

Etnografia, compromisso e colaboração: desafios para uma antropologia contemporânea



ABA PUBLICAÇÕES

Etnografia, compromisso e colaboração: desafios para uma antropologia contemporânea

**COMISSÃO EDITORIAL DE LIVROS CIENTÍFICOS
DA ABA – CELCA (GESTÃO 2023–2024)**

Coordenador

Carlos Alberto Steil (UFRGS, UNICAMP)

Vice–Coordenadora

Tânia Welter (IES)

Integrantes

Edimilson Rodrigues (FAMES)

Eva Lenita Scheliga (UFPR)

Marcelo Moura Mello (UFBA)

Martina Ahlert (UFMA)

Nathanael Araújo da Silva (Unicamp)

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPEL)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (Ufam)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

**ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA
DIRETORIA (MANDATO 2025–2026)**

Presidenta

Luciana de Oliveira Dias (UFG)

Vice–Presidência

Henyo Trindade Barretto Filho (UnB)

Secretária Geral

Waldemir Rosa (UNILA)

Secretária Adjunta

Juliana de Farias Mello e Lima (UERJ)

Tesouraria Geral

Silvana de Souza Nascimento (USP)

Tesouraria Adjunta

Jacqueline Moraes Teixeira (UnB)

Diretora

Flávia Melo da Cunha (UFAM)

Diretoria

Antônio Hilário Aguilera Urquiza (UFMS)

Flavia Medeiros Santos (UFSC)

Lucybeth Camargo de Arruda (UFOPA)

Vera Rodrigues (Unilab)

DOI: 10.48006/978–65–87289–51–9

Agradecemos à Fundação Ford e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq processo 409903/2022–1) pelo apoio recebido.

ABA PUBLICAÇÕES

www.portal.abant.org.br

UNB – Campus Universitário Darcy Ribeiro – Asa norte

Prédio do ICS – Instituto de Ciências Sociais

Térreo – Sala AT–41/29 – Brasília/DF

CEP: 70910–900

Etnografia, compromisso e colaboração: desafios para uma antropologia contemporânea

DOI: 10.48006/978-65-87289-51-9

ORGANIZAÇÃO

EDVIGES MARTA IORIS

RICARDO VERDUM

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

ABA PUBLICAÇÕES

 **TRIBO
ILHA**
EDITORA

Copyright ©, 2025 da autora

Tradução

Alexia W. de Araujo
Amanda Iost Camacho
Caroline Milan Guarnieri
Diego dos Santos Ribeiro
Giane Luchi da Silva
Hector Webber Tech
Henrique de Albuquerque
Julia Silva de Souza
Maria Victória Pydd
Profa. Dra. Rozane R. Rebechi

Revisão

Luciana Haesbaert Balbuena

Diagramação e Capa

Rita Motta e Ryan Dias – Ed. Tribo da Ilha

Capa

ABA/Tribo da ilha

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) **Bianca Mara Souza –Bibliotecária - CRB-14/1587**

E84 Etnografia, compromisso e colaboração : desafios para uma antropologia contemporânea / Organizado por Edviges Marta Ioris ; Ricardo Verdum ; João Pacheco de Oliveira -- Brasília : ABA Publicações, 2025.
455 p. : PDF ; 8 MB.

ISBN Digital 978-65-87289-51-9

1. Etnografia. 2. Antropologia. 3. Pesquisa. I. Ioris, Edviges Marta (org.), II. Verdum, Ricardo (org.) e III. Oliveira, João Pacheco de (org.). IV. Título.

DOI Livro 10.48006/978-65-87289-51-9

CDD 301.021

Índices para catálogo sistemático:

1. Pesquisa sociológica – 301.021

Dedicatória:

*Aos idealistas que, em 1971, lançaram a Declaração de
Barbados, clamando por uma Antropologia política e
epistemologicamente comprometida com
os povos indígenas.*

