos. Desde entonces, las dos plantas del subsuelo se han ido llenando de colectivos de senegaleses y uruguayos que celebraban allí sus reuniones y fiestas, de grupos musicales y teatrales que utilizaban el lugar como un espacio de ensayo, de asociaciones de vecinos, de ecologistas y de ONG’s, de redes de trueque e intercambio... hasta llegar al experimento político y cultural del Centro Social Autogestionado *Própolis*, organizado asambleariamente y hoy ya disuelto, pero en cuya asamblea de diciembre de 2008 se aprobó la puesta en marcha del taller *ReCiclos*, que sigue funcionando ininterrumpidamente desde entonces, y su apuesta por las tres “erres”: recuperar, reparar y regalar.

389

390

En efecto, la acción del reciclaje comienza con la limpieza en profundidad del local, que durante largos años se había ido llenando de cajas, trastos, muebles, ropa y una infinidad de objetos de los cuales se habían desprendido las gentes del barrio, entregándolos al local o siendo recogidos por el propio arrendatario del mismo. La limpieza se enreda con la selección: algunas cosas se tiran, otras se guardan y otras se reutilizan. De este modo, durante mi trabajo de campo “dentro” de la asamblea del centro social, entre 2008 y 2010, las dos plantas del subterráneo habían sido reconvertidas a través de la *praxis* de sus actores en espacios varios como salas de lectura, salones de espectáculos, locales de ensayo, cabarets, talleres de teatro, oficinas de activistas, local de reuniones y charlas políticas, reinventándose e incorporándose (haciendo cuerpo) con la acción de sus moradores. Todavía hoy, cabe decir, aún cuando no existe ninguna asamblea (al margen de la propia asamblea del taller) que vertebré ningún centro social, mientras los participantes del taller *ReCiclos* arreglan viejas bicicletas y charlan sobre la ciudad, el mercado, el medio ambiente, y por supuesto a veces de cosas mucho más banales, el resto del espacio es ocupado en ocasiones por algunos talleres esporádicos o, más recientemente, por las reuniones semanales de la “Asamblea por los Derechos de las Personas Inmigrantes”, desde donde se acaba de constituir la “Asociación de Sin Papeles”.

### RECICLAJE LOCAL, MOVIMIENTO GLOBAL

El taller de *ReCiclos* surge como iniciativa en el seno de la Masa Crítica coruñesa. La Masa Crítica (*Critical Mass*) surge en 1992 como un movimiento local de ciclistas en la ciudad de San Francisco, bajo el lema “Nosotros







no bloqueamos el tráfico, inosotros somos tráfico!” (White, 1999), y enseguida se expande alrededor del mundo, contando hoy en día con varios centenares de ciudades que, una vez al mes, y en plena hora punta, acogen esta reivindicación alegre y desenfadada de la bicicleta y del espacio público. Al igual que el concepto de “masa crítica” empleado en el campo de la física, dicho movimiento ha provocado una “reacción en cadena” a través de la geografía internacional. Precisamente, en este bucle de autonomía política que reaparece mensualmente, la manifestación política tradicional se transforma en una suerte de celebración, de tal modo que la fiesta, otro de los ejes temáticos vertebradores de este Congreso, funciona en este movimiento como performance cultural y expresiva, como una manera diferenciadora de hacer política. La ciudad y el espacio público, que son a la vez el escenario de la acción y aquello que se reivindica, acogen por un momento la materialización de un patrimonio social y de una arquitectura simbólica (basada en las relaciones), en un movimiento que recupera, se reapropia y recicla en cierto modo imaginarios y prácticas propias del carnaval y del circo, e incluso también rasgos estéticos de viejas vanguardias y movimientos. De este modo, gracias a una lógica del *networking* y a la difusión de las nuevas tecnologías, colectivos de todo el mundo (situados en la periferia del poder político institucionalizado) organizan pasacalles sobre ruedas, trazando itinerarios, escribiendo o pintarrajeando sus anhelos y gustos, como si de un “acto de habla” o de un graffiti se tratase, sobre las calles de la ciudad (Boothroyd, 2002), acompañados de luces, música o disfraces, conectando a un tiempo lo local y lo global. Fue precisamente un grupo de asiduos a la Masa Crítica quien, luego de poner en común ideas, informaciones y conocimientos, decidieron

391

sacar adelante el taller, un taller que no nacía sólo, sino en conexión y en relación con otras experiencias similares que surgían en ciudades como Barcelona o en los centros sociales okupados de Madrid, como el Patio Maravillas o el Centro Social Seco, entre otros.

### ¿TALLER O LABORATORIO? PODERES Y RESISTENCIAS.

392

La “auto-reparación” indica claramente, aunque la práctica no siempre le resulte fiel, que la apuesta del proyecto consiste en favorecer el empoderamiento o potenciación de los individuos que acuden al taller, siendo éstos quienes, sirviéndose de las herramientas allí dispuestas, así como de los conocimientos que los allí presentes puedan tener y dispensarles, deben reparar e incluso a veces “crear” por sí mismos (tomando piezas de una y llevándolas a otra, por ejemplo) la bicicleta que luego se llevarán gratuitamente a sus casas, con la única condición de ser usada. El funcionamiento es relativamente sencillo. Al taller acuden jóvenes y adultos, conocidos y desconocidos, inmigrantes o no inmigrantes, que buscan, por razones varias, una bicicleta (algunos simplemente por placer, otros como apuesta política o deportiva, otros como medio de transporte económico para ir al trabajo, etc.). En el taller se dispone de herramientas, que o bien han sido cedidas por alguno de los iniciadores del proyecto, o bien han sido compradas con el dinero de un fondo común, o bien han sido regaladas por simpatizantes del taller o por tiendas de la ciudad. En el subterráneo se encuentran bicicletas viejas enteras que han sido encontradas abandonadas o que la gente ha llevado allí como obsequio o con la idea de





arreglarlas, bicis que dormían en el trastero de cualquier casa durante años y que ahora se reparan y se regalan a quien quiera utilizarlas; pero también nos encontramos con cientos de piezas sueltas, unas algo defectuosas y otras en perfecto estado, que han sido recogidas como donación en las tiendas de bicis de la ciudad o que han sido recuperadas de viejas máquinas inservibles: manillares, frenos, radios, cambios, piñones, llantas, sillines, timbres, tijas, dinamos, cuadros, cadenas, se mezclan en el taller con el olor a grasa y a caucho.

El taller funciona entonces como una especie de “laboratorio político”, pues el reciclaje se concibe en este contexto como “táctica”, “micro-resistencia” o “antidisciplina”, si empleamos conceptos tomados de Michel de Certeau (1999). Estamos ante un campo de fuga del sistema de mercado. Es un laboratorio porque se experimenta con fórmulas, con ideas, con las propias habilidades de cada uno, siendo los sujetos participantes los mismos sujetos sometidos a pruebas y experimentaciones, las de una ciudadanía activa, productora de hábitos, valores y relaciones, y no meramente consumidora. Nuevas formas de vida o, mejor aún, el reciclaje de determinados “estilos de vida”, son aquí formas políticas en laboratorio. Ahora bien, cabe preguntarse, ¿cuándo el reciclaje no es político? ¿Cuándo los materiales no están infundidos de ideas e ideologías? La simple acumulación de objetos desechados nos muestra cómo es la organización económica, cuál es el estilo de vida predominante, cómo actúa el sistema de mercado. La selección y la recogida de materiales, a priori viejos, gastados, inservibles, improductivos, acaban generando entre el grupo lazos sociales y afectivos; pronto nuestros actores aprenden a leer entre los desechos del sistema, a dife-

393

renciar entre lo que sirve, lo que se aprovecha, lo que se reutiliza, lo que se recicla (Montero Mórtoles, 2011).

## DISCURSOS Y RELATOS: EL RECICLAJE Y LA SOSTENIBILIDAD

¿Y qué ocurre con el reciclaje *mainstream*, con el reciclaje *hecho en casa*? A veces recuerdo las quejas, tal vez oportunas, de aquel miembro del centro social, un informante que arremetía contra el reciclaje de residuos domésticos, porque según él no hacía sino enmascarar las estrategias del capitalismo y, en sus propias palabras, “convencernos de que nuestro pequeño granito de arena es importante, cuando en realidad sólo es eso, un granito de arena en el desierto, que no vale nada”. O dicho en términos más académicos, tomando una cita del antropólogo Antón Fernández de Rota:

394

“[...] podríamos ver en el reciclaje ecológico un símbolo más tétrico aún de la situación política actual, pues el reciclaje que propone el capital no resulta ser más que un simulacro dispuesto para la contemplación del público, para intentar mostrar que aún sin cambiar nada se podrá evitar el desastre ecológico que se presiente, un simulacro con el que disuadir una vez más sobre la eternidad del capitalismo. Una promesa de eternidad: el reciclaje sin fin, la sostenibilidad” (Fernández de Rota, 2008: 373).

Desde este enfoque, pues, la sostenibilidad tantas veces publicitada y defendida en los últimos años, no constituiría sino un discurso o una narrativa articulada por los dispositivos de poder, de tal modo que, como apunta Arturo Escobar, el desarrollo sostenible se fun-





damenta en los logros de la modernidad occidental, asumiéndolos acriticamente; con ello, la construcción histórica del complejo económico no se pone en duda, de tal forma que la economización de la naturaleza se presenta como dada. Así, citando ahora a Beatriz Santamarina en su comentario a la obra de Escobar:

“[...] éste denuncia que el juego establecido entre economía y ecología oculta la creencia de que el sistema sólo necesita pequeños ajustes en el mercado para lograr un desarrollo ecológico, cuando en realidad lo que se necesita es una reestructuración integral del sistema. Su crítica más contundente va dirigida hacia la consideración de la naturaleza como mercancía y su propuesta pasa por la articulación de resistencias para construir nuevas estrategias productivas y para edificar una nueva representación de la Naturaleza. Para Escobar la raíz de los problemas ambientales está precisamente en la forma de organización social” (Santamarina Campos, 2006: 176-177).

## CONCLUSIONES

Por lo tanto, volviendo a nuestro taller, que no deja de ser, como así está reflejado en el título de esta comunicación, un tipo de experimento que conjuga subjetividades y problemáticas contemporáneas, los dispositivos de poder se contestan desde un reciclaje contra-hegemónico y minoritario, un “contra-reciclaje” (nuevamente en palabras de Antón Fernández de Rota) que, desde su cotidianidad y su complejidad, replantea los modos de vida y el modelo capitalista de producción y consumo, actuando como contra-poder o resistencia. A cada bicicleta que, una vez

395

396

reparada, sale del taller y ya está lista para dejarse ver por las calles, se le adhiere en uno de los últimos gestos rituales la pegatina de “un coche menos”, colgándosele a modo de matrícula un viejo CD sobre el que se ha pegado la consigna “No Oil”; son el coche y el petróleo, esos “otros”, imágenes-símbolo del sistema que se pone en entredicho con cada pedaleo entre el tráfico urbano, y que dan sentido, en su confrontación, su negación o su discusión, a las luchas políticas que estos ciclousuarios ponen en práctica a través de un modo particular de reciclaje.

El ritmo de la bicicleta representa para mis informantes un ritmo más lento, más suave, que avanza en función de lo que puede un cuerpo, que reduce la velocidad de la ciudad y acerca ésta más directamente al ciudadano; la devuelve, por así decirlo, a una escala más humana. La bicicleta se dota de un valor de uso pero también de un valor-símbolo, que para nuestros protagonistas es el de la libertad, el movimiento y la autonomía. Cuando hace apenas un mes, miembros de la Casa das Atochas, un centro social okupado de la ciudad, organizaban una nueva jornada de “Comida, Non Bombas” en una de las plazas del barrio de Monte Alto, varios asiduos del taller decidieron sacar éste a la calle, conjugándose así, directamente, el reciclaje y el espacio público, dos de las reivindicaciones mayores del movimiento. El “Comida, Non Bombas” consiste precisamente en recuperar el espacio público sirviendo alimentos en plazas y calles, alimentos que han sido recuperados, reciclados, lavados y cocinados en el propio centro social, y que antes habían sido desechados por los supermercados, pese a conservar todavía un buen estado.

Tenemos, por lo tanto, que desde un sótano coruñés, un espacio que se dice a sí mismo libre del Estado y del mercado, como si se tratase de un territorio recuperado,





expropiado o liberado de las relaciones capitalistas, lo “nuevo” es el resultado de la rearticulación permanente de objetos y discursos, de prácticas y tradiciones. A través de esa especie de operación de “bricolaje” que Lévi-Strauss definía en *El pensamiento salvaje* (1992), se van uniendo y recombinaando elementos viejos y propuestas nuevas, ruedas gastadas con nuevos cambios. Como en aquella fabulosa escena de la película *Dos hombres y un destino*, cuando un increíble Paul Newman, interpretando al forajido del siglo XIX Butch Cassidy, se presenta ante su futura esposa montado en una bicicleta y, antes de comenzar a hacer piruetas sobre ella, le dice a la joven: “he aquí el futuro”. Para aquel forajido del siglo XIX la bicicleta representaba el futuro y parece que hoy, en el futuro hecho presente, aquella frase del pasado acude a nosotros como promesa renovada. Y es que la tradición se reinventa y se crea incesantemente; paradójicamente, debe ser original. Citando al profesor José Antonio Fernández de Rota, “no existe tradición sin invención, ni invención sin tradición” (2005). El reciclaje es político, pero también la política se recicla. Los movimientos sociales plantean nuevas maneras de hacer política que se construyen a través del reciclaje de prácticas, discursos e imaginarios; combinan los viejos sueños de la izquierda con las herramientas de la sociedad de la información y las oportunidades de la mundialización; y nos adelantan lo que ya fue, previniéndonos de lo que está por venir.

397

398

## REFERENCIAS

Boothroyd, S. (2002) “Spray-paint Slingers, Celebration, and a Tidal wave of Outrage”, en Carlsson, C. (Ed.) *Critical Mass. Bicycling's Defiant Celebration*. Edimburgo: AK press.

- De Certeau, M. (1999) *La invención de lo cotidiano. Vol. I- Artes de hacer*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Fernández de Rota, A. (2008) “Sistema nervioso, contra-reciclaje y piratería: Una etnografía-manifiesto”, en *Revista de Antropología Experimental*, pp: 365-396 nº 8 (27).
- Fernández de Rota, J.A. (2005) *Nacionalismo, cultura y tradición*. Barcelona: Anthropos.
- Lévi-Strauss, C. (1992) *El pensamiento salvaje*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Montero, C. (2011) “Bolsas de plástico y lazos sociales. Notas de campo sobre reciclaje”, *Aposta. Revista de ciencias sociales*, nº 48.
- Santamarina, B. (2006) “Antropología y medio ambiente. Revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica”, *AIBR Revista de antropología iberoamericana*, 144-184, mayo-agosto, vol. 3, nº 002.
- White, T. (1999) *We Are Traffic!* Green Planet Films.





# BEBER PARA VIVIR: EL PAPEL DE LA CERVEZA DE MAÍZ EN LA ECONOMÍA Y LA VIDA SOCIAL DE LOS PUEBLOS RARÁMURI Y ÓDAMI DEL NOROESTE DE MÉXICO

EDUARDO RUBÉN SAUCEDO SÁNCHEZ DE TAGLE  
PROFESOR- INVESTIGADOR DEL INSTITUTO  
NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA  
SAN LUIS POTOSÍ, MÉXICO.

A la memoria del profesor José Antonio Fernández de Rota.

*"Consideramos que no hay ningún tipo de objetos que sean exclusiva o peculiarmente etnográficos. Es la mirada etnográfica la que lo construye como tal...es su cercanía al hombre y a la vida cotidiana, la atención a su vida social y a su constitución y continua reconstitución cultural... El objeto etnográfico es característicamente un objeto fragmentario...elemento integrante de un conjunto del que le hemos aislado, y el hecho de que necesite de un conjunto de vida sociocultural para ser comprendido [es justamente] lo convierte en objeto etnográfico...". José Antonio Fernández de Rota, "Del objeto etnográfico como vida, a la vida como espectáculo", (2000).*

399

400

## INTRODUCCIÓN

Con la intención de realizar un aporte etnográfico a la temática general del congreso, presento continuación un trabajo que pretende introducir un elemento cultural de enorme importancia entre los pueblos indios que habitan la llamada Sierra Tarahumara<sup>184</sup>, en las montañas del noroeste de México, justamente en los términos en los que el Dr. Fernández de Rota aludía a los objetos etnográficos en el párrafo arriba citado. Tal elemento es la cerveza de maíz (llamada *sowi* o *batari* por los rarámuri y *naabaaiti* por los ódami), conocida también como el nombre genérico de *tesgüino*. Se trata de una bebida de maíz fermentado que constituye un componente fundamental en la economía, la organización social, la religión, y en general, en la cultura de los pueblos tarahumara y tepehuan del norte, la cual, sin embargo, a lo largo de los siglos ha sido mal comprendida, atacada, estigmatizada, y tratada de desarraigar de dichas culturas indígenas, en tanto que los distintos poderes en turno lo han considerado erróneamente como algo negativo y nefasto para la vida de esos

184. Se conoce como Sierra Tarahumara a la porción de la Sierra Madre Occidental que atraviesa, por más de 75,910 km<sup>2</sup>, el sur y suroeste del estado de Chihuahua, así como algunos municipios colindantes de los estados de Sonora y Sinaloa. En términos territoriales y demográficos, la Sierra Tarahumara es la región indígena más grande del norte de México, y en sus montañas y barrancos actualmente habitan cuatro pueblos indios, de los cuales los rarámuri o tarahumaras son los más numerosos y conocidos. Demográficamente, los tarahumaras suman poco más de 70,943 individuos, seguidos por unos 6,178 ódami o tepehuanes del norte, unos 1,227 Guarijios, y menos de 496 pimas. Todos ellos, comparten el territorio serrano con unos 114,000 individuos no indígenas o "mestizos", quienes conforman a la mayoría de los habitantes de la región, y con quienes los pueblos indios han mantenido una histórica relación conflictiva por el control y manejo del territorio y los recursos naturales y económicos.





pueblos. (Figura 1 Mapa de la ubicación de la región, los pueblos indios que la habitan y su demografía).

No obstante, nos proponemos ilustrar aquí cómo, a través de la perspectiva antropológica, fundamentada en la labor de investigación etnográfica, es posible contextualizar y reintegrar nuevamente esa bebida dentro de su propio ámbito sociocultural, para favorecer así la comprensión de la importancia focal y las funciones integrativas que el tesgüino cumple en la reproducción económica, social y cultural de los pueblos rarámuri y ódami, buscando así dar ese “giro interpretativo” –al cual hacía también alusión el Dr. Fernández de Rota en algunos de sus trabajos–, con la intención de intentar entender y explicar el tesgüino desde su propia lógica sociocultural, es decir, de manera textual, hermenéutica diría el Dr. Fernández de Rota.

### UN PEQUEÑO APUNTE SOBRE EL TESGÜINO EN EL CONTEXTO DE LA HISTORIA DEL NORTE DE MÉXICO.

La colonización del enorme y desconocido noroeste novohispano, poco tuvo que ver con los primeros momentos de la conquista española, acontecida casi un siglo atrás entre diversos grupos de tradición mesoamericana, quienes habitaban el centro y sur del actual territorio mexicano. La historia de la “conquista” del noroeste, en términos generales, transcurre en el anonimato, sin célebres ni espectaculares batallas, sólo un sinnúmero de naciones nativas, en su mayoría grupos pequeños, nómadas, seminómadas y sedentarios, agricultores, recolectores y cazadores; pueblos que basaban su supervivencia en un profundo conocimiento de su entorno, los

401

402

cuales lucharon hasta desaparecer por completo o terminaron paulatinamente sometidos y asimilados al mundo de los conquistadores<sup>185</sup>.

La avanzada colonial a la región noroeste fue encabezada por Francisco de Ibarra en 1550, seguido durante un par de décadas por descubridores de plata y otros colonizadores, en un movimiento lento que se prolongó hasta finales de siglo XVI (Pacheco: 1997). Recordemos que se trataba de penetrar en las montañas de la incógnita Nueva Vizcaya, un territorio que según los europeos, era habitado por algunas de las naciones más “bárbaras, salvajes y aguerridas” de todo el nuevo mundo. Sin embargo, la minería, el poderoso motor que impulsaba la colonización, fue dando la pauta del avance colonial a la región. Para ese tiempo los tarahumaras y grupos vecinos como los tepehuanes, habitaban la meseta central entre los actuales estados de Durango y Chihuahua, así como los valles pluviales en la vertiente este de la Sierra Madre Occidental, y en menor medida, las profundas barrancas al oeste de esa cadena montañosa.

Por su parte, los misioneros, principalmente franciscanos y jesuitas, encargados de implementar la conquista espiritual de la región, acometieron contra la cosmovisión y las bases de la organización social de los pueblos nativos, pues no sólo llevaron a cabo las congregaciones y reducciones de indios, sino que, además, atacaron sistemáticamente lo que ellos llamaron las “idolatrías” y las costumbres que consideraron más “escandalosas”, especialmente las frecuentes “borracheras” (hoy conocidas como tesgüinadas), y la promiscuidad sexual, o las pe-

185. Sobre esos procesos, y sobre la definición de la Sierra Tarahumara o el “noroeste novohispano” como región histórica y cultural, véase: GONZÁLEZ, 1987; 1993.





leas que en ellas ocurrían, sin darse cuenta de que tales costumbres formaban parte intrínseca de las actividades de subsistencia y los sistemas de reciprocidad y cooperatividad familiares y comunitarios.

Tiempo después, con el ocaso del régimen colonial, el llamado “problema del tesgüino” ha sido encarado en forma similar, tanto por los gobiernos locales y nacionales (a través de las instituciones y políticas indigenistas), como por ejemplo por los predicadores protestantes contemporáneos y algunas Organizaciones No Gubernamentales, quienes califican al tesgüino únicamente como vicio y embriaguez, y han tratado a toda costa de erradicarlo, sin tomar en cuenta su importancia focal y sus papel central para la reproducción social y cultural.

403

### EL TEGÜINO EN LA VIDA SOCIAL Y ECONÓMICA DE LOS PUEBLOS INDIOS DE LA SIERRA TARAHUMARA

Según un mito indígena, Dios, al crear al hombre, le sopló tres veces para darle así las tres almas que todo varón indígena posee. Mientras que a la mujer indígena, por ser “hueca de su vientre”, le sopló cuatro veces, para darle un alma más y permitirle así poder tener hijos. Una vez creados los indígenas, Dios creó el maíz, y se lo dio como regalo a sus hijos, enseñándoles cómo preparar tesgüino y tortillas, para comer, para compartir, para bailar, para trabajar; para estar todos contentos y sobre todo para agradecer, siendo así recíprocos con su creador.

Pasemos ahora a ilustrar la manera en que la antropología, a través de la descripción y el dato etnográfico, ha realizado aportaciones substanciales para la comprensión y la adecuada valoración del papel del tesgüino en la economía y la vida social indígena.

404

En términos generales, y frente al estudio de la organización social tarahumara y ódami, los investigadores hemos concluido que, aunque existen unidades sociales significativas como la familia, los núcleos domésticos, o las unidades territoriales denominadas “pueblos” o “rancherías”, ellas son demasiado variables e indeterminadas para su clasificación (Deimel, 1980; Fried, 1953, 1969, Saucedo, 2003, 2005, 2008). No obstante, se ha destacado una unidad social “intermedia” entre el pueblo y la familia, la cual constituye, en torno a elementos como la reciprocidad y el tesgüino, una unidad social significativa, claramente clasificable, y característica de toda la región. Ya en las primeras décadas del siglo xx ese agrupamiento era vagamente descrito, de la siguiente manera: “un grupo muy poco definido de vecinos que se une para el trabajo colectivo en las tesgüinadas, y que ligeramente aumentado, se reúne en las fiestas nativas” (Bennett y Zingg, 1935: 333). Tiempo después, a principios de los años sesenta, esa agrupación fue propuesta por el antropólogo norteamericano John Kennedy como uno de los pilares de la organización social tarahumara, o para ser más precisos, de las comunidades tarahumaras “gentiles” (aquellas que históricamente han intentado evitar un vínculo claro y directo con la iglesia católica y las sociedades no indígenas). El carácter poco definido de ese conjunto social fue señalado entonces como una de sus más importantes características, la cual, se dijo, lo ubicaba en el polo opuesto de grupos fuertemente unidos y centralizados (como los linajes), por lo que fue representado como una “malla” o “red”; la red o plexo del tesgüino (Kennedy, 1970).

El acto de beber tesgüino, y las prácticas y creencias que se le asocian, poseen un enorme valor cultural, pues están vinculadas con los sistemas económicos, religioso-







ceremoniales, de estatus y de control social, así como con las actividades recreativas más importantes. Muchas de las acciones más trascendentales en la vida y la reproducción material y simbólica están matizadas por la imprescindible bebida, goce de Dios y de los hombres. Debido a que las tareas serias y formales suelen coincidir, en el tiempo y el espacio, con la bebida y el esparcimiento, las situaciones comunales se desarrollan en una atmósfera ética, donde ciertas normas y condiciones de la vida diaria se suspenden temporalmente o se modifican.

Algunos autores, al estudiar los sistemas de intercambios y contratos de servicios en las sociedades preestatales, han definido al “fenómeno social total” como un hecho con capacidad de expresar y sintetizar a la vez todo tipo de instituciones de una sociedad. Tal es el caso del tesgüino entre los pueblos que hoy nos ocupan (cfr. Saucedo, 2003). Vemos.

En la actualidad, la economía se basa principalmente en la agricultura de temporal de autosubsistencia, y en menor medida en el pastoreo y la recolección, íntimamente ligados por una serie de prácticas culturales<sup>186</sup>. La importancia material del total del ganado, principalmente del ganado ovinocaprino, se vincula con el hecho agrícola. El pastoreo está íntimamente ligado a la agricultura, pues el aprovechamiento de gran parte de los rebaños de cabras, por ejemplo, está en su capacidad para producir abono. Por otra parte, no obstante que los pueblos rarámuri y ódami, en mayor o menor medida, compran, venden, consumen y producen dentro de la economía mercantil del estado mexicano, su participación en ella se limita usualmente al trabajo asalariado temporal no especializado.

186. Se siembra principalmente maíz, frijol y calabaza, y en menor medida chile, papas, trigo, avena o algunos frutales en el fondo de las barrancas.

405

406

En ese contexto, la unidad económica más estable es el grupo residencial, que varía en su composición, desde la familia nuclear, hasta grupos de parentesco bilateral, según la conveniencia económica (cfr. Kennedy, 1970). A continuación le seguiría la unidad de trabajo cooperativo empleada en las llamadas *faenas de trabajo*, las cuales se efectúan a través de la invitación a tomar tesgüino. Se recurre a la *faena* cuando hay que realizar los trabajos más duros, como sembrar varias parcelas al mismo tiempo, la escarda y la cosecha, o la construcción de una cerca o una casa. El tesgüino es un ingrediente obligatorio en tal situación, a la vez que se considera una forma de pago por el trabajo realizado. El trabajo cooperativo implica, tácitamente, la reciprocidad del anfitrión con sus invitados, de manera que cuando éstos lo necesiten puedan también, a través de la tesgüinada, procurárselo. Las *faenas* son un espacio de circulación e intercambio de trabajo, excedentes de maíz preparados como tesgüino, y otros elementos materiales y simbólicos<sup>187</sup>.

Es necesario abrir ahora un pequeño paréntesis, para esbozar uno de los rasgos más importantes de la economía, que es la costumbre de “dar” (*kórima* entre los rarámuri y *tibaaimi* entre los ódami), que es una forma

187. Aunque la relación entre la reciprocidad, el trabajo cooperativo y las tesgüinadas pareciera ser de raíz muy antigua, Hillerkuss (1992: 17) señala acertadamente que sólo se encuentra descrita en los documentos a partir del siglo XIX, al tiempo que demuestra cómo, ante el tipo de economía indígena del momento del contacto y los primeros siglos de la colonia, el trabajo cooperativo —del tipo de las actuales faenas— simplemente no era necesario para la reproducción social. Al parecer en tiempos prehispánicos sólo se conoció la asociación entre reciprocidad y tesgüino referida a cierto tipo de labores “no productivas”, en la esfera ritual y ceremonial. Actualmente, de hecho, los ódami y los rarámuri conservan palabras distintas para nombrar a la tesgüinada para la fiesta y a la realizada para el trabajo.





de reciprocidad basada precisamente en compartir, sobre todo la comida, pero que también puede llegar a ampliarse a herramientas o animales. Se trata de una institución fundamental para la sociedad, pues todo miembro del grupo tiene derecho a solicitar ayuda, en caso de una necesidad grave, a cualquier otro que se encuentre en una mejor posición económica que él. Una familia suele toparse, por ejemplo, con que su provisión de alimentos se ha terminado antes de la siguiente cosecha, ya sea por un mal año agrícola, una enfermedad o hasta una mala administración; situación que resulta frecuente. En tales casos se tiene el derecho de pedir a los más afortunados el alimento necesario para asegurar la subsistencia. Debido a lo aleatorio de las cosechas y a la posibilidad de fuertes y repentinas pérdidas en las cosechas, el futuro suele ser igualmente incierto para "ricos" que para "pobres"; es decir, quien hoy está en posibilidades de dar, mañana podría fácilmente encontrarse pidiendo. El primer y más importante efecto del "dar" es asegurar que ningún miembro de la comunidad sufra o muera de hambre. El "dar" también implica cierta redistribución de la riqueza y una forma de nivelación económica, mismas que estimulan las relaciones entre los miembros de la sociedad, estableciendo una corresponsabilidad y la conciencia de una dependencia mutua (Velasco, 1983: 243-244). La lógica de reciprocidad que subyace al "dar", es justamente la misma que opera entre los anfitriones e invitados a una tesgüinada. Es decir, quien es invitado por una persona a tomar tesgüino, tendrá posteriormente la obligación tácita de invitar a dicha persona y su familia la próxima vez que organice una tesgüinada.

Retomando la exposición, subrayamos entonces que los vínculos sociales más importantes que se generan en-

407

408

tre las distintas familias y grupos residenciales, ya sea en la interacción económica, religiosa, política o recreativa, se elaboran y se fermentan, necesariamente, junto a las copiosas ollas de tesgüino. Como resultado del patrón de poblamiento regional (asociado a la dispersión de los asentamientos y las parcelas), y al desarrollo de las tareas económicas cotidianas, la interacción social-comunitaria suele ser escasa por días y hasta por varias semanas. Mientras que al extremo opuesto aparece el tesgüino y la tesgüinada mismos que, en periodos de tiempo relativamente cortos, aderezan buena parte de los vínculos más significativos para la sociedad. Es ahí donde, rodeados por numerosos vecinos e influidos por la volatilidad del ambiente, los sujetos desempeñan más activamente sus roles sociales ante el resto de la comunidad. Muchas de las decisiones comunitarias más relevantes en términos económicos, políticos o religiosos, surgen también en el contexto de la tesgüinada. La tesgüinada es un conjunto económico, religioso, recreativo, en cuyo seno se arreglan las disputas, o se decide sobre cuestiones del gobierno; donde igual se generan los matrimonios que se finiquitan los negocios, circulan las noticias, la tradición oral o los excedentes de maíz. En las tesgüinadas los solteros encuentran pareja y los casados, variación en su práctica sexual. De hecho, uno de los acontecimientos más significativos para los varones púberes, muy semejante a un rito de paso, es cuando se les invita por primera vez a una tesgüinada, momento a partir del cual podrán recibir ya invitaciones para beber y trabajar, integrándose plenamente al mundo de los adultos.

Es posible dividir las ocasiones en que se bebe tesgüino en dos grandes conjuntos:





**Tesgüinadas cíclicas**, las cuales se relacionan con las principales fiestas religiosas del año – como la Semana Santa, el 24 de junio, el 12 de diciembre o el 06 de enero, etcétera –.

**Tesgüinadas no cíclicas**, que responden a condiciones de tipo coyuntural, – ya sea la sequía, la muerte, el agradecer favores a Dios, la curación ritual de personas, casas o animales, etcétera –.

El grupo social más significativo fuera de la unidad doméstica es precisamente aquel con el que se bebe tesgüino. La estructura resultante a ese patrón, como ya lo señalábamos, fue representada como una red que, debido a su naturaleza “superpuesta”, actúa centrífugamente contra la formación de entidades sociales centralizadas y estrechamente vinculadas. Ese carácter centrífugo se deriva del hecho de que los agregados sociales, definidos por el acto de beber tesgüino, cambian su locación de una unidad doméstica a otra y de un rancho a otro, para encontrarse en cada tesgüinada, a veces las mismas o, en ocasiones, diferentes personas. Por su parte, el hecho de que los campos de cada familia requieran el mismo tipo y casi el mismo grado de ayuda cooperativa, motiva que el lugar de reunión para la tesgüinada sea constantemente rotado de un rancho a otro; es otro de los rasgos que dan al agrupamiento una apariencia vaga e irregular.

Los rarámuriy los ódamide la Sierra nunca llegan a relacionarse frente a frente entre sí; sin embargo, todos ellos se encuentran ciertamente entrelazados, de manera efectiva, a través de los entramados sociales que se tejen mediante el tesgüino y las tesgüinadas (Figura 2. Red del Tesgüino).

Finalmente, en términos de la normatividad social, es importante señalar que las infracciones a las nor-

409

410

mas morales, que ocurren sobre todo en las tesgüinadas, son las condiciones más singulares y significativas del sistema de control social. Las tesgüinadas no son sólo relevantes porque la mayoría de las violaciones a las normas morales ocurren ahí, sino también porque es generalmente entonces cuando los hombres llegan a acuerdos para actuar contra algún infractor, y el nivel de ebriedad mitiga y hasta dispensa el castigo de las faltas. El tesgüino funciona como una válvula de escape de la hostilidad directa, la agresividad reprimida y la tensión sexual, pues hace que gran parte de la conducta prohibitiva se permita de manera temporal. Respecto al adulterio, por ejemplo, coexisten dos actitudes conflictivas (cfr. Kennedy, Op. Cit.). La gente va a la tesgüinada por las necesidades sociales que ahí satisface, pero al mismo tiempo, sabe del riesgo de que el cónyuge llegue a tener relaciones sexuales con otros. El número de disputas generadas por esos motivos no son pocas. No obstante, las oportunidades de tener relaciones extramaritales se reducen debido al grado de parentesco de quienes concurren a beber. Los adulterios generalmente no se sancionan – a menos que terminen en el rompimiento familiar –, se dice, al igual que para el resto de las infracciones que acontecen durante las tesgüinadas, que la culpa es únicamente de la embriaguez.

Las tesgüinadas también ofrecen la oportunidad para liberar impulsos agresivos a través de medios institucionalizados – como la lucha –, pero con a veces llegan a ocurrir verdaderas peleas, ocasionadas principalmente por rivalidades previas nacidas de celos sexuales o económicos; disputas que evidencian la importancia del prestigio y la riqueza como motivaciones para estas sociedades.





## A MANERA DE CONCLUSIÓN

La actual unidad cultural indígena de la Sierra Tarahumara, particularmente visible en el caso de los pueblos rarámuri y ódami, desde sus distintos orígenes, proviene de un pasado basado en la caza y la recolección, que desde hace algunos miles de años dependió también de una incipiente agricultura, principalmente del maíz. Las evidencias arqueológicas muestran sociedades con fuertes tendencias a la igualdad, sin marcada especialización técnica en el trabajo y basadas en mecanismos de reciprocidad y cooperatividad, operando sobre las principales formas de producción, redistribución y circulación de bienes. Esas formas de intercambio, principalmente la reciprocidad, han desempeñado un papel fundamental en la conformación, la reproducción y la persistencia cultural. A pesar de su continuidad como un mecanismo central en la estructura social de estos pueblos, las formas y los contenidos que la reciprocidad ha expresado a través del tiempo no han sido idénticos, pero actualmente pueden sintetizarse en un hecho social que toca y condensa instancias de carácter social, económico, religioso y de esparcimiento: el tesgüino y las tesgüinadas. Asimismo, la relación entre la bebida y la construcción de una identidad social y una territorialidad étnica – a través por ejemplo de las redes del tesgüino – han tenido un papel crucial en la organización comunitaria de la Sierra Tarahumara, la cual no rebasa ámbitos geográficos más amplios.

Sobre las formas como la reciprocidad opera al interior de la sociedad destacan, en el ámbito de la familia nuclear, y mediando la relación entre padres e hijos, la reciprocidad balanceada, pues existe una tendencia a valorar y respetar la individualidad y el rol que según el sexo y la edad se desempeñe. Ante el resto de la parentela muchas veces se da menos importancia a una

411

412

retribución directa, aunque la reciprocidad balanceada, a través de expresiones como las tesgüinadas y la costumbre de “dar”, media las relaciones con casi todos los demás componentes de la sociedad e incluso, con algunos extranjeros (aunque siempre se conceptualice de forma diferente ante los no indígenas). Las tesgüinadas a su vez son atravesadas por una lógica basada en la reciprocidad, que también cuentan con cierto carácter redistributivo. Otra operación igualmente relevante en el “comercio de dones” es, como se apuntaba, la institución de “dar”, que como forma de intercambio se distingue de las tesgüinadas porque en ella se trata fundamentalmente de situaciones de necesidad material, y no de la “libre” distribución y redistribución de excedentes, ya sean relativos o verdaderos. Como en este intercambio las circunstancias externas al núcleo doméstico cobran una mayor importancia, las relaciones se establecen de antemano impersonalmente. Así, el “dar” representa igualmente una forma de reciprocidad balanceada. La reciprocidad débil o generalizada, por su parte, aparece también en la familia, pero sobre todo en relaciones amistosas y en la búsqueda de prestigio.

En conclusión, beber tesgüino (*naabaaiti* para los ódami; y *sowi* o *batari* para los rarámuri) es el acto comunal más trascendente para los pueblos indios de la Tarahumara, por lo cual ha significado por largo tiempo, un importante punto de cohesión e identidad étnica. Ante las influencias y conflictos llegados del exterior, la tesgüinada ha mantenido una importancia cardinal en todos los sectores de la cultura. A pesar de los procesos que fracturan la estructura social y la organización tradicional, beber tesgüino, ya sea para trabajar, ritualizar, o simplemente beber para “vivir contentos” con Dios y el





resto de la comunidad, sigue siendo un acto central que reafirma el ser rarámuri y ódami, es decir, ser hombres verdaderos y saberse hijos de *onorúame* y *Diüxi*, ("el que es Padre"), el único y auténtico creador del universo.

## REFERENCIAS

- AGUIRRE BELTRÁN, G., (1953), *Formas de gobierno indígena*, México, D. F., Imprenta Universitaria.
- BENNETT, Wendell, y ZINGG, Robert, *The Tarahumara, An Indian Tribe of Northern Mexico*, Chicago, University of Chicago Press, 1935
- BRANIFF, B.,
- (2000) "La frontera Septentrional de Mesoamérica", en: Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján (edits), *Historia Antigua de México. El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico* (vol. 1) CNCA - UNAM- Ed. Porrúa, México.
  - (1999) "La gran Chichimeca", en *Arqueología Mexicana*, N° 51, INAH-CONACULTA, México, pp. 40-45.
- DEEDS, S.,
- (1992) "Las rebeliones de los tepehuanes y tarahumaras durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya", en Campbell, Ysla (editora), *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de la Nueva España*, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
  - (2000) "Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxees, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos", en *Nómadas y sedentarios en el norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, [edición a cargo de Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena], México, UNAM -IIH , IIA , IIE, pp: 381-394.
- DEIMEL, C., *Tarahumara - Indianer im norden Mexikos*, Frankfurt/Main, 1980.
- Fernández de Rota, J., "Giro interpretativo y reflexividad", en *Introducción a la Antropología*, Carmelo Lisón (ed.), AKAL, Madrid, 2007.
- FRIED, J., "The relation of ideal norms to actual behavior in Tarahumara society", *Southwestern Journal of Anthropology*, IX, 1953.
- GONZÁLEZ, L.,

413

414

- (1984) *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México, SEP, cien de México.
  - (1993) *El Noroeste novohispano en la época colonial*, México, UNAM - Instituto de Investigaciones Antropológicas - Porrúa.
  - (1991) *Joseph Neumann y la historia de las Rebeliones en la Sierra Tarahumara 1626-1724*, Chihuahua, Ed. Camino.
- GONZÁLEZ, L., URTEAGA, A., et al., (1994) *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Estudios Regionales # 8.
- HILLERKUSS, T., (1992) "Ecología, economía y orden social de los tarahumaras en la época prehispánica y colonial", en Felipe Castro Gutiérrez (ed.): *Estudios de Historia Novohispána*, núm. 12, México, IIH - UNAM, pp. 9-62.
- JÁUREGUI, J., (coord.), (2003) "La autoridad de los antepasados, ¿un sistema de organización social de tradición aborígen entre los coras y los huicholes?", en S. Millán y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, vol. III, México, Conaculta-INAH, pp. 113-216.
- KENNEDY, J., (1970) *Inápuchi: una comunidad tarahumara gentil*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- LUMHOLTZ, C., (1981) *El México desconocido*, 2 tomos (primera edición 1902), México, INI.
- MAUSS, M., *The Gift: Forms and functions of exchange in archaic societies*, New York, free press, 1954.
- MERRILL, W.,
- (1991) "La indoctrinación religiosa en la Tarahumara colonial: los informes de los visitantes Lizasoani y Aguirre al final de la época jesuítica", en *Actas del Congreso de Historia Regional Comparada, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez*.
  - (1992) "El catolicismo y la creación de la religión moderna de los rarámuris", en *El contacto entre los españoles e indígenas al norte de la Nueva España*, Chihuahua, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, pp. 133-170.
  - (2000) "La economía política de las correrías: Nueva Vizcaya", en *Nómadas y sedentarios en el norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, [edición a cargo de Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena], México. UNAM -IIH , IIA , IIE, pp. 623-668.





- RADCLIFFE-BROWN, A., *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Historia, Ciencia y Sociedad # 91, Península, 1974.
- PACHECO, J., *Misión y educación: los jesuitas en Durango 1596-1767*, Tesis doctoral, México, El Colegio de México, 1997.
- PENNINGTON, C.,  
--*The tepehuan of Chihuahua; their Material Culture*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1969.  
--*The tarahumara of Mexico - Their environment and Material Culture*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1963.
- SAUCEDO, E.,  
— (2003) "Reciprocidad y vida social en la Tarahumara. El complejo tesguino y los grupos del sur de la sierra", en: MILLÁN, Saúl y Julieta VALLE (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, III, México, Conaculta, INAH, (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), pp. 217-267.
- (2005) *Tepehuans del norte, México*, en *Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, CDI-PNUD México.
- (2008) "El Sistema de Organización de mitades en la Semana Santa ódami en el pueblo de Baborigame", en *Tierra Norte, Nueva Época*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua, No. 4, Chihuahua, México.
- SERRANO, E. (coord.), (2006) *Regiones indígenas de México*, México, CDI-PNUD México.
- VELASCO, P., (1983) *Danzar o morir: religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, Chihuahua, México, Centro de reflexión teológica.

415

416

## ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA EN EL MUNICIPIO DE "A CAPELA", PASADO Y PRESENTE DE LOS LÍMITES VITALES Y LABORALES DEL RURAL GALLEGO

PABLO SAAVEDRA ROEL

### EL MUNICIPIO DE - A CAPELA - SITUACIÓN Y GEOGRAFÍA

A Capela (hasta los años 1980 denominado **Capela**) es un municipio situado al norte de la provincia de A Coruña. Su superficie es de 59 kilómetros cuadrados, con una población de alrededor de 1500 habitantes, y una densidad de 24,81 habitantes por kilómetro cuadrado. Capela se encuentra a medio camino entre Pontedeume (12 km), Ferrol (17 Km) y Puentes (20 Km).

El término municipal de A Capela, está dividido en tres parroquias: Santiago de Capela, San Braulio de Caveiro y Santa María de Cabalar. La capital municipal se encuentra en la localidad de As Neves.

Con una altitud media de 450 m., su relieve se estructura en una sucesión de sierras y montañas que funcionan como divisoria de las aguas de los dos ríos que lo atraviesan, el Eume y el Beelle.





El río Eume y sus afluentes de fuerte pendiente, enmarcan un espacio único en Europa: "El Parque Natural de las Fragas del Eume". El Beelle, que con sus afluentes que bajan de la Sierra de Forgoselo, cruza el ayuntamiento de este a oeste, formando un conjunto de valles y pequeñas arboledas llamadas "fragas". El conjunto, configura desde siempre un paisaje que constituye una auténtica reserva ecológica, y, como no, establece el carácter y forma de vida de las gentes que lo habitan.

### MARCO TEÓRICO

Partiendo de la antropología como marco general, nos adentramos en el mundo de la economía de una manera un tanto inusual si hiciésemos una comparación con otros estudios económicos. La antropología nos aporta una mirada cercana al individuo y a pequeños grupos sociales o comunidades. Por tanto tendremos que adentrarnos en la medida de lo posible, en la mente del trabajador, en sus costumbres, sus relaciones sociales íntimas y más directas, e intentaremos interpretar el mundo simbólico que le rodea, algo que sería difícilmente posible si utilizásemos otro método de investigación. Por otro lado, aunque estudiemos de cerca a un grupo social, tenemos que fijarnos en la influencia del mundo global sobre el mismo, ya que es determinante en la economía actual.

Para entender el marco teórico en el que nos movemos, debemos fijarnos en una serie de conceptos, y creo que las siguientes citas aclaran lo explicado en el párrafo anterior:

"El objeto de la antropología económica es muy amplio y trasciende a lo que habitualmente se entiende como económico en sentido estricto. El enfoque holístico (o totalizador de la antropología) hace

417

418

que se consideren integrados los distintos dominios de la cultura, y que, por consiguiente, se analice a la economía en su relación con el parentesco, la organización social, la política, la religión y los sistemas de representaciones. Además la economía se considera "incrustada en la sociedad"...

*...lo económico se halla presente e impregna muchas otras dimensiones de la vida social"* Comas, D. (1998). *Antropología económica*. Ed. Ariel. Pg -11

Para el antropólogo es importante no olvidar en ningún momento la importancia de la cultura y del entorno personal en la construcción y transformación de las relaciones sociales que posibilitan las relaciones de subsistencia.

Es preciso comprender también una serie de *conceptos* que lo rodean y que vemos repetidos constantemente en diferentes estudios. Obviamente al hablar de economía debemos explicar cómo un grupo de individuos se relacionan con un medio mediante diferentes herramientas, o lo que es lo mismo, utilizando un determinado tipo de tecnología, intentarán, mediante el trabajo aprovechar ese medio para subsistir, para ganar dinero o para realizar intercambios que les permitan mantener su modo de vida. Al igual que Comas D'argemir proporciona la mejor síntesis que he podido encontrar sobre cuál es el objeto de la antropología económica, Narotzky proporciona una inmejorable explicación de conceptos adyacentes a la misma, algunos de los cuales ya he nombrado en el párrafo anterior:

"Desde esta perspectiva de la ecología humana, entonces, el medio ambiente puede definirse como un espacio en el que las poblaciones humanas y las de otras especies intercambian energía,







este intercambio se refiere al aprovechamiento de recursos. Lo que se entiende como "espacio" y "recursos" debe relacionarse con las poblaciones humanas, es decir, con los procesos sociales ...

...Las restricciones materiales del espacio para los grupos humanos deben relacionarse con el conocimiento y la disponibilidad de la tecnología. Por consiguiente, para la antropología económica el espacio no puede abstraerse de la interacción humana. Algo similar ocurre con los recursos, un recurso no existe hasta que no es reconocido como tal por un grupo humano. Por ejemplo, la mera existencia de un mineral en el terreno habitado por un grupo humano no lo convierte en recurso. Primero, su presencia debe ser conocida; segundo, deben descubrirse los medios para aprovechar este aspecto, y tercero, la organización social de la sociedad debe permitir la explotación del recurso...

...Los seres humanos también producen energía y ellos mismos pueden ser utilizados como recursos por otros seres humanos.

... Una población puede tener diferentes tasas de crecimiento o de declive como resultado de la disponibilidad de recursos en un lugar determinado...

*El control del trabajo humano constituye una de las fuerzas principales en la organización de las sociedades... ...Las poblaciones humanas, entonces, responden a factores medioambientales como la existencia de recursos escasos o abundantes, pero nunca de un modo mecánico "objetivo", debemos pensar en términos de una política de poblaciones,*

419

420

*que tenga en cuenta la estructura de poder que incide en la fertilidad, la morbilidad, la mortalidad, la migración, y que expresa el acceso diferencial a los recursos locales y al control del espacio"*

- Narotzky, S. (2004) *Antropología económica, nuevas tendencias* . Ed. Melusina pg24

## GLOBALIZACIÓN

Ya que la economía global nos sumerge en una complejísima red de intercambios, no podemos describir de un modo sencillo su estructura interna.

Si para la antropología es imposible meter a un grupo social en un laboratorio para someterlo a análisis (como harían otro tipo de ciencias con sus objetos de investigación), tampoco es fácil para la economía hacer un esbozo de los diferentes sistemas empleados para la producción de objetos de consumo.

La desterritorialización del objeto de estudio supone un problema para la antropología, depende cada día más de otras disciplinas para poder salvar dicho escollo.

*"La globalización altera la forma en que conceptuamos la cultura, puesto que ésta ha tenido mucho tiempo connotaciones que la atan a la idea de una localidad fija... ...Es evidente que la conectividad de la globalización está amenazando estas conceptualizaciones, no sólo porque la penetración multiforme de las localidades irrumpe en esos conjuntos de significados locales, sino también porque socava el modo de pensar, asociado originalmente con la cultura y la solidez de la localidad.....La concreción y las fuerzas de las circunstancias materiales nos mantienen a la mayoría, la mayor parte del tiempo,*





*situados, pero en lugares que en forma gradual y sutil se transforman a nuestro alrededor, perdiendo su facultad de definir las condiciones de nuestra existencia. Sin lugar a dudas, es un proceso desigual y a menudo contradictorio, que se siente con más fuerza en unos lugares que en otros y que a veces choca con las tendencias al restablecimiento del poder de la localidad. No obstante, la desterritorialización es en mi opinión el principal efecto cultural de la conectividad global...”<sup>188</sup>*

Para la realización del presente estudio se ha realizado un análisis de las abundantes fuentes sobre el tema, algunas de las cuales tienen una gran relevancia y erudición por muchos antropólogos ya conocida (ver. Bibliografía).

La metodología de investigación empleada en este trabajo es propia de la antropología y la etnografía. Aparte de la revisión bibliográfica, las reseñas históricas y el análisis de conceptos económicos básicos, este estudio se basa en el trabajo de campo realizado en el municipio de A Capela llevando a cabo sucesivas visitas durante más de dos años. La vida de algunos de sus habitantes, la he seguido durante más año y medio y gracias a ellos he podido conocer determinados pormenores de la vida de los pobladores.

La observación participante se llevó a cabo colaborando en diversas tareas como: la recolección de flores para su venta a un mayorista, corte y amontonado de leña partiendo de tuyas de 20 años de vida, compra de brotes de plantas para plantar, o en la vigilancia de la piscina municipal. También participé en la reconstrucción de invernaderos tras el paso del ciclón “Klaus” o en la limpieza

421

422

de árboles caídos en la carretera. Esto por citar “algunos” trabajos, porque también me ví envuelto en la compra-venta de maquinaria y en actividades de ocio como la pesca o la recolección de frutos, setas o castañas.

Para conocer las vidas y opiniones de los sujetos viví en convivencia directa, intentando que las charlas fueran lo más esporádicas posibles, recurriendo a las preguntas sólo cuando la conversación no fluía por sí misma. La descripción, comparación e interpretación, intentarán ser los pilares desde los que se desarrolle este estudio. Sería importante conocer la mayor cantidad de datos posibles sobre los pueblos que están siendo estudiados, pero la extensión del escrito no permite más que hacer una pequeña contextualización.

#### DESCRIPCIÓN DE LA ECONOMÍA DEL MUNICIPIO

No todas las comarcas gallegas han tenido un desarrollo industrial comparable al de la comarca del Eume, aparte de las ciudades, claro está; dicha evolución ha estado marcada como veremos en los siguientes apartados, por el nacimiento de la primera central hidroeléctrica, la central térmica de As Pontes y el desarrollo de los astilleros de ASTANO en Ferrol.

Pero voy a sumergirme antes de estudiar la industria en el trabajo agropecuario:

La geografía gallega a diferencia de la castellana es abrupta y está plagada de bosques, este hecho ha dificultado el desarrollo de explotaciones amplias latifundistas como las que puede haber en Castilla (la única meseta llana con cierta extensión es la luguesa que supone una excepción a lo aquí expuesto). La pobreza del mundo rural gallego tiene una larga historia, ocho siglos de dominación de la corona de castilla marcaron que la nobleza

188. Tomlinson, John . (1999) Globalización y cultura Oxford Universty Press, México. Pg. 32.





fuera de origen exterior por contraposición al campesinado gallego. Éste panorama mejoró con la desamortización pero la guerra civil supuso un duro golpe para el desarrollo económico de la zona. Estos factores geográficos e históricos marcaron la permanencia del minifundio tradicional hasta la actualidad. Ciertamente es que durante el siglo XX se producen cambios, pero no se llega a una economía latifundista con fuerza para competir en el exigente mercado actual. En el municipio de A Capela el proceso no ha sido diferente y se mantiene el minifundismo, aunque hay acusadas diferencias con el pasado.

La introducción de maquinaria supone además un cambio radical en la manera de llevar a cabo las tareas del campo, trabajos que antes se hacían entre varios vecinos ahora son hechos por una sola máquina, por poner un ejemplo, se he perdido la tradición de la "malla" (golpear el trigo para separar el grano), pues no sólo era un trabajo, sino también una reunión social con rituales antiquísimos, que aparte de fomentar la cohesión social entre vecinos que mantenían pugnas por los escasos recursos con los que contaban, suponía una fiesta al acabar el trabajo con un modelo ritualizado que fomentaba las relaciones entre los jóvenes. A todo esto me referí ya en el marco teórico, al cambiar las relaciones de producción, cambian también el modo en que se llevan a cabo las relaciones sociales, inexorablemente. La introducción de maquinaria se produjo de manera paulatina a partir de la segunda mitad del siglo XX, y en un principio, los vecinos más pobres seguían con el antiguo esquema de intercambios en las relaciones de producción, proporcionaban mano de obra a cambio de préstamos de maquinaria.

Enfocando ahora nuestra mirada hacia el municipio de A Capela, vemos que a pesar de estar próximo al mar, tiene

423

424

cierta altura y los vientos fríos del Norte de la provincia de la Coruña producen que en algunas zonas de la comarca la hierba no crezca demasiado cuando hay sequías o heladas, como contraste hay lugares más protegidos en los que crece en abundancia gracias a las fuertes lluvias y la humedad que proviene de las importantes nieblas que se forman alrededor del cañón del río. Inicialmente la actividad agrícola va haciendo retroceder la superficie destinada a "monte", siendo desplazada por cultivos de centeno, maíz y trigo.

Por el contrario en las zonas altas como el monte Forgoselo, se mantiene el monte en mano común...

En cuanto a la ganadería, la modernización comienza tras la recuperación del retroceso que supuso la guerra civil. En toda Galicia las explotaciones lácteas comienzan a modernizarse, hay una serie de pioneros en cada comarca, generalmente gente con recursos y conocimientos para hacerlo; los demás se irán modernizando poco a poco y muchos tendrán que esperar a los años 80-90, tras la adhesión de España a la Unión Europea. La modernización supone sobre todo un cambio en las "cortes tradicionales" que pasan en muchos casos de estar dentro de la casa a fuera y sufren la desaparición del sistema tradicional de utilizar matorrales bajo las cortes para acumular el estiércol que serviría luego de abono, aparece el nuevo "suelo seco". Otro factor es la introducción de la vaca frisona holandesa, que produce más leche que la rubia gallega, aunque esta última se aprecie en la actualidad por la calidad de su carne. A diferencia de la agricultura, pues en el municipio no se logró llevar a cabo la concentración parcelaria, si se crea una Cooperativa de ganaderos, la Cooperativa del campo de A Capela (1969-lugar de "Os calzados"), cuyo desarrollo crece parejo a la modernización de las explotaciones.





Junto a la explotación bovina existe también la dedicada a ovejas y cabras, es frecuente, ver cabras junto a las casas, especialmente en las zonas de alta montaña, como en el municipio de Monfero, justo enfrente del de A Capela.

Destaca también la existencia de un importante número de cabezas de vacuno para a la producción de carne, y por otro, la cría de caballos en estado salvaje, que se concentra fundamentalmente en el monte Forgoselo. Entramos por tanto en otro ámbito, en el de los montes vecinales mancomunarios, cuya tradición proviene de antiguas costumbres germánicas. La administración del monte corresponde a los vecinos, que tienen derechos sobre el mismo por el simple hecho de vivir en las cercanías del mismo, organizan reuniones con cierta frecuencia y tienen nombrado un administrador.<sup>189</sup>

En el denominado “Curro” del Forgoselo se celebra al igual que otras zonas gallegas, una “rapa” de los caballos. El ritual consiste en marcar y rapar las crines de los caballos que viven en el monte. La “rapa” tiene lugar en el “curro”, que es un cercado donde se acorrala a los animales. Allí mantienen un forcejeo con el caballo, tratando de montarlos e inmovilizarlos, para poder cortar sus crines y marcarlos. En el entorno de la “Rapa das Bestas” se hace una romería donde los vecinos y los visitantes pueden disfrutar de una comida en el campo.

189. El reconocimiento de la propiedad, proviene de la Ley del año 1968, en relación a los montes vecinales de Galicia, y sobre todo a partir de la Ley de los Montes Vecinales en Mano Común del año 1980, en la que se prescindió totalmente de los Ayuntamientos como propietarios de los mismos, suprimiendo la intervención de sus órganos en su administración, y decidiendo sobre su aprovechamiento y administración exclusivamente las asambleas generales y juntas rectoras de cada comunidad de montes.

425

426

## **INDUSTRIA 1. LA ANTIGUA CENTRAL HIDROELÉCTRICA DE VENTUREIRA**

La antigua central hidroeléctrica de Ventureira construida a principios del siglo XX, proporcionó trabajo a los habitantes del lugar y marca el comienzo de la era industrial para la zona, existe todavía en el corazón de as Neves el llamado “poboado” donde vivían los trabajadores de la misma. He conocido al nieto de uno de ellos y me ha asegurado que sus abuelos eran muy pobres y que vendieron las dos vacas que tenían en Monfero para poder ir a trabajar a la central. La familia todavía vive allí aunque se hayan desplazado a A Coruña parte de sus miembros.

La Antigua Central hidroeléctrica de Ventureira, ubicada en el corazón del parque natural es una de las primeras centrales Gallegas de principios del siglo XX que aprovechó los recursos hídricos para obtener energía, cercana a la actual Central do Eume se encuentra el remanente de sus instalaciones abandonadas. El proyecto obtuvo concesión del salto en enero de 1902 y del embalse en marzo de 1919 estuvo en funcionamiento hasta 1959 cuando se pone en funcionamiento la nueva central.

Hoy en día los vecinos cuentan que no se cuidan las ruinas y que ha habido robos de antigua maquinaria, yo mismo afirmo que el enclave donde se encuentra la antigua central, destaca por encontrarse al fondo del cañón, tiene una fuerte belleza paisajista y concuerdo por lo tanto en que merece cierto cuidado.

## **INDUSTRIA 2. EL MUNICIPIO COLINDANTE DE AS PONTES**

El municipio colindante de As Pontes absorbió parte del ayuntamiento de A Capela durante la transición, según me





han podido contar en “As Neves”, la gente del lugar no se llevaba bien con los vecinos de esa zona, por lo que aceptaron con gusto que ya no pertenecieran a su municipio. Como ya señalé en la introducción, a cause del decreto 107/1982 del 8 de julio de A Xunta de Galicia se segregan del Ayuntamiento de A Capela las parroquias de Bermui, Espiñaredo, Eume, Ribadeume, Faeira, Goente y el Seixo que pasan a integrarse en el Ayuntamiento de As Pontes. El problema comenzó cuando se revalorizaron los terrenos de As Pontes porque se iba a construir la central térmica, ya que quedaron excluidos los municipios anejos. Este hecho provocó un fuerte malestar social y remató en disputas y pleitos durante los años 80. La central es la más grande de España, y su chimenea, Endesa Termic, con 357 m. de altura, es la construcción más alta del país. Lo cierto es que la central térmica es de las más contaminantes de España, pero creó mucho trabajo en As Pontes y generó riqueza, la cual ha ido decayendo en los últimos años, pero se mantiene, por ejemplo, con las generosas jubilaciones que cobran los que allí trabajaron. Mucha gente del ayuntamiento de A Capela también trabajó allí, he podido saber que una de las máquinas más grandes del mundo era manejada por un individuo de A Capela, al que no consideraban que hubiera tenido la suficiente preparación para desempeñar el puesto, pero que ahí estuvo largos años.<sup>190</sup>

---

190. La central ya no funciona con carbón autóctono, de hecho ya han rellenado con agua la mina (pretenden fomentar incluso el turismo al nuevo lago). Por ello, el carbón se trae del extranjero, por ejemplo, de Canadá, ya que es de muy buena calidad y se encuentra en la superficie terrestre, por lo que es barato de exportar y rentable para generar electricidad. La política adoptada por Zapatero frente al carbón en 2010, ha supuesto un duro golpe para la central de As Pontes, ya que el PSOE se decantó por apoyar el consumo de carbón situado en el territorio español, a pesar de su alto coste de extracción y baja calidad.

427

428

### INDUSTRIA 3. EL ASTILLERO ASTANO S.A

Aunque no quede tan cerca como As Pontes, el astillero Ferrolano de ASTANO proporcionó trabajo a muchos habitantes de A Capela, sobre todo a partir de 1963 cuando el número de trabajadores se dispara con el comienzo de la construcción de grandes cargueros y petroleros llegando a dar empleo directo a más de 5.000 trabajadores; ya que se modernizan las instalaciones y se convierte en un referente mundial dentro de la construcción naval de petroleros de hasta 300.000 Toneladas. Será durante los primeros 80, con la llegada al gobierno de Felipe González cuando comienza el declive industrial del astillero al limitarse su campo a la construcción de estructuras para la prospección y explotación petrolífera, campo en el que también destacó.

### EL MONASTERIO DE CAAVEIRO - 1. DESCRIPCIÓN E HISTORIA

En medio del solitario e impresionante paisaje que constituyen las Fragas del Eume, se levanta majestuoso este monasterio de los Sacerdotes Regulares de Santo Agostiño denominado Monasterio de Caaveiro.

Su origen proviene al parecer de unos monjes ascetas que vivían aislados en medio de la naturaleza. Éste origen no obstaculiza la creación del monasterio y el feudo que alrededor del mismo se crea, durando éste hasta la época de la desamortización. Siendo pues los monjes representantes de la Iglesia capitalizada en Santiago de Compostela y teniendo privilegios incluso superiores a algunos nobles de la época, recibían tributos y el diezmo de una amplia zona que va desde el río hasta el norte llegando a la zona que linda con el mar, por lo que reci-





bían tributos incluso en forma de pescado del atlántico, es decir, sus dominios ocupaban una zona mayor que el actual ayuntamiento.

La iglesia actual, en todo caso, es románica, de finales del siglo XII, con una torre barroca del siglo XVIII.

## EL MONASTERIO DE CAAVEIRO – 2. INTERÉS ANTROPOLÓGICO

He considerado tratar el tema del monasterio por una serie de razones que voy a enumerar. Aunque en principio pueda parecer que no tiene mucho que ver con la economía del lugar, lo cierto es que el monasterio cumple una función cultural que acaba desembocando en el aumento del turismo a la zona. Por una parte, tenemos el fomentado “turismo en ruta” a través del parque natural, que atrae a diferentes asociaciones y montañeros a un espacio natural con una exuberancia difícilmente igualable por otras zonas de la provincia, y el monasterio, escondido dentro del mismo, es el monumento histórico más importante a visitar. Otro tipo de turismo va directamente en bus a visitarlo, ya que tras la restauración, se ha establecido una línea frecuente de buses para hacerlo. Por último tenemos a los turistas que van a visitar el río para pasar allí las tardes de verano, que no son pocos, hay determinadas zonas de la orilla que se encuentran llenas de gente que prefiere ir al río que a la playa y acaban también por visitar el monasterio.

Se ha recuperado la tradición perdida de ir a dicho monasterio a finales de Junio (San Juan), aunque hoy en día se haya perdido la fuerte espiritualidad que emanaba de los visitantes, algunos seguían la tradición muy arraigada en Galicia de “ofrecerse” llegando incluso a

429

430

acercarse al monasterio de rodillas, sin que el dolor o la sangre de éste procedimiento fueran impedimento para ello. He visto fotos de la gran fiesta que se formaba alrededor de principios de los 80 en el monasterio, en las cuales los participantes parecen realmente celebrar un gran día. Los vecinos de A Capela se sienten fuertemente unidos al monasterio, incluso la zona en sus tiempos se conocía como Caaveiro, consideran que se ha gastado mucho dinero en la reconstrucción del monasterio y que no es visible en la finalización del proyecto tanta inversión, critican además la forma en que han sido restauradas algunas partes del mismo. Por otro lado, el monasterio está de su lado del río pero se accede en coche por Pontedeume, es decir, por la otra vera, los autobuses con turistas no van desde su municipio, las mejoras en el acceso y servicios no se han hecho de su lado por lo que parecen bastante indignados.

## EL PARQUE NATURAL FRAGAS DEL EUME

El parque natural de las Fragas del Eume recoge el mejor bosque atlántico costero de Europa con una flora de fama botánica internacional y una fauna en alguno de los casos con especies en peligro de extinción.

Abarca los municipios de Cabanas, A Capela, Monfero y Ponte do Eume. Tiene una extensión de 9.125 Ha. Su flora consiste en bosques de robles, castaños y abedules.

Al convertirse en un espacio protegido<sup>191</sup>, ha creado una serie de problemas entre los vecinos que son propietarios de las tierras pertenecientes al mismo. Los dueños

191. Para proteger este espacio natural de tan alto valor, las Fragas del Eume fueron incluidas en la Red Natural a nivel de la Unión Europea en virtud de la Directiva 92/43/CEE del Consejo, de 21 de mayo de 1992.





se quejan de que el parque está peor cuidado ahora de lo que estaba antes, pues no lo pueden “tocar”, por ello no pueden limpiar el monte “rozalo”, es decir, limpiarlo de matorrales, y por lo tanto, es más difícil transitar por él y es más susceptible de provocar incendios; tampoco pueden plantar o talar árboles, aunque es tal el descontento generado que he podido comprobar como los vecinos se saltan las normas y venden leña procedente del mismo, incluso de especies como el roble que tarda mucho tiempo en crecer. Por otro lado consideran que el río no se cuida como debiera porque está muy contaminado a pesar de estar dentro de una zona protegida.

### CAMBIOSCULTURALES

Recomiendo al lector leer la obra d Carmelo Lisón sobre Galicia para comprender de cerca la sociedad gallega con sus complejidades y peculiaridades: (ver - Lisón Tolosana, C. 1971 “*Antropología cultural de galicia*”) Ciertamente es que las costumbres gallegas han cambiado mucho desde entonces, su evolución ha sido estudiada extensamente por José A. Fernández de Rota añadiendo un extraordinario estudio simbólico, introduciéndonos en la mente de los habitantes de la vecina comarca de Monfero; señalándonos lo que para los mismos era lo más relevante según sus costumbres : La importancia vital de que “la casa” permaneciera en manos de sus descendientes, y no sólo eso, que permaneciera en funcionamiento el trabajo que alrededor de ella se producía, es decir, que se mantuviera “viva”.

El conflicto que se nos presenta en este trabajo está relacionado con la descripción de ámbitos culturales y cosmológicos relacionados con la concepción de la realidad que los habitantes del municipio pueden describir

431

432

(explícitamente o no) y que el autor debe interpretar. Para esclarecer este punto debemos señalar claramente cómo se articula dicho problema y también mostrar las directrices seguidas para “pretender” solucionarlo. Tenemos por tanto en primer lugar un método de trabajo relacionado con el ámbito laboral “tradicional” y los simbolismos que giraban en torno a él, en contraposición a las fuentes de ingresos económicos actuales diferentes según cada familia. Por otro lado observamos las influencias culturales del mundo globalizado sobre cada familia e incluso sobre cada individuo. Todo ello crea un panorama complejo, difícil de describir e interpretar pues no podemos detenernos en cada pequeño detalle ya que exigiría una profundidad de estudio digna de una tesis. Intentaremos pues destacar factores que en cierto modo puedan resultar decisivos para esclarecer el objetivo del presente trabajo. Si la sociedad gallega anterior al siglo XX era una sociedad que se cernía sobre los pilares de la agricultura y la ganadería, sabemos que era una sociedad con raíces en las culturas celta, romana y germánica, que marcaron con sus avances la evolución del trabajo agropecuario. Por poner algún ejemplo, se mantiene en la actualidad en uso el arado “romano” o las costumbres germánicas sobre la propiedad mancomunaria.

Lo que el antropólogo observa a su alrededor es una sociedad cada vez menos homogénea. La población conoce bien quien de sus vecinos ha conseguido hacer mayor fortuna que los demás y también quien va de vacaciones al ayuntamiento o tiene allí mismo una casa donde pasarla. En los últimos años se han acostumbrado a que haya vecinos que cobren altas pensiones de jubilación de la central eléctrica de As Pontes o que les haya ido bien el negocio de la hostelería y la ganadería (por poner el ejem-







plo de Casa Peizás); ya no existe tanto recelo como en los años 80 cuando empezó a mejorar la economía local, o en los 90, cuando se acentuaron las diferencias adquisitivas de unos y otros; las pugnas entre los vecinos han disminuido tras los cambios sufridos en los últimos cincuenta años; en los apuntes de campo tengo anotado como uno de los vecinos me explicaba como se canalizaba el agua y los problemas que había “antes”; pues por las noches podía alguien intentar desviar el trayecto del riego hacia sus fincas; pero si se enteraban “salían con la guadaña” Estas costumbres varían según la edad de los individuos; los mayores siguen muy de cerca la costumbre tradicional de velar por los límites de las propiedades con un fuerte afán; o de intentar apropiarse de las zonas que más les convengan. Recordemos lo que Fdez. de Rota explicaba sobre este asunto:

“La escasez de tierras cultivables, hace que éstas sean codiciadas ansiosamente. Cualquier posible venta o arriendo que pueden ser vitales para la buena marcha de la “casa” según su situación, supone un grave juego de tensiones entre los interesados que difícilmente se resolverá de forma pacífica. La diminuta propiedad de la explotación fraccionada en pequeñas parcelas conlleva una enjambrada complejidad de tortuosos límites, expuestos a ser transgredidos de diferentes formas por el vecino. La rivalidad vecinal basada en el sistema de tenencia de tierras se apoya como condición de posibilidad en la básica insolidaridad típica de un modo de producción fundamentalmente doméstico, de alto nivel de subsistencia. En contrapartida, su sistema agrícola, exige la cooperación vecinal en diferentes trabajos”

433

434

- Fenández de Rota y Monter, J.A. (1987) *Gallegos ante un espejo*. (A Coruña). Ediciós do castro. Pg 24.

### CAMBIOS EN LA ÚLTIMA DÉCADA

La última década ha estado marcada por la aparición de internet como nuevo medio de comunicación y también por la crisis económica de los últimos años. Internet ha supuesto una novedad en el ayuntamiento, a pesar de que haya tardado en llegar la banda ancha (hasta 2010 no llegaba a muchas de las casas) y aún algunas siguen sin tener acceso a la misma. El último año han instalado una antena que repite la señal proveniente de satélite, permitiendo a la totalidad de la población el acceso a una señal de alta velocidad. Internet proporciona una serie de ventajas frente a otros medios de comunicación, pero las redes sociales son las que con más ímpetu han irrumpido en la cotidianidad de la gente. He presenciado como alguien realizaba ciertos comentarios anónimamente por las redes sociales y la gente comenzaba a preguntarse quien había sido. Ya he señalado que los vecinos comparten facetas de su vida en una medida mucho mayor que en cualquier ciudad próxima, todos se conocen y hablan unos de otros y aunque haya menos roces que antes, siguen muy conectados. Las redes sociales no son más que otro medio para comunicarse entre ellos, con una incidencia en principio indirecta, pero que puede alcanzar consecuencias directas sobre toda la comunidad. En los negocios de turismo rural de la zona me hablaron sobre la necesidad de la banda ancha, es muy importante para sus negocios, ya que una de la manera más común para contactar los clientes con ellos, es por internet. Los turistas de otras zonas de España o





del extranjero contratan servicios en las casas rurales, muchas veces no para conocer esa zona en concreto sino para moverse desde allí a la playa, a Santiago de Compostela, Coruña, etc. Muchos de esos turistas prefieren contactar por el correo electrónico que las casas ponen en su página web, como una primera aproximación antes de llamar por teléfono. En cuanto a otro factor económico, todavía no se ha empezado allí ningún negocio de venta por internet, y salvo algún caso aislado, la gente no lo usa mucho como sistema para realizar compras. La crisis mundial, y en especial la crisis española de los últimos años, ha impactado también en la zona, del mismo modo que en el resto del territorio español. Debemos tener en cuenta que parte de la gente que se ha quedado a vivir en la zona, lo ha hecho porque tenía allí un buen trabajo, ya sea trabajando para el ayuntamiento o para las industrias cercanas o con negocios propios. No he visto cerrar ninguna tienda de la zona. Quienes más problemas han tenido son los que trabajaban para empresas de los alrededores que han ido a la quiebra, en general, pequeñas empresas que no fueron capaces de hacer frente a la crisis.

De los últimos datos publicados por el Ministerio de Trabajo se desprende una situación desigual en la comarca del Eume. Mientras que Pontedeume y As Pontes registran un descenso en el número de desempleados con respecto a principios de 2010, en los Ayuntamientos de A Capela, Monfero y Cabanas ha aumentado el desempleo. En el caso del municipio cabanés, la cifra se ha triplicado. En la misma situación se encuentra A Capela, que en el primer mes del año tenía únicamente siete vecinos en paro. El pasado mes de agosto de 2010 la cifra superaba las 70 personas. He escuchado quejas por

435

436

la subida de los precios, haciendo frecuentes comparaciones con los precios que tenían las cosas antes de que llegara el euro, pero también recordaba la gente la crisis de los años 90; pero poco se habla ya de la situación de extrema pobreza que se vivía en la zona durante la dictadura, se recuerda, pero como algo del pasado que ya no volverá a ocurrir.

## REFERENCIAS

- de Castro, C. (1999) *El Monasterio de San Juan de Caaveiro*. Ed. Tumbos. A Coruña Comas, D. (1998). *Antropología económica*. Ed. Ariel.
- Eliade, M. (1937) *Cosmología y alquimia Babilónicas* 1ª ed Ed. Paidós 1993
- Eliade, M. (1962) *Mephistopheles et l'androgyne*. Ed. Gallimard
- Esminger, J. (2002) *Theory in economic anthropology* Ed. Altamira Press
- Fenández de Rota y Monter, J.A. (1984) *Antropología de un viejo paisaje gallego*. (Madrid). Ed. CIS-Siglo XXI. Fenández de Rota y Monter, J.A.; Irimia, Mª del P. (1998) *Los protagonistas de la economía básica*. Ed. Diputación Provincial de A Coruña. Fdz. de Rota y Monter, J.A. (1987) *Gallegos ante un espejo*. (A Coruña). Ed. do castro. Fdz. de Rota y Monter, J.A (2005). *Nacionalismo, cultura y tradición*. Anthropos Ed. Iturra, R. (1988) *Antropología económica de la galicia rural*. Ed. Xunta de Galicia.
- Lisón Tolosana, C. (1971) *Antropología cultural de Galicia* CIS-SIGLO XXI
- Maciñeira y Pardo de Lama, F (1921) *San Andrés de Teixido* (La Coruña ) Editorial: Litografía e Imprenta Roel, Narotzky, S. (2004) *Antropología económica, nuevas tendencias* . Ed. Melusina
- Núñez de Castro, I. (1993) *Después de las utopías* Ed. Univ. Pontificia Comillas de Madrid. Sahlins, M. (1967) *Cultura y razón práctica* Ed. gedis , 1997, 2ª.ed
- Tomlinson, J. (1999) *Globalización y cultura* Ed. Oxford University Press México
- V/A (2000). *Prospección de desenvolvimento local A Capela*. Ed. Universidade de A Coruña. Diputación de A Coruña.





# FACTORES QUE INFLUYEN EN LAS EMPRESAS CREADAS POR MUJERES 2009

DIANA M. ESCANDON BARBOSA<sup>192</sup>

## INTRODUCCIÓN

La noción de género ha hecho que se escriban gran cantidad de estudios desde diferentes perspectivas a lo largo de las últimas décadas, entre las que se destacan, investigaciones en: diferencias simbólicas en las que se difieren los espacios masculinos y femeninos (Saco, 1992; Craig, 1992); diferencias al interior de las organizaciones en términos de contratación y promoción (Grant y Tancred, 1992), la división genérica del trabajo (Hunt, 1980; Armstrong y Armstrong, 1990) y entre otras.

Estas diferentes investigaciones, buscan que el de género trascienda de las diferencias físicas o corporales en los seres humanos, y logre explicar la diferencias psicológicas, sociales y culturales, y que, son susceptibles de modificación a través del tiempo (Mertens, I. (2002)). Estas

192. Magister en Ciencias de La Organización, Universidad del Valle. Docente e Investigadora Universidad Javeriana, Departamento Gestión de Organizaciones. – ganadora de dos premios internacionales: Mejor Investigación 2010, Costa Rica y Mejor Ponencia 2011, Estados Unidos.

437

438

diferencias de género, logran generar una clasificación y valoración social, en términos de actividades, tareas y responsabilidades, es decir, supera la mera división en términos de sexo y trasciende al contexto, es decir, “el género debe redefinirse y reestructurarse en conjunción con la visión de igualdad política y social que comprenda no solo el sexo, sino también la clase y la raza” (Scott, 1990).

Sin embargo, se debe considerar que ninguno de los roles ejercidos por hombres o mujeres son de carácter natural o frutos de la naturaleza, sino que por lo contrario, son creaciones humanas, que nacen a partir de la concepción sociocultural, y que permiten relacionar comportamientos, actitudes y sentimientos como masculinos o femeninos. (Braidotti, 1991; Murillo, 2000; Beltran et al, 2001). Estos roles pasan por un proceso de socialización y son incluidas en el imaginario y en la identidad de cada una de las personas que los adoptan, por lo tanto, logran crear una naturalización de roles por genero (Bosch, 2001).

Estas divisiones naturalizadas, son consideradas como coercitivos y que condicional el rol de la mujer en la sociedad, pues esta pluralidad de roles femeninos: reproducción, matrimonio y cuidado de los niños, tienden a ocupar gran parte del tiempo y evitar incursionar en el mercado laboral o mentalizarlas a abandonar sus actividades por fuera del hogar para lograr mantener la armonía en la familia y lograr mantener actividades complementarias y no rivales a los hombres (Shaktini, 1985).

Sin embargo, gran cantidad de investigaciones, especialmente de tipo empírico, evidencian la tendencia creciente de empresas creadas por mujeres, disminuyendo la brecha existente con el número de empresas constituidas por hombres, implicando una disminución, probable, de dichas divisiones naturalizadas, la incur-





sión de las mujeres en el rol empresarial, las mayores posibilidades de educación de las mujeres y por ende, el desarrollo de capacidades y conocimientos, la mayor incorporación de la mujer en el mercado laboral, la dificultad, en algunos casos, de ser absorbidas por dicho mercado o tener un empleo estable, la alta participación del sector servicios, debido a sus bajas restricciones de entrada. (Guzman, J y Rodríguez, M; 2008).

Dentro de las características las empresas creadas por mujeres, la literatura es realmente baja, pero se logran resaltar algunos aspectos como: empresas de bajo tamaño, baja tasa de supervivencia empresarial, empresas con propiedad compartida, casi siempre de tipo familiar, dentro de las principales motivaciones para crear su propia empresa es la necesidad de compatibilizar su trabajo con el rol dentro del hogar. (Marlow, 1997, Boden y Nucci, 2000; Guzman, J y Rodríguez, M ; 2008). Otros estudios afirman que la constitución de empresas por parte de mujeres se ve afectada por rasgos de personalidad como baja propensión al riesgo, alta necesidad de logro, personalidad poco proactiva, (Ljunngren y Kolveid, 1996, Guzman, J y Rodríguez, M; 2008).

y por tanto estas características limitan posibilidades como entrar a nuevos mercados, creación de un portafolio más amplio de productos, entre otras posibilidades que se pueden suscitarse en la actividad empresarial.

Algunas investigaciones, que logran analizar los factores de éxito de las empresas creadas por mujeres, (Guzman, J y Rodríguez, M; 2008, Gatewood, Shaver y Gartner, 1995; Buttner y Moore, 1997) logran resaltar, la necesidad de desarrollo profesional, de autorrealización, de mantener el equilibrio laboral-familiar, superación de

439

440

aspectos desmotivantes como salario y falta de desafíos profesionales.

## METODOLOGÍA Y VARIABLES

Para este trabajo se hace un análisis de los datos relacionados con algunas variables del informe GEM Colombia 2007. Dichos datos fueron recopilados por medio de una encuesta realizada por el Centro Nacional de Consultoría (CNC) y que se aplicó telefónicamente 1600 cuestionarios en las cinco principales ciudades capitales (Bogotá, Medellín, Cali, Barranquilla y Bucaramanga) y en tres ciudades capitales de departamento (Santa Marta, Cúcuta y Pasto) y 400 cuestionarios cara a cara en 23 municipios, de áreas rurales, seleccionados aleatoriamente con poblaciones inferiores a 10000 habitantes.<sup>193</sup>

Para analizar los datos y cumplir con los objetivos trazados en este estudio, primero se realiza estadística descriptiva teniendo en cuenta solamente la caracterización para el género femenino. Se analizan variables como Tipo de involucramiento en el emprendimiento por oportunidad, Ingreso total del negocio, Nivel educativo, Inicio del negocio como alternativa de carrera, Consideración del producto como nuevo, Tipo de tecnología usada, Actividad Económica de la empresa y Nivel de Intensidad de la exportación, si las hay. Para este análisis se utiliza el programa SPSS en su versión 15.0. Luego, se genera un modelo de ecuaciones estructurales, donde se precisan las diferentes interacciones existentes entre las variables latentes y los parámetros. Este tipo de modelos permite analizar relaciones recíprocas y simultáneas

193. En este trabajo participaron la Universidad de Los Andes, Universidad ICESI, Universidad del Norte y la Pontificia Universidad Javeriana de Cali.





presentes entre diferentes variables que miden un constructo (como la calidad del servicio), mientras toma en cuenta el error de medida (Saurina y Coenders, 2002).

Mientras el modelo de medida especifica las relaciones que guardan los factores o variables latentes con sus respectivos indicadores (Jöreskog, 1969), la parte estructural especifica las relaciones direccionales de las variables latentes (o dimensiones como en este caso) entre sí. Los modelos estructural y de medida se presentan en las tablas 3 y 4. Los resultados del modelo se analizaron con el programa AMOS 16, que se validan mediante la técnica del análisis factorial confirmatorio mediante el cual se tiene un control completo sobre la especificación de los indicadores de cada factor (variable latente). Además, permite un test estadístico de calidad de ajuste para la solución confirmatoria del factor propuesta.

441

442

### DEFINICIÓN DE LAS VARIABLES DEL MODELO

Como parte del proceso de internacionalización de las empresas, se tuvieron en cuenta las siguientes variables creadas a través de la Tasa nueva de actividad empresarial (TEA); Esta tasa mide el emprendimiento durante el inicio de la actividad hasta tres años y medio de vida de la empresa.

- **TEA: modo de expansión del mercado (tea07mem):** Refleja la forma como la empresa aumenta sus clientes. Si no ha presentado alguna expansión, si ha presentado expansión con o sin nueva tecnología y si ha tenido una expansión profunda de mercado.
- **TEA: intensidad de la exportación (teaexp4c):** Se compone de niveles iniciando

con el más alto (75%-100%), seguido por un nivel medio (25%-75%) y terminando con el más bajo (1-25%). Aunque existe la posibilidad de evaluar un nivel diferente.

- **TEA: tipo de firma (teasic4c):** Los sectores productivos donde las nuevas empresas pueden desarrollarse son el sector extractivo (agricultura, forestal, pesca, minería), el sector de transformación (manufactura, ventas al por mayor, construcción), el sector financiero y el sector de servicios de consumo (bares, hoteles, restaurantes, comercio al por menor, salud, educación, servicios sociales, recreación).
- **TEA: tipo de oportunidad (teaoptyp):** Para los emprendedores, el tipo de involucramiento que tengan para iniciar un negocio por oportunidad es medido a través de la mayor independencia que puedan lograr, el aumento o la conservación del ingreso personal, la continuidad del negocio familiar, etc.
- **TEA: clientes que consideran el producto nuevo (teacust):** Se refiere al nivel de innovación en el producto de la empresa, expresando que todos, algunos o ningún cliente considera el producto nuevo.
- **TEA: Empresas que ofrecen el mismo producto (teacomp):** Alcanza a medir el nivel de innovación de la empresa y muestra si tiene muchos, pocos o ningún competidor.





- **Nivel Socioeconómico (corsocio):** Presenta los 6 niveles de estratificación económica que existe en Colombia.
- **Nivel Educativo (coreduc):** Mide el recurso humano que pueda tener la empresa. Su clasificación es sin educación, nivel primario, secundario, tecnológico, universitario y graduado.
- **TEA: nueva tecnología (tea07ntc):** Identifica el recurso tecnológico de una empresa nueva.

Por otra parte se creó la variable latente llamada Competitividad, la cual es un componente clave para determinar la relación existente con internacionalización a través de las exportaciones de las empresas. Su construcción se hizo por medio de indicadores como nivel de tecnología, nivel educativo, competencia e innovación.

## ANÁLISIS DESCRIPTIVO DE VARIABLES INDIVIDUALES

En cuanto a los atributos personales que prevalecen en las mujeres emprendedoras encuestadas, se resalta que, menos del 7.0% pertenecen a los niveles socioeconómicos altos (5 y 6), generando un alto predominio de niveles medio-bajos, especialmente el estrato dos donde se concentra cerca del 40%, dentro del cual las mujeres de 18 a 27 años representan 22.9% de los casos, el rango de 28 a 39 años el 29.4 %, entre 40 y 50 años el 27.1% y superiores a 51 años el 20.7%. Esta tendencia genera un predominio de esfuerzos de emprendimientos por necesidad representado el 92.1% del total de casos,

443

solo el 7.9% son catalogados como por oportunidad. En el caso de los emprendimientos por necesidad, el 38.3% pertenecen al nivel socioeconómico dos, seguido por el estrato tres (28,2%) y el nivel 1 (10,9%).

Por otra parte, el 24.6% de las encuestadas, tienen como nivel educativo la finalización de la secundaria; y solo el 3.7% se ha graduado del pregrado. Esta caracterización educativa, genera una alta tendencia a niveles de ingresos relativamente bajos dentro del hogar, pues el 71.8% logran obtener menos de \$867.000 (menos de 2 SMLV) y solo el 12.2% de la población femenina tiene ingresos superiores a \$1.300.000 (más de 3SMLV).

Estos bajos niveles de ingresos, generan una percepción por parte de las mujeres de la necesidad de crear su propia empresa y concebirlo con altas expectativas por constituirse en una buena opción de carrera, dada el grado de flexibilidad ofrecida y el equilibrio que puede generar para desarrollar las otras facetas de la vida (familia, hijos, educación, entre otros) . Este tipo de necesidades personales, se constituyen en un objetivo primordial y hace que las mujeres se preocupen menos por obtener altas rentabilidades, debido a esto, las mujeres dueñas de empresas pequeñas tuvieron menos beneficios. Otros estudios, han encontrado este mismo fenómeno y se asocia a que la productividad medida por la razón de beneficio es más baja en las mujeres con relación a los hombres debido a los obstáculos enfrentados en sectores de educación, roles del hogar y la creación de redes (DeMartino y Barbato, 2003; Fasci y Valdez, 1998).

Otro aspecto relevante, es que el tipo de productos que salen al mercado, resultado de los esfuerzos emprendedores, tienen bajo nivel de innovación (27,5%), lo cual puede ser explicado por la tendencia a una proli-

444





feración de emprendimientos por necesidad, es decir, la mayoría de productos asociados al emprendimiento no están generando un valor agregado que permita consolidar a estas empresas dentro del mercado y asegurar rendimientos superiores.

Estos factores, se agregan a la escasa incorporación de las nuevas tecnologías, tanto de los nuevos empresarios (empresas nacientes) como de los ya establecidos. En el caso de los nuevos negocios, la mujer podría incorporar un mayor porcentaje de las nuevas tecnologías entre sus procesos (58%). Sin embargo, este tipo de tecnología es el tipo de minoría dentro de las organizaciones, que representan el 24,6% en el caso de las mujeres y el 16,9% en los hombres. Mientras que la vieja tecnología, la cual tiene más de 5 años, tiende a ser mayoría con un 44,9% y un 47,6% del emprendimiento femenino y masculino, respectivamente.

En el caso de empresas ya establecidas, la situación tiende a ser más preocupante, ya que los porcentajes de uso de la tecnología que superan los 5 años, alcanzar un nivel superior al 59% en los diferentes géneros, es decir, pierde cuota tanto la nueva tecnología como la tecnología intermedia.

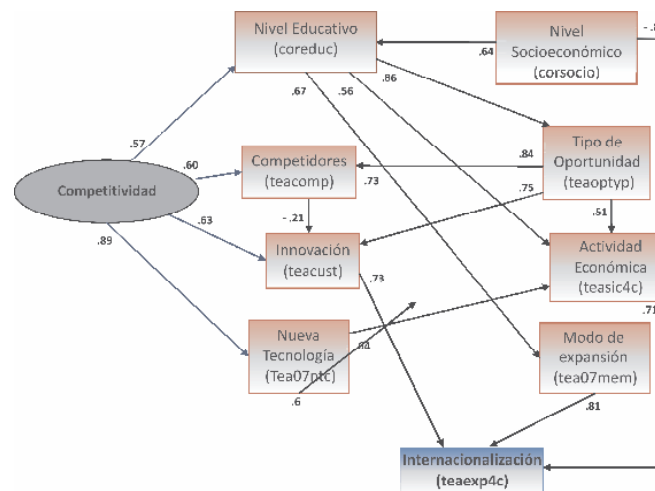
Los bajos niveles de tecnología incorporada y la baja innovación de los productos en los empresarios encuestados se pueden ver reflejados en una baja intensidad de exportación, dado que el 81,5% y el 77,6% de las mujeres y los hombres, respectivamente, afirman que no exportan. Este alto nivel se explica por la baja incorporación de valor agregado a los productos y la dificultad de entrar a los mercados internacionales. De la misma manera, puede ser un indicador cultural, de no hacer un esfuerzo de posicionamiento fuera del país, incluso muchas

empresas pequeñas, ni siquiera trascienden más allá de su localidad o ciudad en la que se establecen inicialmente.

## ANÁLISIS DE LAS VARIABLES DEL MODELO

La siguiente gráfica enseña el modelo finalmente construido donde se pueden apreciar las relaciones que existen con respecto a la variable de competitividad:

Gráfica 2: Modelo de Competitividad



445

446

Una vez se ha establecido el modelo, se procede a evaluar su ajuste global con una o más medidas de calidad de ajuste. La calidad del ajuste mide la correspondencia entre la matriz de entrada real, con la que se predice a través del modelo. La primera medida que se estimó fue el *ratio de verosimilitud chi-cuadrado*, que tuvo un nivel de significación estadística igual a 6.8. Su-







giriendo evidencia de bajas diferencias significativas entre las matrices efectivas y previstas.

## RESULTADOS GENERALES

Según los resultados que se presentan en el informe del GEM Colombia 2007, se observa que los nuevos emprendimientos femeninos (menos de 3.5 años) están relacionados con los bajos niveles de ingresos de las mujeres que los crean. Esto genera la percepción, que las mujeres asumen este reto por la necesidad de generarse su propio ingreso y con altas expectativas de que esta sea su opción de vida laboral, dada el grado de flexibilidad que ofrece y el equilibrio que puede generar para desarrollar las otras facetas de la vida (familia, hijos, educación, entre otros). Este tipo de necesidades personales, se constituyen en su objetivo primordial y hace que las mujeres se preocupen menos por obtener altas rentabilidades. (Fasci and Valdez, 1998; R DeMartino, R Barbato, 2003).

Como resultado de este análisis, este estudio concluye que la internacionalización de las nuevas empresas creadas por mujeres colombianas, es explicada por la innovación, el tipo de actividad económica y el modo de expansión de la empresa. No es extraño afirmar que productos con alta calidad y que sean nuevos para el consumidor tienen mayores ventajas al entrar en nuevos mercados; es de resaltar que el sector económico donde las mujeres crean más empresas es en actividades orientadas al consumo. Sin embargo, la variable tecnología influye negativamente en las exportaciones tempranas, al parecer estos productos innovadores no están respaldados por nuevas tecnologías.

Otro resultado interesante es que la mayor educación de las mujeres es explicado por el nivel socioeconómico

447

448

al que pertenecen, es claro que las mujeres que viven fuera de los niveles de pobreza tienen un nivel de educación superior que le da más habilidades y destrezas a la hora de crear su propia empresa. Así las mujeres con más educación, son las que logran que su empresa se expanda en su mercado, siendo más competitivas, lo cual se refleja en la mayor productividad de estas. Lo anterior se ve reflejado en la calidad del producto, el nivel de innovación y la manera como se hace efectivo el servicio.

La innovación de las empresas femeninas, se ve influenciada por el nivel de competencia, a mayor sea la cantidad de competidores, más innovación desarrolla en la empresa, pero esto está mediado por el mayor interés de estas mujeres por lograr su independencia económica

## CONCLUSIONES

La variable internacionalización es explicada positivamente por la innovación, el tipo de actividad y el modo de expansión de la firma. No es extraño afirmar que productos con alta calidad y que sean nuevos para el consumidor tienen mayores ventajas al momento de ofrecerlos; también cabe resaltar que el sector económico donde las mujeres crean más empresas es en actividades orientadas al consumo. Por el contrario, la variable tecnología influye negativamente en la intensidad de las exportaciones debido a que las mujeres no indican niveles de nueva tecnología en las nuevas empresas. Por su parte, la variable Recurso Humano es impactada positivamente por el nivel socioeconómico, lo cual podría dar a entender que entre mayor oportunidades tengan las mujeres de vivir fuera de los niveles de pobreza, así mismo su nivel de educación será cada vez mayor generando habilidades y destrezas que son atractivas a la hora de contratación





laboral. De la misma manera, el capital humano influye positivamente en el modo como la empresa expande su mercado y atrae clientes; esto se debe a que cuando existe personal altamente calificado o con estudios superiores, la organización se hace cada vez más fuerte, ágil y con mejores proyecciones. Lo anterior se ve reflejado en la calidad que tenga el producto, el nivel de innovación y la manera como se hace efectivo el servicio. También, la empresa podrá crecer en un sector productivo específico con trabajadores especializados para ello, es decir, los trabajadores asumirán responsabilidad organizacional en la medida en que todo su esfuerzo, conocimiento y dedicación lo compartan para el bien común.

En cuanto a la inversión en niveles de educación genera un efecto positivo sobre el nivel de productividad laboral. Es decir, que si las mujeres emprendedoras logran obtener un alto nivel de formación podrían contribuir en mayor proporción a la competitividad de su empresa y le crea la posibilidad de adaptarse mejor a los cambios tanto internos como externos, dado que es menos costoso la asimilación de nuevas tecnologías o la reorientación de los trabajadores hacia nuevos procesos y/o tareas.

Por último, la variable Innovación presenta relaciones causales positivas a partir de la cantidad de competidores que tenga la empresa y el tipo de oportunidad que tomaron las mujeres para crear nuevas empresas, teniendo en cuenta que lo que buscan es mayor independencia económica. Aunque las inversiones en actividades de innovación, en promedio, son muy reducidas (0,05% del PIB) si se compara con otros países, situación que puede generar la tendencia a generar innovaciones de tipo incremental y no de tipo radical. Esta situación limita los resultados en términos de competitividad y por ende,

449

450

plantea la necesidad de mejorar los niveles de inversión en recursos humanos y tecnológicos para fomentar el desarrollo de nuevos productos y/o procesos. Una posible solución para mejorar los niveles de innovación y por ende la competitividad, es por medio del desarrollo de capacidades de relación o de cooperación, que permita el intercambio de información, de recursos para el desarrollo compartido de capacitación tecnológica, financiación, entre otros recursos o capacidades que pueden llegar a consolidar una ventaja competitiva.

Entre las políticas a desarrollar, pueden estar las relacionadas con disminución de la vulnerabilidad de tipo financiero de las mujeres y su grupo familiar, por medio de organismos de apoyo para estimular el mercadeo de bienes y servicios para llegar a otros mercados, acceso a fuentes de crédito, acciones de facilitación para la creación de redes de mujeres emprendedoras, entre otras. De igual forma, brindar asesoría o capacitaciones sobre temas administrativos y financieros, para mejorar la efectividad organizacional.

## REFERENCIAS

- Afuah, A. (1999). La dinámica de la innovación organizacional: el nuevo concepto para lograr ventajas competitivas y rentabilidad. México, d.f.: Oxford university press méxico s.a.
- Armstrong, P. Y Armstrong, H. (1990). *Theorizing women's work*. Toronto: Garamond press. .
- Beltran, E., Maquieira, V., Alvarez, S. y Sanchez, C. (2001). *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza
- Birley, S., Moss, C. y Sanders, P. (1987). Do women entrepreneurs require different training?. *American Journal of Small Business*, 12 (1), 27-35.





- Boden, R.J. y Nucci, A.R. (2000). On the Survival Prospects of Man's and Women's New Business Ventures. *Journal of Business Venturing*, 15(4), 347-362.
- Bosch, E. (2001). Nuevas Estrategias en las Relaciones Hombre-Mujer. *Papeles de Cuestiones internacionales*, No. 73, pp. 83-90.
- Braidotti, R. (1991). *Patterns of Dissonance*. London: Polity Press.
- Bruderl, J., Preisendörfer, P. y Ziegler, R. (1992). Survival Chances of Newly Founded Business Organizations. *American Sociological Review*, Vol. 57, No. 2, pp. 227-242.
- Buttner, H. y Moore, D. (1997). Women's Organizational Exodus to Entrepreneurship: Self-Reported Motivations and Correlates with Success. *Journal of Small Business Management*, 34-46.
- Craig, S. (1992). *Men, Masculinity and the Media*. Newbury Park, CA: Sage.
- Cuervo, A. (1995). *La dirección estratégica de la empresa*. En Dirección de Empresas de los Noventa. Homenaje al profesor Marcial-Jesús López Moreno, Madrid: Editorial Civitas.
- Demartino, R. y Barbato, R. (2003). Differences between women and men MBA entrepreneurs: exploring family flexibility and wealth creation as career motivators. *Journal of Business Venturing*, Vol. 18, No. 6, pp. 815 - 832.
- Fischer, E. M., Reuber, R. A., y Dyke, L. S. (1993): "A Theoretical Overview and Extension of Research on Sex,
- Gatewood, E.J, Gartner, W.B., y Shaver, K.G. (1995). A Longitudinal Study of Cognitive Factors Influencing Start-Up Behaviours and Success at Venture Creation. *Journal of Business Venturing*, 10 (5), 11-31
- Gill, I. (1989). *Technological change, education and obsolescence of human capital: Some evidence for the U.S.* Mimeo, State University of New York at Buffalo.
- Grant, J y Tancred, P (1992). Feminist perspective on State Bureaucracy en: *Gendering Organizational Analysis*. Ed Mills . Newbury Park.
- Grant, R. M. (1991). The Resource-based Theory of Competitive Advantage: Implications for Strategy Formulation. *California Management Review*, Vol. 33, No. 3, pp. 114-135.
- Guzman, J y Rodríguez; M. (2008). Comportamiento de las Mujeres Empresarias: Una visión Global. *Revista de Economía Mundial* 18, 2008, pagina 381- 392.
- Hall, R. (1992). The strategic analysis of intangible resources. *Strategic Management Journal*, Vol. 13, pp. 135-144.
- Howells, J. (1999). Regional systems of innovation?, en d. Archibugi, j. Howells y J. Michie, *Innovation Policy in a Global Economy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hunt, P (1980). *Gender and Class Consciousness*. London: Macmillan.
- Iammarino, S. (2005). An evolutionary integrated view of regional systems of innovation. Concepts, measures and historical perspectives. *European Planning Studies*, Vol. 13, No. 4, Londres, Taylor and Francis.
- Jöreskog, K.G. (1969). A general approach to confirmatory maximum likelihood factor analysis. *Psychometrika*, Vol. 34, pp. 183-202.
- Ljunggren, E. y Kolvereid, L. (1996). New Business Formation: Does Gender Make a Difference?. *Women in Management Review*, 11(4), 3-12.
- Malmberg, A., Sölvell, O. y Zander, I. (1996). Spatial clustering, local accumulation of knowledge and firm competitiveness. *Geografiska Annaler*, Vol. 78, No. 2, Oxford, Reino Unido, Blackwell Publishing.
- Marlow, S. (1997): "Self-Employed Women. New Opportunities, Old Challenges?", *Entrepreneurship & Regional Development*, 9, 199-210.
- Mertens, I. (2002). *Formación, productividad y competencia laboral en las organizaciones: conceptos, metodologías y experiencias*. Trazos de la Formación, 15. Montevideo: Cinterfor.
- Moore, D.P. y Buttner, E.H. (1997). Women's Organizational Female Business Owners: An Exploratory Study. *Journal Small Business Management*, July, 18-34.
- Murillo, S. (2000). *Las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Los efectos de aprendizaje de rol en los conflictos y en la violencia de género*. Madrid. Federación de Mujeres.
- Nelson, R., y Phelps, E., (1996). Investments in Humans, Technological Diffusion and Economic Growth. *American Economic Review*, Vol. 61, pp. 139-162.

451

452





- Peteraf, M. A. (1993). The Cornerstones of Competitive Advantage: A Resource-based View. *Strategic Management Journal*, Vol. 14, pp. 179-191.
- Renzulli, L.A., Aldrich, H. y Moody, J. (2000). Family matters: Gender, networks and entrepreneurial outcomes. *Social Forces*, 79 (2), 523-546.
- Rodeiro, D. y López, M.C., (2007). La innovación como factor clave en la competitividad empresarial: un estudio empírico en pymes. *Revista Galega de Economía*, Vol. 16, No. 2, pp.1-18.
- Rumelt, R. P. (1984). Toward a Strategic Theory of the Firm. En *Resources Firms and Strategic*. Editado por Nicolai J. Foss, Oxford University Press, pp. 131-135.
- Rumelt, R. P. (1987). Theory, Strategy and Entrepreneurship. En *Handbook of Entrepreneurship Research*, Editor: Springer US, Vol. 2, pp. 11-32.
- Saco, D. (1992). Masculinity as signs: poststructuralist feminist approaches to the Study of Gender. pp. 23-39. En: *Men, Masculinity and the Media*, ed. Steve Craig. Newbury Park, CA: Sage.
- Saurina, C. y Coenders, G. (2002). Predicting overall service quality. A structural equation modelling approach. *Developments in Social Science Methodology, Metodološki Zvezki*, Vol. 18, pp. 217-238.
- Scott, J. (1990). *Historia y Género: las mujeres en Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Ediciones Alfons.
- Shaktini, N. (1985). *Le déplacement du sujet phallique: l'écriture lesbienne de Monique Wittig*. En *Vlasta*, No. 4, Paris, pp. 65-77.
- Snell, S. y Dean, J. (1992). Integrated Manufacturing and Human Resource Management: A Human Capital Perspective. *Academy of Management Journal*, Vol. 35, No. 3, pp. 467-504.
- Srinivasan, R., Woo, C. y Cooper, A. (1994). Performance determinants for male and female entrepreneurs. *Frontiers of Entrepreneurship Research*. Ed. W.D.
- Ventura, J. (1996). *Análisis dinámico de la estrategia empresarial: un ensayo interdisciplinar*. España: Servicio de Publicaciones, Universidad de Oviedo.

453

454

## VENTAJAS E INCONVENIENTES DE LAS APROXIMACIONES AL CODESARROLLO

KOUADIO ALEXIS LALLY  
DOCTORANDO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL  
UNIVERSIDAD DE LEÓN

### INTRODUCCIÓN

El codesarrollo a su origen en los años 1970, según su creador Jean-Pierre Cot, citado por Eve Poulteau (1999: 21), "... se enmarca en la reflexión de los socialistas sobre el tercer mundo. Combina la necesidad de ajustes estructurales en un nuevo orden económico internacional; la relación preferencial con ciertos socios favoritos distinguidos, a causa de la complementariedad de su economía con la nuestra, o por la simpatía que suscitan su itinerario político". Ninguna referencia se hace con la migración porque el codesarrollo ambiciona librarse de los paradigmas realistas de las relaciones internacionales para construir una solidaridad internacional sobre la base de los lazos históricos o económicos. Su vinculación con los flujos migraciones, y presentarlo como contra-





partida del detenimiento de los flujos migratorios, surgió después con Samy Nair en 1997<sup>194</sup>.

Hoy en día, se dan tres modalidades diferentes de acciones en materia de codesarrollo según Thomas Lacroix (2009: 44-45). Primero designa el conjunto de iniciativas espontáneas de los migrantes en favor de las regiones de partida: transferencias individuales o colectivas, inversiones productivas. Hablamos en este caso de codesarrollo por los migrante, o codesarrollo migrante. En segundo lugar, designa las políticas relacionando desarrollo y control de los flujos. Los migrantes aparecen en tanto que objetivo. Se puede calificarlo de codesarrollo por los migrantes o codesarrollo institucional. En último lugar, reagrupa las diversas políticas destinadas a apoyar las iniciativas de desarrollo, cualificado de codesarrollo con los migrantes. Estas tres características se pueden dar en las sociedades de destino.

A nosotros nos interesa estudiar las prácticas de codesarrollo migrante e institucional para explicar concretamente cómo se está realizando y qué tendencias y escenarios de futuro se señalan. Son algunos de los objetivos que nos llevaron a investigar a la comunidad inmigrante senegalesa en León. También en Senegal, hemos realizado trabajo de campo para detectar iniciativas en materia de codesarrollo.

---

194. "El interés compartido de Francia y los países de origen consiste en hacer de la inmigración un vector de desarrollo porque eso significa la estabilización de los flujos migratorio en el país de origen y la garantía de la integración en la misma Francia.(...) La originalidad de la política de codesarrollo no reside sólo en la articulación de la intervención activa de socios institucionales, asociativos y económicos; está también y sobre todo en el hecho de que el inmigrante se convierte en actor consciente del desarrollo. Es el corazón y el cuerpo vivo de la operación. Su participación activa es la condición sine qua non de la solidez del edificio" Samy Nair (1997).

455

456

Esta comunicación abarca uno de los temas que estamos tratando en el marco de nuestra tesis doctoral en Antropología social sobre "La inmigración subsahariana en España". El procedimiento metodológico usado fue fundamentalmente cualitativo, basado en un trabajo de campo etnográfico en los diferentes espacios mencionados.

### EL CODESARROLLO MIGRANTE

Está claro el potencial real del codesarrollo migrante que consiste en las remesas familiares en tanto transferencias de salarios transnacionales que permiten a las familias de los migrantes aumentar su bienestar en cuanto a alimentación, salud, educación y vivienda. Esto, si bien por una parte es algo positivo para la población receptora de tales recursos, por otra tiene un efecto de desigualdad social para aquella población o familias que no cuenta con ellos<sup>195</sup>. Sin embargo, en el caso de las remesas colectivas, la experiencia de los musulmanes de la cofradía mouride de Senegal muestra que las obras de infraestructura creadas con esos recursos benefician al conjunto de la población. En efecto, una larga tradición migratoria internacional de los miembros de esta cofradía en el mundo les ha permitido formar la Asociación Matlaboul Fawzeini, implantada en países, y ciudades del mundo. La base central de esta asociación radica en compartir un sentido de pertenencia comunitaria y religiosa que los vincula con las comunidades de destino para realizar actividades de

---

195. De ahí que muchas familias africanas adoptan estrategias que consisten en financiar la emigración de uno o dos miembros para que su contribución financiera pueda sacar adelante a la familia. En Senegal, hemos observado por ejemplo que algunas madres financiaron el viaje de sus hijos y muchos acabaron muriéndose en el mar. Por eso, se creó una asociación para luchar contra la emigración clandestina.





recolección de fondos en beneficios de sus lugares de procedencia. Touba, su ciudad santa, se ha visto beneficiada por estos envíos. La ciudad luce una inmensa mezquita, un centro hospitalario y diversas estructuras que mejoran la vida de la comunidad.

### EL CODESARROLLO INSTITUCIONAL SENEGALÉS.

Ante los crecientes flujos de migrantes y remesas a nivel mundial, los diferentes países de origen de los inmigrantes subsaharianos comienzan a interesarse por la forma en que pueden capitalizar esos flujos en beneficio de sus respectivas naciones. Es el caso de Senegal. Desde el gobierno, se reprocha a los inmigrantes el hecho de no invertir en los sectores productivos beneficiosos para todos. Ahora bien, el codesarrollo como auténtico instrumento del desarrollo local y regional requiere una ingeniería a fondo como parte de una política pública de desarrollo regional del país con la colaboración de las comunidades de origen y sus organizaciones de migrantes. Ello implica hacerse, entre otras, las siguientes preguntas:

¿Cuál es el objetivo central de la política social del gobierno senegalés y qué papel asigna a las comunidades de origen, a sus migrantes?

- a. ¿Existe una política pública económica que incentive la inversión y la participación migrante en el desarrollo económico local y regional de México?
- b. En el espacio social, ¿busca el gobierno senegalés el desarrollo integral de las comunidades de origen o sólo administrar la marginación y la pobreza?
- c. ¿Busca arraigar a la población? Si es así, ¿cómo plantea articular oportunidades y otros programas?

457

458

e. ¿Cómo se articula con las múltiples iniciativas y propuestas que los líderes migrantes han hecho al gobierno sobre desarrollo comunitario, desarrollo local, desarrollo educativo y cultural, sin respuesta hasta ahora?

La consciencia del potencial de la economía de la migración es evidente y este fragmento etnográfico de nuestra investigación en Senegal nos da una idea de lo que se está haciendo. Según un responsable ministerial senegalés,

*“nuestra labor es servir de apoyo y de marco de expresión para los inmigrantes aquí en Senegal y en los países receptores...Senegal dispone hoy de un potencial de emigrantes extremadamente importante, evaluado a 2,3 y 3 millones. Los últimos estudios muestran que sus remesas ascienden a 762 millones de euros que contribuyen enormemente a luchar contra la pobreza de las familias aquí. En el Ministerio queremos que el dinero de los inmigrantes pueda contribuir a hacer más que eso.... Nos dimos cuenta de que este dinero no está siendo productivo. Las transferencias tienen un efecto muy limitado sobre las inversiones generadores de empleos directos. De ahí la necesidad de echar las bases de una política que nos permita orientar los capitales hacia sectores como la agricultura, la ganadería o el turismo. Colaboramos con diferentes Ministerios, Ministerio de Economía y demás para que tengan facilidades para crear empresas, beneficiándose de ciertas ventajas fiscales...Algunos bancos como el BHS (Banco del Hábitat de Senegal) están dispuestos a facilitar las transferencias... El Estado está haciéndolo todo para crear un horizonte favorable al desarrollo del país generado con-*





*fianza. Una confianza sujeta al clima de estabilidad política, social y económica". (MSE. Senegal)*

En el Ministerio de Asuntos Exteriores, también el objetivo es claro; luchar contra la emigración clandestina: "... nosotros trabajamos en colaboración con FRONTEX para vigilar las playas e impedir que la gente salga. Te puedo asegurar que este año [2010], nadie ha salido de Senegal".

Desde el Ministerio de Agricultura, se están moviendo proyectos como el proyecto GOANA (Gran ofensiva agrícola para la comida y la abundancia, en Español. "Con este proyecto, vamos a acompañar a los emigrados de tal manera que puedan invertir sin problema".

Es responsabilidad de los gobiernos ofrecer el bienestar social a los ciudadanos y la dificultad de hacerlo hace que se quiere asociar a los inmigrantes. Estos últimos no están obligados a hacerlo porque los planteamientos existen pero las condiciones de una real eficacia de estas inversiones no están todavía reunidas. Aún así, los inmigrantes subsaharianos investigados en León lo hacen porque financiando proyectos, buscan independizarse de sus familias y esperan limitar las salidas de sus hermanos o hijos. Trabajan así a su promoción social, por la contribución a la realización de un proyecto de desarrollo. Moustafa, responsable asociativo en León destaca el interés del colectivo senegalés en ayudar:

*...proyectos, hay muchos. Yo, por ejemplo, tengo proyectos de taxis en Senegal pero en el país no hay buenas carreteras. ¿Comprendes? Compras un coche hoy mañana está estropeado. Lo que tienen que hacer es construir buenas carreteras. Eso es lo que les decimos a la gente del país. No puedes decir venid a invertir si las cosas no se hacen bien. El proyecto que tengo, si funciona bien, puede dar*

459

460

*trabajo a 2 o 3 personas y no tendrán que arriesgar la vida, Además tendré dinero para mi familia allá y también para mí aquí. (Moustafa, 42 años)*

Vemos pues que una de las ventajas del codesarrollo es que se invierte en el país de origen y eso contribuye a tener una vida adecuada en España, sobre todo, en estos tiempos revueltos al nivel del empleo. El apoyo de los inmigrantes al desarrollo del país no debe servir de escapatoria para los gobiernos africanos incapaces de crear condiciones de vida mejores para las poblaciones. El dinero de la migración está destinado, ante todo, a la economía familiar. El sacrificio, respondiendo a la llamada a contribución a la economía debe encontrar un aliciente a medida. Los gobiernos deben encontrar la manera de respaldar los proyectos de los inmigrantes para fortalecer su presencia. Deben generar confianza en los potenciales inversores creando un clima de paz y de seguridad.

## **EL CODESARROLLO INSTITUCIONAL ESPAÑOL: ENTRE CINISMO POLÍTICO Y COOPERACIÓN**

En España, a pesar de los orígenes "nobles" del concepto de codesarrollo, la función que le están atribuyendo es la de ser un instrumento regulador de los flujos migratorios, una especie de variable de ajuste en tiempos de crisis. Este tipo de codesarrollo institucional está tomando las mismas sendas que Francia, el país que más lejos llevó la política de codesarrollo institucional.

En efecto, Francia empezó a experimentarlo desde los años 70, concretamente entre 1977-1981, con el gobierno derechista francés de Valéry Giscard d'Estaing. La crisis petrolera de los años 1970, junto con la parálisis de la inmigración de trabajo, suscitó una política de ayuda







al retorno que partía de un principio. Si los inmigrantes vinieron para trabajar y que si ya no hay trabajo, no volverán por sí mismos salvo que se les incitaran. Lionel Stoleru, Secretario de Estado encargado de los trabajos manuales, decide entre (1977-1980), dar una prima de 10 000 Francos franceses para todo parado que acepta la restitución de sus tarjetas de trabajo y residencia y un retorno definitivo a su país de origen con su familia, conocido como "el millón de Stoleru". El dispositivo fue un fracaso y sólo registra 2000 demandas. A partir de 1980, la ayuda al retorno no sólo toma en cuenta a los parados sino también a todos los extranjeros para suscitar el retorno voluntario<sup>196</sup>. Además, con los gobiernos africanos se hicieron convenios de codesarrollo a través de los cuales, se fomentaba el retorno a cambio a serie de ventajas otorgadas a los candidatos al retorno. Aún así fracasó.

La llegada al poder del Gobierno socialista de François Mitterand en 1981, apartó cierto tiempo la política del retorno. Nicole Questiaux Concejero de Estado, citada por Lacroix (2003: 288), declaraba al respecto: "Allá donde el gobierno precedente intentó imponer una política de retorno, que nuestra concepción de las libertades recusa y que por cierto resultó ineficaz, vistos los objetivos de sus autores, proponemos una cooperación inspirada en las necesidades de los países de origen". La incitación al retorno pasó a ser "ayuda a la reinserción". No obstante, sólo fue mera retórica puesto que sólo se mejoró la oferta de retor-

196. Las operaciones pactadas, negociadas con empresas presentan dispositivos más favorables que obliga a 13 354 parados y a 46 582 asalariados, es decir 95 000 personas con su familia entre los cuales 39% de Portugueses, 25,4% de españoles, y 7,4% de yugoslavos a abandonar el país. Españoles y portugueses que representan el 2 de cada 3 de los beneficiarios, representaban la tasa más fuerte de retorno debido al fin de la dictadura y al despunte del progreso económico.

461

462

no. Además de dar 20.000 F se añaden los gastos de viaje, una ayuda al proyecto, (formación empresarial, compra de material etc.), de 20.000 F y otra ayuda "convencional" de los 2/3 de los derechos del paro. Fue también un fracaso.

La idea de instrumentalizar el desarrollo para luchar contra los flujos migratorios, existió también con Mitterand a partir de 1981. Charles Pasqua, Ministro de interior señalaba: "El fenómeno de la inmigración del sur hacia el norte no podrá ser resuelto sino por la implementación de una política nueva y coherente de ayuda al desarrollo... Francia es también un país que quiere guardar su identidad. Quiere definir por ella misma la situación, la calidad, el origen de aquellos que se han asociado o que asociarán a la comunidad nacional...legislaremos hoy para no sufrir un "fenómeno incontrolado" y que amenaza los fundamentos mismos de nuestra cohesión nacional". (Débats parlementaires, 09/07/1986, p. 3057)

En 1997 el universitario Samy Naïr redacta un informe que define nuevas orientaciones de la política de codesarrollo. Sus recomendaciones propiciaron la creación de la MICOMI (Misión Interministerial Codesarrollo y Migraciones Internacionales) en 1997, una institución encargada de poner en práctica esta nueva política de codesarrollo pero en 1998, su acción es interrumpida cuando cambia el Gobierno. El codesarrollo vuelve a reducirse exclusivamente al control migratorio y la llegada de Sarkozy, como Ministro de interior de Chirac y luego como presidente en 2007, no cambió el rumbo del codesarrollo.

En definitiva, el fracaso del codesarrollo en Francia se debió a su filiación con las ayudas al retorno para servir de regulador de la presión migratoria. En esta política, se echaba en falta una política de integración de la población inmigrada. Otra de sus grandes dificultades, según Tasca y al. (2007:47), era que había una muchedumbre de actores. Los reajustes institucionales incesantes





y la multiplicidad de los actores públicos presentes (Ministerios, agencias de cooperación, colectividads locales), contribuyeron a hacer del codesarrollo francés, una política indiscrutable. En su estado actual, sigue siendo una política en estado de « prototipo » encerrado en un reducto del Ministerio de la inmigración.

Estas características del codesarrollo francés aparecen a grandes rasgos en el caso español, a pesar de una línea innovadora que busca compaginar desarrollo en origen e integración en destino.

La crisis de 2008 ha planteado con acuidad la cuestión de cómo reducir el coste económico y social de los parados inmigrantes que además siguen cobrando el paro. Se ingenió un plan de retorno voluntario que se usa como solución. Al extranjero que lo solicita y se le aprueba se le abona la prestación de forma acumulada y en dos partes: la primera, un 40%, le es abonada en España en el momento en que su solicitud es concedida, y la segunda, el 60% restante, se le abona en su país de origen. Para ello debe encontrarse ya en su país 30 días después de haber percibido el primer abono. A estas condiciones se añaden otras como la de no solicitar una autorización de residencia o trabajo en los tres años siguientes a la fecha de concesión. Es resultado de momento no está siendo bueno y en la tabla a continuación, podemos ver a las principales nacionalidades solicitantes.

Año País	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009 marzo	Total
Bolivia	21	127	158	174	313	516	99	1408
Argentina	60	175	108	144	168	313	87	1055
Brasil	6	34	59	114	143	232	78	666
Colombia	190	198	63	52	75	62	22	662
Ecuador	175	172	80	50	36	72	18	603
Total	604	1176	928	958	1184	1821	462	6671

Tabla de los retornos voluntarios de atención social por principales nacionalidades y año. FUENTE: Pajares, Miguel (2009) Inmigración y mercado de trabajo. Informe 2009, Madrid, Ministerio de Trabajo e Inmigración, pp. 177

463

464

Pajares (2009: 184) asegura que las personas inmigrantes con mayor estabilidad jurídica, es decir, con permisos de residencia permanentes o con nacionalidad española los que optan por marcharse definitivamente o por un tiempo. Muchos subsaharianos investigados, si bien piensan en volver algún día, no se lo plantean por la crisis actual. Al contrario, otros, como Pape, tienen otro planteamiento:

*...yo voy a esperar que la crisis pase. Ya he pasado 2 años aquí. Falta un año más y, si no tengo problemas con la justicia, podré solicitar mi residencia. Ahora no se porque voy a volver si la situación es pero en Senegal. Aquí la crisis se vive de otra manera. La gente se preocupa rápido. Nosotros, allá, estamos más acostumbrados a la crisis...*  
(Pape, 34 años)

Como apunta la OCDE (SOPEMI, 2009: 57), las pasadas experiencias de programas de retorno voluntario en el caso de Francia, Alemania, Bélgica y Países Bajos han sido un fracaso y España está siguiendo la misma estela.