SUMÁRIO

9 Apresentação

PARTE I

A ANTROPOLOGIA E SEU ENGAJAMENTO POLÍTICO E EPISTEMOLÓGICO

- 16** Uma Antropologia comprometida com as lutas de libertação dos indígenas: Os impactos de Barbados na Antropologia Brasileira
João Pacheco de Oliveira (MN/UFRJ)
- 47** As origens da Declaração de Barbados e a busca por uma antropologia comprometida
Guillermo Vega Sanabria Universidade Federal da Bahia
Georg Grünberg Universidade de Viena
- 69** Anexo
- 71** Orlando Fals Borda y la tradición latinoamericana de investigación comprometida
Joanne Rappaport (Georgetown University)
- 86** Silvio Coelho dos Santos e a Antropologia Comprometida no Sul do Brasil: reflexões etnográficas sobre a práxis antropológica dedicada aos direitos e bem viver dos povos indígenas
Elis do Nascimento Silva (UFSC/MPI)
- 130** A Declaração de Barbados cinquenta anos depois: Memórias, pós-memórias, indigenismos e antropologia comprometida
Ricardo Verdum (LACED/MN)

- 148** Los funcionarios de reforma agraria y la emergencia del campo étnico indígena en Colombia: 1965–1985
Myriam Jimeno (Universidad Nacional de Colombia)
- 177** La participación de Antonio Goubaud Carrera en el Comité de Expertos sobre Trabajo Indígena, convocado por la Organización Internacional del Trabajo en enero de 1951, en La Paz, Bolivia
Roberto Melville (CIESAS CDMX)

PARTE II

DAS MARGENS, DOS MOVIMENTOS: NOVAS PRÁTICAS DE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTOS

- 194** Aportes desde los márgenes a la co–creación de prácticas otras de conocimientos
Xóchilt Leyva Solano (CIESAS, Chiapas)
- 220** ¿Es posible una antropología otra? Reflexiones desde la diáspora zoque
Fortino Domínguez Rueda (Universidad de Guadalajara)
- 246** Los saberes de la antropología en contextos de autonomía indígena: La antropología comunitaria
Laura R. Valladares de la Cruz (UAM–Iztapalapa)
- 280** La necesidad y los desafíos de la antropología colaborativa en el México actual
John Gledhill (Universidad de Manchester)
- 311** Compromiso y disidencia. Los profesores indígenas en los veneros de la antropología mexicana
Nicanor Rebolledo Recendiz (Universidad Pedagógica Nacional)
- 346** No Rumor de uma antropologia socialmente engajada a partir de uma perspectiva dialógica e feminista
Rosalva Aída Hernández Castillo (CIESAS/CDMX)

- 377** Intervenções de pesquisa, descrição plural e práticas etnográficas na Nova Cartografia Social
Rosa Elizabeth Acevedo Marin (UFPA)
Alfredo Wagner Berno de Almeida (PPGICH-UEA)
- 393** Una etnografía sobre las formas mapuche de “imputación”. Las directrices de los ancestros en los procesos creativos de reconstrucción de memorias
Ana Margarita Ramos (IIDyPCA /NRN – CONICET)
Ayelen Fiori (IESyPPAT – UNPSJB – CONICET)
- 429** Colonialidad del Poder y Turismo: Perspectivas Críticas para El Estudio del Turismo en América Latina y El Caribe
Cristina Oehmichen Bazán (IIA-UNAM)
- 449** Sobre os atores e autoras

Apresentação

Desde a década de 1970, a Antropologia latino-americana tem pautado severas críticas aos cânones hegemônicos de produção de conhecimento antropológico sobre os povos indígenas, por continuarem a tomá-los como um “primitivo” e distanciado objeto de estudo, como se as suas organizações sociais e cosmologias fossem sistemas isolados, autônomos e a-históricos — insensíveis aos efeitos dos processos da dominação e da violência a que estiveram submetidos desde que a colonização se iniciou (Pacheco de Oliveira & Quintero 2020; Fabian 2013). Um marco fundamental para essa virada política e epistemológica na Antropologia foi estabelecido pelo Simpósio *La fricción interétnica en América del Sur fuera de la región andina*, realizado em Barbados em 1971 (Grünberg 2019). Nesse evento, um pequeno grupo de antropólogos, com larga atuação entre os povos indígenas de vários países da América Latina, elaborou e divulgou severas críticas à produção etnológica que desconsiderava os contextos da dominação em que os povos indígenas estavam inseridos, assim como ignorava os processos de violência e extermínio que continuavam a se reproduzir na segunda metade do século XX. Munidos de densos levantamentos realizados em seus respectivos países, esses antropólogos apresentaram um amplo quadro de informações que destacava a perversa realidade em que os povos indígenas se encontravam. Sem direitos reconhecidos, os indígenas padeciam sob as relações de dominação, violência, esbulho territorial e precárias condições de vida, assim como os processos de genocídio físico e cultural, que davam prosseguimento ao projeto colonial.