A falta conseguir mejores resultados con el retorno voluntario, la mejor manera para contener la presión migratoria es impedir las entradas. De ahí que, en el marco del codesarrollo, España mantiene compromisos bilaterales con países como Senegal, con la Agencia europea para la gestión de la cooperación operativa en las fronteras exteriores de los Estados miembros de la Unión Europea (FONTEX), un órgano descentralizado de la Unión Europea (UE), creado el 26 de octubre de 2004 cuyo fin es mejorar la gestión integrada de las fronteras exteriores de los Estados miembros de la Unión.

En materia de desarrollo institucional español, uno de los planteamientos es desarrollar las zonas de expulsión para fijar a la juventud más propensa a emigrar.





Esa práctica conlleva 2 dificultades: los resultados de los proyectos no se ven a corto plazo y además, con desarrollar las zonas de origen no se para la emigración, sencillamente porque emigrar no es sólo una cuestión de pobreza. Nuestro trabajo de campo en Senegal y en León nos permitió descubrir, por ejemplo, que no son los más pobres los que emigran siempre sino más bien, aquellos que tienen una cierta capacidad financiera.

Giorgio Mosangini (2007: 4) lo ilustra muy bien cuando dice: "pretender que algún mecanismo de cooperación internacional frene la inmigración es una idea cuanto menos temeraria. La cooperación es una realidad marginal, que no afecta significativamente las causas diversas y complejas que generan la emigración. Quizás el que mejor lo explicita es Gómez Gil (2005: 5) que asegura: " Sostener que el desarrollo de un país es una suma de macroproyectos generadores de autoempleo capaces de suministrar ingresos para el mantenimiento de las familias y fijar así a los habitantes en sus lugares de residencia, como a menudo se hace, implica un desconocimiento profundo de los mecanismos que mueven la economía mundial, las inversiones, las finanzas y los sistemas productivos en una sociedad globalizada como la nuestra. Es evidente que se está produciendo un desfase creciente entre los procesos de liberalización económicos y comerciales y la libre circulación de personas en el mundo (...) No es casual que los grandes acuerdos de integración regional dejen fuera las migraciones, como si el libre comercio y los procesos de inserción económica no tuvieran que ver con los movimientos migratorios".

En España, las ONGS son los verdaderos actores de la política de codesarrollo ya que, en su implementación, el codesarrollo fue influido, según Lacroix (2009: 34), por

465

466

el alto grado de descentralización de las estructuras políticas españolas. El codesarrollo además de incumbir a la Administración Central, fue relacionado con la cooperación descentralizada, a través de los poderes públicos locales, que a su vez financian a las organizaciones. De ahí que son las ONGS que trabajan sobre el terreno.

En Senegal, la Fundación CEAR es una de las ONGS españolas más activas. Lleva varios proyectos en este país como por ejemplo: el "Proyecto de Apoyo a la inserción socioeconómica de las poblaciones de las regiones de Diourbel, Dakar y Louga" o el proyecto de "Apoyo a las mujeres víctimas de los cayucos". En Saint Louis, trabaja en colaboración con la Asociación para el Codesarrollo (ASCODE), una ONG senegalesa y Arquitectos sin frontera en el marco de la CDIG (Convención para el desarrollo Integrado de Guet-Ndar), que busca desarrollar la pesca y sus derivados en este barrio de pescadores.

En Saint Louis, también, la ONG Santa María la Real, unas de las pocas ONGS de Castilla y León que trabajan en Senegal, elabora de planes para lograr un desarrollo rural. En Saint Louis, colabora como asistente técnica en la reforma del edificio "Rognat sud", destinado a cursos de formaciones de la juventud de Saint Louis, una de las que más emigran por mar en Senegal.

También, el Movimiento Por el Desarme y la Libertad (MPDL) trabaja el codesarrollo en Senegal y su colaboración con Cruz Roja Española consiste en atender a los inmigrantes repatriados a Senegal.

Estas acciones de las ONGS son la expresión de las ventajas del codesarrollo, en el sentido de que quieren dar una posibilidad a la población en origen a salir de la pobreza y tener una vida digna sin necesidad de salir. No obstante, todas estas acciones no garantizan de ninguna manera la





permanencia en el país y algunas personas piensan que tienen un trasfondo político que es controlar la presión migratoria. Es por lo menos el análisis de uno de nuestros interlocutores senegaleses, traductor en la ONG FCEAR:

“Hacen [las ONGS] un buen trabajo pero eso no basta para que la gente se quede...¿ pero de qué le sirve a un chico aprender a vivir en un barrio limpio, o aprender a mejorar su trabajo en la pesca si los mismos barcos españoles vienen a pescar aquí todo el pescado para llevárselo? No ganan con la pesca y siempre pensarán en irse porque sus amigos que se fueron vuelven con mucho dinero”. (Gueye, 36 años)

467

### ¿ESPAÑA PUEDE EVITAR EL FRACASO?

Se puede responder por la afirmativa ya que el fracaso de Francia y de otros países es un buen ejemplo. Para ello, como señala Valpy E. Fitzgerald (2008: 417), no hay que forzar el retorno. Al contrario, propone aplicar enfoques de largo plazo que vinculen los beneficios potenciales de la migración con estrategias más generales que reduzcan la desigualdad y mejoren la infraestructura económica, el bienestar social y la gobernabilidad política. El retorno definitivo no es, de momento, la apuesta de los inmigrantes. Algunos prefieren acogerse a una práctica que consiste en idas y vueltas al país de origen, en un ejercicio de omnipresencia para seguir disfrutando de los dos espacios, el de origen y el de adopción. Se puede contribuir al desarrollo en origen, si retornar forzosamente. Algunos inmigrantes que se han formado en las Universidades españolas piensan contribuir al desarrollo del país de origen viviendo en el país de destino,

468

practicando lo que François Vézina (2004: 10), llama el “nomadismo científico”. Otra de las soluciones para el buen funcionamiento del codesarrollo es favorecer una buena integración de los inmigrantes. La integración, según un reciente informe del Ceimigra (2009:30), sufre una falta de efectividad porque en vez de considerar la inmigración como un elemento del desarrollo del propio país, se sigue asociándolo a la crisis y sus corolarios, que vive el país. Muchos subsaharianos que viven en León sufren del estigma de la campaña de desprestigio de ciertos grupos sociales, políticos y periodísticos que asimilan la figura del inmigrante subsahariano al invasor, al delincuente etc. El racismo y la xenofobia son presentes de manera sutil en muchas esferas sociales y laborales, fragilizando el bienestar del inmigrante, potencial desarrollador en origen. Una buena integración intercultural debería contribuir a visibilizar y a apoyar a los inmigrantes para que liberasen su potencial desarrollador, tanto en origen como en destino.

Otra solución sería de reducir los actores del codesarrollo español o al menos centralizar las acciones institucionales. Marta Carballo de la Riva y Enara Echart Muñoz (2008:264) ya afirmaban que el codesarrollo español en un país como Senegal sufre de una heterogeneidad de actores, de prácticas y de discursos. Así, aunque las actuaciones planteadas en los documentos públicos gozan de un consenso y un trabajo coordinado entre ámbitos ministeriales sin precedentes, las apuestas y el grado de profundización de éstos empieza a ser divergente. Es una situación análoga al caso francés que ya subrayamos.

En Senegal, la Oficina Técnica de Cooperación (OTC), no considera el codesarrollo como una de las líneas estratégicas de su acción, según uno de sus responsables:





*... no tenemos nada que ver con las migraciones ni con el codesarrollo. ...Nosotros no hemos recibido ninguna instrucción institucional para trabajar en materia de codesarrollo...el codesarrollo que está saliendo adelante son iniciativas de asociaciones con fondos municipales. Ésas son las experiencias de codesarrollo más exitosas ahora mismo, por lo menos en Senegal. (SE.OTC. 02)*

Hay una voluntad de no entrar en una visión utilitarista de la cooperación al desarrollo, es decir de evitar de convertir el codesarrollo en un instrumento de control de la presión migratoria.

Una buena política de codesarrollo debe favorecer la movilidad para potenciar el codesarrollo. Por eso, España tiene la oportunidad de volver al principio fundador del concepto del codesarrollo, tal y como fue formulado por los socialistas franceses en los años 1970 cuando lo asimilaban sólo a la solidaridad francesa con los países amigos. No hay contradicción entre integración y desarrollo, entre movilidad y anclaje sino que se debe ver en ellos, procesos complementarios que se enriquecen mutuamente. Trabajar en el codesarrollo no es sinónimo de regreso sino que se inscribe en la circulación migratoria real y simbólica, en una lógica de doble pertenencia, para ayudar a los conciudadanos en origen. De allí la necesidad según este informante de crear una residencia especial que les permitiría circular mejor en el espacio migratorio: "yo quiero hacer cosas allí en Senegal pero, de momento, todo lo que he hecho fracasó porque no podía seguir yo mismo los negocios. De momento mi residencia no me permite pasar más de tres meses fuera. Con este tiempo no puedes hacer nada. La gente cuando no estás vigilando las cosas, gasta todo el dinero que has ganado. Tienes

469

470

que volver a enviar dinero. Eso hace que ahora no me interesa hacer negocios... Si de verdad nos quieren ayudar, tres meses son pocos para controlar bien un negocio allí...". (Moctar: Senegal, comerciante: 5 años en León)

Para tener un verdadero impacto positivo sobre el desarrollo, las relaciones entre los diferentes territorios del espacio migratorio deben poder establecerse en el largo plazo y los individuos deben poder circular libremente para mantener el doble lazo. Como apuntan Bertini, Gonnin, Kotlok, y Le Masson (2008: 11-12), para los inmigrantes, el codesarrollo a través de la movilidad migratoria, es una voluntad deliberada de construir una doble territorialidad, invertir allá para vivir bien aquí y a pesar de la ausencia física de sus lugares de origen, significar con fuerza a aquellos que se quedaron que están todavía presentes en sus vidas. Nos enfrentamos a una construcción social y espacial original que se aparenta a la ubicuidad. Los lazos construidos por la movilidad acaban por modificar la relación con los lugares de vida.

## CONCLUSIÓN

El codesarrollo migrante permite a los migrantes, organizados o no, participar como nuevos actores sociales que actúan entre dos países para el desarrollo social de sus comunidades de origen. El codesarrollo institucional, no obstante, es como una idea fantástica pero que es difícil de aplicar porque no hay una coincidencia entre diseño y su funcionamiento. Nuestra aproximación al codesarrollo nos permitió resaltar sus ventajas y sus inconvenientes pero quizá lo más importante fue que es un pretexto para poner en guardia contra una instrumentalización del codesarrollo con fines interesados, para luego proponer pistas para una mejor implementación de





este concepto. Nuestro trabajo etnográfico desvela que quizás, ha llegado el momento que se implemente una verdadera solidaridad internacional por parte de España en su política de codesarrollo. Hasta que no lleve a cabo una política de movilidad, los diferentes intentos de cierre de fronteras difícilmente podrán prosperar. Tampoco, el desarrollar las sociedades de origen surtirá efectos a corto plazo. Hay necesidad de construir una solidaridad mundial basada la Declaración universal de los derechos humanos. No solo hay que considerar la primera frase de la Declaración que estipula que los "Hombres son iguales en derechos y en dignidad pero seguir con la segunda que dice: "están dotados de razón y de consciencia y deben actuar los unos hacia los otros en un espíritu de fraternidad". El codesarrollo protagonizado por los inmigrantes, por sus países y por España, es una oportunidad más en este mundo globalizado para lograr las oportunas transformaciones sociales y económicas aprovechando la fuerza de la población inmigrante, en relación con sus lugares de origen. Incluso en condiciones óptimas de ejecución, el codesarrollo nunca debe ser un paliativo a las nefastas consecuencias del mal-desarrollo mundial, cuyas raíces y responsabilidades culturales y económicas proceden de los países dominantes. De no ir más allá de lo que se está haciendo en el marco institucional español, el codesarrollo corre el riesgo de convertirse en el nuevo señuelo tras el cual los estados suelen ocultar el fracaso de la cooperación y eludir su responsabilidad en la financiación y dirección de las políticas de cooperación oficial al desarrollo. Las reflexiones sobre el codesarrollo en los países receptores son fundamentales, y además si no cambian las cosas, la adhesión de los migrantes a esta política será escasa. En efecto, ¿cómo

471

472

los hombres y mujeres pueden adherir a políticas de desarrollo iniciadas por aquellos que los consideran actores de desarrollo antes de emigrar, actores de codesarrollo al retorno (voluntario o forzado) y criminales el tiempo de una travesía o de una movilidad internacional?

## REFERENCIAS

- BERTINI, B. KOTLOCK, N. GONIN, P., y Le MASSON, O. (2008) *Migrations internationales Sud-Nord. Regards croisés des mondes scientifique, politique et associatif*, Louvain, Université Catholique de Louvain-la-Neuve
- CEIMIGRA (2009) Informe anual sobre migraciones e integración. Migraciones y crisis. Valencia. Compromiso social Bancaja.
- DE LA RIVA, C.; ECHART MUÑOZ, E. (2008) "Senegal". En M. FERNÁNDEZ, C. GIMÉNEZ Y M. PUERTO LUIS (eds.) *La construcción del codesarrollo*. Madrid, Catarata, pp. 217-287.
- GIL, G. (2005) *Inmigrantes en la ciudad de Alicante, análisis de una década de cambios*. Alicante. Universidad de Alicante. Observatorio de la inmigración en Alicante.
- LACROIX, T. (2009) *Migration, Développement, Codéveloppement : quels acteurs pour quels discours ? Rapport de synthèse européen. Informer sur les migrations et le développement (IDEM)*, Paris, Institut Panos.
- LACROIX, T. (2003) *Espace transnational et territoire migratoire. Les réseaux marocains du développement*. Tesis doctoral. Universidad de Poitiers, Departamento de Geografía.
- MOSANGINI, G. (2007) *Codesarrollo: ¿algo más que una moda?* Disponible en línea [http://videotecaalternativa.net/wp-content/uploads/2010/12/giorgio\\_mosangini\\_codesarrolloalgo\\_mas\\_que\\_una\\_moda.pdf](http://videotecaalternativa.net/wp-content/uploads/2010/12/giorgio_mosangini_codesarrolloalgo_mas_que_una_moda.pdf) Consultado el 21 de febrero de 2011.]
- NAÍR, S. (1997) *Rapport et bilan d'orientation sur la politique de codéveloppement liée aux flux migratoires*. Paris, "Mission interministérielle migrations/Développement".





- NATIONS UNIES, (2006), *Migrations internationales et développement, rapport du Secrétaire général, Assemblée générale, soixantième session, 18 mai, rapport 06-35355*, 99 p.
- NDIONE B. y LOMBARD, J. (2004) "Diagnostic des projets de réinsertion économique des migrants de retour : étude de cas au Mali (Bamako, Kayes)". En *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 20(1), Poitiers, pp. 169-195.
- PAJARES, M. (2009) *Inmigración y mercado de trabajo*. Informe 2009. Madrid, OPI, Ministerio de Trabajo y educación.
- POULTEAU, E. (1999) "Les immigrés et la solidarité internationale. Contribution à la problématique migrations-développement". En *Group Migrations et Populations en mouvement 1997-1999*, inventaire des documents produits, aout 2000. Paris, Commission coopération Développement.
- SOPEMI (2008) *International Migration Outlook, Annual Report*, OECD. Paris.
- TASCA, C. y PELLETIER, MM. (2007) *Le codéveloppement à l'essai*, Rapport d'information n° 417

473

474

## HACER EL INDIO Y SER INDÍGENA: SOBRE TURISMO MBYÁ-GUARANÍ

ELEDER PIÑEIRO AGUIAR

Vosotros sois blancos, Dios os ha dado todo el poder, todas las riquezas de la tierra, hasta el país que nos pertenecía; tenéis lindas casas, rebaños que os sirven de alimentos esclavos que os sirven. Nosotros, al contrario, somos pobres, sin ropa, sin casa, obligados a recorrer las selvas para no morir de hambre, y reducidos a vivir en ella mientras vosotros ocupáis el hermoso país que es nuestro. Es por tanto, muy natural que tú compartas con nosotros tus riquezas y que tú nos hagas regalos, con el fin de reparar tan gran injusticia; pues nosotros valemos tanto como vosotros.

Palabras del cacique de los Tarumá al viajero naturalista Rengger ((Bertoni 1956: 175) cit. en Meliá, 1993: 53)

La comunidad de Fortín Mbororé, situada a pocos kilómetros de Iguazú, es la más poblada de las casi 100 comunidades que habitan en Misiones. En palabras de algún agente estatal que trabaja con los mbyá, "Mbororé es la locura, es el ejemplo de lo que sucede en la triple frontera".







Según datos facilitados por personal del INAI (Instituto Nacional de Apoyo al Indígena), allí viven, hacia marzo del 2010, 1280 personas que pertenecen a 255 familias. Comparados los números con los del año anterior, esta comunidad creció en casi 500 personas, albergando a unas 70 familias más en apenas 365 días. Su situación fronteriza, el estar en territorio argentino, donde los planes de salud mejoran la situación vivida en el vecino Paraguay y el potencial acceso que el turismo plantea, hacen de esta comunidad un caso paradigmático.

Para llegar a las cataratas de Iguazú, zona turística por antonomasia de la región, hay que llegar al final de la denominada ruta 12. Esta se bifurca al llegar a Iguazú: hacia un lado las cataratas, hacia otro lado el pueblo, lugar de obligado asentamiento para turistas y visitantes, pues del otro lado sólo hay un hotel de lujo a pie de las cataratas. Por el pueblo de Iguazú, entre hoteles y restaurantes, se ve pedir monedas (y galletas) a niños de la comunidad de *Mbororé*, así como de la comunidad vecina *Yriapú*. Entendiendo el concepto de contracultura en el sentido de Gómez Ullate, el autor nos habla también de los efectos que genera el pedir para comer: “La práctica de limosna, a veces difícilmente deslindable de la oferta de música de dudosa calidad, establece relaciones de dependencia. Son estas, relaciones percibidas por los contraculturales como simbióticas, actos de reciprocidad.”. O continuando en términos de Bauman:

La aclamada “globalización” está estructurada para satisfacer los sueños y los deseos de los turistas. Su efecto secundario –un efecto colateral pero inevitable- es la transformación de muchos más en vagabundos. Éstos son viajeros a los que se les deniega el derecho de convertirse en turis-

475

476

tas. No se les permite quedarse quietos...ni buscar un lugar mejor. (Bauman, Z., 1999:122)

En las dos comunidades a las que nos referimos, a diferencia del resto de las que pueblan la provincia de Misiones (más de 90), hay un marcado carácter turístico como modo alternativo de economía.

En *Yriapú*, existe el proyecto de una ONG ([www.proyectomate.org](http://www.proyectomate.org)), que incluso da cursos, alternativos a la escuela bilingüe, donde se enseña a los niños las potencialidades de la empresa turística.

Dicha ONG ha sabido ver lo que Daniella Thiel comenta cuando analiza la innovación gastronómica en el turismo argentino:

No solamente los agentes que actúan como proveedores de servicios y los clientes están involucrados en la actividad turística, sino la sociedad en su conjunto, y particularmente, la comunidad local. Por tal motivo es importante que esta dimensión de la innovación sea comprendida y estudiada, ya que muchas veces requiere de acciones específicas tales como motivación, educación, reconocimiento positivo de la actividad, entre otras (Grech, 2003, citado en Daniela Thiel en Álvarez Sousa (dir.) 2008: 105)

Lo que se vende, al fin y al cabo, no es un producto tangible sino una experiencia. Y no se suele preguntar por la aceptación de dichas ventas a los locales, sino que se da como positiva. Así es como un paseo por la selva de esa comunidad se concibe como un viaje a lo exótico, donde turistas de todas las latitudes se sorprenden de la elaboración de trampas para animales o de los remedios que da la naturaleza en forma de hierbas, hojas o raíces.



El recorrido del turista concienzudo está erizado de obstáculos que él debe superar con alegría para persuadirse de que sabe adónde va y de que es feliz en sus andanzas. (Augé, M., 1998: 75)

Culmina el paseo en unos puestos donde se venden artesanías, como si de un mercado se tratase.

Cerca de *Yriapú*, *Mbororé* es, en palabras de Miguel Bartolomé (2009: 382) “un lamentable ejemplo de lo que sucede en un *tekó’ há*<sup>197</sup> demasiado relacionado con un asentamiento, una ciudad, de los regionales.” Hace referencia el autor a casos de suicidios juveniles, problemas de alcoholismo, drogas y juego, problemas de inanición, tuberculosis, etc. Incluso habla de que debido a su situación permite a los potenciales “consumidores de la diferencia” llegar al consumo de prostitución infantil.

Debido a las escasas tierras de que disponen, los habitantes de *Mbororé* se ven en la necesidad de inmiscuirse en las prácticas turísticas.

Generan nuevos usos y necesidades que indefectiblemente penetran, a pesar de la resistencia shamánica, en las costumbres guaraní: vestidos, bebidas alcohólicas, municiones, artículos de hierro, harina de trigo, carne vacuna. Esto hace necesario que el Guaraní deba apelar al comercio o al conchabo en estancias u obrajes, para la obtención del dinero que ahora se vuelve necesario. Así, la modalidad económica se modifica sustancialmente, hasta el punto que las mismas artesanías aborígenes comienzan a fabricarse con otra finalidad y

197. Teko’ há: Tekó se refiere al modo de ser, sistema, cultura, modo de vida. Há significa lugar. En ese forma habla ya El Padre Montoya en El Tesoro de la Lengua Guaraní. Dependiendo de los autores se escribe Tekoá, Tekoha, Tekohá.

espíritu: se destinan ahora al comercio turístico y consecuentemente pierden calidad y autenticidad. (Vara, A., 1984: 30)

La alta conflictividad que presenta la comunidad hace que la justicia *jurua*<sup>198</sup> se inmiscuya, alterando sus formas tradicionales de resolver conflictos, como bien explica Manuel Moreira (2004)

Si se escribe en el buscador de “google” Fortín *Mbororé* aparecen más de 1000 entradas, donde se puede leer, por ejemplo, la venta de un paseo turístico por la comunidad en el mismo pack que incluiría una visita a las cataratas. Se habla a los turistas de “visita casi obligada”. Son animados en su recorrido por un guía guaraní que muestra las costumbres de su pueblo, haciendo participar a los presentes en un certamen de tiro al blanco donde se prueba la efectividad de los arcos y flechas que ellos construyen. Un *yaman* (sic) de la tribu explica las bondades de las hierbas de la selva en la curación de enfermedades.

Tuve la posibilidad de acceder a uno de esos paseos, donde un niño de unos 15 años nos adentró por unos caminos entre la espesa vegetación, parándose a explicarnos el funcionamiento de trampas y cebos para la caza de animales. Trampas, eso sí, más bien colocadas museísticamente, pues no solo su lugar de emplazamiento se adecuaba más a su visibilidad durante el paseo que a su función de atrapar animales sino que además éstos, por lo que me comenta el “guía”, escasean.

Disminuyen paulatinamente los terrenos de caza, pesca o recolección. La depredación de fauna y flo-

198. Juruá: Que come pelo o que tiene pelo en la cara. Así denominaban los guaraníes a los hombres provenientes de España y Portugal en la época del primer contacto y por extensión ha venido a significar blanco, extranjero, occidental, etc.

ra hace cada vez más difíciles las actividades de caza y recolección. Pero el factor más abrumador de deculturación es el contacto interétnico compulsivo. Pero no sólo se altera la modalidad económica. El varón guaraní se ausenta por largos períodos del Teyy, la familia nuclear sufre la ausencia periódica del padre, con el resentimiento y la desintegración de la funcionalidad familiar y psico-social de los individuos. (Vara, A., 1984: 30-31)

Por otra parte en esta caminata me mostraron, a unos 20 metros, cómo un joven estaba elaborando la figura de un animal, tallado en madera. Al preguntar si podía sacar una foto, el "guía" me dijo que esperara, acudió junto al artista, y volvió diciéndome que sí siempre y cuando aportase la voluntad. En la misma situación, en otra comunidad alejada de los centros turísticos, estuve en situación parecida y no sólo pude sacar fotos por doquier sino que acabaron regalándome un tucán tallado, algo que en *Yriapú* hube de comprar. Diferentes comunidades, diferentes potencialidades, diferentes estrategias, diferentes bricolajes. Cada comunidad, e incluso cada generación dentro de éstas, actúa de forma diferente con sus recursos y expectativas concretas en cada situación particular.

A continuación de la posibilidad de realizar paseos turísticos entre en estas comunidades guaraníes, aparecen en el buscador noticias recientes de diferentes diarios que hablan de la "grave crisis que atraviesan los guaraníes de *Mbororé*", de las "acusaciones al cacique de promover escándalos". Estas acusaciones hay que entenderlas dentro de una red de relaciones de los mbyá con diferentes agentes de la sociedad estatal: el cacique dejó de estar a favor de las políticas de la DAG (Dirección de Asuntos Guaraníes) y ésta, por medio de su Consejo de

Ancianos y Guías Espirituales, llevaron a cabo ciertas denuncias consistentes principalmente en que en Mbororé se desatendía la salud de los niños pequeños y de forma personal en la situación de alcoholismo que presentan algunos mbyá (y el cacique más concretamente.)

El punto culminante se produjo con los suicidios y varios intentos de suicidio de chicos mbyá en la comunidad. Por esas fechas el cacique, habituado al trato con los *Juruá*, y ante la presión mediática, sentenció a trabajadores del INAI que "así como se deja entrar en la comunidad, también se puede prohibir". Cuando fui a *Mbororé* y traté de entrevistarlo, apenas me saludó y sin mirarme salió del salón donde se estaba llevando a cabo la organización de una ONG de mujeres de la comunidad ("Asociación Civil Secretaria de la Mujer Mbyá Guaraní"). En confianza, personas del INAI me dicen que dicha organización se realiza, entre otras cosas, para hacer frente al poder del cacique. La mujer de éste es la presidenta.

La causa principal de los procesos que se están dando viene motivada por la escasez de tierras que presentan las comunidades. Imposibilitados por ello de llevar a cabo su modo de vida tradicional, ven en el turismo (más bien en las migajas que deja) una salida. Según Miguel Bartolomé (2010) a pesar de que tratan de continuar su organización política tradicional, la intervención de agencias indigenistas es grande. A eso se suma lo cambiante de la población, y su carácter temporario, sobre todo de mbyás que proceden de Paraguay en busca de una salud mejor. Preguntando a gente del Ministerio de Salud sobre estos procesos, me comentan con total naturalidad que este tipo de migraciones se están dando debido a las falencias del sistema paraguayo en comparación con el argentino.



Así pues, en la misma región donde migrantes de todas las nacionalidades visitan las cataratas de Iguazú, y quizá, de soslayo, visitan las comunidades de *Yriapú* y *Mbroré*, tenemos las migraciones por razones de salud, parentesco o reciprocidad de habitantes de otras comunidades guaraníes que van a parar a dichas comunidades. Las razones para el viaje son variadas, pero la pretendida no intromisión por parte de cierto tipo de turistas parece más utópica que real. Por ello existen carteles por doquier en la cataratas para que no se les dé de comer a los coatíes; por ello es obligatorio el llevar una bolsa por el parque y depositar en ella la basura; y por ello, antes de entrar en las comunidades de las que hablamos, un cartel dice que antes de entrar se ha de hablar con el cacique. Con estas medidas lo que se producen es una etnonaturalización del patrimonio, se crean infraestructuras para favorecer la industria del turismo que tarta de ser vendido como ecológico y étnico.

Según Duccio Canestrini (2009) el turismo es la etapa última de la colonización, por cuanto lleva a diferentes agentes de la sociedad hegemónica (los turistas son los nuevos reclutas), a las áreas de sociedades desfavorecidas pero encerrados en opulentos complejos hoteleros, lo que supone una confrontación con otras zonas no tan favorecidas por las relaciones de desigualdad. Así, según él y siguiendo a clásicos como Van Gennep, el huésped es una persona fuera de lugar que la comunidad ha de situar en uno u otro lugar, dependiendo siempre de las normas de hospitalidad.

Por ejemplo, cuando llegan extranjeros en gran número, los lugareños salen de su poblado y se refugian en lugares inaccesibles y bien protegidos. Otras veces cierran las puertas, toman las armas y lanzan señales de alarma. A

481

menudo surge la figura del intermediario, que en nuestros días se puede identificar con una serie de figuras, como el taxista, el guía o el hotelero. (Canestrini, D., 2009: 28)

La primera vez que visité *Yryapú*, el taxista me insistió en lo tranquilo que debía estar, en que no debía temer a que me robasen, en que no había problema alguno, pues "son muy mansos los aborígenes"

Siguiendo con la obra de Canestrini, que lleva el sugerente título de *No Disparen contra el Turista*, cuenta casos de atentados contra turistas o embajadas extranjeras como un frente más de combate Norte-Sur, en donde la pretendida neutralidad occidental choca con las subjetividades de aquellos que viven y se subjetivizan en un plano de inferioridad con respecto a los que consideran invasores, por más que hayan cambiado sus biblias y escopetas por cámaras de fotos.

Un ejemplo de todo esto, y según algunos mbyá con los que he conversado, existen ciertas empresas farmacéuticas que utilizan el saber tradicional de algunas comunidades para explotar la selva y patentar fármacos que luego se comercializan sin que los aborígenes perciban remuneración alguna.

Comprender la diversidad cuando se viaja no es un deber. Si acaso, un derecho. Es una cosa agradable, que se hace con todos los sentidos, incluido el gusto (Canestrini, D., 2009: 109)

Para que todo ello funcione quizá deberíamos atender a las reglas de hospitalidad de la teorización derridiana. Una cosa es una visita, donde el encuentro inesperado, en donde el anfitrión no tiene por qué conocer los motivos ni los tiempos de llegada y estadía, crea un tipo de relación entre el huésped y él. Y otra cosa es la invitación: donde el dueño de casa pone sus propias normas, pudiendo abrir

482





o cerrar la puerta cuando mejor le venga en gana. Resulta paradójico que sea la sociedad nacional occidental, en este caso la argentina, las que marca las pautas de lo que ha de ser el turismo para los pueblos originarios: en esta comunidad sí en otra no; con apoyos estatales diversos; diferentes pautas y niveles de integración en torno a que ciertos indígenas entren en contacto y hagan de intermediarios, etc. La sociedad nacional actúa políticamente para producir y hacer que exista una representación turística a cargo de agentes de los pueblos originarios. Para ello se da visibilidad a unos y se oculta a otros. Así, aparecen personas relacionadas con el turismo como nuevos actores de lo político en esta zona de contacto<sup>199</sup> que pueden ser las comunidades a las que nos referimos. Y lo paradójico se da por la constatación de que el territorio que ocupan es muy anterior a los límites marcados por las fronteras de la modernidad, porque la tierra, para los mbyá así como para otros indígenas, no tiene dueño y por tanto no debería de poder venderse ni alquilarse ni traspasarse, ni convertir una comunidad en un fetiche turístico. Porque, al fin y al cabo, el bicentenario argentino, para los guaraní, ya tiene muchos siglos. Y lo pasajero, efímero, prescindible para ellos, somos nosotros, y no al revés. Es decir, somos nosotros sus invitados, y no ellos los nuestros.

## REFERENCIAS

- Augé, Marc (1998) *Los No Lugares*. Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Zygmunt (1999) *La Globalización. Consecuencias Humanas*. México D.F: Fondo de Cultura Económica
- Canestrini, Duccio (2009) *No Disparen contra el Turista. Un Análisis del Turismo como Colonización*. Barcelona: Bellaterra.

---

199. En el sentido de Mary Louis Pratt (2010)

483

484

- Thiel Ellul, Daniella (2008) *Innovación en Turismo. Polo Gastronómico*. En Álvarez Sousa, A. (dir.): ROTUR, Revista de Ocio y Turismo Nº 1. La Innovación en el Sector Turístico. (2008) Coruña: UDC.
- Vara, Alfredo (h.) (1984) *La Construcción Guaraní de la Realidad. Una interpretación psicoanalítica*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología





# LA ECONOMÍA DE LA RELIGIÓN: ESPAÑA, COLMO DE CONTRASTES

KENT B. ALBRIGHT

485

486

## INTRODUCCIÓN



Abordar un asunto tan cargado de politizaciones y pasiones religiosas como la encrucijada de religión y el dinero es un manifiesto riesgo para cualquier investigador. Presentar la percepción de iconoclasta y crítico hacia una organización tan poderosa como la Iglesia Católica en España es equivalente a pintar una diana sobre su persona. Sin embargo, por más arriesgado que parezca, a este autor le parece comparable al elefante en el salón, famosa analogía anglosajona referente a algo inocultable que todo el mundo obvia y de lo que nadie quiere hablar. Atrevámo-

nos, entonces, a hablar con franqueza y sin tapujos sobre la relación entre religión (tanto en el espectro protestante como católico) y la financiación de la misma, pero sin ánimo de burlarse de ninguna ni de soliviantar despecho ni rencor. En este artículo se pretende también ofrecer, como es menester en cualquier estudio antropológico, un contraste con otro sector de religiosos, en un escueto estudio de caso de una pequeña comunidad evangélica en Salamanca, y de su propio proceder en la administración de sus finanzas. Limitamos, para sus propósitos, el alcance de esta pesquisa a las denominaciones de confesión cristiana.

Uno no tiene que buscar lejos en el ciberespacio para palpar la indignación y coléricos ataques hacia una institución tan extensa y poderosa como la Iglesia en España.<sup>200</sup> Es bien sabido universalmente que, donde se acumulan grandes cantidades de dinero grandes ansias surgen también, para poder controlar dichos fondos que tienta al poseedor con poderío ilimitado pero también corrompe a los más virtuosos con el derroche, las malversaciones, los abusos y finalmente la creación de mecanismos de conservación del mismo, la perpetuidad de su dominio sobre el dinero y el poder. El pueblo español ha sido testigo por siglos de abusos, desde las indulgencias medievales hasta

200. Por ejemplo, Abbé Nozal se quejó del abuso de poder y el derroche de dinero público para las exposiciones "Las Edades del Hombre" en Castilla y León en 1999, Y todo está ocurriendo con el beneplácito absoluto y la también absoluta colaboración de la Junta de Castilla y León, que parece haber otorgado a la Fundación carta blanca para disponer de los fondos presupuestarios que fueran menester para el montaje de cuantas exposiciones se le ocurran al señor obispo o al cura de turno, además de aceptar que levanten sus oficinas, su sede, en el monasterio de Santa María de Valbuena, ubicado en San Bernardo (Valladolid) que, como no podía ser menos, necesita rehabilitación y ya cuenta con 822 millones de pesetas de los fondos europeos FEDER, 300 millones de la Junta y otros 300 de Caja España. <http://www.nozal.com/epitome/>, 5-5-2011.





los cómodos nepotismos del Trono y el Altar reflejados en los concordatos entre el Vaticano y el gobierno.<sup>201</sup> Aunque ha producido una descomunal animadversión entre gran sector de la población, otro sector ha quedado satisfecho que España ha respetado sus “origenes cristianos”, y que obedece a la instancia de Juan Pablo II de “ser fiel a sus raíces.”<sup>202</sup> Pero ira, furia y agria indignación prevalecen contra una iglesia excesivamente rica en patrimonio y pertenencias, que no deja de pedir cada vez más, y sigue siendo incapaz de destetarse de la leche materna estatal; leche que sigue fluyendo en grandes caudales hasta hoy.

### LA RIQUEZA OSTENTOSA DE LA IGLESIA CATÓLICA EN ESPAÑA CREA GRAN ANIMOSIDAD Y REPULSIÓN.

487

488

Se escribe en un portal anticlerical, “Aunque es el secreto mejor guardado, la iglesia católica es inmensamente rica... En España, es propietaria, a través de sus más de 40.000 instituciones (diócesis, parroquias, órdenes y congregaciones religiosas, asociaciones, fundaciones, etc.) de un enorme patrimonio consistente en bienes mobiliarios, inmobiliarios suntuarios, culturales, capital de fundaciones, pues aunque cada una de ellas tenga autonomía jurídica y administrativa, no dejan de

---

201. En la opinión de muchos el gobierno español sigue respetando el concordato de 1953 que posicionó a la Iglesia en un lugar de preferencia y privilegio a pesar de la nueva Constitución de 1978 y la retórica de anticlericos en la política nacional en años recientes.

---

202. También asevera el irrepentible historiador español Menéndez Pelayo, “Esta unidad se la dio a España el cristianismo. La Iglesia nos educó a sus pechos. Por ella fuimos nación y gran nación, en vez de muchedumbres de gentes nacidas para la presa de la tenaz porfía de cualquier vecino” (Topar con el Vaticano, 2011, p. 13).

formar parte de la misma organización eclesial. En una época, como la que atravesamos, de profunda crisis social y económica la Iglesia católica española, en 2010, va a seguir recibiendo ‘religiosa y puntualmente’ del Estado su financiación, sin ningún tipo de recorte.”<sup>203</sup>

Numerosos ofensivos frontales como éste son fáciles de encontrar en los medios, y a menudo están acompañados con dibujos satíricos que crean la impresión de que el cielo se puede comprar. Desde luego, sigue abierta la invitación de ofrendar a la Iglesia a cambio de un trato preferencial si el alma se encuentra algún día en el purgatorio.<sup>204</sup> Es normal que cada individuo creyente de cualquier sistema religioso quiera creer en el altruismo de sus responsables y dirigentes, pero la incesante acumulación de bienes, inmuebles y fondos públicos de parte de la cúpula católica pone en duda los verdaderos motivos de esta jerarquía eclesial. En España la Iglesia católica se conoce como una magna potencia inmobiliaria. No hay pueblo sin iglesia, ciudad sin catedral, ni casi monte sin ermita. Se calcula que el patrimonio eclesiástico está integrado por 100.000 inmuebles y que el 80% del patrimonio histórico-artístico nacional pertenece a la Iglesia. El ejemplo de Toledo es más que notorio: el 70% del suelo habitable de la ciudad vieja está en manos de la Iglesia. Cifras parecidas pueden describir a Ávila, Burgos ó Santiago de Compostela. Es imposible comprobar la cuantía total del patrimonio eclesiástico porque siempre ejerce

---

203. Francisco Delgado, “La Iglesia católica española vive en un paraíso económico, presuntamente ilegal”. 2-2010. [www.europalaica.com](http://www.europalaica.com). <http://www.rivaslaico.org.es/financiacion.pdf>, 24-4-2011.

---

204. “¿Por qué habríamos de dudar de que nuestras ofrendas por los muertos les lleven un cierto consuelo? No dudemos, pues, en socorrer a los que han partido y en ofrecer nuestras plegarias por ellos.” (San Juan Crisóstomo, hom. in 1 Cor 41,5).







un mutismo infranqueable y porque la Iglesia se escuda tras la privacidad del “funcionamiento diocesano interno” de la misma y porque la misma Iglesia no difunde información fiable sobre su verdadero patrimonio global.<sup>205</sup>

Es bien conocido que el patrimonio de la Iglesia en Castilla y León es el más importante de cualquier región europea. En sus manos opera cerca de un 80% del patrimonio histórico y artístico de la región y casi el 50% del total español. A pesar de esta enorme riqueza, cuando se creó la Fundación “Las Edades del Hombre” para conservar, restaurar y promover este patrimonio durante los años 1988-1993, recibió incontables subvenciones de toda clase de instituciones estatales empezando con la Junta de Castilla y León y terminando con todas las diputaciones provinciales. Según *Nozal.com*, “La mano invisible de la Iglesia ha entrado en el cajón donde se guardan los dineros del contribuyente. Hasta la fecha, la Fundación ha recibido más de 3.500 millones (de euros). La cuenta sigue.”<sup>206</sup> Y no es que esta fundación se bañe en dinero para la conservación cultural, sino se trata de una confesión religiosa que administre millonadas sin control y sin necesidad de rendir cuentas a la administración pública. Los objetivos marcados por el macro-proyecto fueron clarísimos: se trata de “arte y evangelización”<sup>207</sup>, o sea el proselitismo de la plebe, la promoción del evangelio y la persuasión de los agnósticos hacia la fe católica. Mientras la protección de patrimonio cultural universal guarda conciencia en los intereses de todos los españoles, la vigente Constitución es intransigente en cuanto a la igualdad de todas las religiones ante la ley, “*Ninguna confesión tendrá*

489

490

carácter estatal” (Artículo 16, párrafo 3). El trato preferencial de una de éstas sigue siendo notorio.

Esta contradicción hipócrita se vive todos los años mientras España sigue perpetuando sutilmente vestigios tenues del antiguo nacional-catolicismo albergado todavía en prácticas como la asignación en la declaración de renta, o IRPF. De hecho, el formulario borrador que se descarga de Hacienda tiene marcado previamente esta asignación, la cual el contribuyente tiene que desmarcar deliberadamente si no quiere contribuir a la iglesia católica. Ninguna otra confesión o religión se menciona. Sin embargo, los beneficios de la asignación del IRPF<sup>208</sup> forman solo un pequeño porcentaje del flujo mega-magnánimo de las arcas públicas. La continuidad de dicha política año tras año enfurece a gran parte de la población, puesto que obliga a cada ciudadano a contribuir a los fines religiosos de la Iglesia y vuelve a enardecer el debate sobre el ilusorio carácter *aconfesional* del Estado español. De los más de 6.100 millones de euros que recibió la Iglesia en 2010 por subvenciones directas, indirectas y por exenciones de impuestos, “solo” 240 millones llegaron por medio de marcar la “X” en la casilla de la asignación.<sup>209</sup> Por supuesto está claro que de forma legítima recibe donaciones directas de sus fieles y se nutre de los beneficios de sus innumerables y a veces suculentos negocios de todo tipo y actividad. Pero, además, de forma no tan legítima recibe financiación directa e indirecta por parte del Estado español.

205. <http://clasica.xornal.com/article.php?sid=20060810103355>, 3-5-2011.

206. <http://www.nozal.com/epitome/numero1/edades2.htm>, 20-4-2011.

207. <http://www.lasedades.es/>, 2-5-2011.

208. Asignación férreamente denunciada por portales como [www.Laicismo.org](http://www.Laicismo.org), [www.EuropaLaica.com](http://www.EuropaLaica.com) o [www.Publico.es/espana/](http://www.Publico.es/espana/).

209. <http://www.publico.es/espana/284410/mas-de-6-000-millones-de-euros-para-financiar-la-iglesia-catolica>, 15-4-2011.





## LA FINANCIACIÓN DE LA IGLESIA UTILIZA A MENUDO TÉCNICAS DE ENGAÑO Y AUSENCIA DE TRANSPARENCIA

¿Por qué tanta tirria hoy en día ante un fenómeno que lleva siglos desenvolviéndose? ¿De dónde viene tanta repulsión ahora sobre el método de financiación de una iglesia si siempre se ha hecho así? La verdad es que, por pereza o por impotencia, el pueblo español sigue permitiendo que su religión principal y predominante se sostenga a base de los euros de todos. Lo que levanta pasiones últimamente es la metodología de engaño y camuflaje que se utiliza para encubrir la verdadera fuente de sus ingresos. El destape de décadas de pedofilia en Irlanda, EE.UU. y otros países ha puesto en evidencia una vez más que los dirigentes católicos han evadido tratar sus graves problemas internos de moralidad y ética, y a menudo simplemente han movido ficha para maquillar su imagen. Lo mismo pasa con sus técnicas de recaudar fondos. Escasos de éstos en realidad llegan de parte de la generosidad altruista de su feligresía llana. Se cree que habría mucha menos contrariedad y desazón contra los titeres del Vaticano<sup>210</sup> si meramente fueran declarados católicos los que financiasen a su propia iglesia.

Ejemplo notorio es la visita del Papa Benedicto XVI en agosto de este año (2011). Esta visita en apoyo a la Jornada Mundial de la Juventud (JMJ) en Madrid, costa-

491

492

rá unos 50 millones de euros. Y aunque ostensiblemente serán empresas privadas como Telefónica, Banco Santander o El Corte Inglés las que patrocinarán el evento, el Gobierno ha propuesto una enmienda a la Ley de Presupuestos de 2010 para que dichas empresas cuenten con un beneficio fiscal de hasta el 80%. Ante la impotencia del ciudadano de oponer estas prácticas de connivencia entre el gobierno y la Iglesia no es de extrañar que portales como *www.Actuable.es* se lleven a declarar, "Ante tanto derroche de dinero y medios, y tan poca transparencia y claridad, creemos que hay que pedir explicaciones: **¿en qué va a gastar esa cantidad de dinero?**"<sup>211</sup>

Lo mismo se pudo decir de los más de 3.500 millones de euros recibidos por la Fundación "Edades de los Hombres", un proyecto religioso-cultural que comenzó en 1988.<sup>212</sup> La Iglesia propia no ha hecho prácticamente aportación alguna a este ambicioso proyecto, que ha crecido de sus humildes orígenes hasta el punto de institucionalizarse con vida propia tras 23 años de actividades. Casi 100% de su presupuesto ha llegado a manos de distintas capas del organigrama institucional estatal. Otro caso digno de señalar es la financiación de una treintena de iglesias en Salamanca, Plasencia y Ciudad Rodrigo por valor de 960.000 euros. La Diputación salmantina ha acordado subsanar más del 50% de este gasto que asciende a 600.000€. <sup>213</sup> En Santa Marta de Tormes (Sa-

210. Digno de mención aquí es la recién publicada compilación de artículos del español José Antonio Alonso Herrero bajo el título *Topar con el Vaticano*. Sr. Alonso era sacerdote jesuita por muchos años hasta que su desengaño por la actuación de la Iglesia en México le llevó abandonar sus votos y dedicarse a una vida investigando la sociología de la religión a nivel universitaria (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2011). También *Papal Sin: Structures of Deceit* por Garry Willis, Double Day, New York (2000).

211. <http://actuable.es/peticiones/no-mas-visitas-pagadas-del-papa-espana>

212. "Fundación Las Edades del Hombre: A golpe de subvención". *www.Nozal.com*, nº 1, abril 199. <http://www.nozal.com/epitome/numero1/edades2.htm>, 5-5-2011.

213. "La Diputación y los tres Obispos arreglarán una treintena de Iglesias", 27-4-2011, *La Gaceta de Santa Marta de Tormes*, p. 6, Santa Marta de Tormes, Salamanca.



lamanca) un acuerdo similar en los años 90 permitió la "restauración y ampliación" del templo trastormesino de parte de la Junta de Castilla y León. ¿Ampliación?

Son cantidades inmensas de dinero entregadas a la Iglesia de varias fuentes gubernamentales cada año virtualmente sin restricciones ni rendición de cuentas posteriormente; esto, a una iglesia ya excesivamente rica en patrimonio. Se estima que 20% de la campiña total española pertenece a la Iglesia Católica Apostólica Romana de España. Se cree que hasta un tercio de todos los inmuebles de Roma están en el poder del Vaticano. Varios bancos y cajas son propiedad del clero español, como por ejemplo Caja Sur, CAI (Caja Aragonesa de la Inmaculada) y Caja Círculo. Sus beneficios e ingresos debidos a la banca son cuantiosos, pero a estos habría que sumar millones de acciones en Wall Street y una infinidad de participaciones en numerosas empresas nacionales y multinacionales. La riqueza patrimonial de la iglesia ha promovido muchos intérpretes bíblicos mundialmente a compararla a la tibia iglesia de Laodicea en el libro de Apocalipsis donde la describe de esta manera poco elogiable, "Porque tú dices: Yo soy rico, y me he enriquecido, y de ninguna cosa tengo necesidad; y no sabes que tú eres un desventurado, miserable, pobre, ciego y desnudo".<sup>214</sup>

Otros ejemplos del "juego de nueces" para esconder con gran subterfugio y desviar la atención de las fuentes reales de sus ingresos podrían ser: El "Pasaporte del Peregrino" que costó 24€ para ver al Papa en Glasgow en septiembre del 2010; las "donaciones en especie" que parten de empresas, que luego reciben exenciones fiscales a cambio; o el cobro con las letras MJM en un SMS

493

494

al número 28004 que se donará 1.20€ al "Fondo de Solidaridad" para subsanar parte de los 50.000.000€ que costará la visita de Benedicto XVI en agosto. ¿Dónde se publicará cuánto se haya recaudado de esta y otras muchas vías de financiación?

La falta de transparencia de actividad financiera levanta las sospechas de cualquier individuo inquisitivo. Es sugestivo que durante la investigación para este artículo el autor trató de localizar información en el portal oficial de la Conferencia Episcopal<sup>215</sup> con el buscador interno para palabras tales como "contabilidad", "financiación" o "cuentas", y siempre con el mismo resultado: "Ninguna respuesta a su consulta". Es preciso observar sin embargo, que dentro de este marco religioso, la organización católica humanitaria Caritas al menos trata de demostrar el destino de sus múltiples proyectos sociales,<sup>216</sup> pero claro está que sin las aportaciones estatales (más de 30% de su total) su presupuesto estaría dramáticamente afectado.<sup>217</sup>

Tampoco, durante años de libertad política y religiosa transcurridos en España hasta la fecha, el laicismo popular no ha sido capaz de efectuar el destete de la Iglesia de los fondos públicos. Los presidentes socialistas han mantenido una fuerte retórica anticlerical pero han sido ineficaces a la hora de efectuar un cambio. Para mucho público la clase política del país ofrece la imagen de que la aglactación de la "leche materna estatal" no interesó ni interesa al Gobierno español. Por mucho que se habla del nuevo proceso de secularización de la sociedad

---

215. [www.conferenciaepiscopal.es](http://www.conferenciaepiscopal.es)

216. <http://www.caritas.es/Memorias.aspx?Id=227, 15-4-2011>.

217. <http://parroquiadelaloliva.org/index.php/pastorales/caritas, 4-5-2011>.



y del gobierno las fuerzas de los opusdeísmos ocultos y nepotismos clandestinos siguen dando al poderoso clero todo lo que pide y más. Joan Ridaó, portavoz republicano catalán de ERC, reprochó al Gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero haber querido “incomodar al Vaticano, optando por mantener una especie de querida, una *caparra* de lujo que es la Iglesia católica con un coste para el erario público de 6.000 millones de euros al año.”<sup>218</sup>

### LA AUSENCIA DE TRANSPARENCIA FISCAL EN ESPAÑA TAMBIÉN CARACTERIZA A OTROS CREDOS Y A OTRAS CONFESIONES CRISTIANAS.

Pero seamos justos y objetivos. La Iglesia Católica no es la única que recauda millones sin dar cuentas a nadie. Sectas cristianas como la iglesia “Pare de sufrir”<sup>219</sup> recibe múltiples acusaciones de fraude fiscal cada año mientras sus líderes siguen disfrutando de ingente suntuosidad. Las reacciones activistas y artísticas han sido numerosas a este clamoroso aprovechamiento de los pobres e ingenuos. Andrés Serrano, por ejemplo, levantó ampollas con su hirsuta exposición de un crucifijo metido en un vaso de su propia orina.<sup>220</sup> Su polémica fotografía tenía por finalidad en sus

495

496

218. [www.elpais.com](http://www.elpais.com),10-11-2010. [http://www.elpais.com/articulo/espana/Zapatero/escuda/falta/consenso/paralizar/ley/libertad/religiosa/elpepuesp/20101110elpepunac\\_4/Tes](http://www.elpais.com/articulo/espana/Zapatero/escuda/falta/consenso/paralizar/ley/libertad/religiosa/elpepuesp/20101110elpepunac_4/Tes).

219. La Iglesia Universal del Reino de Dios, fundada por Edir Macedo es conocido en España eufemísticamente también como “Comunidad Cristiana del Espíritu Santo” o “Familia Unida”.

220. A gritos de blasfemia, indignados cristianos destrozaron maliciosamente la foto del artista, realizada en 1987, durante una exposición en París, en abril de este año. 18-4-2011. <http://www.guardian.co.uk/world/2011/apr/18/andres-serrano-piss-christ-destroyed-christian-protesters>.

propias palabras, “hacer crítica de la industria billionaria de Cristo-pro-beneficio con manifiestos fines de lucro, y de condenar a los que abusan de las enseñanzas de Cristo para su propio provecho innoble y vil”. Los que tratan de lucrarse a base de la precariedad vital y religiosidad innata del pueblo abundan y siempre han abundado.

El “Evangelio de la Prosperidad” está llegando a ser una enseñanza clave en el neo-pentecostalismo de muchas denominaciones cristianas. “Ser pobre es un pecado” declara Robert Tilton, pastor de la iglesia “Palabra de Fe” en Dallas, TX.<sup>221</sup> “Si agradamos a Dios seremos ricos” predica Jerry Savelle, otro autor y maestro de varios libros sobre la prosperidad.<sup>222</sup> Los codiciosos y lujuriosos “tele-evangelistas” son bien conocidos mundialmente. Benny Hinn es de los más conocidos y más criticados, a tal punto que recibió el desmarque total de las iglesias evangélicas durante su visita a Barcelona en 2001. El Reverendo Hinn es conocido popularmente en círculos evangélicos como el “Nuevo Simón Mago” del siglo XXI (Hechos 8:9-11).

Este nuevo “evangelio” de las masas predicado por muchos lenguaraces tiene al menos las siguientes características de patente y saliente importancia antropológica:

- Una pirámide enorme de recaudación de donativos; una pirámide invertida de beneficios para los directores/pastores.
- Un concepto fundamental: “*La pobreza es pecado.*” (También lo es el desamor, el desánimo, la enfermedad y otras penurias de la vida)

221. “El evangelio de la prosperidad” (2011). IglesiaApologetica.galeon.com. <http://iglesiaapologetica.galeon.com/aficiones1634107.html>, 6-4-11.

222. Idem.





- La solución pasa por la participación activa en la iglesia y *ofrendar con sacrificio*.
- El tamaño de la “*Semilla de Fe*” (donativo en metálico) determina la eficacia de su particular “milagro” (alivio económico, paz o felicidad, etc.).

### UN ESTUDIO DE CASO: LA IGLESIA EVANGÉLICA BAUTISTA DE TORMES (IEBT) EN SALAMANCA, ILUSTR A UN CONTRASTE MUY LLAMATIVO.

Observemos en primer lugar que evangélicos en general suelen tratar los asuntos fiscales de sus comunidades con seriedad y esmero. Existen muchos controles internos y externos sobre entidades evangélico-protestantes notoriamente ausente en ciertos colectivos religiosos, tanto cristianos como no cristianos,. Un ejemplo de control externo de parte de una organización que ejerce revisión e inspección de cuentas es el *Evangelical Council on Fiscal Accountability* (EFCA, [www.EFCA.org](http://www.EFCA.org)),<sup>223</sup> o El Consejo Evangélico de Rendición de Cuentas Fiscales. EFCA presume de más de 1.500 miembros de entidades evangélicos, entre ellas la denominación evangélica más grande del mundo, los llamados “Bautistas del Sur” (conocidos en España como la UEBE).

497

498

Nuestro particular caso de estudio se trata de la *Iglesia Evangélica Bautista de Tormes* (IEBT) en Santa Marta de Tormes, Salamanca, una comunidad perteneciente a la Misión Bautista Central de España<sup>224</sup> que ostenta otras cuatro iglesias más asociadas en el país. La iglesia comenzó en 1996 en el salón de un piso. Se organizó como congregación en 2000 y ahora cuentan con unos 120 en su feligresía, una feligresía multi-cultural por cierto contando con unos 20 distintas nacionalidades en su seno. Como otras comunidades en desarrollo similares, no se ha registrado como iglesia propia todavía ante el Ministerio de Justicia, paso que realizará cuando esté más cerca de emanciparse de la Misión. Dicha independencia ocurrirá cuando encuentre un pastor permanente y los misioneros fundadores se retiren definitivamente de la entidad. En un sentido más amplio, la IEBT es representativa de las aproximadamente 180 iglesias y comunidades protestantes en toda Castilla y León,<sup>225</sup> y comparable por tanto a la gran mayoría de otras iglesias protestantes en España. Observemos algunos detalles sobre la administración de los fondos recaudados en esta comunidad salmantina:

1. No existe exención alguna de las obligaciones fiscales estatales como el I.B.I. o el I.V.A. Hasta 2009 se ha pagado todas éstas como si fuera un comercio o una tienda cualquiera, en vez de una comunidad religiosa.<sup>226</sup>

223. “ECFA es una agencia de acreditación dedicada a ayudar a los ministerios cristianos a ganar la confianza del público mediante la adhesión a siete normas de responsabilidad y ética fiscal. Fundada en 1979, ECFA proporciona la acreditación a las principales organizaciones sin fines de lucro cristianas que fielmente demuestran el cumplimiento de las normas establecidas para la gestión financiera de rendición de cuentas, la recaudación de fondos y la Junta” <http://www.ecfa.org/Content/WhatIsECFA>.

224. La Misión Bautista Central de España es una entidad evangélica sin ánimo de lucro registrada en el Ministerio de Justicia con el número 116 SG.

225. \*Precisamente son el enfoque de la tesis doctoral del autor: “El impacto cultural de la inmigración latinoamericana en las iglesias evangélicas de Castilla y León”.

226. Dicha exención solo pertenece a iglesias y denominaciones miembros de la FERED (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España), cuya adherencia es totalmente voluntaria.





2. La financiación de los gastos de la congregación corresponde netamente a la voluntariedad anónima de los contribuyentes de la feligresía.
3. La iglesia cuenta con varios controles cruzados en la recepción, cuenta, ingreso y contabilidad de los fondos ofrendados.
4. La contabilidad es totalmente transparente y publicada cada mes en un lugar visible y de acceso fácil de la capilla, según los ingresos y gastos del mes anterior según sus categorías del presupuesto general.
5. Exigencias fiscales del Estado requieren que cada comunidad o sociedad que recibe donativos declare un informe de actividad económica según las Leyes 40/1998, de 9 de diciembre, y 49/2002 (modelo 182). Aunque IEBT todavía no cumple con este requisito, será obligatorio una vez que se emancipe de la Misión.
6. Destina un amplio reparto de fondos al exterior en virtud de labores misioneras tanto evangelizadoras como de obra social (con ciegos, orfanatos, alfabetización, etc.), un total de 21% en el año 2010. Quiere decir que no consume todos sus ingresos internamente.
7. Escasez y austeridad marcan la fluidez económica de la comunidad. Sin embargo se dieron 28.872,93€ en el año. El pastor presenta un amplio informe anual en febrero presentando un presupuesto para el año próximo, aprobado por toda la membresía democráticamente.

499

500

8. El sentido de obligación ética en la administración de los bienes muebles e inmuebles de la iglesia se basan en sus creencias religiosas.<sup>227</sup> Por ejemplo: II Corintios 8:20-21, *"En cuanto a esta ofrenda abundante que administramos, procurando hacer las cosas honradamente, no sólo delante del Señor sino también delante de los hombres"*.
9. La recaudación de los fondos se hace durante los cultos y forma parte de las acciones de adoración y culto ritual sin coerción ni presión, en las cuales también se guarda el anonimato de los donantes.

En resumen es menester comentar que el enfoque de este estudio ha sido una comparación del método y las formas de recaudación de ingresos entre distintas organizaciones religiosas de España, mientras apenas se ha hecho alusión al destino religioso, ceremonial, social o humanitario de estos fondos. No se disputan que meritorios y valiosos servicios a pobres, marginados, inmigrantes, discapacitados y excluidos, ni la gestión de innumerables centros educativos que se realiza a través de las aportaciones que recibe la Iglesia Católica. Meramente se ha hecho exposición sobre la procedencia multitudinaria del erario público de ellas. Cada cual habrá que juzgar por sí mismo si sería mejor que fondos públicos de todos los contribuyentes españoles se controlan por adminis-

---

227. Versos como estos sustancian su afán de esmero sobre la administración de fondos: "Entonces les dijo: Pues dad a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios", Lucas 20:25; o "Porque raíz de todos los males es el amor al dinero, el cual codiciando algunos, se extraviaron de la fe, y fueron traspasados de muchos dolores" I Timoteo 6:10.





traciones públicas, o a manos de una singular confesión religiosa cada vez más en descrecencia asistencial.<sup>228</sup>

## CONCLUSIÓN

Por más que se indigne, el pueblo español sigue dispuesto a permitir que su gobierno derroche enormes cantidades de dinero en la Iglesia Católica, que desde hace años carece de un estatus preferencial “de jure” (por ley), pero conservándolo “de facto” (de hecho).

La sociedad en general, por indiferencia, por impotencia o una combinación de las dos, ha sido incapaz de insistir en que las ayudas sociales que estos fondos financian no provengan de las manos del clero católico, sino del estado mismo.

El despilfarro económico que estas concesiones suponen eluden varias clases de controles y rendición de cuentas de fácil acceso para los contribuyentes de Hacienda, máxime a los que no comparten su ideología religiosa.

Un nutrido número de comunidades protestantes del país prestan un ejemplo de financiación que por lo general, exceptuando las estrafalarias iglesias de “prosperidad”, refleja un sistema de sostenimiento económico íntegramente interno, de transparencia en sus movimientos financieros y de una loable ética fiscal.

## REFERENCIAS

“Attack on ‘blasphemous’ art work fires debate on role of religion in France” (2011). *www.guardian.co.uk*, 18-4-2011. <http://www.guardian.co.uk/world/2011/apr/18/andres-serrano-piss-christ-des-troyed-christian-protesters>, 19-4-11.

228. “La Iglesia, cada vez más vacía: Según el CIS, sólo el 13% de los católicos va a misa” (2010). <http://www.elplural.com/macrovista/detail.php?id=49368>, 4-8-2010.

501

502

- “Brasil: Iglesia Universal del Reino de Dios acusada de lavado de dinero” (2009). *Informe21.com*. <http://informe21.com/actualidad/brasil-iglesia-universal-del-reino-dios-acusada-lavado-dinero>, por AP en Agosto 11, 2009
- “El evangelio de la prosperidad” (2011). *IglesiaApologetica.galeon.com*. <http://iglesiaapologetica.galeon.com/aficiones1634107.html>, 6-4-11.
- “Fundación Las Edades del Hombre: A golpe de subvención”. *www.No-zal.com*, nº 1, abril 1999. <http://www.nozal.com/epitome/numero1/edades2.htm>, 5-5-2011.
- “La CEE pone en marcha una campaña de comunicación para informar a la sociedad sobre el nuevo Sistema de Financiación acordado con el Gobierno y para dar a conocer la labor de la Iglesia” (2007). *www.conferenciaepiscopal.es*. 5-11-2007. <http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/notas/2007/555-la-cee-pone-en-marcha-una-campa-na-de-comunicacion-para-informar-a-la-sociedad-sobre-el-nuevo-sistema-de-financiacion-acordado-con-el-gobierno-y-para-dar-a-conocer-la-labor-de-la-iglesia.html>, 6-4-2011.
- “La ecuación de *La Razón*: Con 1.600 de los millones de Euros que recibe la Iglesia, no se congelarían más de 7 millones de pensiones” (2011). *www.lasmalaslenguas.com*. <http://www.lasmalaslenguas.es/2010/05/14/1600-millones-euros-recibe-la-iglesia-pagar-7-millones-pensiones/>, 15-4-2011.
- “La Iglesia católica recibe del Estado más de 5.000 millones de euros cada año” (2011). *www.edicionessimbioticas.info*, 15-6-2008. <http://www.edicionessimbioticas.info/La-Iglesia-catolica-recibe-del>, 19-4-2011.
- “La Iglesia también quiere recaudar dinero a través de los mensajes a móviles” (2010). *www.ElPlural.com*. <http://www.elplural.com/macrovista/detail.php?id=49719>, 16-08-2010.
- “La Iglesia, cada vez más vacía: Según el CIS, sólo el 13% de los católicos va a misa” (2010). <http://www.elplural.com/macrovista/detail.php?id=49368>, 4-8-2010.
- “Los costes de la visita del Papa a España, en duda” (2010). *www.ElPlural.com*. <http://www.elplural.com/politica/detail.php?id=50357>, 6-9-2010.







"Los ingresos de la Iglesia Católica" (2011). *www.mediavida.com*, 27-2-2011. <http://www.mediavida.com/foro/6/ingresos-iglesia-catolica-409679>, 6-4-2011.

"Más de 6.000 millones de euros para financiar la Iglesia católica" (2010). *www.publico.es*, <http://www.publico.es/espana/284410/mas-de-6-000-millones-de-euros-para-financiar-la-iglesia-catolica>, 11-1-2010, Madrid.

"Memorias" (2010). Memoria del año 2009 de Cáritas. <http://www.caritas.es/Memorias.aspx?Id=227>, 15-4-2011.

"No más visitas pagadas del Papa a España" (2010). *Actuable.es*, <http://actuable.es/peticiones/no-mas-visitas-pagadas-del-papa-espana>, 4-10-2010.

"What is EFCA?" (2011). *www.efca.com*.<http://www.efca.org/Content/WhatIsECFA>, 12-4-11.

"Zapatero se escuda en la falta de consenso para paralizar la ley de libertad religiosa" (2010). *www.elpais.com*, 10-11-2010. [http://www.elpais.com/articulo/espana/Zapatero/escuda/falta/consenso/paralizar/ley/libertad/religiosa/elpepuesp/20101110elpepunac\\_4/Tes](http://www.elpais.com/articulo/espana/Zapatero/escuda/falta/consenso/paralizar/ley/libertad/religiosa/elpepuesp/20101110elpepunac_4/Tes).

Bedoya, J. G. (2005). "Reportaje: El conflicto gobierno-iglesia católica. El poder de los obispos españoles. *www.elpais.com*. 21-11-2005. [http://www.elpais.com/articulo/sociedad/poder/obispos/espanoles/elpporsoc/20051121elpepisoc\\_1/Tes](http://www.elpais.com/articulo/sociedad/poder/obispos/espanoles/elpporsoc/20051121elpepisoc_1/Tes), 6-4-2011.

Boff, L. (1986). *Y la Iglesia se hizo pueblo. La Iglesia que nace de la fe del Pueblo*. Santander, Editorial Sal Terrae.

Delgado, F. (2010). "La Iglesia católica española vive en un paraíso económico, presuntamente ilegal". 2-2010. *www.europalaica.com*. <http://www.rivaslaico.org.es/financiacion.pdf>, 18-4-2011.

Ley 26/2009, de 23 de diciembre, de Presupuestos Generales del Estado para el año 2010., 24-12-2009, *Boletín Oficial de Estado*, nº 309, sección I, p. 108804, <http://www.boe.es/boe/dias/2009/12/24/pdfs/BOE-A-2009-20765.pdf>, p. 176.

Madrigal, Mario (2010). "La Iglesia y el dinero: Cuán lejana está esta iglesia de las enseñanzas de Cristo (Costa Rica)". *www.nacion.com*. <http://www.nacion.com/2010-06-23/Opinion/PaginaQuince/Opinion2419699.aspx>, 22-6-2010.

Savater, Fernando (2004). "Laicismo: cinco tesis". Artículo publicado en *El País*. Sábado, 3 de abril, Madrid.

Wills, Garry (2000). *Papal Sin: Structures of Deceit*. New York, Double Day.

503

504





## REPRESENTACIONES Y VIGENCIA DEL COMUNALISMO EN LA PROVINCIA DE LEÓN<sup>229</sup>

OSCAR FERNÁNDEZ, UNIVERSIDAD DE LEÓN

En nuestra comunicación trataremos de analizar, entre otras cuestiones, cómo muchos aspectos que históricamente han configurado la trama de la vida tradicional, caracterizados desde el ámbito de la antropología social, por las actitudes y actividades de los individuos en su relación con la naturaleza, con el resto de los individuos y también con lo inmaterial y sobrenatural (valores y creencias), han entrado en crisis, vinculada, generalmente, a un crecimiento en el ámbito vital y un desplazamiento del centro de actividades del individuo. A ello ha contribuido también, la actual dependencia de instancias de que tratan de frenar el deterioro de la economía agraria con subvenciones puntuales que no conocen ni respetan, en la mayoría de los casos, la realidad secular existente. También ha influido así mismo, una sociedad que tiende a ser más individualista, menos participativa, que no valora el trabajo en común, y

229. Este trabajo forma parte del proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación titulado "Bienes concejiles, régimen comunal y colectivismo agrario", Ref.: HAR2009-10302.

505

506

que al haberse alejado del individuo los centros decisorios éste se inhibe de las obligaciones colectivas haciendo responsable de sus problemas a la administración de turno, lejana, desconocida e impersonal.

### UN POCO DE HISTORIA PARA EL CASO DE LEÓN: SOBRE EL ESTANCAMIENTO ECONÓMICO DE LOS SIGLOS XIX Y XX

Desde los gobiernos liberales y conservadores de principios del siglo XIX hasta los gabinetes tecnócratas de la época más reciente, las políticas económicas de España se han basado en modelos de crecimiento asimétrico y duales que han conformado una profunda desigualdad en las estructuras territoriales, económicas y sociales. Esto ha supuesto que una gran mayoría de los territorios y pueblos de nuestro país han quedado marginados de los tardíos procesos de transformación económica generada a lo largo del siglo XX.

En el caso de León la cuestión resulta compleja, pues una provincia que cuenta con una gran cantidad de recursos naturales, enclave privilegiado entre la meseta castellana y las costas del norte, y con un ecosistema extenso y diverso como pocos, fue perdiendo todas las opciones de desarrollo que iban apareciendo en el siglo XX.

Desde las extraordinarias expectativas generadas a principios del XX, en torno a la minería y siderurgia hasta la actualidad, los diferentes procesos de cambio social y crecimiento económico producidos en España han resultado, en sus aspectos fundamentales, claramente incompatibles con las posibilidades que en cada momento ha ofrecido la provincia de León.





Por diversas razones, como dicen los autores de la Historia de León (2000) que sigo para este apartado, León ha quedado al margen de oportunidades tan importantes como la del desarrollo industrial de los años 60, que provincias cercanas con menos recursos, como Valladolid o Burgos, supieron aprovechar mejor. Tampoco ha sido posible integrar en los últimos años, una parte sustancial de nuestra estructura productiva en los grandes mercados de la era posindustrial y, la realidad presente parece que no permite establecer escenarios muy favorables para que se produzca un cambio en un futuro próximo. En el sector agrario, el binomio campo y agua tampoco ha permitido arrancar: más un millón y medio de hectáreas y 4.600 kilómetros fluviales parecen argumentos para dibujar una imagen de un paisaje agrario de la provincia de León, y además fértil. Y quizá sea esta la percepción que aún se tiene de León en la actualidad. Un cuadro de amplios llanos cerealistas y cultivos industriales y extensos pastizales en zona de montaña. Sin embargo, los datos muestran una realidad bien diferente: un sector agrario ineficiente, que con más del 30% de la población activa no genera más del 10% del producto interior bruto provincial, consecuencia de una agricultura que ha confiado su redención a unos regadíos que no acabaña de llegar o que han llegado demasiado tarde.

Por otra parte, salvo singulares excepciones como, por ejemplo, las experiencias asociativas en la comarca de Lacia en 1915, donde se constituyó la primera cooperativa láctea de España y la instalación de las primeras empresas azucareras, harineras y textiles a principios de siglo, que dinamizaron los cultivos de remolacha, cereal o lino, la agroganadería leonesa, se abrió al siglo XX al margen del funcionamiento del mercado.

507

508

La existencia de unas estructuras arcaicas, incompatibles con los procesos de modernización que impone el mercado, unos medios rudimentarios y una orientación económica tendente al autoconsumo familiar, caracterizaron una situación que permaneció inalterable hasta bien entrada la década de los sesenta.

Una barrera al desarrollo y mantenimiento de los comunales está en el nefasto impacto del proceso de modernización. Igualmente, los comunales podrían suponer una alternativa al proceso de producción del modelo económico dominante, caracterizado por ser poco respetuoso con el medio natural como con los usos múltiples que se llevaban a cabo con los recursos que este proporcionaba. La complementariedad entre la tendencia colectiva y la propiedad individual, junto a cierta diversificación de fuentes laborales respecto a determinados sectores laborales constituye una de las bases que hacen posible la trascendencia y la viabilidad del comunismo hoy en día.

### **DESARROLLO Y PERSPECTIVAS: LA CRISIS DE LAS FORMAS TRADICIONALES DE PRODUCCIÓN**

En la sociedad industrial del XX, el trabajador agrícola está alfabetizado, cualificado, y capacitado para emplear nuevas técnicas agrarias y empresariales. Ello supone un cambio en las estructuras agrarias que implica un aumento de capital humano que busca salidas laborales en otros ámbitos, dando paso a otro fenómeno generalizado como es el constante envejecimiento de la población campesina. Este envejecimiento conlleva la no utilización del suelo o un uso que no genera capitalización, de forma que no es capaz de asegurar su propia producción sino que, en el mejor de los casos languidece tranquilamente.





Los que han estado produciendo hasta fechas recientes con una tecnología basada en la aportación intensiva al trabajo familiar y la utilización de medios de producción de elaboración doméstica y rudimentaria, se han visto obligados a transformarse de forma acelerada en eficaces unidades de obtención masiva de mercancía agraria. Pero la mayoría no puede participar en este proceso de transformación por falta de recursos económicos, de perspectivas de rentabilidad, por dificultades de mercado o por incapacidad de sus componentes y se ven relegados a la marginación económica.

La agricultura familiar recurre para poder mantenerse, a combinar su actividad en su propia explotación con otras actividades productivas fuera de la misma, bien en el sector agrario, o en otros sectores. A veces las actividades externas corresponden a los miembros más jóvenes de la familia, siendo otras muchas el propio titular el que recurre a ello.

Debido al deterioro de las rentas agrarias y la elevación general del nivel de vida, la pequeña explotación no permite su propia reproducción social. El agricultor se encuentra entonces con las opciones de intensificar su explotación, solución seguida por aquellos que disponen de más recursos para enfrentarse a esta transformación pero que, precisamente, por la carencia de los mismos, es difícilmente realizable para las pequeñas explotaciones; o bien opta por emigrar y convertirse en un trabajador fuera del sector. En la provincia de León, la población activa agraria empezó a disminuir a principios del siglo XX, pero la tendencia se incrementó notablemente en la década de los años 50. Para los primeros, una de las formas de supervivencia es el asociacionismo, el sindica-

509

510

lismo agrario. En este sentido las realizaciones más recientes vienen del sector del asociacionismo profesional.

Durante el siglo XX se produce un notable crecimiento del producto agrario. El incremento de la producción agraria entre 1901 y 1983 es del 2,07% anual (Tortella, 1994). Este crecimiento fue mucho más rápido en la segunda mitad del siglo que en la primera. Así todo, fue mucho más lento que el de la Renta nacional, debido en primer lugar a razones de demanda y oferta; y en segundo lugar, porque al aumentar la productividad y ser limitado el mercado, la demanda de trabajo crece con lentitud, incluso disminuye. Pero el crecimiento de la población agraria va acompañado de una fuerte capitalización de la agricultura y a su vez de un gran éxodo rural, que como decía, se acelera en la segunda mitad del siglo. Este crecimiento se ha producido con fuertes modificaciones estructurales, cambios que se producen tanto por factores de oferta como por factores de demanda. Por parte de la oferta, al comercializarse y tecnificarse la agricultura se da un aumento de lo producido para el mercado: el campesino produce cada vez menos para el autoconsumo. Al producir para el comercio deja de cultivar bienes de subsistencia, se cultivan menos cereales y se orienta la producción hacia los productos hortofrutícolas y ganaderos. Esta tendencia se verá reforzada por los factores de demanda: al aumentar el nivel de vida de los consumidores, su demanda se dirigirá a alimentos como la carne, el pescado, los lácteos, las verduras frescas, abandonándose en cierta medida los bienes de subsistencia tradicionales, como los cereales y las leguminosas. Por esta razón, en la provincia de León se intenta diversificar la producción agraria introduciendo cultivos destinados a la agroindustria, como la plantación de lú-





pulo, menta o tabaco. Incluso se intensificó algún cultivo tradicional como el lino, aunque perdió importancia frente al auge del algodón. También adquirió importancia la remolacha azucarera, que se convirtió en el gran cultivo de la rentabilidad por excelencia. Aunque como el campo leonés seguía manteniendo una excesiva parcelación de las fincas, el incremento de la producción no fue muy significativo, pues seguía siendo escasa la introducción de maquinaria agrícola, por lo que esa nueva estructura tampoco supuso un revulsivo para la economía.

## REPRESENTACIONES COMUNALES EN LOS SIGLOS XX Y XXI.

Muchos aspectos que históricamente han configurado la trama de la vida tradicional, han entrado en crisis, vinculada, generalmente, a un crecimiento en el ámbito vital y un desplazamiento del centro de actividades del individuo. A ella ha contribuido también, la actual dependencia de la economía agraria de subvenciones puntuales que no conocen ni respetan la realidad secular existente. También ha influido una sociedad cada vez más individualista, menos participativa, que no valora el trabajo en común, y que al haberse alejado del individuo los centros decisivos, éste se inhibe de las obligaciones colectivas haciendo responsable de sus problemas a la administración de turno, lejana, desconocida e impersonal.

Con intención metodológica y analítica hemos de separar claramente el dominio colectivo de la tierra de su explotación en común, así como el colectivismo agrario y el comunismo agrario, a pesar de que tienen a confundirse en la mayoría de los análisis que hemos contemplado. En una interpretación quizá más jurídica que sociológica,

511

512

podemos entender, siguiendo la diferenciación decimonónica de Altamira (1981), por colectivismo el modo de producción en el que siendo los instrumentos sociales, el producto del trabajo es privado. Y por comunismo, la forma productiva colectivista basada en el dominio, uso y disfrute de los bienes comunales vecinales y de propios.

En el régimen comunal agrario, vigente a través de sus instituciones como la tenencia comunal de la tierra, la gestión colectiva de los recursos y el trabajo colectivo, la propiedad de la tierra comunal, los bienes comunales son decisivos para la economía local, el aprovechamiento familiar de los mismo, la regulación colectiva de la propiedad privada, el carácter corporado de la comunidad, la ausencia relativa de estratificación social, y la amplia participación de los habitantes en la gestión local de sus recursos, contando con sus autoridades específicas.

El surgimiento de instituciones comunales, como plantea Giménez (1991), es posible "a partir de un impulso estatal, en condiciones históricas de expansión territorial, y reorganización social", más que instituciones de ayer, son respuestas a algunos de los retos que enfrenta la sociedad mayor que los promueve y construye, entre otras cosas porque no se trata de instituciones aisladas, sino perfectamente integradas al mercado y porque se caracterizan por su multifuncionalidad. En su permanencia juegan dos intereses: el del Estado y el de la propia comunidad corporada, donde esa comunidad opta por esa modalidad en función de sus propios intereses.

Las nuevas relaciones de colectividad que pasan actualmente por un sistema de asociacionismo tales como el cooperativismo y sindicalismo agrario, como forma de modernización del sector agrario, que permite una distribución más eficaz del trabajo, una mayor rentabilidad





del campo y maquinaria, la posibilidad de turnarse para disponer de días de ocio o de vacaciones, como una de las grandes aspiraciones más destacadas y difíciles de conseguir en el ámbito rural.

Las nuevas relaciones de vecindad y territorialidad, basadas en el asociacionismo de municipios o entidades menores para poder conseguir una masa crítica y poder participar en programas europeos, del tipo Leader o Leader Plus, y poder llevar a cabo proyectos de desarrollo local. En este sentido el concepto de glocalidad, nos puede ayudar a analizar y explicar el contraste entre la comunidad local y la política económica global. Se trata en definitiva de analizar la "racionalidad cambiante de la vida rural" (Jeff Patt, 1994) "frente a la racionalidad formal de la vida económica" (Max weber, 1979).

Otro elemento fundamental actualmente es la necesidad de incorporar la perspectiva de género en el estudio de las trayectorias laborales de la mujeres y el papel de la mujer como dinamizadora del medio rural actual, a pesar de su exclusión en la vida social tradicional, donde si tenía su papel en el ámbito doméstico. Se trata de estudiar la feminización actual del campo, donde la mujer es el nuevo sujeto emprendedor y protector ya sea del patrimonio cultural como del ámbito rural de forma general. Aquí surge una nueva estructura y configuración social, que puede ser complementada además con los procesos de la inmigración y el retorno.

Así mismo, sería conveniente la utilización de elementos y conceptos como el de *Sistema Agroalimentario Localizado* (SIAL), idóneo para abordar el estudio de un modelo de desarrollo agro-alimentario sustentado en la valoración de los recursos locales, así como por la importancia que se otorga, desde esta línea de estudio, a los

513

514

procesos colectivos de activación de recursos específicos, es decir, al papel de los actores locales en la generación de estos procesos, a los elementos innovadores y al territorio. O el de Patrimonio alimentario regional (PAR), que trata de fomentar la agricultura y la ganadería ecológica (sobre todo en los *Espacios Naturales Protegidos*) posee claras potencialidades, ya que permite superar la visión conservacionista de dichos espacios e integrar a la población local en la gestión activa de estos recursos naturales, rentabilizar unos cultivos escasamente productivos, proponer alternativas económicas que permitan frenar el acentuado proceso de despoblación, así como fomentar una imagen distintiva de la zona en torno a los valores *ecológicos y sostenibles* de sus productos.

Otra posible vía de salida parte de un análisis de las potencialidades que presenta propiamente la agricultura ecológica para la dinamización de los espacios rurales y, especialmente, de los territorios insertos en esos *Espacios Naturales Protegidos*. Consideramos que el desarrollo que ha experimentado esta actividad en las últimas décadas responde a su capacidad para integrarse en el nuevo modelo de ruralidad que se propugna desde la *Unión Europea*, gracias a su carácter multifuncional, con efectos positivos sobre el medio ambiente, la generación de empleo y rentas, así como la obtención de alimentos más seguros y de mayor calidad. Todas estas premisas pueden ser analizadas a partir de su concreción en zonas o comarcas tradicionalmente marginales y aisladas que, desde hace décadas, vienen implementando una estrategia de especialización en la producción de calidad y, más concretamente, en el fomento de la agricultura y ganadería ecológica.





## CONCLUSIÓN

El tema del comunalismo abre una veta de vigencia a considerar en el momento actual que se discute la permanencia del recurso natural en un modelo de agricultura sostenible. Pero hay que tener en cuenta que el individuo que vive en el sistema comunal defiende su patrimonio colectivo y la cohesión de su comunidad en cuanto logra con ello la reproducción de su unidad familiar. Cuando este objetivo primordial se logra mejor privatizando la tierra, o abandonando definitivamente la comunidad, el campesino procede a ello.

Se trata aquí, de dar cuenta del proceso de permanencia del comunalismo no como residuos que se niegan a morir, sino por un proceso concreto que los hace necesarios, útiles, funcionales a la sociedad mayor y a los propios campesinos involucrados.

Giménez (1991) apunta que la institución comunal parece necesaria para determinados medios ecológicos específicos: actividades como la ganadería extensiva, el aprovechamiento de rastrojos por la combinación de agricultura ganadería, o del bosque, que parecen requerir un aprovechamiento abierto, comunal, cuando se ha intentado privatizar los pastos o los rastrojos o el bosque generalmente no ha resultado. Y cuando se ha tratado de estabilizar el bosque comunal, también resulta inadecuado para su conservación, abriendo otra veta importante a considerar, especialmente hoy, que se discute la permanencia del recurso natural en un modelo de agricultura sostenible.

En aquellos lugares donde el comunalismo agrario ha tenido un papel importante, el habitante del medio rural sigue esperando y buscando las respuestas que la información de los nuevos mercados multinacionales no ha dado a las injusticias y desigualdades de mucho tiempo.

515

516

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Altamira, R. (1981) *Historia de la propiedad comunal*. Madrid, IEAL.
- Amaya Corchuelo, S. (2003) *Usos y gestión colectiva de la tierra en Zahinos. La vigencia del comunalismoagrario en el siglo XXI*. Universidad de Sevilla.
- Costa. J. (1973) *Oligarquía y caciquismo y otros escritos*. Madrid, Alianza.
- Giménez, C. (1991) *Valdelaguna y Coatepec. Permanencia y funcionalidad del régimen comunal agrario en España y México*. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Lisón, C. (1973) *Ensayos en Antropología social*. Madrid, Ayuso.
- Patt, J. (1994) *The rationality of rural life. Economic and cultural change in Tuscany*. Harwood Academic Publishers. Switzerland.
- Vasseberg, D. E. (1991) "La comunidad rural en España y el resto de Europa." *Mélanges de la Casa de Velásquez* (MCV), 1992, t.XXVIII(2), p. 151-166.
- VVAA (2000) *La Historia de León*, vol. IV. Diario de León, Universidad de León.
- Tortella, G. (1994) *El desarrollo de la España contemporánea. Una historia económica de los siglos XIX y XX*. Madrid, Alianza.







# CELEBRACIONES TAURINAS Y ANTIGUOS HOLOCAUSTOS. REFLEXIONES EN TORNO AL CARÁCTER SACRIFICIAL DE LAS FIESTAS DE TOROS

HÉCTOR M. MEDINA MIRANDA

## INTRODUCCIÓN

A lo largo del tiempo, un número importante de historiadores y antropólogos han visto en las fiestas taurinas un conjunto de celebraciones cuyo origen se remonta a los sacrificios en honor de Hércules o de Diana. En los desplazamientos circulares del toreo moderno han creído descubrir recuerdos de las danzas que representaban el laberinto que Teseo recorrió para dar muerte al Minotauro de Creta; así como un acto ritual en el que una bella mujer se transforma en hombre para después dar muerte al bovino, escenificando una violación sexual. Incluso, se ha hecho muy popular la idea de que las fiestas de toros son rituales totémicos en los que tiene lugar la muerte de un dios. ¿Es posible sostener, desde el punto de vista antropológico, el carácter sacrificial de las fiestas de toros?, ¿existe una auténtica oblación en dichos procesos?, ¿por qué los estudiosos han buscado afanosamente en estas celebraciones festivas y de derroche la

continuidad de antiguos holocaustos rituales?, son unas de las preguntas en torno a las cuales reflexionaremos.

## LA BÚSQUEDA DEL SACRIFICIO PRIMIGENIO

Las especulaciones acerca del carácter sacrificial de las fiestas de toros vienen de antaño, siempre destacando por sus argumentaciones fabulosas. Entre las más influyentes se encuentra la de Cristóbal Lozano, quien en su *Historia de los Reyes Nuevos de Toledo* (1667) aseguraba conocer opiniones fidedignas de que las fiestas de toros habían derivado de los sacrificios que se practicaban en honor de Hércules, mítico fundador de la monarquía española. Según este autor, las celebraciones taurinas se habían originado en Toledo y serían imitadas por los romanos para crear los famosos juegos circenses.

Otra importante disquisición surgiría de la pluma de Juan Loperráez (1978 [1788]), historiador y clérigo destinando a Osma donde, según sus relatos, había sido encontrado un vestigio arqueológico conocido como la piedra de Clunia. La piedra se descubrió en 1774 durante la reedificación de una capilla en la villa de Peñalba, pero se destruyó en 1804. No obstante, Loperráez consiguió copiarla antes de que desapareciera e interpretó la escena como una prueba de que las fiestas de toros eran de una antigüedad inmemorial en España y una costumbre de sus primeros pobladores. Asimismo, consideraba la posibilidad de que representara un sacrificio dedicado a Diana, "por estar el toro consagrado a ella" (ibídem, II: 328). La pieza mostraba los perfiles de un toro y un hombre con rodela y chuzo. Sobre ellos se observaba una leyenda que Erro y Azpiroz interpretó como escrita en la "primitiva lengua bascongada" y que traduciría como "yo el toreador, ó lidiador de toros" (1806: 157).

517

518



Argumentos de este tipo sirvieron a los historiadores panegiristas del toreo moderno del siglo XX con dos propósitos. Por un lado, los emplearon para subrayar el origen español de la corridas de a pie que se habían reinventado, bajo la denominación de tauromaquia, entre la segunda parte del siglo XVIII y la primera del XIX. Dicha reivindicación autoctonista se había asumido como un requisito para hacer de la tauromaquia "la fiesta nacional".<sup>230</sup> Esto en franca confrontación con otras propuestas que habían defendido el origen romano o árabe de las corridas. Por otro lado, pretendían destacar el nivel de civilización que la tauromaquia había alcanzado, contrastándola con las celebraciones populares, que serían consideradas resabio de un pasado "bárbaro" e "incivilizado". El torero de a pie y traje de luces aparecería entonces como el protagonista de una nueva modalidad artística, propia de un sector erudito, artífices de una celebración "culta" y "civilizada". Este intento ya se prefiguraba en la obra de Fernández Moratín quien, aun cuando afirmaba el origen árabe del toreo, consideraba que ya en su época había llegado a tal nivel de sofisticación: "que parece que se va á hacer una sangría á una dama, y no á matar de una estocada una fiera tan espantosa" (1850 [1777]: 144).

Años más tarde, El Conde de las Navas insistiría en que el toreo se conocía en España mucho antes de la llegada de los romanos. Una prueba de ello era, entre otras, la antigua costumbre salmantina de mancornar

230. El Conde de las Navas en su obra *El espectáculo más nacional* indicaba: "no será aventurado convenir en que el individuo que aparece en la piedra de Clunia debe ser un torero de oficio ó de afición" (1899: 26). Véase también Vargas Ponce (1961 [1807]: 59) y la publicación de El Marqués de San Juan de las Piedras Albas, quien considera que la piedra de Clunia era el vestigio de mayor importancia para demostrar el origen ibérico de las fiestas de toros (1927: 232).

toros,<sup>231</sup> que según el autor era análoga a la que practicaban los jinetes de Tesalia. Esta misma asociación fue también defendida por José María Cossío (1943, I: 441), el célebre enciclopedista taurino. Igualmente, el Conde de las Almenas (1918: 10) creyó encontrar en estos "juegos salmantinos" el génesis de la "fiesta nacional".

La búsqueda de un pasado ibérico y sacrificial del toreo recibió un importante impulso tras la exposición que se organizó el año de 1918 en Madrid, llamada *El arte de la tauromaquia*. Los organizadores de ésta defendían que el origen de las fiestas de toros era tan lejano que se debían a los sacrificios que en holocausto a sus divinidades ofrecían los pueblos españoles en edades remotas, anteriores a los griegos y, desde luego, a la dominación de los romanos en la Península Ibérica (Almenas, 1918: 10-11). Para ello se exhibieron imágenes de pinturas rupestres con representaciones de toros y escenas de caza, provenientes de la región del Cantábrico y del Levante. Éstas se compararon con otras piezas traídas del extranjero, que ostentaban motivos taurinos. Entre las más atractivas se encontraban los áureos vasos de Vafio encontrados en Esparta y el Rython de la Acrópolis de Micena, ambos pertenecientes a la colección del Museo Nacional de Atenas. Así, España se presentaría como el epicentro de un complejo tradicional taurino ampliamente difundidas por el Mediterráneo.

Independientemente a la reivindicación autoctonista, otras propuestas surgieron orientándose en mayor medida hacia los estudios antropológicos, sin abandonar la idea de que las fiestas habían tenido un pasado sacrificial. Enrique Casas Gaspar seguiría por esos derroteros,

231. Práctica que consistía en torcer violentamente la cabeza del animal para echarlo a tierra.



afirmando que las fiestas de toros fueron en su origen un rito agrario, el cual tuvo su cuna en Creta y se extendió por el área mediterránea antes de la llegada de los musulmanes (1950: 224-225). Esta idea estaba claramente influenciada por Luis Siret (1833: 381-384), arqueólogo belga que veía en las corridas de toros modernas una supervivencia del Géranos, danza ritual originaria de Creta dedicada a Teseo. Para este autor, las danzas circulares y revueltas representaban el laberinto que el héroe griego había que tenido que correr persiguiendo al Minotauro, así como los movimientos del agua donde nació el padre del monstruo. En otras palabras, los toreros españoles eran modernos Teseos que con sus vueltas y revueltas describían el recorrido por el laberinto, para después matar al toro como lo habría hecho el "toreador mitológico".

Por su parte, Casas Gaspar (1950: 226-230) señalaría cinco evidencias para demostrar que las corridas de toros derivaban de un rito sacrificial agrario, aunque éstas le conducirían, como a Cristóbal Lozano, al culto de Hércules. Las evidencias que menciona son: los toros de Guisando, tres piezas arqueológicas encontradas en Sos (Navarra) con figuras de bovinos, algunas monedas antiguas con el cuño de estos animales, las leyendas que hablaban de los sacrificios en honor a Hércules y las fiestas populares de toros. Estas últimas, afirma, siguen siendo un "rito fertilizante", que compara con los que se extienden sobre el área que va de Japón a Madagascar (ibídem: 224-225, 231). Posteriormente, emprende una breve descripción de las diferentes variantes de las celebraciones taurinas populares españolas. Cabe señalar que aun cuando se sostiene que hay un principio sacrificial de éstas, sólo en una de ellas menciona que se verifica la muerte del animal, aunque con fuentes poco

521

522

precisas. Curiosamente, se trata del Toro de San Marcos, fiesta cuyo análisis abrió una serie de especulaciones que impactaron en los estudios antropológicos acerca de las celebraciones taurinas.

### EL TORO DE SAN MARCOS Y LA PRESUNTA MUERTE DE UN DIOS

El Toro de San Marcos, fue una costumbre muy extendida en el occidente de España, sobre todo en Extremadura. Sabemos que dicho ritual también se llevaba a cabo en distintos poblados salmantinos, especialmente en Ciudad Rodrigo.<sup>232</sup> Según la información proporcionada por Benito Jerónimo Feijóo (1778 [1736]: 200-201), el ritual iniciaba la víspera del día de San Marcos (25 de abril), cuando los mayordomos de una cofradía instituida en honor del santo acudían al monte para escoger un toro al que le ponían el nombre del evangelista. Se dice que al llamarle de esta guisa el animal salía de la manada olvidando su ferocidad y los seguía pacífico hasta la iglesia, donde con la misma mansedumbre asistía a las vísperas solemnes y, al día siguiente, a la misa y a la procesión. Mientras permanecía en la iglesia se dejaba manejar y halagar por todos los asistentes. Las mujeres solían ponerle guirnalda de flores y roscas de pan en la cabeza y las astas. Al concluir los oficios religiosos, el toro recobraba su fiereza y regresaba disparado al monte, sin que nadie osara ponerse enfrente. En algunos pueblos, el cura de la parroquia, ataviado con el traje que usa para los oficios, acudía a buscar y conjurar al toro.

232. Al respecto puede consultarse Feijoo 1778 [1736]: 218; Villar y Macías, 1973 [1887] IX: 97-98; San Juan de Piedras, 1927: 132; Caro Baroja, 1945: 107-108.





El mismo Feijóo expone las opiniones de algunos religiosos que debatían si se trataba de un milagro divino o de un caso de magia diabólica. A su vez, trata de encontrar una explicación lógica al supuesto evento sobrenatural. Toma en cuenta la opinión de Eliano, quien aseguraba que la mansedumbre del animal se conseguía atándole una pata con una faja. También daba credibilidad de las explicaciones de Dioscórodes y el Dr. Laguna, quienes afirmaban que al toro le daban a beber una hierba llamada onagra o vino para embriagarlo. Finalmente, Feijóo juzgó que era más factible que el animal hubiera sido adiestrado para comportarse de esa manera, lo que no evito que condenara la celebración por considerarla una expresión del “pecado de superstición” (ibídem: 214-220).

Caro Baroja (1945: 88-121) analizó la fiesta de Toro de San Marcos a partir del trabajo de Feijóo. Convencido de que se trataba de un rito de origen pagano, descartó la posibilidad de que fuera una invención local y emprendió una exploración por los cultos del mundo clásico. En un primer momento, buscó su génesis en Roma, pero se dio cuenta de que no coincidía con lo que él consideraba los tres momentos típicos del sacrificio romano: “1º, adorno y conducción de la víctima; 2º, consagración e inmolación del animal; y 3º, reparto de sus carnes entre la divinidad y los hombres” (ibídem: 113).

La principal diferencia radicaba en que no había inmolación alguna, es decir, ino se daba muerte al animal! Textualmente decía: “Hay que prescindir de ideas simples que puedan venir a la mente, como la de relacionar el toro de San Marcos con una víctima cualquiera de las propias de los antiguos sacrificios” (1945: 113). Sin embargo, no renuncia a su propósito y busca fiestas análogas al Toro de San Marcos en Grecia. Observa que

523

524

Dionisos aparece con rasgos tauromorfos en los textos de Eurípides y Plutarco. Asimismo, encuentra semejanzas entre la fiesta española y otra descrita por Pausinas. La ceremonia griega consistía en que un grupo de hombres se frotaba con una sustancia grasienta, elegía a un toro de entre los rebaños que consideraban era Dionisos y lo llevaban hasta el templo, dejándolo al final con vida (ibídem: 117). Así, concluiría que el Toro de San Marcos era una transformación del dios-toro Dionisos.

Cincuenta años más tarde, el antropólogo Manuel Delgado Ruiz partiría del trabajo de Caro Baroja, pero arribaría a conclusiones distintas. Argumentó que la utilización simbólica del Toro de San Marcos en el interior de los templos ponía de manifiesto la identificación del toro con Cristo, “el que debe morir” (1986: 205). De ahí da un gran salto hacia las corridas tauromáquicas modernas para demostrar que en éstas se reproduce la muerte de Cristo. Así, la muerte del bovino en los cosos taurinos sería una réplica del sacrificio ritual que se verifica en la misa católica.<sup>233</sup> Esta propuesta tuvo enorme éxito en el ámbito académico y taurino. De hecho, actualmente, es común encontrar en diferentes medios que se hable de las corridas como “De la muerte de un dios”, título que llevaría la obra de Delgado.<sup>234</sup>

No cabe duda de que en este trabajo fue decisivo el artículo de Julian Pitt-Rivers, intitulado *El sacrificio del*

---

233. Una postura similar se observa en asume Pitt-Rivers en su artículo “Taurolatrías: la santa Verónica y el toro de la Vega” (1995: 181-201), quien señala que las corridas de toros son un contra rito de la misa católica.

234. Debo mencionar que algunos años después, Manuel Delgado se retractó, reconociendo que no había sacrificio en las fiestas de toros (véase, 1994-1995). Sin duda esto representa un acto de enorme honestidad y profesionalidad que debe tenerse presente.



*toro*, ya que el antropólogo inglés se había empeñado en encontrar el aspecto religioso y sacrificial que se ocultaba detrás de las corridas modernas. Ahondaré un poco en esta propuesta, ya que muestra los extremos a los que se llegaron cuando se pretendió evadir conjeturas históricas, recurriendo a una interpretación simbólica.

Para Pitt-Rivers, el hecho de que las corridas modernas pudieran considerarse un sacrificio era más que evidente para un antropólogo, por lo que no considera necesario justificarlo. Sólo menciona que el sacrificio implica un intercambio con una fuerza divina, de un bien material por un estado de gracia (1984: 29). Pero ¿cuáles eran los objetos que se intercambiaban en el ritual y quiénes eran esas deidades? El autor no responde con claridad a la pregunta, pero se previene señalando que los rituales suelen cambiar de sentido bajo la apariencia de una forma tradicional y que la persistencia de la forma no garantiza la del contenido. Más bien, parece aceptar que no está presente el intercambio ni la deidad, pero algunos recuerdos quedan de ellos en el consumo de la carne después de la corrida y en que su celebración tenga lugar en día domingo, así como en fiestas patronales y bodas. En otras palabras, homologaba la misa católica con la fiesta brava.

Una vez convencido de que se trataba de un rito sacrificial, emprende el análisis del significado que subyace en dicha práctica. Para el autor, en el primer tercio, el toro es un emblema de virilidad agresiva y el torero representa a una hermosa mujer. El vuelo del capote le evoca el movimiento circular de una falda y la “*verónica*”, pase principal que se instrumenta con éste, le sugiere que el matador se ha convertido en Santa Verónica, comúnmente representada sujetando un lienzo con

el rostro de Cristo quien, por supuesto, en el ritual sería sustituido por el toro (ibídem: 34; 1995:185).

En el segundo tercio, los papeles se invierten con la demostración del dominio del matador sobre el bovino. Entonces el torero se convierte en varón, o como diría Pitt-Rivers, en “*hombre transformado en toro*” (1984: 36). Por su parte el toro, disminuido y burlado, pierde su honor, que pasa al que lo domina. La humillación del animal termina con su violación, la cual es representada por la penetración del estoque en el lomo del animal.

La interpretación del etnólogo va todavía más lejos. Dado que la cruz (parte más alta del lomo) se encuentra ensangrentada antes de la penetración, Pitt-Rivers considera que representa una vagina en periodo menstrual. De manera que la penetración consiste en la violación de un tabú que inspiró el miedo de los hombres ante la sangre femenina. Temor que se manifestaba bajo diferentes formas en los cinco continentes, como ya habría señalado Durkheim (1996 [1897]: 188 y ss.) en su artículo sobre la prohibición del incesto. En este mismo sentido, Pitt-Rivers señala que el sacrificio sangriento es una forma de purificarse de la polución de las reglas femeninas, un ritual en oposición complementaria con la misa, donde tiene lugar el sacrificio del cordero (1984: 42-43).

La propuesta del carácter sacrificial del toreo ha sido seguida por un número importante de investigadores contemporáneos. Probablemente, su defensor más decidido ha sido Pedro Romero de Solís, quien ha dado un importante impulso a los estudios sobre el tema y ha conseguido dejar de lado algunas fabulaciones de las antes citadas, echando mano de la historia y la etnografía. Sin duda su trabajo ha constituido una valiosa contribución a nuestra disciplina. No obstante, hay algunos as-



pectos que vale la pena revisar. Pedro Romero, como ya lo habrían hecho Delgado y Pitt-Rivers, sigue la definición clásica de sacrificio acuñada por Hubert y Mauss (1970 [1899]: 153). Para ellos el sacrificio es una *oblación*, es decir, una ofrenda que se hace a un dios. Su propósito es mantener o restaurar una relación entre los hombres y los dioses, para ello es preciso que el ser vivo sufra una destrucción total. En esa misma dirección, para Romero de Solís, las corridas de la tauromaquia moderna tendrían una estructura trinitaria donde el bovino sería el *sacrificado*, el torero se define como *sacrificador* y el público como *sacrificante* (1995: 34; 1998: 247-248).

Romero (1995: 35) supone que la estocada de muerte es el milenarismo gesto sacrificial que tiende a desaparecer en las celebraciones taurinas. Se trata del elemento esencial del sacrificio, cuya amputación preocupa al autor que arrastre el festejo hacia su total desaparición. De hecho considera que es imposible que puedan subsistir, por problemas de estructura lógica, las corridas sin su correspondiente sacrificio, ya que en el cobran su sentido más profundo. La estructura del sacrificio se compone también de tres polos: el encierro, la muerte y el banquete (1998: 251).

Son pocas las señales que encuentra acerca del sacrificio, del banquete taurino y de las deidades, esto lo atribuye a la presión ejercida por la Iglesia y el espíritu Ilustrado ante los rituales paganos (1995: 94). No obstante, asegura que, aun cuando no se da muerte al animal en un número importante de fiestas taurinas, ésta se representa de manera simbólica, por ejemplo, la suerte de los forcados culmina con la inmovilización de la res, acto que sugiere una muerte simbólica. En el toro de San Marcos de Beas de Segura observa que nunca ha incluido

527

528

el sacrificio del animal pero, como está convencido de que toda fiesta popular de toros lo tuvo, se siente obligado a buscarlo pues se encontrará escondido tras una modalidad sustitutoria, hoy día imperceptible (Romero, 2006: 152). El recuerdo del sacrificio finalmente lo encuentra en las cantidades de chuletas de cordero que se venden en los bares durante la fiesta y en la antigua distribución de las tortas de San Marcos (ibídem: 155-156).

### TOTEMISMO Y SACRIFICIO

A pesar de la enorme insistencia que se ha hecho en el origen sacrificial de las fiestas de toros, es preciso subrayar que en la mayor parte de ellas no se da muerte al animal, ni aparecen indicios de una muerte simbólica. Para comprender es útil considerar que el complejo festivo se extiende allende las fronteras españolas y que el análisis de sus componentes estructurales daría mejores resultados si se realiza considerando la mayor cantidad de variantes posibles. En Europa, es preciso tomar en cuenta, por lo menos, el suroeste francés y el territorio portugués. Además, es necesario incluir todas las variantes de norte, centro y Sudamérica.<sup>235</sup> En este sentido, la tauromaquia con toros de muerte es sólo una de las posibilidades en que se pueden llevar a cabo las fiestas de este tipo.

En Portugal, los forcados son un grupo de hombres que esperan a pie firme en el ruedo buscan inmovilizar a un toro embolado, es decir, ejecutar una "pega".

235. Importantes avances al respecto ya se pueden encontrar en Saumade (2006 y 2008) y Maudet (2008). Particularmente, la obra de Saumade (2006) constituye una empresa de demolición de la teoría sacrificial, partiendo de una crítica a la definición canónica del sacrificio y proponiendo un análisis comparativo de las tauromaquias europeas.





Esta celebración, que se ha convertido en espectáculo, proviene de una fiesta popular, en la que la muerte del animal no ha sido una condición. Lo mismo encontramos en las fiestas populares españolas, las cuales consisten generalmente en encierros, desencierros y capeas en diferentes modalidades, como los toros de sogas, los embolados y los de fuego, por mencionar algunos. En estos el principal propósito es correr los toros por las calles, o mejor dicho, correr con los toros por las calles.

En Francia, las celebraciones taurinas populares más arraigadas son las corridas landesas (basada en saltos y recortes) y las camarguesas, en éstas últimas los mozos buscan desprender de la cabeza del toro la *cobarde*, los *glands* y las *ficelles*, cinta, borlas de lana y cuerdas que tienen un valor en puntos y a los que se les asigna una cantidad en dinero que será pagada a los corredores. En Latinoamérica, las celebraciones taurinas son todavía más diversas. De momento citaré sólo algunos ejemplos mexicanos. Entre los más importantes están los jaripeos, los coleaderos y, por supuesto, la charrería que se ha convertido en el "Deporte Nacional". En ninguna de estas celebraciones que se han mencionado existen indicios de un rito sacrificial.<sup>236</sup>

¿Cuál ha sido entonces el motivo por el cual los investigadores han insistido en que las fiestas de toros son producto de antiguos holocaustos a los dioses? Al parecer, se trata de la aplicación mecánica del viejo modelo durkheimiano, en el que se ordenan fenómenos de distinta índole de manera cronológica y unilineal. Para Durkheim (1996 [1897]: pássim), la prohibición del incesto sería un vestigio de las antiguas reglas de

236. Acerca de las tradiciones taurino-ecuestres asociadas con los charros en España y México véase Medina (2009).

exogamia que, a su vez, derivarían de creencias propias de un pasado totémico de la humanidad. Estas creencias consistirían en asumir la consubstancialidad de los miembros del clan con su tótem epónimo, haciendo de la sangre un símbolo sagrado y el origen mágico de la comunidad. A su vez, la sangre propia se consideraría un elemento peligroso para el grupo, especialmente aquella que era producto de las segregaciones menstruales. Ese temor religioso universal es el que llevaría a nuestros ancestros a buscar pareja fuera del clan.<sup>237</sup>

Hasta aquí no parece haber relación entre totemismo y holocausto, salvo por la simple mención de la sangre. Poco después, Hubert y Mauss (1970 [1899]: pássim) aportarían argumentos que permitirían amalgamarlos.<sup>238</sup> De acuerdo con estos autores, el sacrificio implica una identificación entre el sacrificador, el sacrificado y el dios; una cadena de identificaciones que se va construyendo a lo largo del ritual, dando como resultado un fenómeno de consubstancialidad similar al que se atribuyó a las sociedades totémicas, una identificación con la deidad a través de la oblación. Homologándolos de esta manera, se conseguía explicar al sacrificio como un vestigio del totemismo original, como lo fuera la prohibición del incesto.

Los estudiosos modernos de las celebraciones taurinas reprodujeron dichas formulaciones, construyendo una his-

237. Huelga decir que actualmente la noción de "totemismo" es inoperante por su ambigüedad y que nunca fue posible demostrar la universalidad de éste ni del horror a la sangre menstrual (véase Lévi-Strauss, 1993 [1949] y 1978 [1962]).

238. Cabe mencionar que este trabajo parte de la obra de Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (1889), en la que analiza la importancia del consumo colectivo de una víctima sacrificial en una tribu árabe preislámica. Según el autor, dicho consumo ritual permitiría comprender simultáneamente el banquete totémico y los principios del sacrificio.







toria conjetural que podía inferirse de la suerte de espada en los cosos taurinos. Paradójicamente, la tauromaquia, práctica que sería considerada la más evolucionada y civilizada de su especie, conservaría el rasgo más primitivo que permitiría a los especialistas formular una continuidad entre el pasado remoto y el presente, entre las creencias más salvajes y la inmolación artística. Sería el vestigio de un viejo culto a las deidades grecolatinas y, más aun, a los desconocidos dioses totémicos a quienes rindieron culto los primeros pobladores de la Península Ibérica o Europa.

Curiosamente, las fiestas de toros populares, más "salvajes" y "arcaicas" desde el punto de vista de los estudiosos de la tauromaquia, se habrían dado a la labor de ocultar el punto esencial de estos rituales: la muerte del bovino. Ya Caro Baroja había aceptado que en el Toro de san Marcos no había sacrificio o inmolación alguna, así también lo había dejado claro Feijóo en el siglo XVIII. Sin embargo, Caro Baroja al ver que no podía comprobar el origen romano y sacrificial, decidió renunciar a volver al presente sin una "presa" y se internó todavía más hasta encontrar un elemento semejante en el mundo griego. Finalmente se conformó con demostrar que el toro de las fiestas contemporáneas encarnaba a Dionisos. Sus sucesores, no renunciarían a esa empresa especulativa, ya con una larga tradición histórica, por el contrario, intentarían confirmar la identificación del toro con un dios, a la vez que se empeñarían en descubrir el sacrificio subyacen en el rito y su banquete totémico, así como demostrar la continuidad histórica de dichas prácticas.<sup>239</sup>

En esta empresa, el toro de san Marcos serviría como un puente entre los orígenes totémicos y el presente,

239. Acerca de la identificación del toro como una figura totémica española también puede consultarse Romero de Solís (1999).

531

532

como una versión que aparentemente confirmaba sus argumentaciones pero que, al leerla detenidamente, podemos observar que las contradecía. Armadas de esta guisa, todavía algunas investigaciones siguen buscando el carácter sacrificial oculto detrás de las fiestas de toros.

## EL COMPLEJO EURO-AMERICANO Y EL CASO HUICHOL

Con lo anterior no pretendo negar la existencia de ritos sacrificiales de toros, por supuesto que los hay y los hubo. No obstante, esas prácticas oblativas no forman parte del complejo festivo al que hacemos referencia, al que pertenecen la tauromaquia moderna, los encierros, los forcados, las corridas camarguesas, el rejoneo y la charrería. Por ejemplo, los *wixaritari* (o huicholes) del occidente mexicano, en casi toda ocasión ritual, realizan sacrificios de toro mejor conocidos como Mawarixa. La inmolación del animal se realiza por la mañana, después de una noche en la que se vela escuchando los cantos del *mara'akame* o chamán. Con los primeros rayos del sol el *mara'akame* señala al oriente con sus plumas *muwieri* y, después de diversos procedimientos rituales, ordena la inmolación. El sacrificador apuñala al toro por el cuello, el cual muere lentamente mientras la sangre que mana por la herida es captada en un recipiente. Posteriormente, con éste líquido se ungirán las ofrendas a los dioses y los objetos rituales. Para los *wixaritari*, la sangre es el alimento de los ancestros deificados y el elemento que ellos donan a los dioses a cambio de las lluvias, las buenas cosechas y la salud. Con la carne del animal se elabora un caldo que será distribuido al día





siguiente entre todos los asistentes y poco después la celebración concluirá.<sup>240</sup>

Esta fiesta que brevemente he descrito cuenta con todos los elementos para ser definida como un rito sacrificial. En ello contrasta con el complejo festivo al que nos hemos venido refiriendo, en el que por encima del sacrificio impera el juego y la burla del animal, el peligro y la emoción de haber escapado del astado. No cabe la menor duda que los bovinos llegaron a América con los españoles, pero eso no quiere decir que se trate de una celebración heredada de la Península Ibérica. En ella encontramos una lógica ritual completamente distinta, aunque a algunos investigadores les ha hecho pensar que las fiestas de toros europeas vinieron a sustituir los sacrificios humanos prehispánicos.<sup>241</sup> Afirmaciones apresuradas de este tipo podrían conducirnos a un error similar al que condujo la insistencia de un pasado totémico. Definitivamente, los indígenas americanos no tardaron mucho tiempo en apropiarse de las celebraciones taurino-ecuestres, ya que desde los primeros años de la conquista los españoles las importaron. Más aun, muy pronto los nativos las transformaron y crearon sus propias versiones de las mismas, que han coexistido con las hispanas. En México las que adquirieron mayor popularidad fueron los jaripeos y los coleaderos, pero también una enorme cantidad de juegos denominados "Toritos", en los que un hombre con una estructura que representa a un toro acosa a todos los asistentes de la fiesta. Dichas celebraciones, en el ámbito indígena carecen de un ca-

533

534

rácter sacrificial y suelen mantenerlas al margen de las que sí lo tienen. Entre los huicholes de San Andrés Cohamiata (Tateikie) se realizan coleaderos con motivo de las fiestas patronales, pero en estos no se da muerte a ningún animal y, como ha demostrado Saumade (2010), estos se oponen completamente a los sacrificios rituales.

En México, las fiestas que corresponden al complejo festivo euro-americano, son celebradas especialmente con motivos de esparcimiento, vinculadas al espíritu ferrial. De ahí que en México sean muy comunes las representaciones en las que los jaripeos aparecen mezclados con juegos mecánicos, peleas de gallos, bailes, mercados, etc. Donde el carácter lúdico se impone por encima de la práctica sacrificial. Estas imágenes no sólo son frecuentes en el ámbito "mestizo", sino también en las tradiciones artísticas de diferentes grupos indígenas, entre los que destacan las pinturas sobre amate de los nahuas.

Para el caso huichol también se ha plateado la idea de que en el Mawarixa el bovino es el sustituto de las víctimas humanas que se sacrificaban durante la colonia. A esta conclusión llega Séverine Durin (2005) al analizar la asociación simbólica entre niños y becerros. Efectivamente, en la región del Gran Nayar se realizaron sacrificios humanos durante aquella época, documentados especialmente entre los coras, pero eso no es suficiente para confirmar la sustitución. Ahora, si los *wixaritari* hubieran inmolado tantas personas como reses sacrifican en las numerosas celebraciones rituales, muy pronto la población hubiera desaparecido. Para demostrar que un rito es propiamente indígena, no es necesario que estos rituales sustituyan a otros prehispánicos. Nuevas prácticas pudieron surgir a partir de la introducción de los bovinos. Además, no contamos con documentación precisa que describa los antiguo

---

240. Una descripción más precisa de la acción ritual y los mitos relacionados puede encontrarse en Medina (2002: 46-57).

241. Véase por ejemplo el artículo de Domingo Fournier (1995: 231-253).





rituales huicholes y que confirme la existencias de sacrificios humanos en esta sociedad en particular.

También es cierto que existe una identificación entre niños y becerros. De hecho, a los argumentos de Durin yo sumaría algunos otros. Preuss ya había observado que los toros son para los *wixaritari* seres de inframundo asociados con las lluvias. De manera que “[...] cuando caen los aguaceros más borrascosos, cuando retumban los oídos por los truenos y por el salvaje rugir de los ríos crecidos [...] se dice que se escucha el mugir de Haku-yaka, el toro gigante que impetuosamente revuelve la tierra con sus pezuñas” (1998 [1908]: 248). Al mismo tiempo, la lluvia es Tatei Nariwame, la niña llorona que, según los mitos, se alejó hacia el oriente después de que su madre la abandonara cansada de escuchar sus lamentos. La pequeña fue adoptada por los dioses de levante y se transformó en la lluvia. Bajo esa forma regresaría a su lugar de origen y con sus rayos intentaría matar a sus padres. Actualmente, cuando se escuchan los truenos en la sierra, los huicholes dicen que son los llantos de Nariwame, quien pide que le hagan ofrendas para saciar su apetito.<sup>242</sup> Sin duda hay una identificación entre niños y becerros mediada por su vinculación mitológica con la lluvia. Sin embargo, esto no confirma que la muerte del toro sustituya un antiguo sacrificio infantil.

Este tipo de identificaciones abundan en la cultura *wixarika*, ya que de acuerdo con los mitos plantas, animales, astros y hombres comparten un origen humano. Es decir, a todos estos se les otorga un lugar dentro de la sociedad, por lo que todo cambio de personalidad de los dioses – como cuando el sol se sumerge en el po-

242. Su ofrenda predilecta es el tumari, pinole mezclado con agua. Diferentes versiones de este relato se pueden encontrar en Medina (2006: 12-56).

535

536

niente –, el consumo del maíz o la cacería de venado, entre otros, pueden ser considerados actos de muerte y renovación, muchas veces vistos como actos de sacrificio o autosacrificio de las deidades asociadas. Sin embargo, no porque en el pensamiento mítico las diosas del maíz se sacrifiquen para convertirse en el alimento de los hombres, podemos afirmar que el consumo ritual de mazorcas en las fiestas de cosecha sustituya una antigua inmolación masiva de mujeres. Antes es preciso evitar caer en la misma confusión que ya hemos analizado.

Debo también agregar que, si bien hay una identificación entre niños y becerros a través de su vinculación con la lluvia, en los mitos que se han publicado y en los que he podido registrar, en ningún momento se hace referencia al toro como persona (o *turutewiyari* en lengua nativa). Es decir, en este caso parece haber una interesante excepción, ya que según los mitos el ganado bovino fue creado con zacate por Tamatsi Kauyumari (deidad que se reconoce como venado-persona), de manera muy similar a la que fabricó el arado, la silla de montar y otros elementos foráneos, que finalmente los “mestizos” se apropiaron. Esta ausencia de una asociación directa entre el bovino y el humano hace todavía más cuestionable la hipotética sustitución.

### COMENTARIO FINAL

Para concluir es necesario retomar el punto de partida. Si bien todas estas fiestas de toros que hemos mencionado varían en su forma y ejecución, su análisis comparativo podría llevarnos por mejor camino que la historia conjetural y la reproducción mecánica de viejos modelos en busca de los ocultos banquetes totémicos y ritos sacrificiales. En lo que concierne al complejo festivo





euro-americano es preciso abandonar la idea de que la inmoliación del bovino es condición de las fiestas de toros, no en una postura militante antitaurina, sino a favor de una mejor definición del mismo complejo que analizamos. Precisamente, lo que caracteriza a dicho complejo es su énfasis lúdico, en contraste con otro propiamente americano que destaca por su carácter sacrificial.

Igualmente, es importante aceptar la capacidad creadora e inventiva de las sociedades, así como el poder de transformación que potencialmente pueden tener los elementos exógenos. Reflexionar acerca de la manera en que estos pueden activar la creatividad de los grupos humanos, antes de buscar sus orígenes en un pasado remoto. Hurgando en vestigios que nos obligan a elevarnos por los cielos. Finalmente, lo más probable es que el origen de las fiestas de toros sea más asequible si comenzamos por analizarlas, desde una perspectiva comparativa, en sus formas actuales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Almenas, Conde de las: (1918) "Exposición del arte en la tauromaquia", *El arte de la tauromaquia. Catalogo de la exposición*. Madrid, Blas y Cia., pp. 5-27.
- Caro Baroja, J. (1945) "El toro de san Marcos", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, tomo I. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Antonio Nebrija, pp. 88-121.
- Casas Gaspar, E. (1950) *Ritos agrarios. Folklore campesino español*. Madrid, Editorial Escelicer.
- Cossío, J. M. (1943) *Los toros. Tratado técnico e histórico*, tomo I. Madrid, Espasa-Calpe.
- Delgado Ruiz, M. (1986) *De la muerte de un dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*. Barcelona, Ediciones Península.

537

538

- : (1994-1995) "Tener o no tener. Los bueyes en la fiesta del pi en Centelles, Cataluña", *Mediterráneo*, 5/6, pp. 77-97.
- Durin, S. (2005) "Sacrificio de reses y competencia por el espacio entre los *wixaritari* (huicholes)", *Alteridades*, año 15, núm. 29. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 89-102.
- Durkheim, É. (1996 [1897]) "La prohibición del incesto", *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)* (Delgado y López, editores). Barcelona, Editorial Ariel, pp. 138-218.
- Erro y Azpiroz, J. B. (1806) *Alfabeto de la lengua primitiva de España y explicación de sus más antiguos monumentos de inscripciones y medallas*. Madrid, Imprenta de Repullés.
- Feijoo, B. J. (1778 [1736]) "Toro de San Marcos", *Teatro crítico universal*, tomo 7º. Madrid, Real Compañía de Impresores y Libreros, pp. 200-220.
- Fernández de Moratín, N. (1850 [1777]) "Carta histórica sobre el origen y progreso de la fiesta de toros en España", *Obras de D. Nicolás y D. Leandro Fernández de Moratín*, (Biblioteca de autores españoles, 2). Madrid, M. Rivadeneyra, pp. 141-144.
- Fournier, D. (1995) "Tauromaquia americana: ¿un grandioso sacrificio de sustitución?", *Sacrificio y tauromaquia en España y América* (Romero de Solís, editor). Sevilla, Real Maestranza de Caballería de Sevilla-Universidad de Sevilla, pp. 231-253.
- Hubert, H. y M. Mauss (1970 [1899]) "De la naturaleza y de la función del sacrificio", *Lo sagrado y lo profano. Obras I*. Barcelona, Barral Editores, pp. 143-248.
- Lévi-Strauss, C. (1993 [1949]) *Las estructuras elementales del parentesco*. España, Planeta-De Agostini.
- : (1978 [1962]) *El totemismo en la actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Loperraez, J. (1978 [1788]) *Descripción histórica del Obispado de Osma*, tomo II. Madrid, Ediciones Turner.
- Lozano, C. (1667) *Historia de los Reyes Nuevos de Toledo*. Madrid, Imprenta Real.
- Maudet, J. B. (2010) *Le taureau marque son territoire. Espaces et territoires des pratiques tauromachiques du Sud-Ouest européen à l'Amérique*. Madrid, Casa de Velázquez.





- Medina, H. (2006) *Las andanzas de los dioses continúan: mitología wixarika del sur de Durango*, tesis de maestría en antropología con especialidad en etnología, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- : (2009) *Los charros en España y México. Estereotipos ganaderos y violencia lúdica*, tesis de doctorado en antropología. Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Montes, F. (Paquiro) (1983 [1836]) *Tauromaquia completa o sea arte de torear en plaza*. Madrid, Turner.
- Navas, Conde de las (Juan Gualberto López Valdemoro de Quesada) (1899) *El espectáculo más nacional*. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra.
- Pitt-Rivers, J. (1984) "El sacrificio del toro", *Revista de Occidente*, 36. Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, pp. 27-47.
- : (1995) "Taurolatrías: La Santa Verónica y el Toro de la Vega", *Sacrificio y tauromaquia en España y América* (Romero de Solís, editor). España, Real Maestranza de Caballería de Sevilla-Universidad de Sevilla, pp. 181-201.
- Preuss, K. T.: (1998 [1908]) "Resultados etnográficos de un viaje a la sierra Madre Occidental", *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit, Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos* (Jáuregui y Neurath, compiladores). México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México-Instituto Nacional Indigenista, pp. 235-260.
- Romero de Solís, P. (1995) "La tauromaquia considerada como un 'sacrificio'. Algunos aspectos sobre el origen, posición y calidad de su público", *Sacrificio y tauromaquia en España y América* (Romero de Solís, editor). Sevilla, Real Maestranza de Caballería de Sevilla-Universidad de Sevilla, pp. 27-101.
- : (1998) "La dimensión sacrificial de la tauromaquia popular", *Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía* (Romero de Solís, coordinador), 25. Sevilla, Fundación Machado, pp. 245-258.
- : (1999) "El 'toro de Osborne' y la identidad cultural. Reflexiones desde la Sociología del Arte", *Des taureaux et des hommes*. Bonchamp-Lès-Laval, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 359-373.

539

540

- : (2006) "La tauromaquia del Carmelo. El toro de la virgen de Graza- lema (Cádiz) y el toro de san Marcos de Beas (Jaén)", *Anduli. Revista Andaluza de Ciencia Sociales*, núm. 6. España, Universidad de Sevilla, pp. 147-157.
- San Juan de Piedras Albas, Marqués de (Bernardino de Melgar y Abreu): (1927) *Fiestas de toros: bosquejo histórico*. Madrid, Tipográfica A. Marzo.
- Saumade, F. (2006) *Las tauromaquias europeas. La forma y la historia, un enfoque antropológico*. España, Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla-Universidad de Sevilla-Universidad de Granada.
- : (2008) *Maçatl: Les transformations mexicaines des jeux taurins*. Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux.
- : (2010) "¿Pueden los indios modernos convertir al hombre blanco? Fiesta patronal y rodeo entre los huicholes del occidente mexicano", *Cuicuilco*, vol. 17, núm. 48. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 229-256.
- Siret, L. (1933) "Origen y significación de las corridas de toros", *Home- nagen a Martins Sarmiento* (Sociedade Martins Sarmiento, editor). Guimarães, Sociedade Martins Sarmiento-Ministério Insucação Pública-Junta de Educação Nacional, pp. 381-384.
- Vargas Ponce, J. (1961 [1807]) *Disertación sobre las corridas de toros* (Guillen y Tato, editor). Madrid, Real Academia de la Historia.
- Villar y Macías, M. (1973-1975 [1887]) *Historia de Salamanca*, tomo IX. Salamanca, Librería Cervantes.





## VENDENDO OSTRAS E LINGÜIÇAS: ECONOMIA E TRADIÇÃO EM DOIS CASOS BRASILEIROS: A FESTA DA LINGÜIÇA DE MARACAJU (MATO GROSSO DO SUL) E A FESTA DO MARISCO (SANTA CATARINA)

RODRIGO LUIZ SIMAS DE AGUIAR<sup>243</sup>

ALINE MARIA MÜLLER<sup>244</sup>

As festividades comunitárias em pequenos povoados do Brasil sustentaram por muitas décadas as necessárias demandas para o exercício das redes sociais de reciprocidade e relacionamento. Estas festas servem de palco para atividades lúdicas, encontros amorosos e, até mesmo, ritos de inserção social e passagem – para a vida adulta, principalmente. Com o objetivo de marcar o dual calendário – econômico e religioso – tais festejos permitem que as famílias que habitam um determinado raio ao redor do centro festivo exercitem a partir da socialização seus laços de reciprocidade, indispensáveis para garantir a coesão dos grupos e atores sociais envolvidos. Como nos lembra Angel Espina,

La fiesta, en su esencia, conlleva una ruptura con el tiempo ordinario, una cierta inversión de roles

---

243. Professor de Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD.

244. Acadêmica do Programa de Pós-graduação em História da UFGD e bolsista da CAPES.

541

542

o de costumbres y muchas veces el paso a una época, o estación, nuevas. Está muy próxima a los ritos de paso (*rites de passage*) pero, en su caso, no individuales, si no colectivos y asociados a momentos calendáricos especiales que se repiten cíclicamente (ESPINA BARRIO, 2010: 49)

O presente ensaio traça uma análise comparativa entre duas festividades brasileiras: A Festa da Lingüiça de Maracajú e a Festa do Marisco de Enseada do Brito. Trata-se de dois modelos festivos opostos, um de feição litorânea e o outro com forte essência campesina, mas que compartilham muitos elementos em comum, entre eles o caráter econômico que tais festas assumiram, calcados em um discurso de tradicionalidade nos modos produtivos. Estas festas são o ápice de um sistema redistributivo, especialmente no aspecto econômico, garantindo uma repartição relativamente equitativa do capital ingresso a partir da comercialização de artigos tidos por “típicos”. O forte conteúdo simbólico atribuído aos produtos gera uma identidade regional especial, que normalmente é reforçada pelo título da festa. Essa identidade acarreta outras relações econômicas importantes, onde baixo o título de cidade da lingüiça ou vila do marisco são asseguradas as comercializações exógenas nos períodos de entre-festa.

### A FESTA DA LINGÜIÇA DE MARACAJU

A Festa da Lingüiça acontece anualmente na cidade de Maracajú, situada no estado de Mato Grosso do Sul, região Centro-Oeste do Brasil. Com aproximadamente 30 mil habitantes, o município se consolida pela forte economia pecuária. Além do comércio do bovino, Maracajú produz uma lingüiça típica da região que leva o nome



da cidade: a Lingüiça de Maracajú. Um forte discurso de tradicionalismo e exclusividade permeia o comércio deste embutido feito a partir de cortes de carne bovina. A receita é mantida em segredo, o que agrega valor simbólico à Lingüiça de Maracajú. Apenas parte do processo produtivo é amplamente revelado, aquele que orienta o corte artesanal da carne bovina: a carne deve ser cortada em pequenos cubos, isso à mão e fazendo uso somente de faca afiada – reafirmando o discurso da tradicionalidade. Os pequenos cubos de carne são imersos em uma solução com temperos e por fim injetada no invólucro da lingüiça. Os temperos agregados e o tempo total de preparo são conservados em sigilo. O comércio deste gênero se dá durante todo o ano, alimentando estabelecimentos comerciais em um raio de centenas de quilômetros. Mas é na festa anual que o produto tem o ápice de sua comercialização e difusão, quando Maracajú recebe visitantes não só do estado, mas de muitos outros pontos do Brasil.

A Festa da Lingüiça acontece sempre no mês de abril, época das principais festas no calendário festivo do estado de Mato Grosso do Sul. A primeira edição da festa aconteceu em 1994, uma iniciativa do Rotary Club para fins filantrópicos, apesar deste caráter da festa não aparecer claramente nos sites e materiais de divulgação relacionados com o evento. Há grande influência do setor político na festa, movimentando desde a prefeitura municipal até os governos estadual e federal, como pode se constatar na nota de agradecimento no site do evento:

A contento de todos a edição da Festa da Lingüiça 2010 que nasceu há 16 anos hoje é um evento que envolveu toda sociedade de Maracaju e coube a entidade Rotary Cluce estar à frente com apoio dos parceiros, entidades filantrópicas, apoio da prefei-

543

544

tura municipal de Maracaju – prefeito Celso Vargas, Camara Municipal de Maracaju – vereador Catito e vereadores, do Governo do Estado Mato Grosso do Sul – André Puccinelli, Governo Federal através de emendas dos deputados federais Dagoberto Nogueira e Vander Loubet, apoio da Assembléia Legislativa através dos deputados Ary Rigo, Paulo Correa, Reinaldo Azambuja e Zé Teixeira (...)<sup>245</sup>

Em 2010 foi celebrada a 16ª edição da festa e segundo dados da administração do evento houve a participação de 30 mil pessoas. A dinâmica comercial da festa é baseada principalmente na venda de refeições em diversas tendas montadas ao longo do parque de eventos da cidade. Ao ingressar no parque de eventos, o visitante circula em meio aos restaurantes provisórios, barracões de guloseimas e ambulantes oferecendo souvenirs e brinquedos para as crianças.



A Festa da Lingüiça de Maracajú, em 2008.

245. [www.festadalinguicademaracaju.com.br](http://www.festadalinguicademaracaju.com.br) – acessado em novembro de 2010.





Num dos pavilhões há um setor que permite a comercialização de produtos artesanais, como geléias e doces, feitos a partir do trabalho familiar. Este tipo de venda direta do pequeno produtor ao consumidor final permite que a festa atinja um caráter próximo aos antigos modelos redistributivos. Neste caso, a garantia do intercâmbio recíproco é adaptada ao novo modelo comercial da festa, substituindo o acesso aos gêneros pelo acesso ao capital circulante. A importância das festas enquanto mecanismos de acesso a bens e consumo foi bem discutida por Marvin Harris em sua obra "Vacas, porcos, guerras e bruxas" (HARRIS, 1978), onde o autor estadunidense ressalta que o acesso ao consumo por parte dos menos favorecidos em épocas festivas ajuda a diluir as tensões no grupo. De maneira similar, o acesso ao caráter econômico da festa assegura a coesão da comunidade envolvida, independentemente da classe social.

A Festa da Lingüiça de Maracajú, a exemplo de outras festas agrárias do Mato Grosso do Sul, também funciona como um reafirmador de status social. Dentro da perspectiva de Geertz, o drama representado pelos atores sociais é em si uma representação da hierarquia, ou seja, um 'teatro do status' (GEERTZ, 2001). Em Maracajú, o status é primeiramente comunicado pelo tipo de veículo que o visitante possui. Às caminhonetes é atribuída uma significação simbólica que associa este tipo de veículo com uma classe de fazendeiros bem sucedidos. Os que chegam à festa em caminhonetes tratam de estacionar o mais próximo possível do núcleo do evento e no interior da festa adotam uma pauta comportamental condizente com o status que se pretende comunicar – normalmente ligado a muito gasto e esbanjamento. Os pertencentes a esta classe – ou que desejam pertencer – são facil-

545

546



Preparação da Lingüiça de Maracajú em uma das tendas da festa.

Outra demanda social que a festa vem responder é a das relações familiares, intercâmbio e parentesco. O isolamento de algumas áreas produtivas do entorno de Maracajú faz com que a festa se converta em um ambiente propício para os jovens encontrarem possíveis parceiros





para constituir família. Ou seja, as festividades são também um exercício para manutenção das redes sociais, possibilitando o estreitamento entre famílias e as trocas exogâmicas. Os matrimônios são fundamentais para diluir as tensões entre grupos e estabelecer alianças (ESPINA BARRIO, 1997) e no caso da área em questão estas alianças são fundamentais tanto em termos econômicos – aumentando o potencial produtivo dos aliados – como para manter as amarras da vida social por meio do exercício da reciprocidade.

Cabe ressaltar que o caráter cada vez mais econômico das festas no meio rural, como é o caso de Maracajú, tem diminuído a importância que estas exercem para a manutenção das redes sociais. Isso não quer dizer que tal caráter não esteja presente, mas certamente teve seu espaço diminuído. O que não é de se estranhar, haja vista o porte da festa e a necessidade de consolidar relações comerciais. As lideranças que encabeçam a festa são constituídas principalmente por fazendeiros e grandes comerciantes em parceria com o poder público.

#### A MARIFEST DE ENSEADA DO BRITO

A festa remete a um caráter fundamentalmente comercial. Em sua primeira edição, no ano de 2004, o objetivo dos organizadores era colocar em evidência a produção levada a cabo naquela região. Porém, ainda que inegável o caráter mercantil da festa, havia a necessidade de dar uma “roupagem cultural” como forma de conferir sentido social ao evento. O tema não poderia ser outro: a “cultura açoriana” – conteúdo através do qual os pescadores tradicionais descendentes dos antigos imigrantes açorianos se identificam. Conferir este caráter ‘açoriano’ à festa é fundamental para garantir a coesão da socieda-

547

548

de local, reivindicando como próprios do festejo aqueles traços diacríticos que, conforme lembra Barth (2000), são exibidos a fim de evidenciar uma identidade de grupo.

Entretanto, neste ponto cabe estabelecer um adendo a respeito desta variável cultural: de acordo com o museólogo Gelci José Coelho (o Peninha), verdadeira autoridade no tema, este conteúdo identitário deve ser enquadrado de maneira mais apropriada como “cultura de base açoriana”, onde a palavra ‘base’ aparece como forte indicativo de que a matriz cultural originária dos açores, nestas terras do sul do Brasil veio a sofrer influências ao longo do tempo e em contato com atores sociais distintos. Como resultado, tem-se os elementos diacríticos que conferem sentido de mundo para os habitantes do litoral meridional de Santa Catarina. Entre os muitos conteúdos estão os festejos populares e traços lingüísticos característicos.

No caso da Marifest, o discurso do ‘típico’ vai da gastronomia às apresentações folclóricas. Antes de tudo, é um processo de negociação das identidades para fins específicos. Nesta construção do tradicional, pratos como ‘Ostras com Roquefort e Nozes’ ou ‘Velouté de Ostras com Ervilhas’ são divulgados no site do evento como pertencentes à gastronomia típica açoriana. A relação da Marifest com o título deste ensaio – ‘vendendo ostras e lingüiças’ – está no elevado volume de ostras comercializadas durante a festa. O nome de Festa do Marisco vem provavelmente da necessidade de evitar confusões com a ‘Festa da Ostra’, celebrada na vizinha Florianópolis. Entretanto, não se pode negar que o marisco (*Perna perna*) – nome que em Santa Catarina identifica o mexilhão – ocupa espaço igualmente significativo na Marifest. Outrossim, é inquestionável que na gastronomia litorânea de Santa Catarina a ostra (*Crassostrea gigas*)





é considerada bem mais nobre que o marisco, por isso o seu lugar de destaque.

Nos períodos que antecedem à festa, evidentemente há uma projeção de excedentes para garantir o fornecimento necessário. A Marifest, igual a outras festas 'típicas' do Brasil, a parte de seu caráter fortemente comercial, também funciona como núcleo de exercício de relações sociais. Uma cadeia de esferas concêntricas é estabelecida no espaço do festejo: os círculos próximos ao núcleo são explorados por aqueles ligados oficialmente à organização da festa: restaurantes, parque de diversão, stands; os círculos periféricos pertencem àqueles beneficiados indiretamente pela festa, como bares locais, guardadores de carros e ambulantes. Porém, existem tensões decorrentes de divergências políticas entre grupos organizados ligados à cadeia produtiva da ostra e do marisco. Estas tensões resultam em desacordos locais quanto à importância da festa para a comunidade da Enseada do Brito. Como resultado, o festejo não assume plena função social, excluindo parte da comunidade. Com efeito, o pleno exercício das redes sociais se dará durante a Festa do Divino Espírito Santo, esta outra sim assumida por toda a coletividade e de importância capital para a coesão social.

Em boa parte da orla catarinense uma relação ambígua é estabelecida com o mar. No caso da Enseada do Brito, apesar da praça estar situada entre o núcleo do distrito e as águas da enseada, não há na maior parte dos festejos populares atividades voltadas ao mar. Neste caso se mantém uma tradição instituída historicamente a partir do crescimento das povoadas situadas ao redor das duas baías que circundam a Ilha de Santa Catarina e banham o continente fronteiriço. Ainda que nos tempos mais remotos a relação com o mar possivelmente tenha sido mais

549

550

ampla, com o passar do tempo se consolidou a prática de voltar as costas ao mar. O mar tornou-se espaço de trabalho, o pátio dos fundos, e as relações sociais passaram a se dar de maneira mais intensa nas praças, igrejas e espaços públicos, tidos como áreas nobres. Uma significação simbólica foi configurada, onde o mar representa o aspecto singelo, que deve ser olvidado nos eventos mais nobres, ou ao menos ocultado. Evidentemente que nos dias de hoje há movimentos organizados que objetivam mudar esta mentalidade constituída acerca do mar nas vilas mais tradicionais. Porém, ainda há fortes reminiscências deste pensamento antigo, especialmente nos bairros continentais (defronte à Ilha de Santa Catarina) formados ao redor das baías norte e sul, o que pode ser facilmente constatado ao observar de que forma as casas foram edificadas nesta parte do litoral de Santa Catarina.



Pavilhão do evento na sua 6ª edição (2010), montado de frente à igreja e de costas para o mar.

Retomando a discussão acerca da Marifest, ao vestir a festa de simbolismos, propicia-se que os atores envolvidos verbalizem e reivindiquem uma cosmologia calcada na





cultura de base açoriana. As danças folclóricas executadas por grupos trajados a caráter auxiliam neste processo de afirmação identitária. O artesanato local e o boi-de-mamão – teatro interativo com personagens mitológicos, como o próprio boi, a bernunça e a Maricota – complementam a ‘roupagem’ do evento. Porém, há negociações acerca das identidades manifestadas, permitindo que elementos nitidamente alheios à cultura de base açoriana sejam agregados sob a mesma classificação – conforme o exemplo gastronômico anteriormente mencionado. Tal comportamento, além de ser indicador da tênue relação real da festa com a derradeira cultura de base açoriana, demonstra adaptações modernas dentro do conceito de “supermercado cultural”, discutido por Mathews Gordon (2002). Nesta perspectiva, os atores sociais dispõem de “informações e identidades disponíveis no supermercado cultural” (GORDON, 2002: 36) que se utilizam conforme suas necessidades e de maneira a responder seus anseios culturais, expressando uma versão pós-moderna de suas identidades. Assim, o “Velouté de Ostras com Ervilhas” passa a incorporar o cardápio típico da cultura açoriana no discurso dos organizadores sem que isso implique impactos significativos nas tradições.

551

### RELAÇÕES OBSERVADAS ENTRE AS DUAS FESTAS

Ambas as festas guardam igual relação no caráter comercial que as encerra, onde o objetivo é dar mais visibilidade aos produtos ponta-de-lança de seus respectivos municípios: a lingüiça de Maracajú e as ostras e mariscos da Enseada do Brito. Ainda que a Marifest reivindique a marca dos 30 mil visitantes, este número parece superestimado, pois passa a impressão de ser bem menor quando comparada à de Maracaju.

552

O apelo a uma pretensa raiz cultural é muito mais forte na Marifest e uma avaliação rápida do conteúdo apresentado evidencia a negociação de elementos identitários reivindicados como próprios de uma ‘cultura açoriana’, ainda que manifeste a incoerência de tal discurso. Isso decorre da necessidade de ‘vestir’ a festa com uma carga simbólica capaz de garantir a sua coerência social, preenchendo de significantes os conteúdos flutuantes inerentes às atividades levadas a cabo pela coletividade.

O acesso da coletividade às benesses que o evento festivo propicia é percebido em ambos os casos, porém, mais que acesso a bens e produtos, a comunidade está focada no ingresso de capital, seja por meio dos estabelecimentos oficiais ou das atividades que se formam nos arredores das festas. No caso da Marifest, o conflito político local acarreta a exclusão de parte da comunidade na organização e usufruto do evento, sendo que tais relações assimétricas impedem que a festividade exerça sua parcela de colaboração para a coesão social.

Ainda que exista a manutenção de redes de reciprocidade, o caráter comercial das festas faz com que este exercício tenha menor relevância que em outros tempos. Mas neste caso há uma diferença: a festa de Maracajú é mais antiga e as grandes distâncias entre fazendas contribuem para que o evento festivo seja um local propício para se estabelecer relações matrimoniais; já a festa de Enseada do Brito, bem mais recente, possui menor ligação com esta prática social, mesmo porque as relações mais significativas são estabelecidas em outros momentos do ano – como na Festa do Divino Espírito Santo. Já quando se pensa na festa como espaço de reafirmação de status e prestígio, este fenômeno é bem mais expressivo em Maracajú. Efetivamente os fazendeiros utilizam





os eventos festivos para reafirmar seu status ante a sociedade local. Esta característica, por outro lado, não é tão marcante no caso da Marifest.

Estas duas festas repercutem fortemente nas relações comerciais estabelecidas para todo o ano a partir de seus produtos, cumprindo com eficácia aquele que talvez seja o principal objetivo implicado. Com efeito, Maracajú recebe a alcunha de Capital da Lingüiça e Palhoça de Cidade da Maricultura, apesar da nítida concorrência que esta segunda tem com a vizinha Florianópolis neste segmento econômico. O amplo reconhecimento destas reivindicações locais quanto a identidades relacionadas a um produto específico resulta muito eficaz, pois além de atender demandas sociais específicas – mais relacionadas à ordem dos exercícios das redes sociais – acaba trazendo resultados econômicos bem significativos. O sucesso deste modelo – cuja origem é muito difícil de trilhar – faz com que o mesmo seja replicado em muitas outras partes do Brasil.

## REFERÊNCIAS

- BARTH, Fredrik (2000). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. São Paulo: UNESP.
- ESPINA-BARRIO, Angel Baldomero (2010). Carnaval-semana santa: rituales ibéricos e iberoamericanos. In: AGUIAR, R. L. S. *et al* **Arqueologia, etnologia e etno-história em iberoamérica**. Dourados: Editora da UFGD.
- ESPINA-BARRIO, Angel Baldomero (1997). **Freud y Levi Strauss**. Influencias, aportaciones e insuficiencias de las antropologías dinámica y estructural. Salamanca: Pontificia Universidad de Salamanca.
- GEERTZ, Cliford (2001). **O saber local**. Petrópolis: Vozes.
- HARRIS, Marvin (1978) **Vacas, porcos, guerras e bruxas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MATHEWS, Gordon (2002). **Cultura global e identidade local: à procura de um lar no supermercado cultural**. Bauru: EDUSC.

553

554

## ZUJBIREJ: UM RITUAL DE PASSAGEM DO MENINO PARA O HOMEM ZORÓ

MARIA CONCEIÇÃO DE LACERDA<sup>246</sup>

### INTRODUÇÃO

Todas as sociedades humanas têm como desafio comum a passagem da infância para a idade adulta de seus membros. Processos de socialização das crianças têm como finalidade última a formação do adulto homem e mulher. Essa afirmação é óbvia, mas não é banal porque refere ao fato de que a formação da pessoa humana requer de cada sociedade um conjunto de práticas sociais associadas às referências culturais em vigor, que implica na escolha de objetivos e estratégias com respeito à pessoa que está sendo formada. Na prática a sociedade responde às perguntas: O que significa ser homem e ser mulher? Para que vai ser formado este homem e esta mulher? Esse o “quê” e “para quê”, exige uma decisão significativa na vida comum.

246. LACERDA, Maria Conceição de. Doutoranda em Antropologia Ibero-americana pelo Instituto de Ibero América da Universidade de Salamanca-USAL.





Na sociedade, seja qual for o modelo de sociedade, os adultos não serão somente homens e mulheres, serão cidadãos, com menor ou maior poder de influência política; terão que trabalhar para garantir a sobrevivência, pertencerão a uma classe social, ou seja, estarão em pleno exercício de suas funções reprodutivas.

Entre os povos indígenas que vivem em território brasileiro, por exemplo, se pode dizer, de forma genérica, que o modelo de sociabilidade está baseado do ponto de vista de uma correspondência entre o ciclo da vida e as funções e papéis exercitados pelo indivíduo na sociedade. Desse modo, as etapas etárias: infância, maturidade e velhice equivalem a posições sociais bem definidas.

As categorias de homens e mulheres adultos podem ser identificadas pelas funções e status mais importantes que assumem: casamento, procriação e produção. É possível afirmar que boa parte do trabalho social realizado cabe a essa categoria de indivíduos: caça, pesca, coleta, agricultura, construções, preparo e cocções de alimentos, produção artesanal de instrumentos, utensílios, objetos de adornos e cerimoniais.

Crianças e idosos também trabalham, mas em intensidade diferenciada de acordo com suas capacidades, e, no caso dos velhos, em outras funções. Isso quer dizer que o papel do adulto no sentido do trabalho é o elo de um sistema de reciprocidade cujo sentido é isentar os mais velhos do trabalho e formar as crianças para no futuro assumir responsavelmente o trabalho. Os idosos têm o poder e a força da palavra; sua sabedoria é o sinal de sua experiência de vida, da sua vivência dos ritos; dos seus valores e crenças. Os sonhos, as visões e as opiniões dos velhos constituem a referência de respeito adotado por todos os membros da sociedade.

555

556

No modelo de sociedade do Povo indígena Zoró os velhos, principalmente os herboristas e pajés são responsáveis pelos ritos de iniciação. Os velhos são aqueles que viveram mais, eles vêm do passado e conhecem os mitos, os ritos, as histórias, eles sabem fazer as coisas, têm domínio sobre as práticas tradicionais, sua palavra tem força de persuasão e poder de decisão. As crianças estão em fase de formação, devem aprender as coisas da vida e preparar-se para assumir no futuro os papéis sociais, as funções referentes ao seu gênero e por isso são treinadas para assumir bem seus futuros papéis e funções.

Há uma divisão sexual do trabalho e das funções sociais de modo que tarefas masculinas e femininas se complementam nas relações de produção. Existem também marcas distintas no desempenho das funções rituais, nas responsabilidades educativas e em todos os âmbitos da vida social. A divisão sexual do trabalho e das funções rituais está no centro da dinâmica da vida social. São muitos os exemplos, mas para citar os mais comuns. Na sociedade Zoró aos homens cabem as tarefas como: caçar, pescar, construir as casas, derrubar o mato, preparar o terreno; às mulheres cabe: cuidar da casa, cozinhar a comida, cortar e carregar a lenha, fazer a colheita das roças. Juntos homem e mulher fazem a plantação, homem e mulher fazem a coleta de frutos silvestres e de materiais, vários tipos de artesanatos também são produzidos por homens e mulheres e nos rituais sempre há funções específicas dos homens, funções das mulheres e funções coletivas. O processo educacional das crianças é, portanto um treinamento constante e contínuo de aprendizagem das tarefas e do modo de ser masculino e feminino na assimilação de valores, posturas e referências culturais.







Esta investigação foi desenvolvida com a contribuição dos mais velhos. Para fazer a pesquisa precisei dos velhos, ou de quem sabe este tipo de conhecimento. Também tive ajuda de uns grupos de conhecedores, sobre medicina natural, os chamados herboristas e a permissão para minha equipe fazer uma filmagem e fotografias.

Fiz entrevistas nas quais eles explicaram passo a passo o uso das plantas medicinais para os rituais de caça e falaram muito, porque eu tinha falado que iria registrar no papel. Ajudou muito para a participação o fato que não tinha nada registrado deste tipo de trabalho na comunidade. Agora tem o TCC – Trabalho de Conclusão de Curso do Professor Fernando Xinepukujkap Zoró, apresentado na UNEMAT no ano de 2009. Os registros do meu diário de campo são de 1998-2001, período em que acompanhei vários rituais.

### MODELO DE FORMAÇÃO PARA A SOCIEDADE DO POVO INDÍGENA ZORÓ

Acompanhando o adulto, a menina e o menino vão sendo, aos poucos, preparados para a vida, adquirindo conhecimentos tradicionais milenares da cultura Panygyjej, conhecendo o seu espaço e como viver nele de forma equilibrada, aprendendo as tarefas necessárias à sobrevivência na floresta. A menina sempre está em companhia de uma mulher mais velha, geralmente sua mãe ou sua avó. O menino numa companhia masculina. É a pedagogia do “aprender a fazer fazendo”. Na tarefa da educação das crianças, os avôs e as avós têm um papel fundamental, são os principais educadores e orientadores da aprendizagem na educação tradicional, transmitindo os conhecimentos da cosmologia Panygyjej,

557

558

situando o indivíduo nos movimentos do mundo. São os mais velhos os responsáveis pelo ritual “aratigi mene pane” (hora de contar histórias antigas), através do que os conhecimentos e cosmovisão Zoró se perpetuam. Esse ritual ocorre de madrugada, no fundo da maloca, e é o momento em que crianças e jovens conhecem a sabedoria Zoró e se preparam para transmiti-las pela oralidade no futuro. Todos os rituais são uma forma de aprendizagem na formação do homem e da mulher Zoró.

Nesse contexto, a pedagogia tradicional adotada pelos Zoró assemelha-se à conceituação de Balbinot (2006, p.42): “[...] *uma ação humana interativa, social, dialética, reflexiva, intencional e sistemática que tem como ponto de partida a ação educativa e cuja finalidade central é a própria formação humana*”. Ou seja, a ação humana é uma ação pedagógica de caráter intencional. A cada fase da vida o indivíduo desenvolve certas aprendizagens específicas. Os valores, virtudes e habilidades de um indivíduo são frutos das relações sociais estabelecidas e da transmissão de conhecimentos. O processo de socialização da criança vai se dando no dia a dia de acordo com o seu desenvolvimento.

O esmero dos pais na formação dos filhos é uma consequência direta da expectativa da comunidade sobre cada indivíduo; assim, o filho precisa honrar o nome do pai sendo capaz de fazer tudo que ele faz, de forma igual, ou melhor. A aprendizagem se faz no dia a dia, no trabalho, nas histórias contadas, nos conselhos dados, na produção dos materiais de uso, nos rituais. Os mais velhos passam para os mais jovens, os pais para os filhos, a sua sabedoria. Os conselhos são dados de madrugada, segundo a tradição. Todas as crianças, no colo, são levadas para a colheita. Quando os meninos







têm mais ou menos cinco anos são levados para a caça e a pescaria com os pais. As meninas, na mesma idade dos meninos, começam a carregar as coisas, lavar as panelas e aprendem a fazer o fogo.

### UMA NARRATIVA IMPORTANTE

“Antigamente as aldeias eram todas espalhadas por causa das fronteiras. Os Zoró não permaneciam no mesmo lugar. Eles moravam na aldeia por um ciclo de dois anos, mais ou menos, mudava-se para uma nova aldeia, mas voltavam para colher a roça ou para plantar nova roça naquela aldeia. Eles derrubavam o mato, plantava a roça, construía a maloca e depois deixavam tudo para abrir uma nova aldeia, mas sem perder o contato com a aldeia que deixaram. Assim eles tinham o controle do território. Cada aldeia pertencia a um clã e este mantinha contato com os outros clãs. As relações de casamento eram clânicas e uma moça Pangyjej não podia se casar com um rapaz Zabeap’wej. Tinhas vários clãs todos com relações sociais, políticas e de parentesco. Todos adolescentes Zoró, homem e mulher passavam pelos rituais de iniciação: aos cinco anos o menino fazia o “furo facial” para usar o betig. A abertura do “furo facial” era processual, aos cinco anos fazia-se um furiinho bem pequeno, aos dez anos aumentava até que na idade adulta um Zoró podia usar um betig da espessura de uma caneta bic. O juli (tatuagem facial permanente) também era feita aos poucos e iniciava aos dez anos. O juli não era só para os meninos, nas meninas também se fazia o juli. Aos quinze anos continuava o juli e aos vinte anos o juli era concluído. O mesmo ocorria com a perfuração do nariz. As perfurações facial abaixo da boca para o betig e a do nariz eram parte da iniciação

559

560

masculina. Para os meninos também tinha o ritual do Zujbirej. E tinha vários remédios para as crianças serem treinadas. O gengibre no olho para enxergar bem e ter boa mira. A frutinha do jaborandi para aprender a vomitar a bebida fermentada, entre outros. Para um rapaz e uma moça estar prontos para o casamento eles tinha que ter aprendido o básico para enfrentar a vida Zoró. Até aprender tudo eles casavam com trinta anos. Um homem Zoró era um guarda, um fiscal do seu território, por isso ele precisava saber fazer roça, construir maloca, conhecer os remédios da floresta, saber defender a sua aldeia, caçar, pescar, coletar frutas, saber a época de cada fruta e conhecer geograficamente o seu território. Sem o conhecimento do seu território o Zoró podia não encontrar mais a sua velha aldeia, podia invadir o território do outro clã, o que não era concebível de acontecer. O homem tinha que saber fazer o estojo peniano, sua roupa íntima. A mulher tinha que saber fazer o colar, a macaloba, as comidas, os artesanatos, etc.”<sup>247</sup>

### FESTA A ZAGAPUI

Para o espírito Zagapuj se oferece uma festa que pode durar cinqüenta dias. Durante este tempo acontecem vários rituais educativos, de ensino e aprendizagem.

Quando um Zoró descreve Zagapuj inicia sua narrativa exaltando a grandeza. Zagapuj é grande, seus pés são grandes, tem nariz muito grande e sobre o nariz as abelhas fizeram seu enxame. De seu nariz sai larvas brancas, como muco. Zagapuj tem testículos grandes que toca os joelhos, seu pênis é tamanho normal grande. Sobre seu

247. ZORÓ, Manoel Tuatjut, traduzida por Samuel Junio da Silva Zoró, na Aldeia Anguj Tapua em fevereiro de 2009.



escroto habita outro enxame de abelhas. Zagapuj anda sempre de costas porque senão seus joelhos chocam com seus testículos. Para tomar algo Zagapuj usa o casco de uma tartaruga. Seu alimento preferido é o mel, mas ele também gosta muito de frutas e de carne.

Para o espírito Zagapuj se oferece uma festa que pode durar até cinqüenta dias. Durante este tempo acontecem vários rituais educativos, de ensino e aprendizagem.

Um exemplo testemunhado na festa ao Espírito Zagapuj, foi quando o pajé mais antigo levantou cedo e foi para o Zawabyt (chapéu de palha), fazer flechas. O cacique da aldeia reuniu todos os meninos para assistir e aprender a fazer flechas com o pajé.

Nestes rituais os pajés, durante a tarde, sentam-se fora da maloca, em um banco embaixo das árvores, no terreiro. Acendem uma fogueira pequena e vão aquecendo as folhas de tabaco, cuidadosamente, tirando as impurezas, ciscos ou algum inseto.

Ensinar não significa despejar conhecimento para os outros, mas é um aprendizado mútuo. Cada pessoa pode sentir-se mestra ou mestre. Penso que quando existe respeito entre as culturas ai acontece à troca de saberes e da experiência.

Já com a caça e a pesca, que fazem parte da cultura Zoró, é interessante porque agora eles muitas caça e pesca que antes não comíamos. Há alguns de preferência deles e outras que ainda não comem, mas são muito poucos os tipos de animais que os Zoró não comem. Por exemplo: eles não comiam tamanduá (wasakuli) porque deixava o homem fraco, mas recentemente os Zoró de uma aldeia (que não vou citar o nome) matou tamanduá e comeu. A capivara (wasujbit) também não servia de alimento para os Zoró antigos, e na aldeia escola Zarup'Wej, os caçadores caçam capivara para ser servida como alimento.

561

562

O peixe ainda é o principal alimento e há restrições nos tipos de peixes. Eles conservam o peixe e principalmente a carne com uma técnica que chamamos moquear (tipo defumação). Fazemos um girau de varas bem alto, mais ou menos um metro. Coloca-se um fogo em baixo, bem lento; põem-se a carne ou o peixe, que ficam desidratados. A carne dura até um mês sem estragar.

Técnicas de preparação para caçada

Como remédios que os Zoró usam para preparar os jovens para serem bons caçadores existem várias plantas e animais. Passo a apresentá-los abaixo:

O Burat

*"O burat é uma palavra que nomeia a remédio em geral, porque vários remédios misturados é isso que a gente chama burat. O burat serve para passar no corpo para que seja um bom caçador isso."*<sup>248</sup>

Os mais velhos passam primeiro no jovem, antes de ser um caçador. Também usam para ficar perfumado o bicho se aproxima o caçador. Eles contam no mito que é para tirar o cheiro de mulher, por isso que usa este remédio, o burat.

Burat é preparado com várias plantas: burara, usaj e outras plantas que não se pode revelar o nome. Para prepará-lo, marcam o local, preferindo a beira do rio e escolhem os locais onde buscam as plantas, que são arrancadas com a mão. Depois a raiz das plantas é ralada com a faca ou facão, em cima de uma folha de bananeira nativa. Em seguida a casca é colocada uma vasilha e espremida na testa, na nuca, nos braços e no corpo inteiro para quem vai usar.

248. ZORÓ, Maxianzap explicando sobre o ritual de passagem na preparação para o caçador, Aldeia Zawã Kej Alakit fevereiro de 2008.

A burara é uma planta cultivada na roça. Também é utilizada para fortalecer os jovens. Quem prepara o remédio com burara é o herborista. Ele conhece todas as plantas usadas pelos Zoró e sabe fazer todos os remédios. A burara serve para ser usada nos olhos das pessoas que vão para ser caçadores. Também se usa fazer limpeza nos olhos para enxergar os bichos. *"se não usar burara, a gente era os bichos, por isso que é obrigatório de usar, para não acontecer isso."*<sup>249</sup>

Para preparar a burara os mais velhos descascam com o ralador e ralam. Em seguida colocam em uma vasilha própria para espremer nos olhos, vasilha que se chama basep kiryp, feita de palha de babaçu. Dessa forma que começa ser usada: espreme nos olhos dos jovens. E depois passa na testa.

### ZUJBIREJ

Zujbirej é uma formiga que ferra doído igual a formiga de fogo e deixa a mão inchada por até dois dias depois.

O herborista chama as pessoas que vão ser ferradas pelas formigas. Logo ela tem as mãos amarradas com cipó para não mexer durante as ferradas. Enquanto isso as pessoas que estão ali e o herborista cuidam para as formigas não subirem nos braços. A pessoa fica no ninho das formigas durante 20 minutos sem tirar a mão.

As formigas servem para tira a maldade que as mulheres têm. Assim é que os mais velhos falam. Para isso que as formigas, na nossa cultura, melhoram o caçador.

249. ZORÓ, Maxianzap, idem.

### USAJ

Usaj é uma planta nativa. É encontrada na mata alta (mata Atlântica) e é um dos melhores remédios. É muito importante para nossa comunidade. Na nossa tradição esse remédio pode deixar um jovem preparado, um bom caçador futuramente, melhor desenvolvido durante a caçada.

Os mais velhos utilizam essa preparação juntos com burara, usaj e outras plantas. Só os homens se encontram no local, enquanto as mulheres estão em casa. Estes rituais são respeitados pelas mulheres.

Na cultura do povo Zoró usaj não pode ser utilizada por qualquer pessoa, além do herborista, ou dos velhos profissionais, porque pode acontecer algum sintoma com as pessoas que vão usar esta planta.

*"A gente usa Usaj junto com formigas (Zuibirej). Isso a gente faz quando tem chuva nova. Muita chuva mesmo. O herborista velho, só os velhos, prepara Usaj para os futuros caçadores. O velho chama e eles vão pro mato, pois Usaj é uma planta que só pode ser encontrada no mato, na floresta. Lá arranca a raiz dela. Arranca assim com a mão em usar nenhuma ferramenta (enxada, enxada, cavadeira). Não pode usar nada. Os jovens que vão receber Usaj é que arrancam as raízes dela. "Igual vocês viu lá no mato".*<sup>250</sup>

Depois disso eles trazem para a beira do rio. Ali raspa a casca da raiz e deixa numa vasilha. Então coloca as mãos do jovem no ninho das formigas Zuibirej e elas ferroam muito.

O velho, o herborista cuida para as formigas não subir para o braço do jovem e não andar nele. Depois como se

250. ZORÓ, Marcelo Aduaba, explicando o ritual no dia 18 de dezembro de 1998, na Aldeia Anguj Tapua.



faz com a burara, espreme nos olhos, esfrega na testa, nuca, na mão, nos braços e no corpo inteiro do jovem. Ai o jovem mergulha no rio e se banha muito para tira o ardor que a planta provoca.

Para o jovem usar a burat e Usaj pela primeira vez ele tem que ter mais de dez anos de idade. Ele pode usar a burat e também Usaj varias vezes até se tornar um bom caçador.

Ate hoje todos os Zoró acima de dez anos já usaram burat ao menos uma vez e ninguém largou ainda. Os jovens acima de quinze anos de idade também já usaram Usaj ao menos uma vez.

“A gente gostaria que nunca fosse deixada essa pratica tradicional, mas por causa do contato com não índios a maioria não quer usar mais essa prática. Hoje em dia usamos diferentes costumes para caçar ou matar bichos: espingarda. Por causa dos evangélicos, tem gente que não está querendo mais que sejam usadas essas práticas tradicionais”.<sup>251</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Grande parte dos rituais realizados pelos diversos grupos indígenas do Brasil pode ser classificados como ritos de passagem. Os ritos de passagem são as cerimoniais que marcam a mudança de um indivíduo ou de um grupo de uma situação social para outra.*

Tradicionalmente, além do casamento, os ritos de passagem mais importantes eram, para as moças, o resguardo após a primeira menstruação, quando eram informadas sobre tudo o que uma mulher Zoró precisa saber. Os

251. ZORÓ, Fernando Xinepukujkap. Monografia de conclusão do curso Intercultural de licenciatura em biologia. UNEMAT, 2009 p.08.

565

566

rapazes passavam por um rigoroso aprendizado e muitas provas para conseguir chegar à idade adulta e ser um bom esposo, um caçador, um pescador, e podendo chegar a ser um Zawiaj (cacique) ou um wãwã (pajé). Finalmente, os ritos funerais a ocasião de despachavam o espírito do morto e reconstituir seu mundo social e simbólico.

Embora alguns ritos tenham sido dispensados, há ritos que ainda são utilizados e reconhecidos como indispensável para o jovem no seu processo de se tornar adulto e responsável. Além disso, os jovens, atualmente, precisam ainda vencer as etapas escolares, prestar, às vezes, concursos públicos e se preparar para a vida do trabalho, que consiste em atividades de subsistência tradicionais, acrescidas de tarefas que permitam ganhar algum dinheiro, e em um preparo político que assegure, a cada indivíduo e seu grupo, autonomia e integração em redes de sociabilidade cada vez mais abrangentes.

Nas disposições dos Ritos de Iniciação Zoró se incluem as festas. Na festa da menina moça se conclui o rito de clausura. O Rito com o gengibre é utilizado na festa do Bebej Abi (matar porcos). Com esses dois exemplos posso mostrar que os ritos de iniciação Zoró também pertencem de certa forma, aos ciclos festivos de intercâmbio e reciprocidade.

## REFERENCIAS

Fonte: Povo Indígena Zoró.

## OBRAS CONSULTADAS

- BRONOWSKI, J. 1986. *Magia, Ciência e Civilização*. Lisboa: Edições 70.  
BRUNELLI, Gílio, 1988, *Atravessando mundos à procura das causas: os Zoró explicam as doenças*, Université de Montreal Canadá.





- BRUNELLI, *Gílio* 1989. De los espíritus a los microbios. Salud y cambio social entre los Zoró de la Amazonía brasileña. *Quito/Roma: Abya-Yala/MLAL*,
- BOURDIEU, P. (1989). O poder simbólico. *Lisboa: Difel*.
- CIMI, *Conselho Indigenista Missionário*, Panewa Especial, *Porto Velho, 1998* Mimeografiado.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiosos afro-brasileiros na Amazônia ; a constituição de um campo de estudos, 1870-1950*. Campinas, 1996. (Dissertação de Mestrado)
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1978) Os Argonautas do Pacífico Ocidental. *São Paulo: Editora Abril, 288p. (Coleção os Pensadores)*.
- MARTINS, Rui Sousa. *Sobre as máscaras da região dos Ndembu*; Ponta delgada, 1981.
- MELATTI, Julio Cesar. Índios do Brasil. Hucitec, 1980.
- RIBEIRO, Darcy. Diários índios os Urubu-Kaapor. *São Paulo: Companhia das letras, 1998*.
- TURNER, Vitor. , (1990), La selva de los símbolos, *Madrid, Siglo XXI*.

567

568

## LA FIESTA DE LA TIRANA (CHILE): ENTRE LA HISTORIA Y LA RELIGIÓN

JOSÉ-LUIS ANTA FÉLEZ

La fiesta en honores a la Virgen del Carmen y conocida como la Tirana viene a celebrarse todos los años durante la primera mitad del mes de Julio en un pequeño pueblo del mismo nombre. El pueblo se sitúa en la primera región de Chile, en la pampa del Tamarugal, muy cerca de la frontera que une Chile con Bolivia y Perú. La zona ha destacado siempre por la extracción del guano y del salitre, siendo históricamente ésta, junto con el desierto de Atacama, los grandes extractores y exportadores de salitre al resto del mundo, hasta la aparición del salitre sintético debido, por un lado, a la necesidad industrial del siglo XX y a la Primera Guerra Mundial, lo cual va a desarrollar producciones y abastecimientos propios, siendo la pionera Alemania, acompañada de estos otros países europeos, lo que supuso el detrimento de la industria en esta zona andina.

Esta fiesta, es una de las tantas representaciones de religiosidad popular mariana que podemos encontrar en Latinoamérica, así como en el resto del mundo católico.





Una nota que destaca en este tipo de fiestas, dentro de un lugar como Latinoamérica, es lo que se denomina sincretismo religioso (el sincretismo al que me refiero, es al estrictamente religioso, determinado a partir del contacto entre dos religiones, resultando una forma nueva y distintiva de una lugar en concreto, para esto puede verse Nutini, 2001). Este sincretismo en mi espacio de estudio es el resultado del contacto que se estableció por parte de los colonizadores españoles, que tomaron tierra americana ya hace más de quinientos años y que fueron instaurando su religión (entre otras cosas) a lo largo de una basta extensión de tierras todavía por “descubrir”. El sincretismo tomó forma con el contacto de poblaciones aymaras en las sucesivas expediciones hacia el sur provenientes del Virreinato del Perú, aunque sería necesario reseñar que antes de la llegada de españoles, la cultura aymara ya había estado expuesta a otras formas de organización social, por ejemplo, con la cultura tiahuanaca o el mismo Imperio Inca. El resultado de esto viene a ser, según algunos autores (Nuñez, 1989; García Arribas, 1989; Oreste Plaht, 1966; Kessel, 1976, 1981, 1987, 1992, 1993, entre otros), el proceso sincrético que hoy en día es observable tanto en esta fiesta religiosa, como en muchas otras en Latinoamérica.

Aquí hago una distinción claramente definida por una disciplina como es la antropología social, como es el periodo dedicado a la etnografía. Esto supone un acercamiento a la festividad en un momento determinado y en un entorno físico al contexto de la fiesta. Esto va unido a la atención de una lectura histórica sobre el contexto de la fiesta y, a su vez, del país donde ésta se desarrolla, en otras palabras una lectura *historia sintagmática* y no una lectura *histórica estructurada* (Nutini, 2000)

569

570

como vienen a responder las lecturas etnohistóricas. Esto, en cierta medida, provoca que, además del *sincretismo* que uno encuentra en la fiesta, encuentre una *hibridación* (Canclini, 1989) fuera de esa lógica dialéctica. En otras palabras, a parte de encontrar un ejercicio de *resistencia* a la aculturación contra un “dogma universal” o “universalizante”, ejerciendo una mirada local o una forma esencial de entender e interpretar lo estrictamente “ortodoxo”, creando nuevas formas de representación religiosa, se pueden encontrar otros elementos no relacionados con ese encuentro acaecido hace más de quinientos años y si relacionados con la formación de los estados modernos en Latinoamérica, la llegada de la modernidad y la industrialización de las salitreras, el control del fronteras, la idea nación, la guerra del Pacífico, el proceso de construcción identitaria chilena, que surge a partir de esto, o simplemente el turismo que se ha desarrollado en torno al mismo. El trabajo se realiza desde la consciencia de la complejidad de la unión de todo esto, siendo éste un simple esbozo de lo que encierra esta fiesta como catalizador cultural.

La fiesta de la Virgen del Carmen, se desarrolla en un pueblo llamado la Tirana que se encuentra a 75 kilómetros de la principal ciudad portuaria de la zona, Iquique. Esta fiesta destaca por dos motivos: el primero es porque es una fiesta de peregrinación a la que llegan gente de distintas ciudades del Norte de Chile (principalmente Iquique, Antofagasta y Calama); y el segundo es la forma en que se celebra ésta. Los peregrinos se encuadran dentro de lo que se denominan “sociedades de baile”, ya que aquí es donde se encuentra el punto central respecto al ritual con la Virgen, los peregrinos acuden a bailarle. Acompañando al baile, los peregrinos van disfrazados con distintos trajes de





lo más variopintos, desde trajes de corte más tradicional como son las Kuyacas, Sambos, Kallawalas, Antawaras, a trajes de última aparición como son Indios Dakotas, Siux, Gitanos españoles, Ali Babas o Diablos (de este último hay que decir que si su aparición en la fiesta no se puede considerar tan reciente, ya que están presentes en el tipo de fiesta más clásico, si hay que decir que su aparición como sociedad de baile es bastante novedoso).

Un primer paso, un primer baile, se sitúa en la plaza del Calvario, emplazada en uno de los extremos del pueblo y donde se encuentra Cristo crucificado. Es aquí donde la institución eclesiástica recibe a los distintos grupos de baile, siendo este un paso previo y necesario antes de ir al templo donde está la Virgen, que se encuentra justo en el centro del pueblo. Una vez saludado el Cristo y bendecido el grupo de baile por parte de la Iglesia, el paso siguiente es ir a saludar un año más a la Virgen del Carmen, la "bienvenida" a la fiesta, en la que cada uno de los grupos de baile, que han ido llegando en días sucesivos, va entrando al templo y que se desarrolla a partir de cantos y bailes a la Virgen. En los días siguientes, el contacto de los grupos de bailes con el santuario donde está la Virgen se realizará a partir de lo que se denomina: los "buenos días", las "buenas tardes" y las "buenas noches", donde los grupos de baile, de forma organizada, pues todos tienen asignado su momento para hacerlo, van entrando uno por uno a cumplimentar sus "saludos".

Los acontecimientos se suceden de esta manera hasta la madrugada del 15 al 16 de Julio, día de la Virgen del Carmen y fiesta nacional de Chile. Esa noche, poco antes de medianoche, los bailes cesan gradualmente a la misma vez que el continuo estruendo que realizan de tambores y de vientos que los acompañan y, lo que hasta momentos

571

572

antes era un espacio lleno de grupos danzantes repartidos por el espacio, vendedores, feligreses, penitentes, turistas... se convierte en un gran gentío a la espera de que llegue el día 16 para celebrar el día de la patrona de Chile.

Tras una eucaristía de "bienvenida", celebrada al aire libre, en la que el altar está situado en las propias puertas del santuario, llega lo que se denomina "Saludo del Alba". Ya es día 16 y, entre fuegos artificiales y vítores de la población congregada en la plaza del santuario, se celebra la llegada de este día tan señalado. Tras este acto litúrgico, comienza a diseminarse la multitud congregada alrededor del santuario, de nuevo, empiezan a sonar los tambores y los vientos mientras que los grupos de baile reanudan su tarea, esperando la llegada del día. Las luces acompañan al espacio, las pequeñas Vírgenes hechas por los mismos grupos de bailes están llenas de luces, los grupos que representan a indios dakota o a los pieles rojas encienden grandes fogatas y bailan alrededor de ellas, representando la "danza del fuego". Las máscaras de los bailarines de las diabladas aparecen con pequeñas luces, cambiándose su luminosidad plateada con el sol de la mañana, por pequeñas bombillas verdes y rojas que marcan el contorno de los cuernos y la intensidad de los ojos. Entre tanto las calles del pueblo, que mientras dura la misa del "Alba" están medio vacías, nada más acabar se llenan de gente, hasta tal punto, que el andar entre ellas supone una empresa difícil de llevar. La cola de peregrinos que están esperando para poder entrar, tocar y ver a la Virgen un año más, se va incrementado de forma desmesurada y el comercio, que hasta ese día tiene una zona específica, situado en las calles próximas al Santuario de la Virgen, se ve incrementado no sólo con la venta "formal" de puestos sino







también con puestos esporádicos y vendedores “informales”, moviéndose continuamente de un lado a otro con la intención de eludir a los “pacos”, denominación popular del cuerpo de carabineros.

Una vez amanecido el día 16 de Julio, las calles, aunque con menos actividad que la noche anterior, se encuentran con más gente que los días anteriores y el comercio sigue al mismo rendimiento que por la noche. En la plaza del santuario se ponen unas vallas protectoras que dividen a ésta, del templo y su entrada. En las calles, así como en la plaza, se encuentran grupos de baile de lo más variopinto y con sus trajes de gala. Acercándose el mediodía, algunos de los representantes eclesiales, que se encuentran por la zona, empiezan a pedir por grandes megáfonos, adosados a las partes más altas del templo, a los grupos de baile que cesen sus actividades. Esta acción hay que repetirla durante un buen periodo de tiempo hasta que, de forma gradual, va cesando el ruido de la música, así como los bailes y, nuevamente, como pasa en la madrugada de este día, la gente se va agolpando en la plaza hasta que empieza la ceremonia.

En ésta, a diferencia del día anterior, se puede apreciar como existe representación de altos miembros de la Iglesia, acompañados por un cortejo militar. De esta manera, nuevamente comienza la eucaristía, que igual a la que se podía observar el día anterior, dura unas dos horas y media aproximadamente. La presencia de la Virgen se hace más concreta, la imagen es descendida de lo alto del templo en una especie de “carrucha” para celebrar la eucaristía. Unidos a la imagen de la Virgen se encuentran unos lazos largos, que empiezan a ser lanzados a la gente que se encuentra agolpada a su alrededor, como una especie de símbolo de unión entre la Virgen y

573

574

la gente allí reunida. Otro momento del acto que llama la atención es cuando un grupo de Kuyacas, justo en el altar, empiezan a bailar trenzando unos lazos alrededor de una cruz, en la que hay una especie de lazo más grueso, con los tres colores de la bandera de Chile y en cuyo centro se encuentra una estrella de cinco puntas, similar a la que aparece en la bandera.

Cuando el sol se empieza a esconder y la temperatura se convierte en algo más llevadera, nuevamente se prepara el acto que, en cierta forma, cierra este eje “lineal” festivo acompañado con la “despedida” de los grupos de baile. Estamos hablando de la procesión de la Virgen del Carmen, a la que sacarán por las calles de la Tirana. Quizás este es el momento de mayor fervor en las calles, donde, a parte de los grupos danzantes, que se encuentran esperando en un sitio destinado para cada grupo de baile esperando a que pase por su lado la Virgen, encontramos un gran gentío ocupando las calles. La Virgen sale acompañada de otras dos imágenes más, la de Cristo y la de San José, custodiadas por el grupo de baile de los “chinos” y por el cuerpo de carabineros. Las imágenes salen en línea recta por la plaza, que está en la entrada al santuario, y cuando llegan al final de ésta empiezan su recorrido por las calles del pueblo. La procesión se basa en un acto repetitivo de encuentro de la Virgen con los distintos grupos de baile. Una vez que la imagen llega ante cada una de los grupos, los miembros de éstos empiezan a cantar a la imagen, siempre mirándola a la cara, lo que hace que el grupo de baile, que va en procesión, vaya caminando hacia atrás y siguen así hasta que acaban la canción, momento en el que se apartan hacia un lado y la imagen sigue su camino al encuentro con otro grupo, siendo este proceso cíclico a





lo largo de toda la procesión. Una vez que la Virgen llega nuevamente a la plaza, llega el “encierno”, en el que hay una despedida multitudinaria de todos los feligreses congregados en la plaza.

Para acabar este proceso de los actos litúrgicos tiene lugar un último acto, la “despedida” de los grupos de baile. Si estos cuando llegan a la fiesta de la Tirana, van primero a la plaza del Calvario a dar la “bienvenida” para posteriormente dirigirse al santuario donde se encuentra la Virgen, en la “despedida” se desarrolla la acción a la inversa. Es decir, en un primer momento llegan al santuario para despedirse de la Virgen y posteriormente llegan a la plaza del Calvario para despedirse de Cristo. Debido a la cantidad de grupos que van todos los años a la Tirana, estas “despedidas” tienen un estricto horario para los grupos de baile, teniendo un turno establecido para su despedida. Este turno va determinado a partir de las Asociaciones, es decir, cada asociación tiene un tiempo determinado para la despedida basado en la cantidad de grupos que lo formen.

Quizás este momento es el más emotivo para los bailarines, donde es común observar a muchos de ellos llorando, llenos de emoción, cuando están saliendo del templo, se trata de uno de los momentos en el que se puede observar una mayor expresión de tristeza en la fiesta. Pero esta sensación, en lo que se refiere a la despedida en la plaza del Calvario, cambia nuevamente por un sentimiento de alegría, la que se ve reflejado ya desde el trayecto del santuario a la plaza, donde los miembros más jóvenes del baile van haciendo una especie de juego de la “serpiente”, tirando unos de otros y corriendo hasta que llegan a la plaza. Una vez allí delante de la imagen de Cristo, nuevamente empiezan a bailar y a cantar despidiéndose de éste. En este espacio, en muchas oca-

575

576

siones, se puede ver al presidente de grupos de bailes, a los caporales de los mismos dando algún discurso de despedida y también es el momento en que se le da la enhorabuena a la gente que ya ha cumplido su manda y ya deja de bailar. Tras esto se ve como la gente que hay en el pueblo comienza a disminuir gradualmente.

Como bien habla Hugo C. Nutini, Latinoamérica es un continente donde la etnohistoria ha encontrado un sitio propicio para su desarrollo (2001). La etnohistoria trata de acercarnos, a diferencia de otras formas de estudios históricos, a un estudio propio, a una comunidad o una civilización en específico. Dentro de ésta podemos ver como se mueven dos tipos de investigadores: el historiador y el antropólogo. El historiador, y aunque esto siempre no responda a lo mismo, se mueve bajo preceptos de estudios más generales, mientras que la focalización del antropólogo está más presente en estudios más específicos y menos generales. En definitiva, la etnohistoria es un estudio histórico social y cultural en el que se intenta ver las distintas evoluciones que sufrió, en el caso de Latinoamérica (por lo que se refiere a este estudio), las distintas culturas prehispánicas a partir del contacto con la cultura colonizadora, en el cual hay un interés por unir un proceso diacrónico con uno sincrónico.

Como ya he comentado, el interés de este trabajo va enfocado a un tipo de estudio cultural propio al momento actual de la fiesta religiosa (la celebración de la festividad de la Virgen del Carmen en la Tirana), es por eso que se centra tanto en el proceso etnográfico. Pero esto no niega que, lo que en la actualidad se puede observar, no tenga indicios de un pasado, de un proceso que bien podríamos denominar histórico. Dentro de este proceso histórico me centro no sólo en procesos tradicionales previos





al propio valor cultural antes de la llegada colonial de los españoles, sino también en otros procesos coloniales, en los que, quizás, algunos estudios no se han centrado con tanta precisión y que, para “descubrirlos” sólo es necesario asistir a la fiesta, para constatar que están presentes y que tienen cierta relación con los procesos de llegada de la modernidad y que matiza el cambio de la sociedad *folk*, cambios propios de una sociedad rural a una urbana. Quizás si que existe una diferencia respecto a la forma de acercarse y relacionar procesos diacrónicos y sincrónicos con respecto al objeto de estudio, algo que muchas veces viene determinado por la propia dirección de ambos procesos, ya que mientras la relación *diacrónico-sincrónico* habla de procesos *históricos*, la relación de *sincrónico-diacrónico* habla de procesos (a parte de históricos) de *memoria*. Una memoria esta muchas veces impresa a partir de la propia dialogía, pero también *observable* en el espacio de estudio, de esta manera, se puede ver en la propia fiesta de la Tirana procesos relacionados con la propia “chilenización” de una zona como es Tarapacá (primera región de Chile), que siempre ha mantenido disputas entre Chile, Perú y Bolivia. Así como la industrialización salitrera de la zona Norte de Chile y que está tan presente en la fiesta, no sólo en lo observable, como el hecho de que muchos de los grupos de bailes tengan el nombre de alguna de las antiguas salitreras, sino también en ejercicios dialógicos, como, por ejemplo, la entrevista realizada a uno de los participantes de la fiesta, quien recuerda la conexión de ésta con su infancia en las salitreras. A esto hay que unir todo un proceso relacionado con la fiesta como la venta y el turismo.

Lo primero que llama la atención al llegar a la fiesta es la cantidad de banderas de Chile que uno encuentra

577

578

inmersa en la fiesta, cuya presencia va más allá de las guirnaldas de la propia fiesta. Una de estas presencias que más llamó mi atención durante fue cuando las encontré formando parte de muchos de los trajes de los propios bailarines, que tenían el traje configurado con los colores de la bandera de Chile, de la misma manera que, centrando la mirada en símbolos propiamente religiosos, también podían distinguirse junto con las banderas, encontrando cintas de tres colores sobre los crucifijos o banderas acompañando la propia espalda de la Virgen.

Otro punto que acompaña a esta fiesta es la existencia de salitreras (la mayoría se encuentran abandonadas en la actualidad), signo distintivo del lugar y que se demuestra en que muchas de las sociedades de baile tienen el nombre de antiguas exsalitreras del norte de Chile, así como que no sea raro encontrar bailes cuyo nombre proviene de una antigua salitrera como exHumberstone o exSanta Laura. Fue también uno de mis informantes el que nos habló de la relación de la fiesta con las oficinas salitreras y de cómo él, de pequeño, iba desde Humberstone a la fiesta de la Tirana, y que, en todas las oficinas salitreras, existía un equipo de fútbol y una sociedad de baile y que la fiesta no era tan multitudinaria como hoy se podía ver. Todo esto relaciona a la fiesta con dos puntos importantes y que hoy en día no se cuestionan tanto: por un lado, es que el número de visitantes a la fiesta ha crecido considerablemente, habiéndose ampliado a otro sectores, y por otro, la relación directa que tenía con una zona específica de la región de Tarapacá. Con relación a las salitreras debemos comentar otra cuestión que difiere de esa consideración de un origen en la fiesta de sociedades *folk*, procedentes de comunidades *hayllus* (Nuñez, 1989) ya que, como pude comprobar, las sociedades





que allí se encuentran desde el comienzo de la fiesta, tal y como hoy la conocemos, provienen de comunidades realmente industrializadas, allí donde un pueblo nacía y donde se fundaba una salitrera, y si ésta desaparecía, desaparecía el pueblo, no existiendo ese sistema de *reciprocidad* que destaca de las comunidades *hayllus*.

Para finalizar, dentro del contexto festivo pude encontrar otro eje discursivo donde se determinaban ejercicios de tradición y modernidad y donde se homogeneizaban muchas acciones, en un mismo discurso, el discurso constantemente repetido de "esto antes no era así". Pude comprobar como había una división dentro de los actores socio-culturales que se movían por mi espacio de estudio, mientras unos determinaban la fiesta como algo estrictamente religioso, otros hablaban de otras actividades que siempre se habían desarrollado en ella. Un primer punto a tratar sobre esto es mi interés por ver hasta qué punto se desarrollaba en la fiesta esa idea de sincretismo religioso, y por otro por qué esa idea de contraponer el comercio a la fiesta como un hecho *aposteriori*, y que, en cierta forma, se estaba interrumpiendo (según algunos de mis informantes) el "verdadero" sentido de ella. Ambos hechos, en cierta medida estaban conectados, como un eje de *resistencia* entre la tradición y la modernidad, pero simplemente como un hecho discursivo y que, en multitud de ocasiones, tomaba un cierto tinte paradójico, como puede ser el caso de las diabladas. En estas sociedades de baile, dentro de las entrevistas que pude desarrollar a sus distintos componentes, así como en mi propia observación, pude ver que, por un lado, se "jugaba" con cierta *forma tradicional*, tanto en su discurso, como en su propia actuación; y, por otro lado, muchos de los bailarines con los que hablé, me comentaron que

579

580

hoy en día la fiesta estaba desarrollando unas características que no les permitían desarrollar su "manda" de una forma correcta, ya que cada vez más la fiesta estaba siendo ocupada por comerciantes y turistas, así como por gente que se acercaban por unos intereses distintos a lo que la fiesta tenía, y que la fiesta estaba formada a partir de un interés específico como es bailarle a la Virgen. Sin embargo y en contraposición, otros me hablaron del interés estético que traían las diabladas para la propia fiesta, ya que eran los bailes más llamativos, más ostentosos y a su vez más numerosos y que, en cierta forma, eran estos bailes los que estaban convirtiendo a la fiesta en algo realmente llamativo para el turismo, que la fiesta era cada vez más conocida como una fiesta donde destacaban los bailes de las diabladas. No es de extrañar, puesto que era un hecho observable a partir de sus actuaciones, mientras que otras sociedades danzantes jugaban con una "puesta en escena" muy reducida, las diabladas representaban una auténtica puesta en escena "a lo grande", donde lo ostentoso de sus trajes, la calidad del sonido del que se acompañan, el cada vez mayor número de bailarines, es lo que consigue crear un ambiente muy propicio para la congregación de observantes, cosa que no ocurría con otro tipo de bailes.

Así dentro de este ritual como es bailar, en gran medida, se podía vislumbrar un aura que poco tenía que ver con una acción estrictamente religiosa, sino que se movía bajo una idea de *espectáculo* no enfocado hacia la Virgen, sino al público asistente. Es aquí donde se muestra el aspecto paradójico del que hablaba con anterioridad, ya que puede surgir la cuestión de si, en realidad, la fiesta o, en su defecto, los bailes de las distintas agrupaciones que en ellos se desarrollan como ritual principal de ésta, tienen





un carácter religioso o, como algunos han comentado, un carácter simplemente folklórico (sobre esta cuestión puede verse Henríquez Rojas, 1996; 1997). Realmente, en mi modesta opinión, creo que, en cierta forma, eso mismo es lo que determina a esta fiesta, que ambas cosas se desarrollan conjuntamente y aquí es donde se puede ver la interacción entre sistemas tradicionales en un ritual y la llegada de la modernidad en ellos. Es así como, dentro del baile, encontramos una serie de preceptos que deben cumplirse a rajatabla y que están unidos a desarrollar de forma correcta el ritual directamente enfocado hacia la Virgen, reflejado en toda una serie de castigos para quienes infligen la forma “correcta” de acercarse y desarrollar el ritual. En todas las entrevistas que he podido realizar, así como en las diversas conversaciones informales, pude comprobar como el sistema de castigo que suponía el no bailar o bailar en la posición de los más pequeños, entre otras cosas, sí era considerado como algo realmente enfocado al propio ritual como acto religioso y proveniente de un sistema tradicional.

581

582

## BIBLIOGRAFÍA

- GARCÍA ARRIBAS, José J. (1989) *Los bailes religiosos del Norte de Chile*. Santiago de Chile: Seminario Pontificio Mayor de los Santos Ángeles Custodios.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor. (1989) *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- HENRÍQUEZ ROJAS, Patricia (1996) *¿Por qué bailando? Estudio de los Bailes Religiosos del Norte Grande de Chile*. Santiago de Chile: FONDART.
- (1997) *Bailes religiosos de La Tirana*. Iquique: Finissimo.
- KESSEL, Juan Van (1976) *El desierto canta a María. Bailes Chinos de los Santuarios Marianos del Norte Grande*. Tomo 1. Santiago de Chile: Ediciones Mundo. 2 tomos.

- (1981) *Danzas y estructuras social de los Andes*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- (1987) *Lucero del desierto*. Iquique: Universidad Libre de Ámsterdam-CREAR.
- (1992) *Cuando arde el tiempo sagrado*. La Paz: Hisbol.
- (1993) *Pachamama, la Virginia: la que creó el mundo y la que fundó el pueblo*. Puno: CIDSA-PUNO.
- NÚÑEZ ATENCIO, Lautaro (1989) *La Tirana del Tamarugal, del misterio al sacramento*. Antofagasta: Universidad del Norte.
- NUTINI, Hugo (2001) “Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la antropología moderna”, en Miguel León-Portilla (Coord.). *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México: FCE.
- ORESTE, Plath (1966) *Folklore religioso chileno*. Santiago de Chile: Platur.





# EL FENÓMENO DE LAS COMPARSAS EN LA LOCALIDAD SALMANTINA DE PEÑARANDA DE BRACAMONTE. IMPLICACIONES MUSICALES Y ANTROPOLÓGICAS

VIRGINIA SÁNCHEZ RODRÍGUEZ

583

## INTRODUCCIÓN

Es evidente que el arte, entendido como manifestación del ser humano, refleja la configuración ideológica y estética de un pueblo. El hombre siempre mostró la necesidad de otras formas de expresión más allá de su afán de comunicación, ya sea vinculadas a aspectos mágicos –es el caso de las pinturas rupestres– o a identidades nacionales –es el caso de la instauración de fiestas civiles o religiosas–. Desde ese punto de vista, no debemos olvidar la importancia de la música dentro de la dimensión social a pesar de la preponderancia de las artes visuales sobre la disciplina musical en el caso de la civilización occidental.

Así, en este caso concreto vamos a realizar una aproximación al caso de las comparsas peñarandinas, un ejemplo de patrimonio musical inmaterial transmitido a lo largo de los años de forma oral que, pese a su interrupción durante un par de décadas, se mantiene en la actualidad y nos ofrece información acerca de la identidad

584

de la localidad salmantina de Peñaranda de Bracamonte. Pero la elección de las comparsas de la década de 1950 en esta localidad como protagonistas de las próximas líneas viene motivada por dos razones. Por un lado, se trata de un claro ejemplo de patrimonio musical que, a pesar de haber sufrido una pérdida durante unas décadas, ha sido restaurado recientemente. Por otro lado, su valor cultural es reconocido en la actualidad a pesar del menosprecio que en otros momentos históricos han sufrido las músicas de tradición oral de la geografía española.

Las comparsas fueron un tipo de agrupación que se desarrolló en Peñaranda de Bracamonte en la década de los años cincuenta, formadas por aficionados que adaptaban e interpretaban canciones: utilizaban músicas preexistentes<sup>252</sup> a las que modificaban su letra. Debido a su nula formación musical, estos grupos mantenían la línea melódica pero modificar la letra original y, en su lugar, escribían letrillas con temática local. Esta práctica musical, que formaba parte de la vida social del pueblo<sup>253</sup>, sufrió una pérdida a lo largo de un tiempo pero su actividad se ha retomado recientemente. A pesar de ello, su transmisión se ha realizado de forma oral a lo largo de los años y se mantienen las letras y músicas, de tal forma que son una fuente importante para reconstruir la vida de esta población en los años cincuenta. Lo cierto es que la existencia de esta agrupación continúa una larga tradición en la localidad que ha sufrido modificaciones a lo largo de los años pero que, a pesar del parón existente

---

252. En la mayoría de los casos preferían música ligera: chotis, pasodobles, etc.

---

253. Especialmente, en época de Navidad, como veremos.





en las décadas de los años sesenta y setenta, pervive hasta nuestros días

Así, debemos considerar el valor cultural y antropológico de la música de las comparsas peñarandinas, a pesar del menosprecio sufrido hacia la música de tradición oral en otras circunstancias, pues, desde mi punto de vista, el estudio de las circunstancias sociales y antropológicas que propiciaron el fenómeno de las comparsas en la Peñaranda de Bracamonte pretenden recuperar la identidad de un sentir colectivo y las tradiciones de un pueblo.

### PEÑARANDA DE BRACAMONTE Y SU ENTORNO

Peñaranda de Bracamonte es una población situada al Nordeste de la provincia de Salamanca, a 40 Km de la capital charra, próxima al límite de provincia con Ávila. Es cabeza de partido judicial, lo cual ha determinado el hecho de que su desarrollo comercial y económico siempre haya dependido, hasta la actualidad, de la comarca. En la actualidad cuenta con 6744 habitantes<sup>254</sup>.

Sobre su origen etimológico, Claudia Möller y Ana María Carabias<sup>255</sup> lo sitúan en documentos históricos de la repoblación del valle del Tormes, en la primera mitad del siglo X (año 940) como Peña (Penna), lo cual supone el origen del topónimo actual. En cuanto a su sufijo -anda, parece ser que tiene un origen prerromano, por lo tanto muy antiguo, lo cual no justifica que el origen del poblamiento coincida con una fecha tan temprana.

---

254. Padrón municipal del año 2010, Instituto Nacional de Estadística.

255. MÖLLER RECONDO, C., CARABIAS TORRES, A. M. (2003): Historia de Peñaranda de Bracamonte (1250-1836) Salamanca: Diputación de Salamanca.

585

586

Por su parte, hay constancia de que, desde finales del siglo XI, tuvo lugar una emigración masiva de habitantes del Norte de España hacia las tierras situadas al sur del Duero debido a la invasión musulmana de la Península Ibérica. Es posible que Peñaranda naciera en este momento por la llegada de pobladores procedentes de Peñaranda de Duero (Burgos) en su emigración al sur y se instalaran aquí, dando al nuevo asentamiento el nombre de su lugar de origen en torno a los siglos XII y XIII. En cuanto al nombre actual, tiene que ver con la concesión por Felipe III del título de conde de Peñaranda a don Alonso de Bracamonte, por real despacho de 31 de enero de 1602.

El momento histórico y cultural más relevante para la localidad tuvo lugar en torno a la figura de don Gaspar de Bracamonte y Guzmán (1595-1676), III conde de Peñaranda, personaje de gran relevancia e influencia política en las décadas centrales del siglo XVII. Fue ministro plenipotenciario de Felipe IV en la ciudad alemana de Münster, presidente del Consejo de Órdenes y, posteriormente, del Consejo de Indias, representante de Felipe IV a la Dieta de Frankfurt y posteriormente marchó a Italia, donde fue nombrado virrey de Nápoles en el año 1658<sup>256</sup>, cargo que ocupó hasta 1664. En su regreso a España el rey le nombró miembro del Consejo de Estado y Guerra, presidente del de Italia y en su testamento le nombró como uno de los miembros de la Junta de Gobierno que se debía formar tras su muerte (1665) para asesorar a la reina Mariana de Austria (1634-1696) en su regencia durante la minoría de edad del rey Carlos II.

---

256. Una circunstancia que determinó, como veremos a continuación, la riqueza cultural de la localidad.







La inclusión de la personalidad del III conde de Peñaranda en este discurso queda perfectamente justificada por sus aportaciones a la que fue su localidad natal, patrimonio que sigue vigente en la actualidad. Fue el fundador del Convento de las Madres Carmelitas Descalzas en el año 1669, un edificio de arquitectura barroca, acorde a la austeridad y el espíritu carmelitano del momento, del que cabe destacar su riqueza patrimonial, con una excelente pinacoteca en la que destacan las obras napolitanas de Lucas Jordán (1634-1705) y Andrea Vaccaro (1604-1770), bronce, orfebrería y ornamentos religiosos, todo ello debido a su cargo de virrey en Nápoles, tal y como señalamos previamente. También tuvo el papel de mecenas en la iglesia parroquial de San Miguel Arcángel<sup>257</sup>, del siglo XV, cuya torre y capilla de San Antonio son los únicos vestigios que conservamos tras el incendio de 1971, en el que se destruyó todo su interior, incluido su maravilloso retablo del altar mayor catalogado en el siglo XVII.

Otro de los exponentes de riqueza artística de Peñaranda de Bracamonte es el conjunto de las tres plazas unidas entre sí con soportales sostenidos por 158 columnas, todas ellas con capiteles diferentes, un complejo declarado conjunto artístico en el año 1973. Aunque llevan otros nombres –plaza de España, plaza de la Constitución y plaza de don Agustín Martínez Soler– son popularmente conocidas como la del Templete, el Ayuntamiento y la Iglesia, respectivamente. También habría que destacar otros monumentos como la iglesia de San

587

588

Luis, también barroca, la ermita del Humilladero, el teatro Calderón<sup>258</sup> y la Plaza Nueva<sup>259</sup>.

### CIRCUNSTANCIAS SOCIALES Y POLÍTICAS QUE CONDICIONAN LA APARICIÓN DE LAS COMPARSAS PEÑARANDINAS

Centrándonos en la historia contemporánea de la localidad, atendiendo al hecho musical que abordaremos más adelante, un momento fundamental del siglo XX en la población de Peñaranda de Bracamonte fue la concesión por parte del rey Alfonso XIII a esta población el título de ciudad por Real Decreto de 9 de junio de 1908, una circunstancia que fue celebrada hace unos años con la exposición titulada “Pasarán más de cien años: 1908-2008. Cien años con el título de ciudad”.

Por el contrario, los momentos más difíciles para los vecinos de la localidad tuvieron lugar durante la década de los años treinta debido a dos acontecimientos. Por un lado, la Guerra Civil Española (1936-1939) que, al igual que en el resto de España, tuvo repercusión en la localidad con el fusilamiento de vecinos por parte de vecinos de ambos bandos, y su Posguerra. Por otro lado, y especialmente doloroso, la “explosión del Polvorín”. Durante la Guerra Civil, las Fuerzas Militares Aéreas sitúan en Peñaranda de Bracamonte cuatro almacenes de explosivos debido a su estratégica ubicación geográfica y como consecuencia de que, al igual que ocurría en toda la provincia de Salamanca, esta población se adhirió desde el principio al alzamiento militar. En este contexto, el 9 de

---

257. Donde consta una inscripción en su memoria

---

258. Inaugurado en el año 1881.

---

259. Inaugurada en 1942.





julio de 1939 explotó uno de esos polvorines situado en la estación de ferrocarril en el momento en el que llegó un tren de mercancías procedente de Extremadura. El resultado supuso más de un centenar de muertos y en torno a mil quinientos heridos, el 33% de la población<sup>260</sup>, además de la pérdida de gran parte de la infraestructura de Peñaranda. A pesar de los auxilios humanitarios recibidos, lo cierto es que la ayuda esperada por el pueblo nunca llegó a completarse y la recuperación económica no comenzó a despegar hasta finales de la década de 1940.

Sin embargo, resulta espectacular su resurgimiento socio-económico a lo largo de la década de los años cincuenta, coincidiendo con la recuperación paulatina tras todos los hechos anteriormente señalados. Este momento histórico será el objeto de nuestro estudio debido a que es la época en la que situamos el origen del fenómeno de las comparsas con el sentido actual. Durante estos años tiene lugar la principal labor de reconstrucción de la población, en la cual destaca el proyecto de 168 viviendas sociales<sup>261</sup> creadas como resultado del plan de reconstrucciones que el caudillo Francisco Franco desarrolló en toda la península. La población en esta década era de 5.224 habitantes<sup>262</sup> y el sector económico mayoritario era el secundario<sup>263</sup>: la industria sufre un gran

589

590

desarrollo gracias a la producción de calzado vulcanizado, que comienza a desarrollarse a partir de 1955. Esto supone la creación de gran cantidad de fábricas desde ese momento y un importante número de puestos de trabajo, hasta el punto de que los directivos de las industrias necesitaron acudir a pueblos cercanos en busca de obreros para abastecer la gran oferta de empleo. Ese *boom* industrial continuó en la localidad hasta los años ochenta, momento en el que el grueso de las fábricas se ven en la necesidad de cerrar sus negocios obligados por las deudas, en la mayoría de los casos fruto de una mala gestión por parte de los herederos de esas primitivas industrias. Asimismo, en la población y su comarca también continuó la tradicional actividad económica vinculada al sector primario, en concreto a la agricultura de cereales – trigo, cebada, etc. –.

En el ámbito de la cultura será fundamental el año 1954 en el que el sacerdote don Agustín Martínez Soler pone las bases de lo que será la actual Hermandad de Cofradías. El papel de este sacerdote en la localidad no se puede resumir únicamente en la institucionalización de cuestiones religiosas sino que los vecinos de la localidad recuerdan con cariño su devoción y afán por involucrar a la juventud en la Iglesia así como en la vida social de la localidad. En torno a la Hermandad, el número de cofrades miembros ha ido en aumento desde su instauración y tiene vigencia no únicamente en torno a la Semana Santa sino por la creación del *Premio Nacional de Poesía Peñaranda de Bracamonte*, dependiente de dicha institución, que se falla anualmente en esas mismas fechas.

Pero también es importante señalar que durante toda su historia Peñaranda de Bracamonte ha sido considerada un punto de tránsito, lo cual explica la formación de un

---

260. CORRIONERO SALINERO, Florencia, SAMPEDRO TALABÁN, M. Ángeles. El polvorín 1939-1989: Peñaranda de Bracamonte. Peñaranda de Bracamonte: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1989.

---

261. Los edificios de Carlos I y Arapiles en 1955.

---

262. Datos tomados del Instituto Nacional de Estadística en su versión online, [www.ine.es](http://www.ine.es) [Consultado el 9 de noviembre de 2009]

---

263. El desarrollo de la industria no supone el abandono del sector primario no se abandona, lo cual se explica debido a que nos encontramos en un ámbito rural.





mercado<sup>264</sup>, convertido en uno de los principales motores económicos y humanos del poblamiento de Peñaranda desde sus inicios y prácticamente hasta la actualidad por su estratégica ubicación entre Salamanca, Ávila y Medina del Campo<sup>265</sup>. El mercado semanal marcó la gran importancia de su desarrollo por las transacciones de grano que se hacían y por la venta de ganado, el cual se conserva a día de hoy, aunque en la actualidad ha quedado sustituido por la venta de hortalizas, legumbres, ropas y otros enseres.

### EL FENÓMENO MUSICAL DE LAS COMPARSAS PEÑARANDINAS

Como señalamos al comienzo de estas líneas, las comparsas fueron un tipo de agrupación que se desarrolló en la localidad salmantina de Peñaranda de Bracamonte en torno a la década de 1950. Estos grupos estaban formados por aficionados que adaptaban e interpretaban canciones: utilizaban músicas preexistentes, especialmente música ligera, a las que modificaban su letra. Debido a su nula formación musical, las adaptaciones llevadas a cabo por estos grupos se limitaban a mantener la línea melódica de las canciones pero modificando la letra original incluyendo, en su lugar, versos con temática local.

Sobre el origen de las comparsas peñarandinas tenemos que remontarnos en torno a 1930. En esos momentos se crearon comparsas, agrupaciones que interpretaban cantares para los Carnavales, de acuerdo a la tradición que

---

264. Su relevancia queda ejemplificada con el hecho de que, en algunos momentos de la historia, Peñaranda ha sido llamada "la del mercado", una circunstancia que se mantiene en la actualidad en el ámbito coloquial.

265. Medina del Campo (Valladolid) también es una localidad importante por sus ferias de ganado y abastos.

591

592

hoy en día se mantiene en muchos lugares de España con las comparsas<sup>266</sup> y chirigotas<sup>267</sup>. Está documentada la existencia de comparsas que realizaban sus actuaciones en estos primeros años, pero esa tradición se vio interrumpida con el estallido de la Guerra Civil Española. Durante los tres años de duración se prohibieron los carnavales y el uso de cualquier disfraz que no permitiera reconocer a los vecinos de la población, perdiendo así una fiesta local con tradición y esta práctica musical hasta la década de los años cincuenta. Coincidiendo con una paulatina recuperación tras los efectos de la Posguerra y la explosión de uno de los polvorines situados en Peñaranda de Bracamonte, volvemos a tener noticias de comparsas hacia 1954, en este caso vinculadas a las fiestas navideñas por razones económicas, como veremos más adelante.

Observamos, por tanto, una eclosión de comparsas en la década de 1950 en la población. Respecto a sus rasgos formales fundamentales, se trata de agrupaciones masculinas, un grupo de hombres que canta al unísono con el acompañamiento de instrumentos, principalmente de percusión, que funcionan como base rítmica: zambombas, botellas, almireces, pandereta, etc. Musicalmente, es importante señalar que adaptaban música ligera (chotis, tangos o pasodobles) porque era la música de moda del momento y, en lugar de conservar la letra original, se inventaban una coplilla vinculada a la temática local. Todas las coplas hacían referencia a temas de Peñaranda, sirviendo de protesta por el mal estado de las calles o de la iluminación. Otras hacían referencia a los cines, criticando

---

266. Características de las Islas Canarias.

267. Recordemos que son especialmente relevantes las chirigotas de la provincia de Cádiz.





las malas películas, pero la mayoría se referían a comercios y establecimientos para darlos a conocer y publicitarlos, que por lógica aportarían alguna compensación económica, sobre todo cuando las cantaban en sus locales.

Las interpretaciones de estas comparsas que desarrollaron su actividad durante de los años cincuenta tenían lugar únicamente en fechas navideñas: actuaban en Nochebuena, Nochevieja y Año Nuevo por los distintos bares y tabernas de Peñaranda. Por lo tanto, esto supone un cambio respecto de las comparsas carnavalescas de 1930: en la década de 1930 las apariciones de las comparsas estaban vinculadas al Carnaval pero, una vez perdida esa tradición con la Guerra Civil, se retoma la esencia musical en los años cincuenta en otra época del año por razones económicas: los miembros de las comparsas aprovechan la Navidad para pedir un aguinaldo aprovechando las fiestas navideñas, coincidiendo con fechas donde los peñarandinos que trabajaban en ciudades regresaban a su localidad natal para reunirse con su familia.

En esos momentos, en torno a 1950, eran varias las agrupaciones que respondían a estas características de las comparsas y que formaban parte de esta tradición navideña. Las más conocidas, y de las que se ha conservado algún tipo de documentación en relación a sus canciones, son dos. Por un lado, *La gran orquesta Tarzán*, dirigida por Carmelo García Minguela y apodado así, "Tarzán". Por otro lado, *La Panda de Fidel el Humorista*, dirigida por Fidel Alfayate. Estas dos pandas son las que más trascendencia tuvieron en cuanto a la difusión de sus canciones y al tiempo en el que realizaron sus actuaciones a pesar de que contamos con comparsas que tuvieron una vigencia menor como *La pandilla* o *La panda de El Chilo*.

593

594

Pero entre 1960 y 1970 esta tradición quedó olvidada a pesar del gran atractivo que tenía para los habitantes de la localidad. La pérdida del fenómeno de las comparsas en Peñaranda de Bracamonte se debió, principalmente, a circunstancias familiares y personales de sus miembros. A pesar de todo, durante los años en los que no actuaron estas agrupaciones sus canciones no cayeron en el olvido. Los peñarandinos recordaban cómo años atrás las distintas comparsas animaban las horas previas a las cenas navideñas mientras bebían sus vinos y chatos y reían con sus divertidas letras. Fue en torno a 1978 cuando se empezó a pensar acerca de la posibilidad de fundar una nueva comparsa por parte de los descendientes de las anteriores agrupaciones. De este modo surge la actual Comparsa Peñarandina, dirigida desde entonces y hasta la actualidad por Miguel Alfayate, hijo del mencionado Fidel *el Humorista*, director de una de las célebres comparsas de los años 50.

## CONCLUSIÓN

Para concluir, y tras lo comentado hasta el momento, únicamente quiero reiterar que, a pesar de que el caso de las comparsas peñarandinas tiene una vigencia local concreta, desde mi punto de vista este fenómeno representa no solo un valor musical, mostrándonos la música de moda del momento, sino, principalmente, un significativo valor histórico y antropológico porque las coplas, las canciones creadas por estos grupos, ayudan a recrear los modos de vida, cultura y sociedad en los años cincuenta en Peñaranda de Bracamonte, tales como las formas de ocio, los tipo de economía o los establecimientos existentes en la localidad. Por tanto, debemos reconocer la relevancia de las comparsas peñarandinas





por su capacidad para transmitir la identidad de un pueblo a través de sus letras divertidas.

En definitiva, el presente artículo pretende sumarse a los numerosos estudios antropológicos realizados hasta la actualidad cuyo interés radica en la recuperación de manifestaciones artísticas de épocas anteriores, pues únicamente conociendo nuestro pasado, las raíces de nuestros pueblos, seremos capaces de conocernos a nosotros mismos como seres sociales.

## BIBLIOGRAFÍA

- CARABIAS, A. M. (1990). "Apuntes para una historia por hacer", *Tierra de Peñaranda*. Peñaranda de Bracamonte: Fundación Germán Sánchez Ruipérez.
- Catálogo de la exposición "Pasarán más de 100 años: 1908-2008. Cien años con el título de ciudad"*. Peñaranda de Bracamonte, 2008 [Versión online <http://www.fundaciongsr.es/pdfs/100ciudad.pdf>]
- Coplas de las comparsas de Peñaranda* (1990). Salamanca: Fundación Germán Sánchez Ruipérez y Ayuntamiento de Peñaranda de Bracamonte.
- CÁMARA, E. (1997). "Textos sobre música de tradición oral española, mencionados en la revista *Ethnomusicology*", *Revista de Musicología*, vol. XX, nº 2, pp.903-936.
- CRUCES, F. (2001). *Las culturas musicales*. Madrid: Trotta.
- CORRIONERO, F., SAMPEDRO, M. A. (1989). *El polvorín 1939-1989*. Peñaranda de Bracamonte: Fundación Germán Sánchez Ruipérez.
- CRIVILLÉ, J. (2004). *Historia de la música, 7: El folklore musical*. Madrid: Alianza.
- LEDESMA, D. (1907). *Folk-Lore o Cancionero Salmantino*. Madrid: Imprenta Alemana.
- MARTÍ, J. (1996). *Folklorismo: uso y abuso de la tradición*. Barcelona: Editorial Ronsel.
- MÖLLER, C., CARABIAS, A. M. (2003). *Historia de Peñaranda de Bracamonte (1250-1836)*. Salamanca: Diputación de Salamanca.
- PALACIOS, M. A. (1984). *Introducción a la música popular castellana y leonesa*. Burgos: Junta de Castilla y León.

595

596

## "LOS CAMINOS DEL PUEBLO ROMÁ EN EL SIGLO XXI": FIESTA Y CULTURA. ECONOMÍA, CONTENCIÓN Y DERROCHE.

ANA DUQUE

### INTRODUCCIÓN

Lancho Ridés, Buenos días. Náis tu Mengue por haber asistido al XVII Congreso Internacional de Antropología Iberoamericana.

Para introducirnos en la ponencia de la investigación que me lleva ocupando hace más de siete años, es necesario un poco de historia. \*Los gitanos aparecieron en Tierra Hispánica a mediados del siglo XV y su forma de vivir no gustó. Los Reyes Católicos en la Cortes, firmaron una Pragmática según la cual todos los gitanos establecidos en sus reinos, tendrían la obligación de adoptar un oficio – o tener un amo que se encargara de ellos-. Tendrían que abandonar su lengua y coger vestido y costumbres de los Cristianos Antiguos. Aunque los gitanos no lo hicieron y tomaron su propio estilo de vida, con sus propias leyes, costumbres y tradición. Recordamos a la "Gitanilla de Madrid" que forma parte de la NOVELAS EJEMPLARES de Miguel de Cervantes: donde caracteriza





y habla de la vida “especial que llevaban los gitanos: Raza Nómada, que proceden del Norte de la India y se diseminaron por toda Europa. \* (Nevipens Romaní).

Para comprender la historia Rromaní, es preciso recordar las palabras del historiador rumano George Potra, que escribía en 1939: “ los escritos sobre los Rroms han sido basados en folclore y leyendas”, mucho más que en hechos y datos históricos, como se suele hacer, y no sólo porque fueron escritos por otras personas, sino también porque ha seguido faltando durante siglos un mínimo de preocupación por investigar este dominio con el debido respeto por la gente a que concernía. En la mayoría de los casos, las palabras, la experiencia y las opiniones de los Rroms no fueron tomadas en serio y se preferían suposiciones más o menos fantásticas, incluso cuando los mismos Rroms explicaban leyendas oídas de los payos, lo que acarrea todavía más confusión en los informes. Ante esta cuestión y parafraseando al artista y documentalista Jan Yoors (1967-1987) el cual dedicó varios libros denunciando el asesinato de casi un millón de ciudadanos de raza gitana en el Holocausto Nazi, en su obra “The Gypsies of Spain dice: ...” mi obra la escribí como protesta ante el olvido por esta raza de extraños que han vivido entre nosotros durante siglos, pero que siempre se han mantenido aparte. Viven en un eterno ahora, en un eterno y heroico presente. Están en constante movimiento, tienen una enorme vitalidad interna. La cohesión y la solidaridad internas de la Comunidad Gitana se basa en los fuertes lazos de familia, que es su unidad básica y persistente: “Kumpania”...”.

A diferencia de los Judíos, los gitanos no comparten ni un culto visionario, ni la consciencia de un gran pasado histórico. Las tradiciones orales sólo sobreviven gracias

597

598

a una arraigada memoria genealógica, sus recuerdos no van más allá de cuatro generaciones, que se reducen a aquellos ancestros que una persona viva todavía es capaz de recordar. A su muerte, aquellos los ancestros más remotos, se olvidan. No hay héroes míticos o legendarios, ni historias claras sobre su origen, y no necesitan de ninguna justificación para su nomadismo en el mundo (de ahí el símbolo de su bandera: la rueda).

Algunos grupos gitanos son sedentarios (como en Extremadura, donde he realizado la investigación del Pueblo Romá) o seminómadas como los gitanos de España en general, los Gypsies de Inglaterra, los Sinti de Alemania, los Rudari de Rumanía o los músicos de Hungría. La mayoría de ellos ya están prácticamente destribalizados y en pleno proceso de aculturamiento a diferencia de los rroms, puramente nómadas. Los rroms son la única excepción entre las grandes tribus nómadas que observan una estricta y arcaica lealtad tribal, su nomadismo tiene una dimensión mundial y viven, sin mezclarse en la sociedad occidental rural, industrial y urbana. \*(Esto no ocurre con los gitanos de Morachandé o Tierra de Pan, como llamaron los primeros gitanos a Extremadura cuando llegaron hace 5 siglos, y donde curiosamente se quedaron).

Según las palabras del catedrático de lengua romaní de la Sorbona, Marcel Courthiade (gitano) mucho tiempo se ha perdido intentando interpretar literalmente, por ejemplo, los nombres dados por otra gente a los Roms para sacar conclusiones históricas. Hoy todavía hay autores que creen en la idea ingenua de que si hay dos grupos humanos, en dos tiempos y en dos lugares diferentes, y llevan el mismo nombre, esto significa que son un mismo grupo.





Sobre el origen egipcio se ha escrito mucha tinta... Aunque los primeros Rroms llegados a Europa dijeron que procedían de la India, como lo atestiguan por lo menos cinco textos entre 1422 y 1630, sus palabras no se tomaron en serio hasta el siglo XVIII, cuando los filólogos europeos se interesaron por el Sanscrito. Fue en el momento en que Williams Jones descubrió el parentesco con el latín y el griego antiguo, y como consecuencia algunos eruditos recordaron las afirmaciones pasadas de los Rroms sobre su origen. Más tarde se propusieron varias interpretaciones para explicar la popularidad del origen egipcio y podemos mencionar entre las más conocidas la tesis de que los Rroms habrían tenido preferencia por lagares verdosos llamados "Egipto menores". Se puede suponer que tales lugares se extendían por todo el mundo Bizantino, desde la región de Antioquia, hasta Modón, en la península del Peloponeso.

La investigadora francesa Elizabeth Clanet, por su parte, propone otra interpretación: no es que los lugares llamados "Egipto menor" hayan dado su nombre a los "egipcios" sino que los supuestos egipcios han dado el nombre de "Egipto menor" a los lugares verdosos o no, donde se concentraban, lo que es un mecanismo muy común y reconocido en toda la historia del mundo. Bien, una de las conclusiones previas para llegar a esta conclusión según el profesor Marcel Courthiade, en cuanto al origen indio o egipcio dice: ..." entre tanto, los británicos habían transportado a la india su percepción racista de los Rroms ingleses, así como las leyes de igual inspiración, aplicándolas a varios grupos marginales y más o menos delincuentes y parias, que llamaron "Gypsies" en Gran Bretaña, con la imagen racista que se hacían de ellos".

599

600

Así nació la leyenda agridulce de un pueblo gitano, proveniente de parias indios, y llamados en Europa "egipcio-egipcianos" por los sitios verdosos de Grecia en que se complacían. Y sigue añadiendo el profesor Marcel: "... mi modesta contribución fue evidenciar la unidad estricta del elemento indio en todas las variedades de romaní, incluso en España".

Bien, ha llegado el momento de parafrasear o citar a otro gitano, esta vez Español, Juan de Dios Ramírez-Herencia, abogado y político con el que estuve en 2010 en:

La IIª Cumbre Europea Internacional sobre de Población Romá, que tuvo lugar en Córdoba y fue presidida por políticos como la comisaria europea y ministras españolas como la de sanidad en ese momento, Trinidad Jiménez, la ministra de cultura, Mª Ángeles G. Sinde, la ministra de bienestar social y gitanos de todas partes de Europa. Allí se dijeron muchas cosas sin atender al despropósito claro de que sigue siendo el poder del hombre blanco, los payos, los que intentan gobernar desde sus propias leyes, a un pueblo que claramente, es ingobernable. Pues no hay puesto de responsabilidad en la política desde ellos, no hay políticos gitanos y no hay políticas gitanas que lleven a cabo un definitivo engranaje de esta sociedad con la nuestra. Juan de Dios Ramírez-Herencia dijo lo que suele escribir en la revista anual: "Nevipens Romaní": ¡ estos "Eurojambos no nos pueden gobernar"! Esto mismo fue lo que dijo el profesor Marcel Courthiade al recoger el premio de la Cultura Gitana 8 de Abril, día internacional del pueblo romá, por su trabajo de investigación de la lengua romaní en la Sorbona (DENTRO VÍDEO 2 Cumbre Europea).

Y este es el gran problema de la inadaptación por ambas partes: la de los gitanos con los payos y viceversa,







todavía en este siglo. No se puede gobernar o regularizar con éxito a un pueblo al que le falta su idioma: el Romanó, convertido ahora, o más bien degenerado en lo que conocemos en España como Kaló. Esta es la máxima preocupación hoy en día, de todas las federaciones y agrupaciones de gitanos en nuestro país y de lo que se ocupa el investigador Marcel Courthiade y Juan de Dios Ramírez-Heredia.

El kaló no es ningún idioma, ni siquiera es un dialecto del romanó, lamentablemente, el kaló no es nada más que un conjunto de palabras con origen en el romanó y que aplican en su integridad la gramática española o portuguesa. Y que los gitanos españoles han conservado de generación en generación. Se acaba de presentar un manual de conversación que pretende animar a nuestros jóvenes gitanos a estudiar con rigor académico la milenaria lengua de sus antepasados.

Bien, hecha esta necesaria introducción, y casi sin tiempo ya, voy a centrarme como dije, en los gitanos extremeños. Caso único de convivencia entre ambos pueblos: el gitano y el payo. Desde la provincia de Badajoz, concretamente la de Zafra, Mérida, Almendralejo y la ciudad de Badajoz, no podemos describirla o concebirla hoy en día sin contar con la riqueza de la Cultura gitana que existe hoy desde el hace cinco siglos.

### **FIESTA Y CULTURA DEL PUEBLO ROMÁ EN EXTREMADURA EN EL SIGLO XXI: (DENTRO VIDEO BADAJOZ: 0:06:38 MIN)**

El pueblo y la cultura gitana forman parte consustancial del desarrollo y la identidad de Extremadura. Así lo reconoce una declaración institucional de la Asamblea extremeña, realizada el 9 de noviembre de 2006, apoyada

601

602

por todos los grupos políticos que forman el Parlamento extremeño. Los cambios sociales hicieron que en el año emblemático 1992, en el que la Feria de San Miguel de Zafra fue reconocida Feria Internacional Ganadera y se inauguraron las instalaciones de la feria de los gitanos y su cultura apenas fuera hasta ese año, mera anécdota. También la Feria Chica o Chardí Chinorrí (donde los/as adolescentes gitanos ronean preparándose para sus “pedimientos” Rito de Paso hacia sus futuros casamientos).

La Romería de Gitanos de la Virgen de los Remedios en Fregenal de la Sierra, donde gitanos de toda Europa asientan su campamento y bailan y cantan delante de sus hogueras durante dos o tres días, en medio de una maravillosa dehesa extremeña, al lado de la ermita y cuyo celebración está en vías de extinción.

“la Mojá de Varas” en la noche de San Juan en Zafra es la noche de hermanamiento de gitanos y payos donde, simbólicamente, se reparten varas de olivos y a las 12 de la noche todos, gitanos y payos mojan con agua en el Pilar del Duque, en una gran fuente, sus varas en son de paz y amistad. Es una fiesta grandiosa, donde se acaba bailando y cantando por jaleos-tangos extremeños. Después la feria de San Juan en Badajoz y las Jornadas dedicadas a la mujer gitana, con talleres de educación para ellas, termina la gran fiesta de los gitanos en Morachandé o Extremadura, tierra de arte y duende gitanos. Perfectamente integrados en una convivencia marcada y unida por arte, por la alegría y los cantes. Entre los cuales se interpreta el Gelem-Gelem: Himno Internacional del Pueblo Romá.

En 1996 es cuando se inicia e institucionaliza el Programa “Octubre, Mes de la Cultura Gitana” donde se impulsan y promocionan los acontecimientos tradicionales de la cultura gitana del mes de octubre y donde se in-





corporan Jornadas Cult. dedicadas a las mujeres gitanas. En 2004-2007 se renovó el Consejo Regional Gitano (1er órgano institucional de participación gitana constituido en nuestro país). Y por el que se constituyó definitivamente el DÍA INTERNACIONAL DEL PUEBLO GITANO 8 DE ABRIL: donde se conmemora a los gitanos que fallecieron en campos de concentración. Ese día todo el pueblo gitano con sus políticos se reúnen en la Asamblea de Extremadura con los dirigentes políticos. Luego se va al río Guadiana (Mérida) y se tiran en su honor, flores y velas al río.

Se ha construido en la Plaza Alta de Badajoz un Centro de Cultura Gitana para que sirva de verdad, para promocionar y cuidar la cult de este pueblo históricamente marginado y que forma parte de la identidad cultural de Extremadura.

603

## COMIDAS FESTIVAS Y DERROCHE EN LA SEMANA SANTA Y FIESTAS DE PRIMAVERA DE LA CIUDAD DE MURCIA

DR. JOAQUÍN GUERRERO MUÑOZ

604

### INTRODUCCIÓN

Los comportamientos alimentarios están enraizados tan profundamente en la sociedad que cualquier intento de separarlos de la misma sería vano e inútil. Dicho esto, y sin ánimo de haber caído en una rotunda obviedad, me gustaría adelantar que iré abordando las cuestiones relevantes de la topografía cultural de las comidas festivas en Murcia, realizando en primer término una breve acotación, necesaria en este caso, de los conceptos que emplearé y también de los presupuestos teóricos que nos ayudarán a sumergirnos en esta temática provistos de las convenientes herramientas interpretativas.

Quisiera sugerir una inicial aclaración que obedece al título de este capítulo. Se trata de la definición socio-antropológica del término "comidas festivas". El concepto de fiesta, siguiendo al historiador murciano Francisco. J. Flores Arroyuelo, no es posible desligarlo del concepto de ritual, destacando tres rasgos principales. Por una parte





la cadencia o la repetición de la fiesta de acuerdo a un orden temporal fijado de antemano, ya sea un calendario festivo religioso, popular o civil. Por otra parte, el aspecto ceremonial de la fiesta donde se contendrían los elementos tradicionales y las costumbres, la música, las expresiones religiosas devocionarias o litúrgicas, las danzas, las comparsas, la vestimenta o la gastronomía festiva. Y por último, la dimensión simbólica, un patrimonio, dice Flores Arroyuelo, de conocimientos inconscientes en los que se asienta la colectividad (1994:11). Añade Francisco J. Flores Arroyuelo que el tiempo festivo no rompe la asiduidad de la vida cotidiana, ni su peculiaridad es contraponerse a los días de trabajo, contribuye en todo caso a la continuidad de la vida social (1994:27; 1990:117). Si bien es cierto que las romerías, el carnaval, las ferias, correr los toros u otras manifestaciones del espíritu festivo implican una liberación del tiempo ordinario, sin embargo, el tiempo festivo no supone una ruptura violenta con lo cotidiano y habitual (1994:23). En realidad no hay discontinuidad entre tiempo festivo y tiempo ordinario, si entendemos que ambos están unidos por la cotidianidad de la vida en la que existen formas de regularidad y repetición más o menos pautadas<sup>268</sup>. El hecho diferencial, que muy bien puede guiar el contraste, está en relación a lo que hacemos en el tiempo festivo, a

605

606

cómo lo hacemos, a qué sentido le otorgamos y con qué intención o finalidad nos presentamos y actuamos en la vida social. Bien es verdad que los rituales festivos se extienden en la mayoría de las ocasiones ocupando en parte el tiempo estrictamente no festivo e irradiándose en él como si no fuera un tiempo claramente delimitado, como una fecha establecida en el calendario (Velasco, 2004:46). Por ello diferenciarlo del tiempo no festivo puede resultar un tanto artificial si no apreciamos que *lo festivo* deviene como proceso, y tal vez la referencia temporal es pertinente sólo en cuanto a determinar el día, o los días (no necesariamente consecutivos) en los que se celebra la fiesta *sensu stricto*: el día del Corpus, Jueves Santo y Viernes Santo, la noche de San Juan, etc.

Si hablamos de "comidas festivas" estaremos refiriéndonos a prácticas alimenticias propias del tiempo festivo, incluidas en un tiempo no ordinario, pero al fin y al cabo tiempo regular y cotidiano que no lleva consigo una ruptura crítica de la temporalidad sociocultural, del curso de la vida. La alimentación, y la comida, son componentes importantes de las fiestas, de los ritos y de multitud de celebraciones y acontecimientos sociales (Contreras, 1993:64). Si tomamos la distinción que Luis Álvarez Munárriz realiza entre hábitos alimentarios, prácticas alimentarias y estilos alimentarios<sup>269</sup> y su dico-

268. En un escrito de Julio Caro Baroja titulado "Les fêtes espagnoles et leur rythme", que fue recogido en el libro *Splendeurs d'Espagne et les villes belges 1500-1700*, editado con ocasión de la exposición del mismo nombre organizada en el Palacio de Bellas Artes de Bruselas en 1985, describe el ciclo festivo en España diferenciando los siguientes tiempos: Navidad, Carnaval, Semana Santa (comenzando con la Cuaresma), del mes de mayo a San Juan, el estío y el otoño con las fiestas patronales. Estos periodos se alternan con el tiempo ordinario, y poseen rasgos distintivos que contrastan con aquél.

269. Para este autor los hábitos alimenticios serían modos de comportamiento rutinarios y espontáneos que guían la elección de los alimentos que consumimos diariamente. Los hábitos se refuerzan en el repertorio amplio de comportamientos del ser humano por repetición e imitación. Las prácticas alimentarias harían mención a la dimensión social del comportamiento alimenticio y los estilos alimentarios a los valores culturales que predominan en una cocina determinada y a las maneras como se satisfacen las tres funciones básicas de la alimentación: mantener la vitalidad del cuerpo, proporcionar placer y alcanzar estados óptimos de salud.





tomía en relación a los tipos de comida, en la Región de Murcia podemos hablar de *comidas semanales* ("ordinaria" o "dominical") y *comidas festivas*: "En todas las fiestas, ya sean sagradas o profanas, la comida y la bebida en manera alguna pueden faltar ya que constituyen un elemento esencial. Están marcadas por un consumo de tipo ritual o ceremonial. Además se consume un tipo de comida que siempre es diferente a lo que se come en los días normales. La diferencia se manifiesta en su rareza, en menos frecuencia, de gran calidad, de mayor tiempo de preparación, de difícil adquisición debido al precio, etc." (Álvarez Munárriz, 2005:250). Algunas de estas características, como la rareza o el coste económico, pueden quedar soslayadas por el valor y la función simbólica del alimento o la comida, porque en sí mismos denotan festividad (Contreras, 1993:64), es el caso de las "monas de Pascua" o las "torrijas" en Cuaresma y Semana Santa, el "roscón de reyes" en Navidad, o los roscones y "cocas" del Día de San Juan.

Es evidente que la comida y la actividad de comer entrañan una conexión con la vida comunal y con los significados culturales. La comida se incluye en la gramática cultural culinaria, es decir, relativa a la cocina, configurada por un lenguaje específico (o código culinario) que es adquirido por los individuos pertenecientes a una comunidad o grupo social a través de procesos de enculturación y aprendizaje social. Cada cultura genera una cocina peculiar, una *teoría de las recetas* como destacaba Lévi-Strauss en su serie *Mitológicas* (1976:416) con ingredientes, aromas, técnicas de elaboración, reglas de servir y comer, etc., preparación y combinación de alimentos, recolección, producción, conservación y consumo (Contreras y Gracia, 2005:39), de la misma

607

608

forma que en los principios de selección que guían al ser humano en su elección de los recursos alimentarios y en la definición de qué resulta comestible y qué no lo es interviene el orden cultural (Douglas,1995: 171).

Nos aproximamos a las prácticas culinarias festivas desde un sistema cultural propio, y desde las categorías de "sagrado" y "profano". La comida festiva, lo desarrollaremos en los siguientes apartados, se vincula unas veces al mundo de la religiosidad y otras al de la vida profana y secular. Un elemento cultural de la especificidad alimentaria humana que detallaremos en este trabajo, es que las comidas festivas, como los alimentos en general, asumen una serie de connotaciones morales. Estos atributos o cualidades morales están en relación al sistema culinario que los engloba. El sistema culinario no es otra cosa que la visión de la alimentación humana arropada en ciertas creencias, valores, prácticas y tradiciones, todo lo cual permite que una comunidad o grupo social despliegue durante el tiempo festivo un modo singular de festejar. En este trabajo las fiestas sagradas comprenden el tiempo de Cuaresma y Semana Santa, y lo profano está encarnado por las Fiestas de Primavera. Cada uno de estos modos festivos se concreta en estructuras morales y valorativas diferentes, que en buena medida explican el comportamiento de contención y el derroche característicos de la fiesta.

#### **CUARESMA Y SEMANA SANTA: TIEMPO DE CONTENCIÓN Y DERROCHE.**

La *moral dietética católica* había definido la abstinencia como la virtud, del género de la templanza, que regulaba razonablemente la privación voluntaria de ciertos





alimentos. Básicamente el ser humano poseía dos funciones vitales esenciales transfiguradas en pulsiones: la pulsión de *conservación* y la de *propagación*. Estas pulsiones se mudaban en dos concupiscencias, la *gula* y la *lujuria*, que a lo largo de la Cuaresma y la Semana Santa quedaban sometidas a un riguroso sistema de contención y control organizado en torno a singulares prohibiciones y mandatos. Este mecanismo religioso de control y disciplina ascética se sostenía en un conjunto axiológico cultural armonizado. El sistema de creencias religiosas y la moralización de la vida permitían a las personas evaluar el comportamiento, propio y ajeno, asignándole una categoría moral “negativo” o “positivo”. Se había configurado así una sólida conciencia moral colectiva. El incumplimiento de las reglas de debida observancia para el buen cristiano ocasionaba un grave perjuicio al desatar el deseo sexual o la avidez por la comida y la bebida, poniendo en riesgo su alma (Castro, 2001:201-202) y la misma armonía social.

Las prácticas alimentarias cuaresmales, adecuadas al carácter coercitivo de la moralidad religiosa católica, proporcionaron a lo largo de la historia “comidas penitenciales” que han pasado a complementar el repertorio gastronómico y el recetario tradicional de la cocina regional murciana, como sucede en tantas otras partes de España. Sin embargo los denominadores de la contención cuaresmal se han mitigado considerablemente en la actualidad. Este aminoramiento de las restricciones de la *moral dietética católica* no responde ni a una flexibilización ascética, ni a una reformulación del sentido de la Cuaresma y la Semana Santa desde punto de vista religioso, doctrinal o eclesiástico. Más bien podemos referir un enfriamiento progresivo del sentido religioso de

609

610

ciertas prácticas culturales tradicionales, que en ciertos contextos y ámbitos, ha alcanzado unos límites sorprendentes. A grandes rasgos, en los últimos tiempos hemos pasado de una normativización religiosa absolutamente restrictiva, relativa por ejemplo a la ingesta de ciertos alimentos (carne, leche o huevos), en la que se infringían penas al cuerpo y al espíritu para resarcir el mal obrado, a una *moral dietética secular*, en la que priman ciertos valores más acordes con una sociedad marcadamente laica, que ha desarrollado un sentido más individualista del gusto y que pone su mirada en el disfrute y la realización personal, en la acumulación de experiencias culinarias gratificantes aunque sus tradiciones conserven todavía el arraigo a la cultura cristiana.

El fenómeno al que nos estamos refiriendo lo podemos constatar fielmente en las prácticas y estilos alimentarios. Pondré un ejemplo acerca de los *menús de vigilia* en la ciudad de Murcia. Hasta hace no demasiado tiempo, en España, durante la Cuaresma y la Semana Santa, los restaurantes ofrecían en sus menús platos elaborados atendiendo a las restricciones propias de este tiempo religioso. Existía un interés por ofrecer al cliente un repertorio alimentario acorde con la moral dietética católica y en consonancia con los principios de moderación y contención que debían guiar una cocina eminentemente penitencial y austera. En cambio, nos encontramos ahora con un fenómeno novedoso. Los restaurantes realizan todo tipo de ofertas gastronómicas cuaresmales no tanto porque entre sus clientes existan devotos cristianos a los que han de contentar atendiendo a sus necesidades religiosas, sino porque orientan esta oferta hacia una gastronomía de sentido *promocional* y *turístico*. El “arroz y habichuelas”, el “potaje de acelgas con albóndigas de ba-





calao" o la "olla gitana", considerados todos ellos "platos tradicionales" del tiempo de Cuaresma y Semana Santa son ahora reclamos turísticos alusivos a una cocina tradicional de ingredientes, elaboración y sabores vinculados a una identidad local, es decir, "típica" o lugareña. Evidentemente, esta renovación gastronómica, o patrimonialización gastronómica, no se puede concebir ya como una exaltación de los piadosos sacrificios cuaresmales, esto es evidente, sino más bien como una estratégica combinación de intereses económicos y turísticos y de creatividad restauradora que brinda a los clientes sus "platos de temporada" como reclamo promocional. Entonces no partimos de una axiología cultural restrictiva, sino del valor que comporta *lo tradicional*, como recipiente o receptáculo en el que se conservan ciertos rasgos culturales que ahora son expuestos como señas auténticas de la identidad local. Se escenifica pues una sociedad desacralizada que reaviva con cierta nostalgia los usos, las maneras y las costumbres culinarias de un tiempo pasado que se hace presente al degustar el recetario cuaresmal. La comida cuaresmal no significa tanto un sacrificio como un goce de los sentidos a través del olfato y del gusto que invoca ciertas creencias y hábitos culinarios para mostrarlos ahora no como *restauración del espíritu o contención de los impulsos*, sino como restauración del sabor y del placer alimentario que reportan técnicas de elaboración y preparación de los alimentos vinculas a una comida ancestral. Al igual que en Feria<sup>270</sup>, cuando los bares y restaurantes de Murcia se llenan de carteles anunciando "hay rabo de toro", durante la Cuaresma y la

611

612

Semana Santa sucede algo muy similar con el "arroz y bacalao" o las "torrijas". Esta oferta gastronómica no va en menoscabo de otras comidas que igualmente pueden degustarse en este tiempo y que rompen el precepto de no comer carne los viernes de Cuaresma y el Viernes Santo. El menú cuaresmal se alterna con otras especialidades culinarias ajenas a la tradición religiosa que no faltan en los restaurantes murcianos. Pero sin duda la *gastronomía promocional* de cuaresma ocupa un lugar privilegiado, las "albóndigas de merluza", las "habas fritas", las "verduras saleadas", etc. no escapan a esta devoción por lo identitario y tradicional. Estas comidas se ofrecen antes incluso de que comience la Cuaresma y se consumen "más por tradición que por creencias".

Otro buen ejemplo de este tránsito hacia una vertiginosa *secularización culinaria* se expresa en determinadas prácticas alimentarias, que si bien han estado presentes en el universo cultural del murciano, ahora se extienden sin tapujos al tiempo de Cuaresma y Semana Santa. Me estoy refiriendo a la costumbre de "hacer las estaciones", es decir, de recorrer los lugares emblemáticos de degustación gastronómica a poca distancia del centro urbano, en zonas próximas de la huerta. En este singular periplo gastronómico se visitaban lugares representativos de la cocina murciana, ventas, bares y restaurantes distribuidos en rutas que atravesaban huertos y caminos, valles y montañas cercanos a la ciudad de Murcia. Se decía: "vamos a recorrer las estaciones", "a darnos un latigazo", "a quitarnos las penas", "a quitarnos las telarañas", "a tirar un penalty" o "a hacer trabajar la cocina". Una curioso recorrido penitencial que se contraponen a los rigores del tiempo de Cuaresma y Semana Santa. La ciudad de Murcia acoge esta práctica social y

270. La primera quincena del mes de septiembre se celebra la Feria en la ciudad de Murcia. Con motivo de estas fiestas se organizan corridas de toros y desfiles como los de "Moros y Cristianos".





se apropia de ella. "Ir de bares" que diríamos ahora, "ir de cañas" o "tapear" son verbos que se conjugan en la Semana Santa murciana, sin restricciones o cortapisas, y que conviven al tiempo con el sentir procesionario, no diré que religioso, porque la religiosidad que se expresa en la calle, en los templos, en los sitios de la ciudad engalanados para la ocasión, está maniatada y poseída por un fervor identitario que es expresión popular de un sentimiento de pertenencia que anuda los vínculos sociales sobre una tradición cada vez más desacralizada.

Decía Pedro Díaz Cassou al referirse a la Semana Santa murciana que "es difícil desarraigar costumbres viejas, y es imposible mientras tienen apoyo en sentimientos religiosos" (1980:51). Sin embargo el sentir religioso está muy vinculado a la práctica religiosa y el proceso de desacralización de la Semana Santa y del tiempo de Cuaresma ha propiciado este mismo efecto, distanciar el sentimiento y la práctica, la simbología del ritual que aporta sentido y significado de la acción penitencial-tradicional. En la ciudad de Murcia nos encontramos con elementos del proceso de desacralización de las tradiciones festivas en el tiempo de Cuaresma y Semana Santa. Este fenómeno se ha insertado en la sociedad murciana afectando a ciertos valores, disposiciones morales y modos de vida. El resultado es una personalidad cuaresmal que combina *lo sagrado* y *lo profano* sobre la base de una identidad colectiva compartida que tiende a desplazar su centro gravitatorio hacia una moralidad lúdico-festiva. Sin ánimo de definir categóricamente el espíritu festivo en Semana Santa, qué es lo que sienten los murcianos, cómo expresan su fervor religioso a través de las costumbres procesionales, me gustaría dejar hablar al escritor José Mariano González Vidal, quien con su carismática pluma

613

614

ha reflejado esta peculiar simbiosis entre el modo festivo sagrado y profano. Dice González Vidal (1994):

La Semana Santa oficia en Murcia la trasmutación de la religión en estética y cada cosa de la ciudad encuentra cabal ajuste en la celebración de la solemnidad litúrgica pasionaria, dolorosa y jubilosa al mismo tiempo. Los murcianos, vieja raza de cristianos viejos, acaso sienten menor disposición para el dolor que para la fiesta, para los misterios dolorosos que para los gozosos y gloriosos. Esta Semana Santa es razón de fe en la parosía, y la festividad –que de festividad litúrgica se trata– se trasfigura en ceremonia jubilar de las vísperas del gozo (...) Muchas cosas explica la primavera en Murcia, casi todas en su Semana Santa. Los mirtos del hosanna del Domingo de Ramos, la dulcísima eucaristía de los caramelos y el vuelo verdiblanco de la habas y los huevos duros (...) Tampoco se contradicen lo sagrado y lo profano por una interpretación pánica y dionisiaca, orgiástica y festiva del tiempo sacro y su iconografía" (pp. 37-40).

Así, José M. González Vidal, describe la personalidad étnica de los murcianos, más dispuestos a la fiesta, que a los actos dolorosos y penitenciales de la Pasión de Cristo. Esta disposición o actitud de la psicología colectiva del murciano se actualiza en la Semana Santa, dando lugar a esa "interpretación pánica y dionisiaca, orgiástica y festiva del tiempo sacro y su iconografía". Más allá de las licencias literarias y poéticas que emplea el escritor, la Semana Santa de Murcia se caracteriza por ciertos localismos que delimitan los aspectos diferenciales más significativos de este tiempo festivo. Los caramelos son si cabe, junto a las monas de Pascua y los huevos duros,







las comidas penitenciales por excelencia. Los nazarenos los reparten en procesión como si fueran obsequios. Es una forma tradicional de continuar y mantener los lazos sociales y ciertas expresiones de solidaridad interpersonal y grupal. El don alimentario, cuando se trata de individuos del mismo rango o condición, constituye un elemento de relaciones personales superando con creces la lógica y la ética del mercado o del beneficio económico que se inscribe en el sistema cultural del obsequio (Rodrigo, 2004:601-619). Este sistema cultural establece las claves para la elección y la aceptación del mismo, y demarca el sentido y la intencionalidad que asume en cada circunstancia social la donación. No se trata de generosidad interesada, sino una inversión simbólica en una forma de solidaridad penitencial que rompe al tiempo la contención propia del escenario procesional. Es verdad que la permisividad en la donación ha establecido dos tipologías populares de procesiones: en las que se *dan caramelos*, la mayoría de ellas, y en las que *no se dan*, más minoritarias y que los murcianos denominan "procesiones serias". Esa seriedad que mencionan los murcianos está referida al rigor procesional, a la intensidad en la que se manifiesta la contención religiosa en la procesión. Una moral religiosa restrictiva que se instala en el ritual procesional. Los nazarenos no llevan caramelos, guardan silencio en las filas portando faroles y cirios, y la solemnidad se refleja en el andar por las calles murcianas. Las procesiones en las que se dan caramelos serían las que cualquier murciano identificaría como "las más típicas". Me decían lo siguiente: "aquí es ir a coger caramelos a las procesiones, llevarse a los críos que son lo que más disfrutan viendo los nazarenos, que se les pone la cara de alegría, si no dan caramelos no les gusta", "lo mejor es que vas a la procesión y

615

616

siempre conoces a alguien y te da una mona o un huevo, aquí en Murcia es lo más típico, si no dan caramelos no es lo mismo, a la gente le gusta que le den, van y están esperando y van y ven si les dan".

La etnografía desvela que la contención sagrada, la moderación y el espíritu procesional se expresan a través de un ejercicio de finalidad secular, "dar caramelos". Este ejercicio de donación colectiva abre una importante brecha en el esquema moral religioso. Se inserta un elemento de distensión que rompe, sin amenazarlo por completo, el "rigor" idealizado de las procesiones. El caramelo es en sí mismo un producto alimenticio cuyo ingrediente principal, el azúcar, es moralmente significativo por su relación con el placer y el deleite del gusto, aunque como ya se ha visto de gran ambivalencia a lo largo de la historia (Fischler, 1995:267). Estamos frente a una cosmología procesional compleja, que es indulgente con una trasgresión penitencial y cuaresmal, y que se orienta hacia una *sacarofilia festiva* de sentidos múltiples. El caramelo dulce se inserta en la contención procesional, con ciertas indulgencias claro está, pero también con sus adecuadas y pertinentes restricciones. La donación cuaresmal a través del dulce remite culturalmente a significados propios de la celebración religiosa, de la convivencia o la reconciliación, como sucede cuando obsequiamos a alguien con una caja de bombones o elaboramos la tarta para una fiesta de cumpleaños. El caramelo nos traslada de inmediato a un campo semántico habitado por cualidades morales que se engarzan con ciertas virtudes y valores ensalzados por el cristianismo: "bondad", "benevolencia", "generosidad", entre otras. Existe no obstante una reglamentación, es ofrenda contenida que muestra también una gradación moral. Los "peni-



tentes”, nazarenos que acompañan los “pasos” o tronos en hileras, cuando desean expresar el rigor penitencial andan descalzos, portan una o varias cruces al hombro y llevan la sená<sup>271</sup> vacía. El penitente que así procesiona en la carrera<sup>272</sup> “lo hace para cumplir alguna promesa”, “porque ha hecho alguna promesa y se ha encomendado al Señor o a la Virgen María”. Es un nazareno “atípico” en una procesión en la que se reparten caramelos, pero su modo de actuar responde por completo a la lógica penitencial. Pero hay contención como hemos dicho, en grado y forma. La ofrenda de caramelos no debe interrumpir el ritmo de la procesión, rompiendo la estructura de las filas al detenerse el nazareno a dar los caramelos. Han de evitarse los aspavientos, chistar o hacer bromas para llamar la atención de alguna persona del público. Dar caramelos en determinados lugares de la carrera puede estar modulado, no prohibido rigurosamente pero sí contenido, como cuando la procesión pasa por el Palacio Episcopal donde es ceremonia habitual que desde el balcón principal de su sede el Obispo Diocesano bendiga los pasos de Semana Santa. El reparto de caramelos en la Semana Santa de Murcia, es una acción que condensa fórmulas de trasgresión sujetas a una moderación religiosa, que están dentro de la ecología procesional donde predomina una moral sagrada y un esquema valorativo religioso, pero que también expresan sentidos y valores tanto sagrados como profanos, dando lugar a una hibridación y gradualismo moral en los que la desviación de la norma

271. Especie de buche que se forma el nazareno murciano a la altura del vientre, y con su propia túnica a fin de dar cabida a los caramelos y demás obsequios que distribuirá durante la procesión.

272. Nombre del habla huertana para referirse a la calle por donde pasa la procesión.

es posible siempre al menos desde una distancia prudencial. Andar en la procesión, “procesionar”, es complejo comportamiento que no es posible explicar atendiendo exclusivamente a la dimensión religiosa y penitencial de este evento. No escapa a un proceso de desacralización ritual y simbólica, para conservar un elemento tradicional, de conexión con el pasado, con la historia y con la identidad local. Un informante me decía lo siguiente:

“Salgo todos los años en las procesiones por tradición, mi padre de pequeño nos traía a verlas y también salía, yo no tengo hijos pero me gustaría que siguieran mis sobrinos, es lo que me hace ilusión, bueno todos los años es lo mismo pero se repite, vienes porque te gusta participar con los demás, te vistes de nazareno y cada año vuelves, y aquí la gente es de todo tipo porque no es que tengas que ir a misa todos los domingos, que mucha gente no es creyente pero les gusta por la tradición, el salir todos los años y participar, si no eres religioso no importa claro no por eso no sales, vamos sí que se reza cuando se sacan los tronos y la gente lo normal es que, ...que guarda formalidad pero no tienes que ser creyente, lo respetas y participas con gente que conoces, en algunos pasos van casi una familia, los hermanos, los primos, todos, es que es muy emocionante, y ya dices pues otro año volveré” (Hombre, 38 años, Murcia).

Existe además una jerarquización en esta donación alimentaria. El caramelo, el huevo y la mona poseen un valor de reciprocidad y de reconocimiento. ¿En qué sentido? Pues bien, los nazarenos portan en la cintura, guardados en la “sená”, o en los bolsillos de las túnicas, los mencionados obsequios, los distribuyen atendiendo a



un orden. No es lo mismo “dar uno o dos caramelos” que “dar un puñao”, “dar una pastilla”<sup>273</sup> o “dar una mona”. Pero no es sólo cuestión de cantidad o tipología, también lo es de variedad, los huevos y las monas, u otro tipo de obsequios no comestibles, se reservan en ocasiones para los familiares y los amigos aunque también pueden darse a los conocidos y al público en general, pero esto depende más de una actitud personal, o de un conteo de cantidades, es decir, de si el nazareno estima que cuenta con la cantidad necesaria de caramelos y obsequios para terminar el recorrido procesional, o bien necesitará “recargar” en algún lugar del itinerario. Algunos nazarenos esperan a que sus familias o amigos les provean de un nuevo cargamento de caramelos, y esta recarga suele ser a la mitad del recorrido. Además de que el obsequio está relacionado en buena medida con la configuración de la red social del propio nazareno, y a la inversa, quien recibe los caramelos, y otro tipo de obsequios (pulseras, estampas, imágenes, etc.) demuestra objetivamente su vinculación con la ciudad y con la sociedad murciana, “le dan caramelos porque le conocen y le reconocen”. Se revela públicamente un conocimiento mutuo, y la gradación del vínculo puede ser muy amplia: un familiar, un compañero de trabajo, un conocido, etc.

Existe otra forma básica de jerarquización. Es la debida a la edad. Los niños son el colectivo más agraciado en este sentido, y los padres los llevan a ver las procesiones, “porque para ellos es una ilusión muy grande”. Se sientan en las rodillas, en las sillas dispuestas en la

---

273. La “pastilla” es un caramelo alargado de forma rectangular, tradicional de Semana Santa, que lleva en el envoltorio de papel escrito algún verso o dibujada una pictografía que alude a la Pasión de Cristo o a la Cofradía que procesiona.

619

620

carrera o los llevan a hombros para que puedan ver el desfile desde lo alto, por encima de las cabezas de la multitud que se acerca a ver la procesión. Los nazarenos “penitentes” y “estantes”<sup>274</sup>, suelen atender a los requerimientos de los niños que una y otra vez canturrean “nazareno, ¿me das un caramelo?”. El alimento aquí no es sólo nutriente, aporte calórico en forma de glucosa, al menos nutriente fisiológico y orgánico, es en todo caso nutriente social porque expresa significados y relaciones diversas que se actualizan en la ecología procesional. Es un mecanismo tradicional de reciprocidad y solidaridad que se enmarca en un tiempo festivo, para algunos de un cariz “indecoroso” pero ciertamente tan instalado en la tradición que nadie duda de que es común identificador de la Semana Santa en la ciudad de Murcia, incuestionable referente cultural.

### FIESTAS DE PRIMAVERA: EL TIEMPO Y EL MODO PROFANO FESTIVO

El mismo Domingo de Resurrección, cuando finaliza la procesión del “Resucitado”, da comienzo en la ciudad de Murcia con carácter oficial el tiempo dedicado a las fiestas que antaño se llamaban “civiles”. El origen histórico de la denominación “Fiestas de Primavera” es controvertido, pero seguramente fue el término que se adoptó a principios del siglo XX para referirse a estos festejos en los que se brinda homenaje al inicio de la primavera, sustituyendo al anterior de “Fiestas de Abril”. La investigación histórica revela que este cambio de denominación se debió a que en realidad, dado que la Cuaresma y la

---

274. Vocablo que se emplea en Murcia para referirse a los nazarenos que cargan o llevan los pasos en Semana Santa.





Semana Santa no tenían una fecha fija en el calendario, en ocasiones las llamadas fiestas de abril comenzaban en el mes de marzo y entonces no tenía demasiado sentido aplicar esta denominación (Sánchez, 2003:86). Es tiempo festivo *profano*, inserto en un ciclo festivo dual, de connotaciones morales y simbolismo contradictorio, donde la moralidad religiosa presente en los desfiles procesionales va dando paso paulatinamente a una moralidad lúdico-festiva de carácter profano. Este *modo festivo profano* se manifiesta incluso antes de que hayan finalizado las procesiones de Semana Santa. Durante la Semana Santa se habían ido preparando los recintos de las Peñas Huertanas para los festejos que vendrían tras la devoción pasionaria. Estos lugares festivos se llaman en Murcia "barracas". Las "barracas", un alarde de tipismo murciano, se ubican diseminadas en plazas y jardines de la ciudad. Se trata de espacios imaginados para representar en ellos, a pequeña escala, un tiempo festivo profano vinculado con las formas de vida tradicionales de la huerta de Murcia, con la cultura ancestral del labriego huertano. Es habitual recrear una casa tradicional huertana, decorarla con cerámica y artesanía doméstica: "zaferos", "jofainas", "palanganas", "plateros", "cuchareros", etc. y en el exterior, aperos de labranza, instrumentos como el "palo de monda" para limpiar las acequias, las "sembraderas" de esparto para desmenuzar, el "capazón" para la recogida de la simiente y después esparcir por los bancales, todos ellos relacionados con las faenas huertanas.

Estos recintos acotados por linderos de cañizo están regentados por las distintas "Peñas", agrupaciones de inspiración folclórica y tradicional que durante estos días ofrecen a los murcianos muestras de la cocina y gastronomía huertana. Se convierten en improvisados restau-

621

622

rantes al aire libre, en los que se dan cita los murcianos y los turistas procedentes de otros lugares, o de la costa murciana, que durante estos días visitan la ciudad. Este periodo festivo está escalonado por dos grandes eventos: el "Bando de la Huerta" y el "Entierro de la Sardina". El primero de ellos se celebra el primer martes después del domingo de Resurrección y el segundo tiene lugar el sábado en la Semana de Pascua. No describiré todas las particularidades de estas fiestas ya que la literatura etnográfica e histórica sobre las mismas es abundante. Voy a detenerme en la consideración del ciclo festivo, para recurrir a las prácticas alimentarias y al sentido sociocultural de las mismas que se nos ofrece al trasluz del *modo festivo profano*. Para empezar conviene aclarar que en este ciclo festivo, el tiempo sagrado y el tiempo profano se tocan. No existe un periodo de descanso, ni de avituallamiento espiritual y de los sentidos, como sucede por ejemplo entre la Feria de Abril y la Semana Santa sevillana. El Sábado Santo, mientras por la tarde en la calle procesiona la *Cofradía del Santísimo Cristo Yacente y Nuestra Señora de la Luz en su Soledad*, justo al anochecer el Teatro Romea, ahora en proceso de restauración y remodelación, acoge el acto de aclamación y coronación de las reinas, infantil y adulta, de la Huerta. Este evento está organizado por la *Federación de Peñas Huertanas*, y en él se procede también a la lectura del pregón de las Fiestas de Primavera de Murcia. Un acontecimiento festivo de "exaltación huertana", en el que intervienen autoridades locales, ilustres personalidades de la ciudad, delegaciones de otras regiones y público en general. Ello contribuye sin duda a festejar la entrada de la primavera, radiante y pletórica, en la vida de los habitantes de Murcia.





El "Bando de la Huerta" es una cabalgata en la que desfilan carrozas, grupos de baile, gigantes y cabezudos y murcianos de todas las edades ataviados con la indumentaria huertana. En este desfile de tintes folcloristas, se reproducen escenas costumbristas y lugares donde tenía lugar la vida labriega. Reminiscencias y tradiciones de un pasado huertano no muy lejano. No se ha podido establecer con exactitud la fecha en la que nació este desfile, pero sus inicios se remontan a mediados del siglo XIX (Pérez, 2000:24). Este tiempo festivo, de axiología profana sustituye a la contención cuaresmal y penitencial de la Semana Santa, aunque como ya hemos visto, una contención modulada, de intensidad débil que es constantemente matizada por esa caracteriología del don y la reciprocidad que percibimos en el festejar murciano. Este aspecto se reproduce en el desfile del "Bando de la Huerta". Pero la ecología festiva y moral es distinta en el Bando. La comida como obsequio es nuevamente ejemplo de una actitud festiva, desprovista ahora de un significado cuaresmal. Los caramelos y las monas de Pascua dan paso a los trozos de salchicha seca, a las morcillas, a los bocadillos de morcón, al vino de bota, que se ofrece desde las carrozas al público que ve el desfile. La "carne" es ingrediente vital de la fiesta, no se rehúye, ni se prohíbe, sino que se solicita, si es necesario a "grito pelao" como se dice aquí: "¿no llevas salchicha?", "dame un chorizo y un trozo de pan que no he merendao". Es de nuevo obsequio alimentario de cualidades morales e identitarias. La entrega, el don alimentario supone un reconocimiento, "tú eres parte de la fiesta", de carácter igualitario porque no es derroche que expresa el disfrute y la opulencia de una clase social acomodada que exhibe su poder o se jacta de acciones solidarias y dispendios

623

624

con los más pobres o desfavorecidos. Es derroche festivo, donde tal vez el único privilegio admitido es el que se otorga al ser reconocido por alguien que participa en la cabalgata y sabe quién eres, te conoce y a través del obsequio consolida y renueva contigo un vínculo que puede ser más o menos formal, pero que conserva una obligación recíproca. En las barracas se preparan también comidas y platos regionales, las más sabrosas viandas para los comensales: "zarangollo", "pisto murciano", "patatas cocías", "ensalá murciana", "paparajotes", y un interminable listado de tapas locales. Los murcianos se visten de "huertanos", revestidos con el colorista traje de huertano y de huertana. Ellas ataviadas con mantones y refajos, y ellos con el chaleco, los "zaragüeles"<sup>275</sup> y las correspondientes esparteñas. Ahora "ponerse el traje de huertano" es participar de un sistema axiológico moral que dirige este tiempo festivo pero en un sentido bien distinto al que apreciábamos en el tiempo cuaresmal con la túnica nazarena. La contención penitencial, la modulación de las expresiones del espíritu festivo, la solemnidad, la austeridad, la moderación de los sentidos y de los impulsos, que se habían generalizado en la Semana Santa, ahora quedan atrás. No existe una ecología moral dominante que se aplica al desfile del "Bando de la Huerta", y otra que recae sobre los que participan de la fiesta pero no desfilan en la cabalgata, como sucede durante el itinerario procesional. Todo es uno y lo mismo. La indumentaria no connota en este caso limitación alguna, el entrar y salir de los bares es constante, y los murcianos se deleitan en las barras que inundan las calles, paseos, avenidas y plazas saboreando las suculentas "tapas" y acompa-

275. Calzones anchos y con fuelles plegados, generalmente de color blanco, confeccionados en lienzo o lino.





ñando cada bocado con tragos largos cerveza y vino. No existe la abstinencia en la comida y la bebida, más allá de las apetencias personales, lo que manda el bolsillo o las restricciones dietéticas que uno hubiera de aplicarse por condiciones de salud, necesidad o interés personal.

Ese día es “para estar tirao en la calle”, la fiesta está fuera, fuera de la “casa”, lo doméstico se hace público y el modo profano de festejar todo lo permite, hasta cierto punto, porque la conciencia moral profana no es del hábito y del comportamiento anárquico y desordenado. El día del Bando de la Huerta es derroche en el comer y en el beber. Se multiplican las situaciones de encuentro: la misa huertana en la plaza del Cardenal Belluga, la procesión posterior, el ir a las barracas y a los bares, el desfile de la tarde, etc. Es tiempo proclive para la interacción, para una global agrupación de gentes unidas por el sentir y el vivir festivo, no muy distinto del que la etnografía nos muestra en otros lugares de España en los que se celebran las fiestas patronales o las fiestas del pueblo (García, 1991:146-147). Las horas centrales del día dan paso a la comida festiva. La gente acude en tropel a las barracas, a los restaurantes y bares, o se buscan un lugar para desplegar los utensilios y las viandas que han preparado el día anterior y que llevan hasta el lugar en coches o en carritos de la compra. Es tiempo de estar con los amigos y con la familia, de liquidar las penas y de engullir la alegría colectiva de estar en fiestas y disfrutar de las fiestas, también de proceder a reconocer la pertenencia a un grupo social con el que nos identificamos, del que formamos parte. La comida aquí es incorporación identitaria como lo había pensado C. Fischler en su descripción de las funciones de lo culinario: “La incorporación es igualmente fundadora de la

625

626

identidad colectiva y, al mismo tiempo, de la alteridad. La alimentación y la cocina son un elemento capital del sentimiento colectivo de pertenencia” (1995:67-68). No se trata de ingerir nutrientes para salvaguardar el equilibrio del organismo y recomponer el gasto energético, sino de incorporarnos al tiempo festivo y de hacernos con sus señas, señas que se palpan en la comensalía, en la preparación de los alimentos, en la distribución, en el acto mismo de comer que se convierte en metáfora de la vida. Las prácticas alimentarias en este tiempo festivo están dirigidas por la prodigalidad y una voluntad de reciprocidad culinaria que no es otra cosa que voluntad de vivir: “a vivir, que la vida son dos días”, valor cívico por excelencia acomodado en el sistema sociocultural al que pertenece el murciano. Es auténtica cultura del derroche alimentario y festivo, propiciatoria de la sociabilidad más elemental, aquella que se fragua en torno a la mesa, en comunión con amigos, familiares, conocidos y visitantes.

La Semana de Pascua se cierra con el “Entierro de la Sardina”<sup>276</sup>, un festejo de tintes carnavalescos, en el que tiene lugar un gran desfile de carrozas de motivos alegóricos y mitológicos, que finaliza en la noche del sábado con la “quema de la sardina”. Una cremación festiva, eclosión de luz, fuego y color, que tiene lugar en una céntrica plaza de la ciudad y que congrega a miles

---

276. Recientemente se ha recuperado en la ciudad de Murcia una antigua tradición que se había extinguido. En realidad las Fiestas de Primavera contaban con la Batalla de las Flores, una de las fiestas más bellas y emblemáticas de las que se celebraban en la ciudad. Se ha establecido como fecha de inicio 1899. Se trataba de un galante festejo de carrozas, decoradas con flores y motivos alegóricos muy al estilo belle Epoque. De raíz carnavalesca, el disfraz es clave estética. Se celebraba en la tarde de Domingo de Resurrección pero en 1977 desapareció, y ahora se realiza un desfile denominado “Murcia en Primavera” que emula al extinto.





de murcianos. El Entierro de la Sardina refleja por excelencia la ruptura con el tiempo Cuaresmal y la Semana Santa, y la inauguración de otro periodo. Desde su origen, hasta nuestros días, esta fiesta ha conducido a los murcianos a las fronteras del modo festivo profano. Y esta traslación que contamina el sentir religioso y el pudor penitencial hasta hacerlos desaparecer, ha sido objeto de importantes polémicas entre moralistas y festeros, entre acérrimos detractores y numantinos defensores de una moral cívica puritana. El tiempo licencioso, juerguista y excesivo se apodera de la ciudad abriendo canales de interacción festiva en los que se activa un lenguaje y una axiología moral más distendida en lo que al refreno de las pasiones se refiere. Es tiempo de derroche, de emplear la energía y el humor en pasarlo bien, en cuestionar la vida social murciana, sin dejar títere con cabeza, al modo de las licencias carnavalescas de chirigotas y murgas. Es emplearse en la fiesta para caer exhausto, para dejarse atrapar en las redes de Baco, y eclosionar cada tarde en música festiva de pasacalles, charangas y rondas sardineiras que recorren las calles de la ciudad al son de los pitidos de silbato; la "pitocracia", rotundidad sonora de diversión, protesta y llamada a la fiesta. Este movimiento y transformación moral hacia el desenfreno y el derroche causó no pocas encendidas polémicas. Algunas de sonoro eco en la prensa regional, como la que entretuvo a algún que otro escritor y periodista murciano, como Martínez Tornel, que se pronunciaba de esta guisa:

"Lo que no considero culto es permitir que el pueblo presencie esos mamarrachos indecentemente vestidos, cuando con sus ademanes y compostura ofenden la moral, lo que no es culto es permitir y sostener esos establecimientos donde imperan todos los

627

628

vicios, y donde ricos y pobres se juegan lo que pertenece a sus honradas familias. Lo que no es culto es matar las horas de personas dignas de respeto, manchándolas con la baba inmundada de la calumnia, como acrisolada gestión de un hombre honrado, la de una señora virtuosa", (Pérez, 2000:154).

No estaba el ilustre murciano dispuesto a que se cediera a las pasiones y al desenfreno, que era para muchos el Entierro "báquica orgía" que ofendía el pudor de la mujer murciana al pasear el triunfo de la carne de prostíbulo por nuestras calles (Sánchez, 2003: 87). Para evitar estas connotaciones licenciosas, durante la dictadura del general Franco, no se abolió la fiesta, sino que se eliminaron los elementos más "indecorosos" y "profanos". Se perdieron las diosas, las ninfas o las sirenas de cuerpos voluptuosos e insinuantes que presidían las carrozas del desfile, y el discurso ideológico profundizó en su valor artístico (Sánchez, 2003: 92-93) desechando otras interpretaciones más banales y mundanas. Esta incursión de la moral de contención que defendía el nacional-catolicismo se irradió al festejo y así por ejemplo se describía el Entierro en el Programa de Fiestas de la ciudad de 1947:

"Se ha considerado en alguna ocasión que el Entierro tenía mucho de carnavalesco, y que podría encuadrarse perfectamente en el tipo de fiestas que por continuidad secular han hecho perdurables en el seno de la sociedad moderna algunas tradiciones, aunque desfiguradas, de origen pagano. Pero despojada de fiesta de inmoralidades inadmisibles de otros tiempos, no es en realidad otra cosa sino alarde de contrastes de luz y sombra, con más sentido pictórico que sensualismo o torpeza" (Programa de Fiestas 1947).







En la actualidad se ha recuperado esa sensualidad, tan explícita en ocasiones que todos los años hay expectación en Murcia para ver desfilar “a las brasileñas”, mujeres casi desnudas que se contonean al rítmico son de los sonidos carnavalescos. No me quedaré en lo anecdótico, aunque curiosamente la historia es tozuda y me pregunto qué diría nuestro buen murciano Marínez Tornel al saber que la quema de *Dña Sardina* se lleva a cabo en la plaza dedicada a este ilustre conciudadano. El Entierro de la Sardina es recreación del modo festivo profano, de intensidades y sensaciones que huyen de la contención cuaresmal y que se mofan en la calle de las prohibiciones y de las moralidades contra lo carnal y lujurioso, porque el ser humano es dualidad, es contradicción, es contención y exaltación religiosa y primitiva pulsión de vida, es *Eros* y *Thánatos* en curiosa y sin igual alternancia festiva. La túnica da paso al disfraz, las “Hermandades” a los “Grupos Sardineros”, y el ciclo festivo vuelve a empezar, capirotos y crucifijos esperan su oportunidad, mientras que las calles de Murcia se rinden a los pitos y a la música de charangas, porque todo es uno y lo mismo, expresión festiva, que mueve a la participación y a festejar.

## CONCLUSIÓN

La etnografía nos ha permitido profundizar en el universo moral-valorativo de la fiesta. Hemos podido reconocer que la semántica festiva se haya delimitada por dos axiologías morales, por una parte el *modo festivo sagrado*, conjugado por la contención y la moderación en el comportamiento social y en los actos ritualizados, y el *modo festivo profano*, tendiendo al exceso y al derroche. Hemos podido también constatar que estos dos universos morales no son excluyentes, y que los actores socia-

629

630

les tienden a buscar fórmulas de reconciliación, grados en la aplicación operativa de las reglas de constrictión o derroche. En este sentido la contaminación del tiempo sagrado, en Cuaresma y Semana Santa, de retazos del tiempo profano y de la ecología moral festiva profana, es evidente y responde en parte tres factores: la desacralización de las fiestas de Semana Santa, la pérdida de valor de las instituciones religiosas y por último el relevo generacional. Así y todo, los aspectos sagrados del tiempo de Cuaresma y Semana Santa, poseen vigencia, y son absolutamente palpables en una ecología moral procesional, en los oficios y en las ceremonias y rituales de este tiempo penitencial. Sin embargo la permanencia de la forma no asegura la vigencia del contenido. La desacralización de la Semana Santa no ha conducido a su deterioro como capítulo tradicional de la vida festiva de los murcianos, pero es verdad que la participación en la Semana Santa como espectador o como nazareno no implica necesariamente la identificación con un marco de referencia cultural dominado por el ascetismo católico. El espíritu profano, alejado de este sentimiento religioso, busca en la fiesta acomodarse del mejor modo a las normativas procesionales, incluirse en esta expresión de religiosidad e identidad, pero reavivando el sentido de “lo tradicional”, es decir, el valor que poseen estas representaciones y acciones festivas como compendio de los usos y las costumbres desligadas de un sistema de creencias religiosas. La semántica de lo festivo, de la fiesta, agrupa precisamente significados complementarios. La fiesta es tiempo de diversión, gozo, regocijo, pero es también tiempo de celebración solemne, y tiempo religioso como muestran la tradición y las creencias cristianas de las que existen claros vestigios en nuestra cultura. Tenemos





entonces dos estructuras mentales que se debaten en polarizaciones morales, *lo sagrado y lo profano*, y entre ellas intensidades y matices graduales que son ejemplo del movidizo comportamiento humano y de la versatilidad de los juicios, que emplean en su fundamento criterios objetivos y valores asociados con las formas de vida locales, con el sentido y la razón que se otorga a las relaciones interpersonales y a los vínculos sociales. Esta certera articulación de moralidades festivas prolonga la vida de la sociedad, favorece su continuidad y permanencia, sin eludir los cambios. La comida es ejemplo de esta continuidad festiva. Los significados culturales que se atribuyen a ciertos alimentos y comidas ocultan una racionalidad valorativa que a través de la etnografía hemos podido intuir. Esta racionalidad se organiza en torno a *patterns estimativos* que de algún modo subordinan la manera en la que los individuos interpretan y configuran el sentido de la fiesta. Este es el atractivo que encierra el concepto comidas festivas cuando atendemos a su dimensión moral-valorativa. La aprehensión del sentido moral de la fiesta, a través de las prohibiciones y de las licencias referidas a los alimentos y las comidas, a la innovación gastronómica en la preparación de ciertas comidas para cumplir las restricciones cuaresmales, y a la transgresión de la norma, nos ha permitido mostrar las características más o menos duraderas de una personalidad cultural genérica y recurrente en el tiempo festivo.

## REFERENCIAS

- Álvarez Munárriz, L. (2005). *Antropología de la Región de Murcia*. Murcia: Editora Regional.
- Castro, X. (2001). *Ayunos y yantares. Usos y costumbres en la historia de la alimentación*. Madrid: Nivola.

631

632

- Contreras Hernández, J. (1993). *Antropología de la Alimentación*. Barcelona: Eudema.
- Contreras Hernández, J. y Gracia Arnáiz, M. (2005). *Alimentación y Cultura. Perspectivas antropológicas*. Barcelona: Ariel.
- Díaz Cassou, P. (1980). *Pasionaria Murciana. La Cuaresma y la Semana Santa en Murcia*. Murcia: Academia Alfonso X El Sabio.
- Douglas, Mary (1995). Las estructuras de lo culinario. En J. Contreras (Comp.) *Alimentación y Cultura. Necesidades, gustos y costumbres*. Barcelona: Publicaciones de la Universidad de Barcelona, pp. 171-217.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- Fischler, C. (1995). *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona: Anagrama. Barcelona.
- Flores Arroyuelo, F. J. (1990). *Fiestas de pueblo*. Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Murcia.
- (1994). *Fiestas de Murcia*. Murcia: Real Academia Alfonso X El Sabio.
- García García, J. L. et al. (1991). *Rituales y proceso social: estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Madrid: Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales.
- González Vidal, J. M. (1994). *Papeles Murcianos, Op. 7*. Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.
- Lévi-Strauss, C. (1976). *El origen de las maneras de mesa*. Madrid: Siglo XXI. 2ª Ed.
- Lisón, C. (2010). *Qué es ser hombre, valores cívicos y valores conflictivos en la Galicia profunda*. Madrid: Akal.
- Pérez Crespo, A. (2000). *El Entierro de la Sardina y el Bando de la Huerta en el siglo XIX. Tomo II: Desde 1879 –Riada de Sta. Teresa- hasta 1899 en que reaparece el Entierro de la Sardina y desfila por primera vez en Murcia la Batalla de las Flores*. Murcia: Contraplano.
- Rodrigo Esteban, M. L. (2004). La cultura del obsequio comestible en el Aragón medieval. En Millán Fuertes, A.. (Comp.), *Arbitrario cultural. Racionalidad e irracionalidad del comportamiento comensal. Homenaje a Igor de Garine*. Huesca: La Val de Onsera, pp. 601-619.
- Sánchez Albarracín, M. (2003). *Fiestas de Primavera. Batalla de las Flores en Murcia (1899-1977)*. Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Murcia.





Velasco Maíllo, H. (2004). Fiestas del pasado, fiestas para el futuro. En P. Martínez-Burgos y A. Rodríguez González (Eds.) *La fiesta en el mundo hispánico*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 43-68.

La ruta cuaresmal de los acaxochititas,<sup>277</sup>peregrinaciones a cinco santuarios.

## LA RUTA CUARESMAL DE LOS ACAXOCHITITAS, PEREGRINACIONES A CINCO SANTUARIOS

ROSALBA FRANCISCA PONCE RIVEROS<sup>278</sup>

633

634

---

277. Denomino de esta forma a los habitantes de Acaxochitlán Hidalgo con profundo respeto, considerando que se trata de una forma más cercana a su naturaleza y calidez humana. Su carácter sencillo y su gran generosidad obligan a nominarlos con sumo respeto y gran cariño. Omito el uso de los gentilicios: acaxochiteco o acaxochitense, por considerar que el carácter dulce y cordial de estas personas dista del sonido fuerte de los gentilicios mencionados. Dedico este trabajo a las madrinas Elvira y Patricia, doña Consuelo e hijos, Valo, Simón, don Cayetano, y a todos aquellos que me ofrecieron su mano, al cruzar Valles, montañas y barrancas, todos ellos acaxochititas de corazón.

El pueblo de Acaxochitlán Hidalgo, se localiza fisiográficamente dentro del eje Neovolcánico y de la Sierra Madre Oriental, en las inmediaciones de la Sierra Norte de Puebla. Su clima es templado-fresco-húmedo y cuenta con zonas silvestres de apreciable belleza. Con una altitud que va de 1,200 a 2,800 msnm, ubica sus coordenadas entre 20° 10' norte y 98° 12' oeste. Constituido por ocho barrios: *Cuaunepantla*, *Techachalco*, *Tlácpac*, *Tlamimilopa*, *Tlattegco*, *Tlatempa*, *Tlatzintla* y *Yemila*. Punto intermedio entre las ciudades de Tulancingo, Hidalgo y Huauchinango, Puebla. Atravesado hasta finales del siglo XX por una de las rutas más cortas que unían el Golfo de México con la Ciudad de México. Lugar por donde transitaron gran parte de las producciones agrícolas de los estados de Veracruz y Puebla, así como, de las maquinarias y diversos productos que llegaban vía marítima a los puertos de Veracruz y Tamaulipas. Su

---

278. [Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. poncerosalba@yahoo.com.mx](mailto:poncerosalba@yahoo.com.mx)





ubicación privilegiada le permitió no sólo insertarse de manera modesta en el desarrollo que el país registraba en esas fechas, sino que ese constante ir y venir de mercancías propició la diversificación de las actividades productivas de este poblado, sumando a sus actividades agrícolas tradicionales, las comerciales y de servicios de transporte, que le han permitido sobrevivir en los tiempos actuales. No obstante esta diversificación, su economía continúa girando en torno al ciclo agrícola, situación que se puede constatar a través de las principales fiestas religiosas que se verifican en este lugar: el 2 de febrero, el 3 de mayo, el 15 de agosto y el 2 de noviembre, celebraciones de amplia tradición que de acuerdo a los postulados de Johanna Broda, Baez-Jorge, López Austin, Albores Zarate y Espinosa Pineda entre otros, guardan estrecha relación con los rituales prehispánicos en torno al ciclo agrícola mesoamericano.

En el periodo comprendido entre el 2 de febrero y el 3 de mayo, se registra la Cuaresma, cuyas celebraciones presentan formas diversas en el mundo agrícola, muchas de éstas se realizan al margen de lo que establecen los cánones eclesiásticos, como son las peregrinaciones a santuarios cristocéntricos, que se han estudiado en diversas regiones del México, como en el Estado de Morelos, descritas por Bonfil Batalla,<sup>279</sup> o en la región de Oaxaca, por Barabas Reyna,<sup>280</sup> entre otras.

Durante el periodo de esta investigación, 2009-2011, se constató la existencia de veinticuatro peregrinaciones corporadas en Acaxochitlán, Hidalgo, doce de ellas a

635

636

santuarios marianos y las otras doce a santuarios cristocéntricos. La presente ponencia centra su atención en las peregrinaciones cristocéntricas del periodo cuaresmal, a partir del simbolismo asociado al cultivo de maíz, sin que este enfoque pretenda negar la intencionalidad de otros motivos presentes en este tipo de manifestaciones religiosas como son la petición de salud o agradecimiento de ésta, por ejemplo.

### MARCO TEÓRICO

El complejo ritual de los pueblos indígenas y mestizos donde aún predomina el catolicismo, continua ligado de manera importante a la cosmovisión y calendario mesoamericano, como lo han demostrado en diversas publicaciones: Broda, Baez-Jorge, López Austin, Albores Zarate y Espinosa Pineda, entre otros.

Esta continuidad se explica por el hecho de que siguen existiendo en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria y el deseo de controlar estos fenómenos. Por lo tanto, los elementos tradicionales de la cosmovisión y los cultos al agua y a la fertilidad agrícola siguen correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades, lo cual hace comprender su continuada vigencia y el sentido que retienen para sus miembros.<sup>281</sup>

---

279. Bonfil Batalla, G., (2006), Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla.

280. Barabás Reyna, A., (2006), "Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca", Cuiculco, pp. 225-258.

---

281. Báez-Jorge, F., (2009), "En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana", en: Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales, p. 40





Las celebraciones principales del catolicismo en las zonas rurales continúan girando en torno al ciclo agrícola: el 2 de febrero la Candelaria, el 3 de mayo la Cruz, el 15 de agosto la Asunción y el 2 de noviembre los muertos, representan en el espacio temporal, desde la perspectiva de Albores, una Cruz de San Andrés o una Cruz de Malta,<sup>282</sup> y constituyen como lo señala Broda un complejo ritual del culto a la lluvia, la fecundidad y los mantenimientos, que se reproduce temporalmente en un *territorio*, en un *lugar*, bajo un código cultural determinado.

Este código cultural, no es solamente resultado de los procesos históricos que los seres humanos han experimentado en su convivencia o contacto con la geografía de su entorno en la cual se han desarrollado, sea la montaña, el altiplano, la selva, el desierto, la sierra, el valle o el mar; percibida y aprehendida en lo inmediato a través de sus sentidos. Sino también a través de los factores sociales contenidos en los hechos y tendencias de la interacción de estos grupos con otras formas de pensamiento y conceptualización del mundo, las que al vincularse con ese espacio geográfico a través de la dimensión temporal, construyen y conforman su cosmovisión, la que a manera de equipaje les sirve no sólo para explicar, entender los espacios temporales y materiales que le correspondan vivir a dicho grupo social, sino también para enfrentarlos desde el orden concebido dentro del modelo explicativo que constituye la cosmovisión.

Como alude Baez-Jorge, si las condiciones climáticas, geográficas y los ciclos agrícolas son determinantes en las continuidades culturales, no lo son menos los signi-

282. Albores, B., (1998), "Rituales agrícolas y cosmovisión otomiana", en *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*, p. 308.

ficados del entramado simbólico, moldeado a partir de la experiencia acumulada donde convergen no sólo las formas de organización social, el medio ambiente y el hombre mismo, sino también el contacto con otras culturas, como lo explica Espinosa Pineda.<sup>283</sup>

El choque cultural del mundo mesoamericano con el mundo cristiano, ha generado a lo largo del tiempo diversas formas de interpretación y reinterpretación de las formas religiosas en el mundo agrícola.<sup>284</sup> Los mitos de raíz mesoamericana y los mitos de origen judeo-cristianismo, al ponerse en contacto generaron la necesidad de reorganizar los elementos propios de la cosmovisión, tomando formas y atribuyendo significados, desde los cuales se construyó un complejo simbólico a través del cual, los pueblos que aún se dedican a la agricultura de subsistencia o de complemento, manifiestan su entendimiento y comprensión del mundo. En esta fusión simbólica, Cristo ha sido identificado principalmente con el Sol y el maíz, produciendo diversas equivalencias en los pueblos indígenas y mestizos, un ejemplo cercano de estas interpretaciones lo encontramos entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, vecinos relativamente cercanos al pueblo de Acaxochitlán.

El hombre mesoamericano, cuyo destino cósmico es cultivar el maíz, encuentra en su variedad los colores de los atributos del Cristo: el maíz blanco es la pureza (por lo tanto también la Santísima Virgen); el maíz rojo, el amor de Cristo por to-

283. Espinosa Pineda, G., (1996), "El medio natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexicana", en: *Cuicuilco*, pp. 51-74.

284. Se denomina mundo agrícola de subsistencia, a una porción campesina de México cuyas tierras son de temporal y realizan el cultivo por cuenta propia y sin maquinaria agrícola.





dos los hombres; el maíz rojo y blanco, Cristo que vierte su sangre (el Cristo de Pascua con la pequeña cruz a su espalda es el símbolo del maíz tierno, del Centeótl); el maíz amarillo, la carne de los hombres, los de la última creación; el maíz azul, el cielo celeste, el Padre celestial.<sup>285</sup>

### EL MITO ALÓCTONO

El ciclo cuaresmal trasladado a América por los evangelizadores, al parecer fue implantado en el pueblo de Acaxochitlán tempranamente, tal vez a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Los franciscanos y agustinos, afectos a las representaciones de la Pasión de Cristo, como parte de sus estrategias didácticas para la implantación del cristianismo, lograron en la región agrícola del actual Estado de Hidalgo sembrar la semilla de una amplia tradición de las representaciones de la Pasión de Cristo.<sup>286</sup> En la parroquia del lugar existen además del Señor del Colateral (Patrón del pueblo), diversas imágenes de la pasión dentro de las que destacan un *ecce*

639

640

285. López Austin, A., (1997), "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial" en: *De hombres y dioses*, p. 210. Este autor toma dicha nota de Segre: *Las mascararas de lo sagrado*, p. 60. Una información similar fue recabada en Jicolapa Puebla, en marzo de 2010. Víctor Faugier (18 años), refiere que cuando tenía entre ocho y nueve años, observó la siembra del maíz: "sembraban el maíz acorde a los puntos cardinales, se ponía maíz de cada color, al sur era morado, al norte era amarillo, al poniente era blanco y al oriente era rojo."

286. Una de las más notorias en esta región es la representación de la Pasión en la parroquia de San Francisco en Tepepeapulco Hidalgo. Ponce Riveros, Rosalba F., (2010), "Una aproximación al catolicismo popular en Tepeapulco: dos parroquias, coincidencias y diferencias", en: *Tepepulco. Región en perspectiva*, pp. 211-245.

*homo* y un Cristo yacente<sup>287</sup> de talla regular, posiblemente del siglo XVII.

La Pascua de Resurrección establecida con base en el año lunar a partir del Concilio de Nicea (325), instituye que la Resurrección de Cristo se debe festejar el primer domingo después del primer plenilunio tras el equinoccio de primavera, datado el 21 de marzo. Según estos cálculos el día de Pascua puede caer en treinta y cinco fechas posibles (límite pascual), siendo la más temprana el 21 de marzo y la más tardía el 18 de abril. Periodo que en el caso de los pueblos mesoamericanos corresponde a la época de sequías y de preparación de la tierra para la siembra del maíz preponderantemente. Esta coincidencia en la dimensión temporal impuesta por la cultura alóctona, permitió engarzar con cierta facilidad los tiempos dedicados a los rituales de fertilidad y mantenimientos de la cultura autóctona con el cristianismo.

El día 2 de febrero como se mencionó anteriormente, en un rito eminentemente católico ocurre la bendición de las semillas, a la vez que se inaugura para los acaxochitlitas el ciclo sagrado de sus mantenimientos, a partir de esta fecha inicia un periodo que es de preparación y espera, dentro del cual se observa en el rostro de estos seres cierta reflexión y una honda preocupación ante la incertidumbre del comportamiento de las lluvias, los vientos, las heladas, las plagas y el mercado mismo del maíz.

En su carácter de acto transformador, la bendición de las semillas, otorga a las mismas la sacralidad que no sólo es punto de partida para el renacer de éstas, sino que es la garantía misma de los mantenimientos y por ende de la continuación de la vida. Dicha sacralidad

287. Dichas imágenes no han sido estudiadas al cierre de esta investigación, por sus características podrían ubicarse en el barroco temprano, s. XVII.





parece ser el atributo más importante que los acaxochititas asignan a estas semillas, el cuidado que prodigan a las mismas una vez que han sido rociadas con el agua bendita es notorio y casi uniforme. Las semillas son colocadas cuidadosamente cerca o dentro los altares domésticos, es decir, al lado o en medio de sus imágenes católicas, donde permanecen hasta la víspera de la siembra en que son mezcladas con las demás semillas para contagiarlas de la sacralidad necesaria que pueda garantizar una buena cosecha.

### EL MITO AUTÓCTONO

López Austin afirma que el mito es un hecho histórico, como tal, la domesticación del maíz y la observación cuidadosa de los astros para la determinación de los periodos de siembra y cosecha de dicho cereal, sin duda, lo erigen como el hecho histórico<sup>288</sup> más relevante de los pueblos mesoamericanos ocupando un papel protagónico en los diversos mitos de estos pueblos, a través de los cuales se consolidaron los tejidos simbólicos que les permitieron entender, explicar, organizar y enfrentar el mundo que les rodeaba.

Diversos autores han sostenido que el choque con el cristianismo si bien fue un golpe de proporciones descomunales, las imágenes de la cruz y el Cristo crucificado, fueron en parte por la naturaleza propia de las creencias indígenas que aceptan la existencia de múltiples deidades y de que existen algunas que pueden vencer a otras, además claro está de las analogías iconográficas. En la cruz interpretaron la representación misma del universo

288. El paso de las sociedades de cazadores-recolectores a agricultores.

641

642

y en el Cristo crucificado el Sol<sup>289</sup> y la humanidad de la planta del maíz,<sup>290</sup> éstos al parecer son algunos de los *componentes durísimos* que señala López Austin, invulnerables al tiempo, resguardados por esas capas frágiles, débiles, fáciles de transformar, que son los cambios sociales, económicos, políticos y culturales que toda sociedad enfrenta en el transcurso de su desarrollo histórico, y que conforman esa especie de colchón que sirve de amortiguador, según el mismo autor.<sup>291</sup>

Así, la Semana Santa más allá del simbolismo prescrito desde el magisterio católico, como lo sostiene Broda: «... abarca un simbolismo agrícola que en algunos lugares es más fuerte que en otros. El Santo Entierro –representación de la tumba de Cristo– también se vincula estrechamente con la fertilidad por su asociación con la muerte y la tierra. [...] Entre los coras y huicholes del Gran Nayar, el Santo Entierro se identifica con el *sol muerto* que baja al inframundo»<sup>292</sup>

Espinosa Pineda señala que la religión es una de las formas culturales a través de las cuales se expresa la

289. Neurath, J., (2004), "Fiestas agrícolas y fiestas católicas- solares en el Gran Nayar", en: Historia y Ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas, p. 123.

290. También es sabido que dentro de las imágenes católicas, sobre todo de caña de maíz, los indígenas solían esconder algunas deidades autóctonas. La presencia de las deidades autóctonas dentro de la cruz de caña de maíz es una evidencia más del proceso de incorporación de las nuevas creencias en el universo mental indígena.

291. López Austin, A., (1997), "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial" en: De hombres y dioses, p. 195.

292. Broda, J., (2004), "¿Culto al maíz o culto a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en: Historia y Ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas, p. 67.







cosmovisión,<sup>293</sup> *...una misma cosmovisión admitiría religiones diferentes o más de una religión.* En Acaxochitlán la religión católica es un hecho omnipresente, sin embargo dicha religión no expresa la totalidad de la cosmovisión de los acaxochititas, como se puede constatar a través de las peregrinaciones y las fiestas patronales donde la persistencia de la temporalidad de estas manifestaciones religiosas remite sin más la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos.

### LA PERSISTENCIA DE LOS CALENDARIOS MESOAMERICANOS

Como lo explica Johanna Broda, la cosmovisión y persistencia del calendario mesoamericano, reflejado en las fiestas católicas: 2 de febrero, 3 de mayo, 15 de agosto y 2 de noviembre, continúan vigentes en el horizonte cultural de los pueblos rurales porque las condiciones geográficas, climáticas y agrícolas se han mantenido, la dependencia de algunas comunidades rurales de una economía de subsistencia y del cultivo del maíz no ha tenido mayor variación. Reyes Montes y Albores Zárate, además del ciclo mencionado por Broda hacen referencia a un ciclo B: que comprende el 19 de marzo san José, 24 de junio san Juan, el 21 septiembre san Mateo y 24 de diciembre nacimiento del niño Dios,<sup>294</sup> ambos ciclos, se-

643

644

gún estas investigadoras, se han constatado en el Estado de México vinculando estrechamente la relación que existe entre la altitud de las tierras dedicadas al cultivo del maíz y el calendario ritual.

En el caso de Acaxochitlán, se observa claramente el denominado ciclo A de rituales católicos descritos por Broda, Reyes y Albores, demostrando así la importancia del maíz en esta localidad que invariablemente celebra:

- 2 de febrero, misa solemne y bendición de las semillas con imágenes del Niño Dios.
- 3 de mayo, misa solemne a las 6 horas con bendición de cruces. Primer misa solemne de la novena dedicada al Señor del Colateral,<sup>295</sup> a las 13 horas.
- 15 de agosto, misa solemne dedicada a la Virgen de la Asunción, algunas primicias del cultivo del maíz.
- 2 noviembre, celebración de muertos, marca el principio de la cosecha del maíz.

En las dos primeras fechas el maíz ocupa un papel protagónico, el día 2 de febrero un poco más de dos quintas partes de la población acaxochitita acude a la parroquia llevando consigo una canasta que suele contener maíz de todos los colores (blanco, amarillo, azul y rojo), de igual forma se pueden observar gran cantidad de pequeñas esculturas representando al Niño Dios, al concluir el rito católico de la homilía los asistentes suelen formar dos filas a lo largo del atrio para que sus semillas e imágenes religiosas puedan recibir la aspersion del agua bendita.

293. La cosmovisión, entendida como el modelo explicativo que suma los códigos de la concepción de la totalidad, resultantes de la observación y la interacción dinámica entre el hombre, su sociedad y el medio ambiente que le permiten comprender la realidad.

294. Reyes Montes, L. y Albores Zarate, B., (2010), "Agricultura y rituales del tiempo en Ixtlahuaca, Jocotitlán, Estado de México", en: Colección Documentos de Investigación, 134, p. 11.

295. Esta población ha considerado patrón del pueblo al Señor del Colateral (crucificado de pasta de caña de maíz) anualmente dedica una novena, constituyéndose así en la fiesta más importante de este lugar.



El día 3 de mayo, da comienzo la novena dedicada al Señor del Colateral durante la cual, la presencia del maíz es notoria no sólo en los arcos de la parroquia, sino también en las ofrendas de los convites cotidianos, donde invariablemente se observa la ofrenda de las tortillas y diversos alimentos a base de maíz.

El día 15 de agosto, refieren algunos de los informantes, que anteriormente solían ofrendar plantas de maíz con los primeros elotes,<sup>296</sup> pero dadas las inclinaciones estéticas<sup>297</sup> de los párrocos en los últimos 40 años, estas manifestaciones se erradicaron totalmente dentro de la parroquia de Acaxochitlán.<sup>298</sup>

El 2 de noviembre, es común en un porcentaje representativo de hogares, observar como parte de ofrendas a los muertos el maíz en diversas presentaciones como son: tortillas, tamales, atoles a base de maíz, tlacoyos e itacates, entre otros, además de manojos de las ma-

645

646

---

296. Señor Ricardo Ortiz y señora Elvira viuda de Tecomalman, mencionan que en su niñez, recuerdan haber visto como algunas personas llegaban a la misa del 15 de agosto llevando consigo algunas plantas de maíz con elotes que ofrendaban a la Virgen con la intención de que cuidara sus cosechas. Entrevistas año 2008 y 2009.

---

297. La tendencia estética de los últimos dos párrocos según refieren las personas entrevistadas, ha sido tratar de regular la presentación de las ofrendas florales, limitando de esta forma la libertad de los creyentes para ofrendar flores de su jardín o huerto -como se veía hace más de cuarenta años- en la actualidad son las flores de invernadero las que se aceptan en los altares. Recientemente se ha impuesto lámina de oro en los arcos interiores de la iglesia, y las autoridades eclesíásticas no se cansan de mencionar las bondades del oro frente a la naturaleza efímera de las flores.

---

298. Las plantas de maíz como ofrenda todavía es común observarlas en el pueblo de Santa Ana Tzacuala, a 12 kilómetros de la cabecera de Acaxochitlán, durante las fiestas patronales de la Virgen de la Natividad el 8 de septiembre. De igual forma, se han localizado estos elementos vegetales en los pueblos de Tepepa y Los Reyes pertenecientes al municipio de Acaxochitlán.

zorca cosechadas en el último periodo, dichas mazorcas suelen conservarse en algunos lugares cerca del altar familiar, así hasta la víspera del 2 de febrero en que son desgranadas para llevarlas a la bendición de semillas.

En el lapso de dichas festividades religiosas quedan contenidas las 13 veintenas del calendario ritual mexicana, que corresponderían a la concepción mítica de los trece niveles de los cielos, a la vez que la concepción mítica del inframundo con sus nueve niveles, nueve lunas, igualmente relacionadas con la gestación del ser humano. Los días comprendidos entre el 2 de febrero y el 2 de noviembre suman 273 o 274 días según el calendario Gregoriano, corresponden a fechas fijas inamovibles dentro de las que se encuentran los 262, 263 o 265 del calendario ritual mesoamericano, cuya continuidad se observa en las zonas rurales donde el cultivo del maíz además de la importancia de su complementariedad en el gasto familiar, mantiene todavía un fuerte simbolismo.

El periodo cuaresmal, como quedó anotado, corresponde a la época de mayor sequía y heladas en Acaxochitlán, en este lapso, a pesar de ser una zona de mantiales, éstos disminuyen su caudal, las lluvias son escasas y cada vez más y más se dejan sentir más la escasez del líquido vital, la Cuaresma coincide normalmente con los últimos 45 días del invierno "cuando la naturaleza está dormida."<sup>299</sup> En estas fechas se observan una serie de peregrinaciones a diversos santuarios cristocéntricos cuya lectura se inserta en la cosmovisión mesoamericana.

---

299. Señor Juan Rancho (47 años) agricultor del barrio de Tlacpac, febrero de 2011.



## SANTUARIOS CRISTOCÉNTRICOS

Las peregrinaciones a éstos santuarios se abordarán en orden cronológico conforme a la observación de los años 2009, 2010 y 2011.

El siguiente cuadro muestra de manera detallada la ocurrencia de estas manifestaciones conforme a las fechas registradas. Dichas peregrinaciones están al margen total de la institucionalidad de la Iglesia, por lo tanto, su carácter popular es evidente ya que en su organización y desarrollo no interviene ninguna autoridad eclesiástica.

Los cinco santuarios<sup>300</sup>

Santuario	Fecha	Integrantes	n.	Medio	Granicio o grupo
Señor de Jicolapa, Puebla <sup>1</sup>	Martes anterior al Martes de Carnaval	Hombres y mujeres jóvenes	1	A pie	Heterogéneo
Señor de Chalma, Estado de México	Domingo vespere del martes antes del Miércoles de Ceniza.	Hombres jóvenes	3	Ciclismo y familias por su cuenta.	Heterogéneo
Señor de Chalma, Estado de México	Sigundo viernes de Cuaremas <sup>2</sup>	Hombres y mujeres	1	Autobús	Heterogéneo
Señor de la Salud, Estado de Hidalgo	Sigundo viernes de Cuaremas	Hombres y mujeres	2	A pie	Comerciantes dedicados a la jardinería
Señor de la Salud, Estado de Hidalgo	Sigundo viernes de Cuaremas	Hombres	2	Ciclista	Hombres jóvenes de diversos oficios
Señor de Chalma, Estado de México	Cuarto viernes de Cuaremas <sup>3</sup>	Hombres, mujeres, niños	1	Autobús	Heterogéneo
Santo Entierro, Puebla	Tercer viernes de Cuaremas	Hombres y mujeres	1	A pie	Heterogéneo
Señor de las Maravillas, Hidalgo	Quinto viernes de Cuaremas	Familias	1	Automóvil	Heterogéneo
Señor de Chalma, Estado de México <sup>4</sup>	Quinto viernes de Cuaremas	Hombres y mujeres	1	Autobús	Heterogéneo
Señor de Chalma, Estado de México <sup>5</sup>	Quinto viernes de Cuaremas	Familias	1	Autobús	Heterogéneo
Señor de las Maravillas, Hidalgo	Tercer domingo de junio	Adultos jóvenes	2	A pie	Heterogéneo
Señor de Chalma, Estado de México	Después del 12 y antes del 24 de diciembre	Hombres y mujeres	1	Autobús	Heterogéneo

300. La distancia aproximada entre el pueblo de Acaxochitlán Hidalgo y estos cinco santuarios es la siguiente: Señor de Jicolapa en Jicolapa, Puebla, 50 km., Santo Entierro en Huauchinango, Puebla, 25 km., Señor de Chalma, en el Estado de México, 232 km., Señor de la Salud en San Agustín Mezquititlán, Hidalgo, 115 km., y el Señor de las Maravillas en El Arenal, Hidalgo, 94 km.

## EL SEÑOR DE JICOLAPA

El santuario del Señor de Jicolapa, está situado en el pueblo de Jicolapa municipio de Zacatlán, Puebla, aproximadamente a unos 50 kilómetros por carretera del pueblo de Acaxochitlán. Se trata de una pintura de un crucificado descubierta por unos niños, sobre el muro de la escuela del lugar, hacia el año de 1675. Se dice que los niños trataron de borrar la pintura pero ésta se fue haciendo cada vez más visible.<sup>301</sup> Actualmente refieren algunos de los pobladores de esta localidad, que dicha imagen no ha recibido tratamiento alguno de restauración desde que ellos recuerdan: "la imagen se restaura a sí misma."<sup>302</sup>

Esta imagen celebra su fiesta principal el martes posterior al día de la Candelaria (2 de febrero), lo que denota su relación estrecha con el ciclo agrícola. Las festividades duran una semana, de domingo a domingo, durante las cuales recibe peregrinaciones de diversas comunidades: Poxcuatzingo, Manuel Espinosa I., Eloxochitlan, Ayehualulco, El Tecajete, El Ranchito, Cuautlulco, Tlatempa, Tlaxiitlipa, Hueyapan, Metlaxitla, Huilotepec, Santa Marta, El Poblado, Puebla, La Cumbre, Atzingo y San Isidro Linda Vista, así como de diversos centros escolares.<sup>303</sup>

Las peregrinaciones enunciadas en el programa de 2010 no contemplaron la peregrinación de Acaxochitlán, desconociéndose el criterio que se uso para no incluirlas en tal documento, por lo que se estima que acudieron más

301. Leyenda contenida al reverso de una estampa de la imagen del Señor de Jicolapa, basada en la monografía del Prbro. Esteban Morales Ravelo fechada el 14 de septiembre de 1900.

302. Información proporcionada por la señora Consuelo Oropeza (65 años), jefa de hogar oriunda de Jicolapa.

303. Programa de las fiestas en honor del milagroso Señor de Jicolapa, del 7 al 14 de febrero de 2010.





contingentes de los que se anunciaron en dicho programa. Lo anterior podría corroborarse en los estudios realizados por Masferrer Kan en esta zona: «El santuario del Señor de Jicolapa, importante centro de peregrinación de comunidades como Cuacuila, Zacatlán, Naupan y otras comunidades serranas. La gente que no puede acudir a Chalma va a visitar este santuario, pues dicen “ambos son Cristos”. A este santuario se acude una semana antes del miércoles de ceniza, antes de que se inicie la cuaresma».<sup>304</sup>

En el año 2010, el contingente de peregrinos de Acaxochitlán estuvo integrado por 60 personas de las cuales el 50% fueron vecinos del pueblo de Tepepa que se incorporó a partir de ese año. Un tercio de este grupo eran mujeres, cuyo rango de edad estuvo entre 15 y 40 años. El recorrido tradicional de aproximadamente 50 kilómetros, se hizo buscando la ruta más corta, se transitó por veredas, bordeando terrenos de labor, zonas boscosas y la Laguna del Tecojotal. Los integrantes de esta peregrinación dedicados a labores diversas que van desde empleos en el ayuntamiento, comerciantes, albañiles y algunos estudiantes de nivel básico, señalan dentro de sus actividades productivas la siembra por cuenta propia o de sus familiares de parcelas de maíz, que forman parte del complemento del gasto familiar, hasta en un 80% del grupo asistente.

## EL SEÑOR DE CHALMA

El santuario de este crucificado es uno de los más antiguos y de mayor tradición en México, data del siglo XVI, se ubica en una zona agreste en el Estado de Mé-

304. Masferrer Kan, E., et al., (2003), “Espacios territorios y santuarios en las comunidades indígenas de Puebla”, en: Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México II, p. 76.

649

650

xico y se estima que recibe un promedio anual de 3 millones de peregrinos.<sup>305</sup> La aparición del crucificado<sup>306</sup> en las cuevas fue parte de la estrategia de evangelización seguida por los frailes agustinos en esa zona, donde recibía veneración Oztotéotl, cuyo significado literal es: “el dios de la cueva”. Fray Joaquín Sardo, refiere que desde su aparición en las cuevas estuvo 144 años, hasta que la Iglesia católica tomó la determinación de hacer unas capillas para la veneración de este crucifijo.<sup>307</sup>

Turner hace referencia a la hazaña de fray Nicolás de Perea que el 8 de mayo durante la fiesta de Pentecostés implanta un Cristo crucificado en las cuevas donde recibía veneración el dios ocuilteca Oztotéotl, a la vez que retoma de Hobgood, la hipótesis de la conexión entre Huitzilopochtli y San Miguel Arcángel. De igual forma, menciona las siguientes peregrinaciones: el 6 de enero, aztecas y otomíes, del Estado de México, el 2 de febrero, zapotecas del Istmo de Tehuantepec, el primer viernes de cuaresma, Morelos, Guerrero, Tlaxcala y Puebla. A la fiesta de Pentecos-

305. <http://www.sectur.gob.mx/work/sites/sectur/resources/LocalContent/13580/3/MinervaCMaldonadoA.pdf>. Según esta URL el santuario de Chalma, ocupa el tercer lugar a nivel nacional, registrando tres millones de visitantes el primer viernes de Cuaresma. Durante la observación de los años 2010 y 2011, se pudo observar que dicho santuario inicia sus homilias a las 6 horas y concluye a las 19 horas, observándose lleno completo del templo en esta homilias, por lo cual se infiere que la cantidad manifestada en dicha URL pudiera ser superior, ya que señala la asistencia el Viernes Santo, más no se dice nada del periodo cuaresmal, durante el cual la afluencia masiva es notoria.

306. Se describe como en los textos de Sardo elaborado de “materia ligera”. Se infiere que es de pasta de caña de maíz. Estrada Jasso, menciona en su texto: Imágenes en caña de maíz. Estudio catálogo y bibliografía, la naturaleza del crucificado aparecido en la cueva, p. 111.

307. Relación Histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. Jesucristo Crucificado aparecida en una de las cuevas de San Miguel de Chalma, p. 48.



tés con fecha variable, acuden los habitantes del Valle de México. Alude a que dichas fechas coinciden con el calendario ritual azteca, a la vez que señala que varias partes de México acuden: el 28 de agosto día de San Agustín, 29 de septiembre día de San Miguel Arcángel y para la navidad.<sup>308</sup>

En la actualidad, estas fiestas se han extendido en el lapso de duración y han pasado a denominarse ferias: la Feria de Reyes (del 4 al 7 de enero); la Feria del Primer Viernes de Cuaresma (del 9 al 17 de febrero, fecha variable); la Feria de Semana Santa (entre los meses de marzo y abril); la Feria de Pascua de Pentecostés (del 12 al 19 de mayo, fecha variable); la Feria del Primero de julio y la Feria de Navidad (del 21 al 26 de diciembre).

En Acaxochitlán la costumbre de acudir a este santuario, parece ser muy antigua, sin embargo no se localizan antecedentes documentales como en la mayor parte de los actos y acciones de religiosidad popular. La señora Aurora<sup>309</sup> refiere que cuando era joven su madre y su hermano Rogelio acudían cada año al santuario, menciona haber ido en cinco ocasiones. La primera vez que iban, bailaban y se buscaban un padrino que les comprara una coronita.

Comenta la señora Concepción Zacatenco<sup>310</sup> que siendo ella muy niña sus padres solían visitar este santuario, «en aquellas épocas duraba tres días, de los cuales un día

308. Turner, V., and Turner, E., (1978), *Image and pilgrimage in Christian culture*. *Anthropological Perspectives*, pp. 55- 56.

309. Información proporcionada el día 3 de marzo de 2010, por la señora Aurora Melo Perea (78 años).

310. Esta persona pertenece a una de las familias practicantes del catolicismo más tradicional, ha desempeñado varios roles en su vida, fue la primer telefonista del poblado, comerciante por muchos años y durante el periodo que gobernó el PAN, ocupó un cargo dentro de la administración municipal. A la fecha de la entrevista 20 de marzo de 2010, contaba con 69 años.

lo ocupábamos para llegar y otro para regresar, rentábamos un camioncito a don Chavo Neri, de los “Lazaros”,<sup>311</sup> hacíamos muchas horas para llegar, y muchas para regresar, las carreteras no eran como ahora y los camiones tampoco, ahora vamos y regresamos el mismo día».

Al año 2010 se registraron seis peregrinaciones de acaxochititas con destino a este santuario, como se puede observar en el cuadro resumen.

La primera de ellas fue realizada por un grupo de ciclistas que salió el domingo previo al Miércoles de Ceniza, la segunda ocurrió el segundo viernes de Cuaresma, la tercera el cuarto viernes; y el quinto viernes de Cuaresma, se registraron dos.

Fuera del periodo cuaresmal, en el mes de diciembre otro grupo de acaxochititas, se desplazó mediante autobús, la orientación de este grupo parece ir en el mismo sentido del ritual que realiza el barrio de Tlacpac en el mismo mes, el 10 de diciembre bajan al *Cristo Peregrino*<sup>312</sup> a la parroquia para agradecer al Señor del Colateral las cosechas.

Se realizó observación participante el quinto viernes de Cuaresma. La persona que se encargó de organizar este grupo fue el señor Cayetano Arroyo,<sup>313</sup> señala que desde el

311. Los “Lazaros” era una línea de autotransporte colectivo cuyas rutas eran de México ciudad a Poza Rica Veracruz, el nombre completo de la empresa era “Transportes Lázaro Cárdenas”.

312. Se trata de un pequeño crucificado que hace las veces del Señor del Colateral (Patrón del pueblo), durante la novena dedicada a éste procesionando en todos los barrios.

313. Persona de 62 años, oficio mecánico, que vivió algunos años en el Distrito Federal. Cuando reunió dinero suficiente estableció su taller en Acaxochitlán, radica actualmente en el pueblo de San Mateo perteneciente al municipio de Acaxochitlán. Organiza varios viajes a Chalma, Huixquilucan, La Marquesa y el Centro Ceremonial Otomí, menciona que en todos trata de equilibrar el aspecto religioso con el esparcimiento y conocimiento de lugares.



año 2001, hasta el año 2009 contrataba sólo un autobús de 45 plazas las que eran ocupadas por personas del pueblo de San Mateo y de los barrios de Tlacpac, Tlamimilopa y Cuaunepantla principalmente. En los años 2010 y 2011, la demanda de plazas le hizo contratar dos autobuses de los cuales el primero fue ocupado por vecinos de los barrios de Tlacpac y Tlamimilopa y el segundo por vecinos del barrio de Cuaunepantla y del pueblo de San Mateo.

### SEÑOR SANTO ENTIERRO

El Señor Santo Entierro es también conocido como "Santo Entierro". Corresponde a la talla completa en madera de un Cristo yacente, que recibe veneración tradicionalmente el tercer y cuarto viernes de cuaresma en la ciudad de Huauchinango, Puebla.

La fiesta dedicada a este crucificado se realiza durante una decena, en esos días, todos los barrios de la ciudad de Huauchinango son identificados con un color, mismo que es usado para vestir la imagen del Cristo yacente, y adornar las calles y las portadas de las casas.

El tercer viernes de cuaresma, que fue registrado en trabajo de campo, la misa fue oficiada por el obispo y a ella asistieron el presidente municipal<sup>314</sup> y la reina de la feria con sus damas de honor. Igual se observó la asis-

653

654

tencia de algunas escuelas federales que rinden homenaje a dicha imagen.<sup>315</sup>

La peregrinación de Acaxochitlán al año 2009, comentan sus organizadores, tiene una antigüedad aproximada de 27 años, al parecer fue iniciada por dos o tres familias quienes hacían el mismo recorrido a través de la montaña, siempre el tercer viernes de cuaresma que es la celebración de la fiesta patronal de la imagen de Santo Entierro. A partir de 1989, portaron su estandarte, y desde entonces año con año, se reúnen alrededor de las tres de la mañana del día viernes para llegar a escuchar misa a las 10 horas, en el santuario del Cristo mencionado. Este grupo presenta una ofrenda floral de aproximadamente 2.5 metros cuadrados. El párroco de este lugar salió a recibir al grupo y los fue acomodando cerca de la urna del Señor Santo Entierro. Antes de iniciar la misa hizo referencia a la tradición de esta peregrinación y agradeció al pueblo de Acaxochitlán la devoción al Señor Santo Entierro, mencionó igual la importancia de la imagen del Señor del Colateral y los lazos de unión entre los dos pueblos. Al concluir la misa, la urna con el Señor Santo Entierro fue trasladado por los peregrinos de Acaxochitlán, quienes prestos tomaron el féretro y lo condujeron a la parroquia moderna, para la misa con el obispo.

### SEÑOR DE LA SALUD

En la parroquia de San Agustín Mezquitlán, Hidalgo, recibe veneración un crucificado de tamaño casi natural, que al parecer data del siglo XIX, sin haber logrado más información al respecto. Durante la cuaresma, su fiesta es

314. Resulta interesante en algunas poblaciones del Estado de Puebla, la presencia de las autoridades civiles en los actos religiosos así como de algunas escuelas públicas dada la laicidad establecida en la Constitución. Debido a la limitación del tiempo no fue posible indagar si la presencia de los grupos escolares obedecen a la iniciativa de los jóvenes o de se trata de una instrucción de las autoridades escolares. En el caso de Acaxochitlán, si bien es cierto, que durante las manifestaciones de religiosidad se puede observar algunos estudiantes de las escuelas públicas, éstos, no asisten de forma corporada, es decir en representación de los centros escolares de donde provienen.

315. Información de Nicolás Rosales (55 años) y Armando Huautla (43 años), 14 de marzo de 2009.





considerada de interés regional, por la derrama económica que significa para los pueblos de la Sierra y la Huasteca. Del pueblo de Acaxochitlán acuden dos grupos de peregrinos, uno a pie y otro en bicicletas. Los primeros realizan el trayecto en dos días y los segundos lo hacen en un día.

La peregrinación pedestre cruza las agrestes barrancas de Mezquititlán, bordeando terrenos de labor, caminos vecinales y un extenso e impresionante paisaje de cactus antes de llegar a Santa María Xoxoteco. Inicia el jueves en la madrugada teniendo como punto de partida la parroquia en las inmediaciones del reloj municipal. Algunos informantes sostienen que esta peregrinación es muy antigua, aluden la participación de sus padres y abuelos.<sup>316</sup> Sin embargo del dato más lejano lo encontramos en el estandarte que data de 1999, cuya organización corría a cargo del señor Roberto Islas. En el año 2010 el contingente estuvo conformado por mujeres y hombres entre 17 y 64 años, en una proporción aproximada de 35/65 respectivamente. Agrupados en cuadrillas de tres a siete personas que conversaban entre ellos sobre algunas de las trivialidades que comparten o algunos de los hechos recientes que involucran su círculo social. La organización logística de la peregrinación descansó prácticamente en las familias León y Álvarez. Teniendo como principal dirigente de este grupo a la señora Consuelo León, al lado de su hijo Ricardo, dos de sus nueras y algunos miembros de la familia Álvarez. La labor de este grupo fue fundamental para los peregrinos, ya que salvo en dos de las paradas<sup>317</sup> no se

316. Información proporcionada por el señor Jesús Arroyo, durante la observación participante del año 2010.

317. Antes de llegar al pueblo de Metepec, cerca de una laguna el grupo hace un descanso frente a una pequeña tienda donde algunos adquieren: agua, refrescos, cerveza, jugos o alguna fruta.

655

656

encuentra expendio alguno en la ruta, por lo tanto, la posibilidad de acceder a alimentos y agua es remota a no ser que se cargue con ellos. En el trayecto se fueron enlazando historias de subsistencia, dentro de las que se encuentran migrantes que han trabajado en Estados Unidos por varios años, comerciantes cuyos negocios dependen de la producción agrícola como algunas expendedoras de gastronomía artesanal<sup>318</sup> que se oferta en el tianguis del domingo en Acaxochitlán y durante la semana en diversas plazas y tianguis de los estados de Puebla, Hidalgo, Veracruz y Estado de México. El 85% de los asistentes a este santuario tenían una relación directa con el cultivo del maíz, es decir, contaban con alguna parcela o propiedad donde siembran anualmente dicho cereal, y aun cuando la mayoría de los entrevistados reconocieron que era imposible vivir con el producto de dicho cultivo, afirmaron que es un complemento de su economía familiar.<sup>319</sup>

### SEÑOR DE LAS MARAVILLAS

Se trata de una devoción que al parecer tiene sus comienzos en el siglo XVIII, bajo el auspicio de los frailes agustinos cuyo principal asentamiento se encontraba en el convento de Actopan, Hidalgo. Se erige como santuario en 1810, bajo la advocación del Señor de las Maravillas o Señor de los Laureles. Se trata de un crucificado de talla completa de aproximadamente 150 cm atribuido

318. Se denomina gastronomía artesanal a la producción de alimentos regionales de gran aceptación en la zona como son: tlacoyos, molotes, quesadillas, tacos, enchiladas, tamales, mixiotes, reconocidos por el pueblo como antojitos. Una especie de tapas o pinchos cuyo ingrediente predominante es el maíz.

319. Peregrinos de los barrios de Cuaunepantla, Yemila y Techachalco.







al grupo escultórico del siglo XVIII cuyas características principales se enuncian: elaboración completa en madera, presentación de ojos cerrados, diversas heridas sangrantes, y una carga de humanismo importante.<sup>320</sup>

Durante la Cuaresma, los habitantes de Acaxochitlán suelen acudir el quinto viernes, en los años 2009 y 2010, no se verificó peregrinación corporada, pero si gran número de grupos familiares que acuden de forma independiente a dicho santuario, los que igual pueden acudir cualquier viernes del ciclo cuaresmal, algunos de los entrevistados aluden que anteriormente cuando las familias no contaban con automóvil propio, las peregrinaciones las hacían a pie o rentaban un autobús. De dichos entrevistados, se estima la dependencia indirecta o complementaria del cultivo del maíz está alrededor del 75%.

## REFLEXIÓN FINAL

El maíz, como se puede leer en la extensa etnografía mexicana, va más allá de su condición de cereal básico para la alimentación de la inmensa mayoría de sociedades rurales en México. Su simbolismo traspasa su condición material y adquiere en la figura de Cristo crucificado y el Cristo muerto, la divinidad que lo hace presente en la cultura de los pueblos. Su fuerza en la cohesión grupal se muestra aún vigorosa a pesar de los embates de las formas de producción masiva, las modificaciones genéticas y los caprichos de los mercados internacionales. El maíz se hace presente cíclicamente, allí: en el Niño Dios

320. Galicia Gordillo, María Angélica, (2007), "Dos santuarios representativos del estado de Hidalgo: Nuestra Señora de los Ángeles, Tulancingo, y el Señor de las Maravillas, Actopan", en Tulancingo Pasado y Presente, p. 160 y 161.

rodeado de maíces cada 2 de febrero, durante la Cuaresma, adquiere en las formas dolientes de los crucificados, la promesa de la continuación de la vida, adhiriéndose a la esperanza de la resurrección a través del Señor de Chalma, del Señor de Jicolapa, del Señor de la Salud, del Señor Santo Entierro y el Señor de las Maravillas. Los acaxochitlanes, en sus recorridos por los santuarios de estos cristos han sintetizado de manera magistral los mitos alóctonos y autóctonos en su Señor del Colateral, el Cristo que en sus entrañas guarda la esencia del maíz, que para ellos significa no sólo la vida misma, sino la vida eterna.

657

658

## BIBLIOGRAFÍA

- Albores, Beatriz Andrea, (1998), "Rituales agrícolas y cosmovisión otomiana", en *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Salamanca, España, pp. 307-310.
- Báez-Jorge, Félix, (2009), "En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana", en *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 25-44.
- Barabás Reyna, Alicia M. (2006), "Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca", *Cuiculco*, enero-abril, volumen 13, Num. 036, ENAH, México, pp. 225-258.
- Bonfil Batalla, Guillermo, (2006), *Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautila*, Morelos, México, pp. 52
- Broda, Johanna, (2004), "¿Culto al maíz o culto a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en *Historia y Ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, coordinadoras: Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman, Etnografía de los Pueblos Indígenas, INAH, México, pp 61-81.
- (2009), "Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena", en *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, coord. Broda Johanna y Gámez Alejandra, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 45-66.





- Espinosa Pineda, Gabriel, (1996), "El medio natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexicana", en *Cuicuilco*, ENAH, volumen 2, número 6, enero-abril, México, 51-74.
- Estrada Jasso, Andrés, (1996), *Imágenes en caña de maíz. Estudio catálogo y bibliografía*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.
- Galicia Gordillo, María Angélica, (2007), "Dos santuarios representativos del estado de Hidalgo: Nuestra Señora de los Ángeles, Tulancingo, y el Señor de las Maravillas, Actopan", en *Tulancingo Pasado y Presente*, Coordinado por Sergio Sánchez Vázquez, Plaza y Valdes, México, pp. 139-167.
- Gámez Espinosa, Alejandra, (2009), "El cerro-troje: cosmovisión, ritualidad, saberes y usos en una comunidad Ngiwá del sur de Puebla", en *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, coord. Broda Johanna y Gámez Alejandra, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, pp.79-93.
- Giménez, Gilberto, (1978), *Cultura Popular y Religión en el Anahuac*, Centro de Estudios Ecuménicos a.c., México.
- López Austin, Alfredo, (2006a), "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana", en: *De hombres y dioses*, coord. Xavier Noguez y Alfredo López Austin, México, ed. Colegio de Michoacán y Colegio Mexiquense A.C., pp. 177-192.
- (2006b), "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial" en *De hombres y dioses*, coord. Xavier Noguez y Alfredo López Austin, México, ed. Colegio de Michoacán y Colegio Mexiquense A.C., pp. 193-214.
- (1998), *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, UNAM, pp. 120.
- Masferrer Kan, Elio, et al.,(2003), "Espacios territorios y santuarios en las comunidades indígenas de Puebla", En: *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México II.*, Alicia M. Barabas (Coordinadora). Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, pp.37-100.
- Neurath, Johannes, (2004), "Fiestas agrícolas y fiestas católicas- solares en el Gran Nayar" (2004), en *Historia y Ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, coordinadoras: Broda,

659

660

- Johanna y Catharine Good Eshelman, *Etnografía de los Pueblos Indígenas*, INAH, México, pp. 105-126.
- Ponce Riveros, Rosalba F., (2010), "Una aproximación al *catolicismo popular* en Tepeapulco: dos parroquias, coincidencias y diferencias", en: *Tepeapulco. Región en perspectiva*, coord. Morales Damián Manuel Alberto, Plaza y Valdez, México, pp. 211-245.
- Ramírez Rodríguez, Rosalba (2009), "Las percepciones popolocas en torno a las ofrendas dedicadas a los difuntos: un acercamiento a la cosmovisión indígena", en *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, coord. Broda Johanna y Gámez Alejandra, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, pp.411-434.
- Reyes Montes, Laura y Albores Zarate, Beatriz, (2010), "Agricultura y rituales del tiempo en Ixtlahuaca, Jocotitlán, Estado de México", en Colección *Documentos de Investigación*, 134, Colegio Mexiquense, México, pp. 26.
- Villaseñor M., Rafael E., (2009), "El mundo ordenado de los pueblos indios. Reflexiones acerca de la obra de Franz Tichy", en *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, coord. Broda Johanna y Gámez Alejandra, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, pp.183-204.
- Turner, Víctor, and Edith Turner (1978), *Image and pilgrimage in Christian culture. Antropological Perspectives*, Basil Blackwell. Oxford, United Kingdom, pp. 281.

## URL CONSULTADAS

[http://www.journals.unam.mx/index.php/antropologia/article/view-File/22556/pdf\\_505](http://www.journals.unam.mx/index.php/antropologia/article/view-File/22556/pdf_505)





## CONTENCIÓN CORPORAL, COMODIDAD Y FIESTA. VELOS Y VESTIDOS

RICARDO SANMARTÍN

La abundancia de imágenes sensuales y la nueva valoración de la comunicación en silencio o la interacción anónima son rasgos contemporáneos observables en la mayoría de las sociedades occidentales. El contraste con las sociedades que han preferido ocultar la desnudez del cuerpo y separar los ámbitos asignados en cada cultura al hombre y a la mujer puede contribuir a una más matizada comprensión del fenómeno.

Las exigencias prácticas de comunicación oral y visual, así como el trabajo, la defensa, el ataque o la alimentación, nos llevan a destapar el rostro y las manos. No es que el resto del cuerpo no perciba ni emita signos del sujeto. De hecho nos comunicamos con todo nuestro cuerpo y lo hacemos tanto cara a cara, como a distancia a través de sonidos, olores y gestos. Hasta el ritmo y cadencia de nuestros pasos nos delata, nos demos cuenta o no de ello. La principal diferencia entre unas y otras partes del cuerpo reside en que estamos mucho más entrenados a controlar la expresividad del

661

662

rostro y las manos. Sin ese esfuerzo, entrenamiento y aprendizaje el cuerpo no educado nos traiciona y, aun a través del vestido, desvela nuestra intimidad sin darnos cuenta. De hecho, las partes usualmente cubiertas del cuerpo, precisamente por escapar del control activo de la conciencia refleja, adquieren una expresividad delatora. Por eso se gradúa con la ropa la desnudez del cuerpo, como un instrumento que dirige y apoya la atención. Se trata, además, de lugares corporales que emiten fluidos internos y, al margen de los componentes hormonales capaces de provocar respuestas específicas en el receptor, encarnan ese más íntimo interior de la persona que aflora inevitablemente ofreciendo con mayor rotundidad un flanco abierto ante los otros. De ese modo se abre un acceso a-discursivo y directo a la intimidad que intensifica la captación del ser de la persona. Claro que esa intimidad de la persona se delata cuando la falta de control consciente muestra no solo aquellas partes del cuerpo menos controlables, sino incluso los gestos ordinarios o la mirada misma de la persona que, relajada, olvida que está siendo contemplada por los otros. La ausencia de reciprocidad en dichas situaciones vulnera la igualdad entre observador y observado y avergüenza al desnudado. Alguien ha entrado en la intimidad de su ser sin su permiso, a ese lugar donde su verdad se transparente y que solo se ofrece cuando la confianza, la amistad o el amor presuponen la plena reciprocidad e igualdad. Siempre resultan un tanto embarazosas esas situaciones para las personas implicadas porque irrumpen signos de la intimidad en un contexto público y en ambos, en principio, rigen orientaciones distintas de la energía. Sentir vergüenza, desde el relato del Génesis, nace como resultado de que el sujeto cae en la cuenta de





su desnudez, esto es, de que en su estado carece de defensa adecuada ante la mirada ajena, de que el ámbito de su autonomía personal – de su honor, por tanto – está siendo vulnerado sin poder evitarlo.

Con todo, en el contexto de las culturas modernas, la mayor desinhibición gestual, la ropa ajustada, más escotada y transparente, la depilación o la barba, y la proximidad laboral y pública de hombres y mujeres hace fácil y frecuente la irrupción de situaciones en las que resulta patente la identidad corporal de los sujetos en interacción, y eso pone en juego algunos signos que introducen el ámbito de la intimidad personal en el contexto más público del trabajo y la profesión. Como reconocen las mujeres entrevistadas, en esos contextos de interacción pública o laboral *“te pueden surgir experiencias nuevas de gente en el trabajo y tal, pero lo dejas, te das cuenta de que tal y lo dejas a tiempo”*. La proximidad pública de los signos de la intimidad se acompaña entonces del respeto que la vigencia del valor de la igualdad exige. Considerada como una opción ampliamente asumida en la mayoría de las sociedades occidentalizadas, constituye un rasgo cultural cuyos efectos sociales difieren notablemente con respecto a aquellas otras sociedades que han optado por ocultar los cuerpos y separar los ámbitos asignados a hombres y mujeres. Según relata Fatema Mernissi en sus memorias de niña en un harén marroquí, su abuela contaba que *“si las mujeres anduvieran libremente por las calles, los hombres dejarían de trabajar porque desearían divertirse”*<sup>321</sup>. Según explica Mernissi, *“la palabra <<diversión>> [...] cuando la utilizaban los*

321. Mernissi, F. 2003: Sueños en el umbral. Memorias de una niña del harén. Barcelona, El Aleph Editores, pp. 54-55.

663

664

adultos, se refería a la sexualidad”<sup>322</sup>. En su harén *“si alguien quería evadirse de aquella geometría, era imposible que abriese la contraventana para mirar fuera. Todas las ventanas se abrían hacia el patio. Ninguna daba a la calle”*<sup>323</sup>. Desde su interior, *“cuando te ves atrapada, desvalida tras los muros, inmovilizada en un harén sin salida – decía su [tía] – sueñas con escapar”*<sup>324</sup>.

### JUNTO A ELLO CONTRAPONEN MERNISSI EL

*“incómodo atuendo occidental, tan ceñido [hasta el punto] que deberían sentarse en sillas [mientras que] eran mucho más cómodos los divanes [... También preferían] los cómodos pantalones del harén o cualquier atuendo tradicional, que requerían menos cuidado [...] Los caftanes pueden ser de una belleza incomparable, pero el atuendo occidental representa el trabajo retribuido”*<sup>325</sup>.

De lo que concluye la autora que *“llegué a asociar los caftanes con las fiestas lujosas, las festividades religiosas y los esplendores de nuestro pasado ancestral, y el atuendo occidental con cálculos pragmáticos y tareas profesionales cotidianas y rigurosas”*<sup>326</sup>. Pero desde la óptica de la otra tradición constatamos que la diferencia no reside en lo que distingue el trabajo de la fiesta, o el lujo y la religiosidad frente al pragmatismo y la

322. Ibid. P. 55.

323. Ibid. P. 73.

324. Ibid. P.138.

325. Ibid. P. 103.

326. Ibid. P. 104.



profesionalidad. A pesar de nuestros cómodos sofás, la ropa occidental de las fiestas, ritos religiosos o lujosos encuentros sociales sigue imponiendo a sus portadores ajustadas corbatas, cuellos rígidos, sujetadores apretados, tacones vertiginosos, escotes incómodos para el invierno, mucetas, birretes, mitras y pesadas capas. Poner tan cerca fracs y vestidos de noche en esos contextos públicos, festivos, lujosos o laborales, exige observar una etiqueta formalizada, lograr moverse y estar con naturalidad sin que el propio cuerpo rebase los límites a los que tan caros diseños le acercan, o mantener el equilibrio sobre unas sandalias que desnudan y elevan los pies más allá de la cómoda verdad de la propia estatura. El contraste – desde la óptica occidental – no es paralelo al que ella propone entre trabajo retribuido y fiesta lujosa o religiosa. En su manera de ver la tradición occidental percibe una coherencia entre la profesionalidad, el pragmatismo, el cálculo y el rigor, si bien eso mismo sigue observándose en las fiestas lujosas o en la formalidad de los ritos, en la exigencia de respeto y control que hace viable la interacción laboral o pública de hombres y mujeres occidentales. La mayor o menor comodidad de cada manera de cubrir el cuerpo no depende, pues, de esos espacios o situaciones solamente, sino también de la separación que Mernissi destaca entre hombres y mujeres, esto es, de la distinta autonomía que a unos y a otras se les reconoce en cada tradición.

No solo en las memorias y ensayos de la socióloga marroquí, también en la novela del egipcio Alaa Al Aswany se deja constancia de similares contraposiciones entre ambas tradiciones. Para los personajes cultivados de *El Edificio Yacobián* “progreso y occidente eran prácticamente sinónimos [...] Compartían el culto por

665

666

los grandes valores occidentales: democracia, libertad, justicia, trabajo duro e igualdad [...] una planificación y unos horarios determinados”<sup>327</sup>. También las mujeres de la novela, al referirse a Europa, cuentan “que allí fuera no hay injusticia ni represión como aquí. Allí todo el mundo tiene derechos y se respetan”<sup>328</sup>. Obviamente los derechos existen y se vulneran en toda sociedad y en ambas tradiciones. No pretendo aquí evaluar situaciones reales sino contrastar las figuras que destacan en sus representaciones y de ese modo precisar la forma que los valores adoptan en el horizonte de su imaginario. Así, uno de los personajes masculinos, tras sufrir tortura en un calabozo, no se queja tanto por su pérdida de libertad, como por haber sido violado y obligado a responder bajo un nombre de mujer. Pero esa negativa valoración de la mujer no es algo propio tan solo de la mirada masculina. Ambos quedan marcados por un conjunto axiológico y categorial común. A pesar del aparente dominio masculino, el hombre “se avergonzaba, como es costumbre en la clase popular egipcia, de pronunciar el nombre de su esposa delante de otros hombres”<sup>329</sup>, o siente pudor y se ofende profundamente por el hecho de que otros hombres “miren a nuestras mujeres”<sup>330</sup>. También ellas se daban “cuenta de que todos los hombres, ya fuesen de apariencia respetable o de alto estatus, se volvían extremadamente débiles ante una mujer hermo-

---

327. Aswany, A.A. 2007: *El Edificio Yacobián*. Una novela sobre un inmueble de El Cairo y las vidas de sus habitantes. Madrid, Maeva Ediciones, p. 64.

---

328. *Ibid.* p. 171.

---

329. Aswany op. cit. pp. 14-15.

---

330. *Ibid.* p. 62.

sa". Encerrar, cubrir y ocultar a la mujer es una medida drástica que parece encaminada a evitar esa vergüenza masculina y mantener a salvo el honor de los hombres, si bien desvela a su vez una gran proximidad entre las dos formas de categorizar la mujer y la propia intimidad sexual del hombre en su imaginario cultural, como si la mujer, más que una persona autónoma, fuese una parte incontrolable de su propia sexualidad y, como ésta, también debiera ocultarse a los ojos ajenos. La imagen de la mujer queda marcada por esa peligrosa capacidad de poner en riesgo el equilibrio masculino de un modo tan inevitable como involuntario e incontrolable. La amenaza femenina al equilibrio del hombre se contempla como un reto que desvela dificultades masculinas, como una pérdida de su autonomía o libertad al no poder dejar de atender – satisfaciendo o controlando – lo que ya se ha desatado sin su consentimiento. Claro que esta misma forma de entenderlo supone una imagen antropológica en la que no cabe una representación más personal y autónoma de la mujer, ni el sujeto se ha retraído a una distancia de sus propias sensaciones desde la que pueda recuperar una más lúcida libertad. Introyectar las opciones críticas multiplicaría los lugares del sujeto, pero esto, a su vez, rompería su imagen unitaria añadiendo una, de nuevo, incómoda complejidad en la arquitectura misma de la identidad de la persona. El rechazo de esta carga hace que ellas sientan sobre sí mismas la descarga masculina de su responsabilidad. Así lo percibe la somalí y ex-diputada holandesa Ayaan Hirsi Ali:

"El verdadero debate es sobre la moral sexual que el velo representa, que no es otra que la mujer es responsable de la sexualidad del hombre. Debemos cubrir nuestro cuerpo para que él no se exci-

te; debemos permanecer encerradas en casa para que él no se excite. Esta moral, que pone toda la responsabilidad sobre la mujer, es lo que hay que discutir"<sup>331</sup>.

Por eso también, en el ámbito público de la interacción laboral entre hombres y mujeres, "una chica inteligente tiene que saber conservar su dignidad y su trabajo al mismo tiempo"<sup>332</sup>. Incluso en la intimidad con el hombre Aswany describe así a su personaje femenino: "como los actores profesionales, había aprendido a dominar por completo sus sentimientos"<sup>333</sup>. Frente a esa imagen de la mujer, el autor contrapone una imagen masculina en la que "el hombre no tiene control sobre casi nada en su vida"<sup>334</sup>. Se trata de una opción distinta de la propuesta en el imaginario de las sociedades occidentalizadas. En este caso, la proximidad entre hombres y mujeres sin cubrirse ni ocultarse no avergüenza ni a unos ni a otras porque todos los implicados conservan su autonomía personal. Claro que esa fluida interacción social entre personas de distinto sexo no carece de límites ni de costes humanos. Será al tensar la mayor desnudez de los cuerpos en la proximidad de la interacción pública con la vigencia de la igualdad entre personas autónomas cuando entre en escena una estrategia distinta: la interiorización de los límites en la persona y una exigencia de mayor alerta en la atención y control de cada sujeto que carga de complejidad su conciencia. Donde encon-

667

668

---

331. Martí Font, J.M. 2008: *Discutir sobre el velo*. París, El País, 13-2-2008, p. 4.

---

332. Aswany, op. cit. p. 38.

---

333. Ibid. p. 108.

---

334. Ibid. p. 118.



tramos una extraña semejanza en ambas tradiciones es, más bien, al comparar el velamiento sexual femenino o la vergüenza al usar su nombre, con la separación occidental de la mujer en relación al ámbito profesional de su marido. De hecho, tras el éxito masculino hay una callada y sacrificada entrega femenina socialmente ignorada que, al silenciarse, opera como si de un *velo* occidental se tratase. Es pues entre ámbitos de experiencia de distinta naturaleza –del cuerpo, el sexo y la familia, a la individualidad, la autoría y la profesión– donde irrumpe la semejanza al comparar ambas tradiciones. Ambos *velamientos* femeninos se corresponden con exigencias culturales. Para cumplir con la exigencia profesional que se espera en el estilo de vida occidental, el sujeto ha de poder disponer de sí mismo enteramente, su libertad es garantía de su rendimiento. Libertad y profesionalidad miden el honor y marcan la identidad de la persona. Reconocer en ese contexto la dependencia recíproca de la pareja chocaría con las imágenes ideales de un modo similar a como sucede en la otra tradición. Cuando el honor bascula más sobre la autonomía física del hombre, el sujeto ha de poder ser dueño de su cuerpo para disponer de él enteramente, pues en ese dominio cifra su libertad. De ahí su correspondencia en el imaginario con la prohibición del alcohol y la exhibición femenina, pues ambas ponen en cuestión la plenitud del propio dominio físico.

En realidad, las transformaciones del imaginario occidental en este campo son cambios para mantener el elevado nivel de energía que exige su convivencia. Se trata de un modo de vida que crea y consume grandes cantidades de energía, no solo física, sino también semántica. Mover sociedades tan amplias y heterogéneas en las direcciones adecuadas supone movilizar eficazmente

669

670

a sus integrantes, y esto exige ofrecer la posibilidad de alcanzar experiencias cuyo significado les resulte valioso. La abundancia de imágenes sensuales opera como un recordatorio de la constante posibilidad, crea un paisaje en cuyo seno se alimenta esa específica figuración de la *libertad* al valorar el constante *aún* de lo *posible*. Esa nueva fe nos dice que todavía cabe la posibilidad de poseerlo todo si la cultura toma el mundo que escapa y lo introduce de nuevo en el horizonte del imaginario, si bien para ello tiene que transfigurar la mera realidad en una intensa y eterna posibilidad. No se alcanza lo inalcanzable, pero se posee como posibilidad sentida en su forma imaginaria. La fragilidad del sujeto, tan veloz e inseguro, pende de la mirada ajena cuyo discurso le da una identidad. El cuerpo, la figura, la ropa, la imagen, los espejos, se vuelven herramientas cotidianas con las que teje la respuesta deseable en unos y en otros círculos de pertenencia, o en su lugar se inventa otras imágenes en redes de interacción, identidades, máscaras, alias y anonimatos que cargan la memoria con una amplitud de registros innecesaria tras el velo o el harén. También en esto deja su huella la presión cultural de la abundancia. El sujeto sufre su división interna a la vez que ésta se convierte en un recurso útil ante la pluralidad de conexiones y continuas opciones cuya complejidad resulta desconocida fuera de la abundancia o en otras tradiciones desde las que se percibe la moderna complejidad moral como inmoralidad rechazable.







# MECANISMOS ECONÓMICOS Y FESTIVOS DE LA COMUNIDAD DE JESÚS TEPACTEPEC, MÉXICO

IÑIGO GONZÁLEZ DE LA FUENTE<sup>335</sup>

671

672

## INTRODUCCIÓN

La fiesta es una de las instituciones más presentes en las comunidades rurales mexicanas. Constituye un espacio fundamental para “las prácticas de sociabilidad en espacios públicos” (Sandoval 2005: 272) y estimula la participación y refuerza la solidaridad entre los diversos individuos (Bonfil 2003: 61). La presente comunicación es un análisis sobre los mecanismos económicos y festivos comunitarios en el pueblo de Jesús Tepactepec, perteneciente al municipio de Nativitas, Tlaxcala. El trabajo es resultado de tres temporadas de campo durante los veranos de 2008, 2009 y 2010, tiempo en el que se han estudiado diversos fenómenos que tenían como eje varias de las cuestiones que se estudian desde la antropología política, concretamente, los denominados “sistemas

de cargos”<sup>336</sup>. En esta ocasión, se sigue profundizando en anteriores reflexiones (González 2011a; 2011b) y, a partir de los casos registrados en la mencionada comunidad tlaxcalteca, se estudia cómo las frecuentes fiestas familiares y comunitarias propician comportamientos a favor de la colectividad, tanto en la cooperación como en el conflicto.

En esta línea, la característica principal para que, en la actualidad, el sistema de cargos esté fuertemente presente en numerosas regiones del territorio mexicano, es que sus protagonistas persigan implícita y explícitamente un *proyecto de comunidad*, esto es, que los miembros de la comunidad – habitantes por lo regular de un lugar con fronteras geográficas o políticas reconocidas- se doten de instituciones – incluido el sistema de cargos y, por ende, la fiesta- encaminadas a “garantizarles diversos proyectos comunitarios” como “los dones de vida, salud, bienestar, trabajo, buenas cosechas, lluvias oportunas y suficientes, etc.” (Topete 2005: 293).

## LAS FIESTAS FAMILIARES

En tanto la población de Jesús Tepactepec es mayoritariamente mestiza, destaca que lo que tiene en común con las sociedades indígenas y que hace que todas ellas

335. Departamento de Educación – Universidad de Cantabria, España.

336. El sistema de cargos de la comunidad estudiada, Jesús Tepactepec, presenta los elementos propios de lo que se conoce como el típico sistema de cargos, los cuales, según Korsbaek (2009: 41-3), son: un número de oficios claramente definidos, rotación entre los miembros de la comunidad, orden jerárquico de los cargos, comprende a todos o casi todos los miembros, la no remuneración del servicio –pero compensado en forma de prestigio-, y dos jerarquías separadas, la política y la religiosa.



mantengan con cierto vigor<sup>337</sup> las formas de organización comunitaria es que, efectivamente, sus miembros comparten un proyecto comunitario, o en otras palabras, que interactúen – estructuralmente – con el mayor número de miembros posible del grupo, que tales escenarios de interacción se den – sistemáticamente- con la mayor frecuencia posible, y que el *contrato*<sup>338</sup> básico entre partes asegure un intercambio regular de papeles (rotación).

Para tratar de corroborar tales enunciados, se seleccionan algunos de los mecanismos institucionales festivos que han sido analizados por la literatura antropológica y que igualmente el autor ha registrado etnográficamente en Jesús Tepactepac, entre otras comunidades mexicanas<sup>339</sup>. Las fiestas que se celebran en una comunidad pueden diferenciarse entre fiestas familiares ligadas a los ritos de paso de los miembros de una familia extensa (bautizos, comuniones, confirmaciones, graduaciones, cumpleaños, aniversarios, “quinceaños” y hasta velorios) y a las cuales también suele estar invitado parte de

673

674

337. Robichaux (2007: 26) refrenda tal percepción de los sistemas de cargos en el suroeste de Tlaxcala de manera que “las estructuras organizativas comunitarias (...) siguen siendo fuertes, son capaces de reproducirse e incluso de expandirse y florecer”.

338. Delgado (2009: 55) habla de “acuerdos mínimos pero suficientes” entre los miembros que, “por supuesto [...] son o pueden ser muy distintos entre sí y hasta incompatibles”.

339. Las reflexiones vertidas están igualmente enriquecidas por otras experiencias etnográficas en las comunidades de Xico, Veracruz (2005-2006); Teocelo, Veracruz (2006, junto a Claudio I. Hernández y Adriana Suárez); Jiquilpan de Juárez, Michoacán (2006, junto a Guillermo Paleta y Hernán Salas); Santiago Yolomecatl, Oaxaca (2006, junto a Luis E. San Juan); Santa María Zolotepec, Edomex (2009-2010, junto a Leticia Ortega e Isabel Pérez); San Juan Chamula, Chiapas (2009, junto a Hernán Salas y Leticia Rivermar); y Pahuatlán, Puebla (2010, junto a Leticia Rivermar y María Eugenia D'Aubeterre).

la comunidad en forma de amigos y compadres; y fiestas comunitarias ligadas al ciclo ceremonial católico, sufragadas por la misma comunidad en forma de cooperaciones o por algún miembro – mayordomo o padrino – con más recursos que la media de la población.

Las fiestas familiares son una plataforma generadora y mantenedora de vínculos de parentesco, compadrazgo y amistad. Se expone a continuación el caso etnográfico de la fiesta de “quinceaños” de unas niñas del vecino municipio de Santa Apolonia Teacalco con negocio familiar en Natívitas. Destaca en la organización de la celebración el número de “padrinos” que se ocupan de costear el evento. De entrada, los padrinos de bautizo – que tienen que estar casados – de ellas se comprometen a pagar el vestido de la fiesta. La comida la pagan los padres, quienes pueden aceptar cooperaciones de otros familiares en forma de animales para cocinar. La bebida la pagan algunos familiares, y en caso de que se agote, se coopera para comprar más. Por lo demás, otros familiares, amigos y compadres se encargan de “apadrinar” los arreglos de la iglesia, el salón y sus arreglos, el cojín, las medallitas, las zapatillas, el mariachi, el conjunto musical, las invitaciones, los recuerdos, la corona, y un largo etcétera.

Interesa rescatar de este ejemplo el alto número de participantes, o en otras palabras, la tendencia a que la fiesta tenga el mayor número de invitados posible<sup>340</sup>, incluidos el conjunto de miembros de la propia comunidad, los cuales se encontrarán en la posición de anfitrión-

340. Los propios informantes correlacionan “el prestigio” y “tener recursos” con conseguir el mayor número de invitados: “¡hay gente que cierra la calle y te hace bailazo!” comentaba un vecino sobre la última boda a la que asistió (entrevista en Jesús Tepactepac, Natívitas, Julio 2010).



nes cuando vivan una situación pareja – que alguna hija cumpla quince años –: “tienes que invitar a todos los que te invitaron”.

Una de las instituciones que guarda mayor relación con las dinámicas festivas familiares y/o comunitarias es el compadrazgo. Se trata de una forma de parentesco ritual, el cual fomenta la existencia de figuras que puedan sustituir a los parientes biológicos en caso de ausencia (viudedad, separación, divorcio, emigración, etc.). Se destaca en estas páginas ya que, siguiendo a Bonfil (2003: 58), “permite ordenar la cooperación de un mayor número de individuos para ciertas tareas en las que los miembros de la unidad doméstica resultan insuficientes”, tareas en las que se incluye todas las relacionadas con el sistema de cargos<sup>341</sup>.

Resulta de extraordinario interés para la presente propuesta, el número de padrinzgos que Nutini y Bell (1981) tienen registrados únicamente para el estado de Tlaxcala. Ni más ni menos que 27 formas de compadrazgo entre las que destacan – compartidas con el resto de la República – el bautizo, la comunión, la confirmación, los “quinceaños” de las niñas, el matrimonio y las diferentes graduaciones escolares; menos utilizadas pero que siguen funcionando, se encuentran el apadrinamiento de una ordenación sacerdotal, de los tres años de un niño, o de las bodas de plata y oro; más específicamente tlaxcaltecas los autores registran la *Parada de Cruz de Entierro*, la *Acostada del Niño Dios*, la *Coronación de la Santísima Virgen*, la *Coronación del Sagrado Corazón de*

341. Ya en su obra Cholula: la ciudad sagrada en la era industrial, Bonfil señalaba la importancia que el sistema de cargos “tiene en fortalecer las relaciones de parentesco y en propiciar el establecimiento de relaciones de compadrazgo” (citado en Robichaux 2007: 58).

*Jesús*, la *Sacada a Misa*, etc. En definitiva, si tenemos en cuenta que “si no hay comida ni bebida, no hay fiesta”, tenemos una cantidad ingente de escenarios que, como característica destacada, multiplican exponencialmente las interacciones entre individuos y grupos, además de ser un remanente decisivo para la economía local. En este contexto, el sistema de cargos es una estructura fiable que fomenta y mantiene interacciones de parentesco, amistad y compadrazgo, las cuales aseguran, entre otras cosas, la consolidación de redes de ayuda mutua.

#### LAS FIESTAS COMUNITARIAS

Las fiestas comunitarias destacan y son reconocidas porque siempre van acompañadas de comida, bebida, música, juegos pirotécnicos o cohetes, danzas y bailes populares, misas colectivas, toritos, jaripeos, concursos deportivos, etc., y ello “a pesar de los intentos de gobernantes y sacerdotes por erradicarlas” (Sandoval 2005: 272). Los gastos de las fiestas pueden correr por cuenta de *toda* la comunidad y/o por cuenta de los mayordomos, quienes cambian – *rotan* – de fiesta en fiesta. En ellas se dan todo tipo de interacciones entre los que destaca el intercambio de alimentos y bebidas con familiares, compadres y amigos. Frecuentemente, las fiestas familiares y comunitarias se desarrollan coetáneamente y comparten protagonistas, llegándose a dar en algunas localidades la institución de la “tornafiesta”: posteriormente a los días principales de la fiesta comunitaria – cuando se produce la mayor afluencia de visitantes no habitantes –, los residentes organizan “otra comida de menor importancia entre los familiares” (Vizcarra 2002: 196).

Las frecuentes fiestas propician entonces comportamientos a favor de la colectividad explicados de las dife-

675

676



rentes maneras que lo hace la antropología, pero siempre bajo la premisa de ser escenarios en los que pueden participar *todos*: fomentan la cohesión social ya que se reúnen *todos* (Montes y Galinier, citados en Castro 2000: 510); son un mecanismo de control social porque *nadie* escapa de la cooperación (Robichaux 2007: 24); frenan la acumulación de poder en *ningún* individuo o grupo (Chance y Taylor, citados en Romero 2002: 28; Castro 2000: 506); legitiman las diferencias de riqueza porque *todos* pasan por “el servicio en el sistema de cargos” (Cancian 1989: 176-7); etc.

El calendario ritual católico permite sistematizar que la frecuencia de convivencia comunitaria de una gran parte de todos los vecinos continua a lo largo de todo el año (en el municipio de Nativitas se puede asistir a una fiesta cada día del año<sup>342</sup>). Esto incluye las peregrinaciones (a otras comunidades), procesiones, arreglo y aseo de las iglesias (recolección de flor, arcos florales), bendiciones de autos, etc. Un mecanismo de singular interés – especialmente para lo que expone en estas páginas – es el de la *capilla de la adoración perpetua*, sita en la comunidad que da nombre al municipio: se trata de un escenario de interacción – un pequeño centro religioso católico contiguo a la parroquia – que debe contar con la presencia de como mínimo un miembro de la comunidad durante las 24 horas los 365 días del año.

Mención aparte merecen todos los escenarios de interacción que tienen como protagonistas miembros de varias comunidades, como por ejemplo las peregrinaciones o las procesiones intercomunitarias (recogida de leña de miembros de Jesús Tepactepec a Santa Apolonia Teacal-

342. Medina (2009) percibe igualmente que “los pueblos del sur de la ciudad de México tienen más fiestas que días tiene el año”.

co). Rodríguez y Romero (2007: 78) hablan al respecto de un “sistema de invitación y asistencia a las fiestas de los Santos Patrones de los pueblos limítrofes como un mecanismo que permite fortalecer las relaciones comunitarias del entorno regional”. En términos parecidos se expresaban algunos vecinos de Jesús cuando, al hablar de las comunidades que les visitan anualmente – Santa Catarina del Monte o Santa Inés Tecuexcomac entre otras –, comentan como ellos quieren que los visitantes “pasen por todas las casas”, escenarios en los cuales surgen situaciones que sirven “para que te conozcan” – sobre todo si acompañas a los peregrinos como miembro de la fiscalía – y quizás puedas conseguir un empleo o “se prestan a los intereses políticos”<sup>343</sup>.

A pesar del fuerte impacto que el ceremonial está recibiendo del calendario laboral ligado a la productividad (ocio y tiempo libre asociados a los fines de semana y periodos vacacionales correspondientes a trabajos asalariados), tales instituciones conservan todo el vigor de anteriores épocas, lo cual está relacionado en Jesús Tepactepec con la imagen del padre Jesús de los Tres Caminos, una de las que más visitas – y con ellas, limosnas y donaciones – recibe en la región junto a San Miguel del Milagro.

Resulta fundamental introducir en este punto la figura de los mayordomos (para el caso de Jesús hay que hablar de cargos religiosos de apadrinamiento). A pesar de que la mayoría de festejos son sufragados por

343. Salas (2010: 153) registra para la comunidad aledaña de San Miguel del Milagro (también en el municipio de Nativitas) la cifra de 134 peregrinaciones en el año 2009 “que vienen portando imágenes de los santos patronales de sus respectivos pueblos, muchos de los cuales serán visitados por una comisión de San Miguel durante el siguiente año, o en el momento en que éstos celebren su fiesta patronal, en un acto explícito de reciprocidad e intercambio socio-religioso”.



medio de las contribuciones económicas de una mayoría de miembros de la comunidad, lo cual supone toda una forma de “colectivismo de aportación monetaria y de reciprocidad ritual” (Sandoval 2005: 270), el sistema de mayordomías es otra expresión fundamental del ceremonial comunitario. A diferencia de las fiestas pagadas entre todos los cooperantes, los mayordomos asumen gastos que, en muchos casos, están por encima de sus posibilidades económicas; en este sentido, los mayordomos suelen ser los miembros de la comunidad a los que menos mal les ha ido económicamente respecto al resto del grupo<sup>344</sup>. En la comunidad de Jesús Tepactepec destaca sobre todos el padrino de “la acostada del niño Dios”<sup>345</sup>, cuyos costes rondan el millón de pesos<sup>346</sup> según varios de los informantes consultados. Concretamente, ha de sufragarse durante dos días (23 y 24 de diciembre) comida, bebida, música y cohetes para una *multitud* entre miembros de la comunidad y visitantes.

Sin duda, como se ha adelantado arriba, los mayores impactos modernizadores que recibe la fiesta como institución comunitaria provienen de las nuevas necesidades de ocio y tiempo libre asociadas a los altos niveles de productividad de las sociedades industriales: desde hace décadas, las transacciones intergrupales entre anfitri-

---

344. Sandoval (2005: 272) explica tal comportamiento como una forma “de evitar la acumulación económica que conlleva a diferencias sociales y de poder”. (...) “Ésta es la exigencia de una formación cultural cuyo valor originario es la socialización, muy diferente a la exacerbada individualización y acumulación de dinero que rige la vida del mundo occidental”.

---

345. Destaca de esta celebración que los padrinos suelen ser personas que no pertenecen a la comunidad.

---

346. En el tiempo de la investigación, 12 pesos mexicanos equivalían a un dólar estadounidense.

nes e invitados – basadas predominantemente en intercambios recíprocos y redistributivos – se están viendo desplazadas por la generación de “territorios turísticos” (Nash 1989: 80), cuya característica esencial es la progresiva mercantilización de las relaciones – interacciones y/o transacciones – entre anfitriones e invitados (relaciones que recuperan al individuo – el turista – como figura central y que no contemplan la rotación pactada de papeles)<sup>347</sup>.

### LA FIESTA DEL MOLE

En este punto, se quiere dar un paso más en el análisis hablando de la preparación del mole. Además de destacar que “es el plato ritual de rigor que debe ser ofrecido a los invitados en ciertas fiestas” (Robichaux 2007: 30), se quiere enfatizar aquí su percepción como escenario culinario en el cual participan en su elaboración numerosas personas – más que en cualquier otro “platillo” de la cocina mexicana –, durante un tiempo relativamente largo – usualmente más de 24 horas – y con un intercambio de papeles considerable: pueden darse diversos/as cocineros/as, ayudantes, cooperantes en dinero y/o en especies, comensales, etc. En Jesús Tepactepec y Natívitás, mujeres y hombres participan en la “fiesta” de elaboración del mole, las primeras cocinando y los segundos realizando labores como la recogida de leña y el sacrificio de los animales. Se preparan grandes cantidades de mole tanto para degustar en el momento de la celebración como para

---

347. Tal perspectiva teórica sugiere nuevas pesquisas para Natívitás en dos vías complementarias: por un lado, los casos de San Miguel del Milagro y Jesús Tepactepec como lugares en continuo proceso de turistización; y por otro lado, la especial transcendencia que tiene la institución de la fiesta comunitaria como respuesta a tal mercantilización.





que los invitados se lleven a sus casas: ese momento antes de la partida – “te voy a dar tu mole” – reviste una gran carga simbólica de “compromiso”, quedando el visitante comprometido a “hacer lo que vi allá donde fui”, por supuesto, siempre y cuando el ahora anfitrión acuda a la futura fiesta del ahora visitante<sup>348</sup>.

Existen varios factores asociados a la globalización que impactan directamente en la alimentación y nutrición de las comunidades. Siguiendo a Vargas (2001: 5-6), destacan: 1.- la centralización de la distribución de bienes de consumo a través de las empresas transnacionales, lo cual provoca que, muchas veces, los productos locales viajen hasta grandes centros y regresen a su sitio de origen para ser consumidos, con su consecuente aumento de precio; 2.- el fomento de la necesidad de consumir bienes, independientemente de la utilidad real que tengan (restaurantes de comida rápida); 3.- la disminución de la gama de alimentos consumidos por la población<sup>349</sup>, debido al interés por producir plantas y animales comestibles con alto rendimiento económico.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo del texto, el autor ha ido definiendo y describiendo, según la literatura antropológica y las experiencias de campo en el pueblo tlaxcalteca de Jesús Tepacteppec, diferentes mecanismos económico-festivos que se pueden encontrar en buena parte de las comu-

---

348. Muchos de los informantes tasan “la más sencilla de las fiestas con mole, trago y bailongo” en 20,000 pesos (entrevista en Jesús Tepacteppec, Nativitas, Julio 2010).

349. En el caso del mole, por ejemplo, oaxaqueño, se habla de una receta de cerca o más de 30 ingredientes (Vargas 2004: 277-304).

681

682

nidades locales – incluidos algunos barrios urbanos- del territorio mexicano de tradición mesoamericana. Todos ellos están, de una u otra manera, relacionados con la institución del sistema de cargos, de tal forma se considera que aquél vertebrada cada uno de estos mecanismos. Por supuesto, si bien es verdad que cada uno de ellos pudiera funcionar autónomamente – o incluso lo hace en ocasiones-, también es cierto que la presencia del sistema y su propia inercia produce y reproduce las mencionadas instituciones, las cuales, desde el punto de vista que se ha querido traer a colación en este texto: 1.- propician escenarios de interacción en las que puede participar activamente la mayoría de la totalidad de miembros de la comunidad; 2.- procuran que estos escenarios tengan la mayor frecuencia posible; y 3.- fomentan el intercambio de papeles, lo cual, por un lado, permite que los miembros de la comunidad participen en los escenarios desde todas las papeles posibles; y por otro lado, esta realidad genera ciudadanos activos que hacen que el sistema nunca pierda vigor a pesar de las embestidas de los fenómenos ligados a la globalización.

Esta constante, directa y querida interacción viene a ser la constancia implícita y explícita de lo que se denomina “proyecto comunitario”, o en otras palabras, el *mínimo común denominador* de las comunidades rurales mexicanas, sean éstas de población mayoritaria y étnicamente originaria, sean de población mestiza (en ningún caso existen grupos totalmente homogéneos): sus miembros quieren y necesitan pertenecer a la comunidad, o lo que es lo mismo, creen en el continuo contacto con las personas con las que conviven como generador, las más de las veces, de beneficio colectivo frente y/o articulado al beneficio individual propio de las sociedades





*modernas*. Todo ello bajo la premisa de, cuantas más ocasiones un individuo pueda interactuar con sus vecinos – tal y como propician las constantes fiestas familiares y comunitarias –, mayores posibilidades de que “los unos nos ayudemos a los otros”, en la búsqueda de un empleo, la cooperación para una celebración o el apoyo para llegar a los Estados Unidos como nuevo emigrante.

## REFERENCIAS

- Bonfil, G. (1987), *México profundo: una civilización negada*, México D.F., Grijalbo.
- Cancian, F. (1976), *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan*, México D.F., Instituto Nacional Indigenista.
- Castro, P. (2000), “El gobierno indígena en Cozoyoapan: un acercamiento político de la estructura de cargos comunitarios”, en Tejera, H. (Coord.), *Antropología política. Enfoques contemporáneos*, México, Plaza y Valdés.
- Delgado, M. (2009), “Especio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada”, en Lisbona, M. (Coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México, El Colegio de Michoacán – Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- González, I. (2011a), “Comunidad, sistema de cargos y proyecto social. Una propuesta analítica de sociedades locales en México”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1): 81–107.
- González, I. (2011b), “El sistema de cargos en varias comunidades tlaxcaltecas. El desplazamiento de las formas de participación de usos y costumbres por las formas constitucionales en México”, en Espina, A.B. (Ed.), *Culturas y mestizajes ibero-tropicales*, Recife: Massangana – Fundación Joaquim Nabuco.
- Korsbaek, L. (2009), “El sistema de cargos en San Francisco Oxtotilpan”, en Korsbaek L. y F. Cámara, (Ed.), *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, México, MC editores.

683

684

- Medina, A. (2009), “Las comunidades corporadas del sur del Distrito Federal. Una primera mirada etnográfica”, en Lisbona, M. (Coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México, El Colegio de Michoacán – Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Nash, D. (1989), “El turismo considerado como una forma de imperalismo”, en Smith V.L. (Coord.), *Anfitriones e invitados. Antropología del turismo*, Madrid, Endymion.
- Nutini, H. y B. Bell (1981), *Ritual Kinship, the structure and historical development of the compadrazgo system in rural Tlaxcala*, Princeton University Press.
- Robichaux, D. (2007), “Identidades cambiantes: “indios” y “mestizos” en el suroeste de Tlaxcala”, en Romero O. y otros (Comps.), *Cultura, poder y reproducción étnica en Tlaxcala, México*, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Rodríguez, J. y O. Romero (2007), “El sistema de cargos y el poder en Tetlanohcan, Tlaxcala”, en Romero O. y otros (Comps.), *Cultura, poder y reproducción étnica en Tlaxcala, México*, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Romero, O. (2002), *La Malinche. Poder y religión en la región del Volcán*, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Salas, H. (2010), “La territorialización de las redes de pertenencia social: un caso de religiosidad popular en Natívitas, Tlaxcala”, en Simas de Aguiar, R.L. y otros (Coords.), *Arqueología, etnología e etno-história em Iberoamérica*, Dourados, MS, Universidade Federal da Grande Dourados.
- Sandoval, E.A. (2005), “La organización social indígena mazahua”, en Topete H. y otros (Eds.), *La organización social y el ceremonial*, México, MC editores.
- Topete, H. (2005), “El poder, los sistemas de cargos y la antropología política”, en Topete, H. y otros (Eds.), *La organización social y el ceremonial*, México D.F., mc editores.
- Vargas, L.A. y L.E. Casillas (2004), “Para darle sabor al caldo... Los mexicanos ante las hierbas aromáticas, condimentos y especias”, en Garrido, A. (Comp.), *El sabor del sabor: hierbas aromáticas, condimentos y especias*, Córdoba, Universidad de Córdoba.







- Vargas, L.A. (2001), "Nutrición y salud: el impacto de la globalización", en Cristina Bernis *et al*, (Eds.), *Salud y género. La salud de la mujer en el umbral del siglo XXI*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- Vizcarra, I. (2002), "Las otras "Santas del Sustento" en la fiesta de San Miguel la Labor: una (re)construcción social de género en el sistema de cargos", en Sandoval E.A. *et al*, (Ed.), *Cargos, Fiestas, Comunidades*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.