Com base no dramático quadro apresentado durante o Simpósio, os antropólogos tomaram a decisão pela elaboração de uma Declaração que denunciasse a violência e o genocídio que continuava sendo praticado por

— ou com a conivência — dos governos dos Estados nacionais ou das igrejas cristãs. Elaboraram também críticas rigorosas aos então vigentes cânones do conhecimento antropológico, que seguiam ignorando os contextos de violências e extermínio a que indígenas estavam submetidos, quando não ajudavam a legitimar os processos de extermínio dos povos indígenas, atribuindo-lhes um inexorável desaparecimento frente aos avanços das sociedades modernas. Assim, clamando por uma antropologia libertadora, comprometida e atuante na defesa dos povos indígenas, a chamada “Declaração de Barbados” também assinalava para a necessidade e urgência de produção de novos aportes teórico-metodológicos que abordassem esses contextos e processos de dominação e violências decorrentes do projeto colonial, e dos seus efeitos sobre as organizações sociopolíticas e culturais indígenas.

Da Declaração de Barbados até aos dias atuais, muitos foram os seus desdobramentos e reapropriações, com a adição de novas críticas, concepções e formulações teórico-conceituais que permitiram melhor compreensão sobre o mundo colonial no qual se encontravam os povos indígenas, bem como dos processos de adaptação e recusas desses povos, de seus pontos e estratégias de resistência e da reinvenção dos modelos socioculturais tradicionais destruídos. Assim, ao buscar compreender os indígenas nos contextos de dominação e violência, foi possível também apreender as agências e as resistências dos indígenas, seus processos de reconstrução enquanto coletividades étnicas, além de conhecer seus protagonismos e as formas pelas quais lograram resistir, reorganizar-se e atualizar sua cultura na contemporaneidade. Com fortes implicações para os estudos da etnologia indígena desde então, exigindo novos aportes interpretativos, o destaque dado às várias formas de resistência e protagonismos indígenas trouxe novas e esclarecedoras compreensões sobre a presença, permanência e representatividade dos povos indígenas nos diferentes contextos nacionais latino-americanos.

Esses protagonismos têm forjado novas orientações do trabalho etnográfico e da relação dos antropólogos e antropólogas com seus

interlocutores de pesquisa. Sujeitos protagonistas de seus projetos de vida, articuladores políticos de largo alcance, os indígenas no presente têm pausado a exigência por uma antropologia dialógica, colaborativa e comprometida com a defesa dos povos originários, por reconhecimento, direitos e bem viver. Desse modo, a pesquisa etnológica atual não comporta mais metas de descrever um outro distinto, distante, exótico (Pacheco de Oliveira & Quintero, 2020). Os outrora considerados distantes objetos de pesquisas estão hoje lado a lado na academia, nos fóruns políticos, lendo criticamente o que tem sido produzido a respeito deles, proporcionando novos modos de compreensão sobre a presença dos povos originários e de suas relações com a sociedade ocidental e as dinâmicas do mundo moderno.

Assim, buscando contribuir com o debate a respeito do compromisso e colaboração nos trabalhos etnográficos, a proposta do livro foi reunir um conjunto de textos de pesquisadores e pesquisadoras que têm conduzido suas pesquisas entre os povos indígenas na América Latina e que têm produzido uma reflexão sobre suas elaborações, alcances e desafios para condução das pesquisas antropológicas contemporâneas. Sua motivação resulta de um conjunto de eventos que foram realizados nos anos de 2021 e 2022, os quais reuniram pesquisadores indígenas e não indígenas de instituições acadêmicas de diversos países da América Latina, ou que nela tem conduzido suas investigações.

O primeiro deles foi o *Seminário Internacional sobre os 50 anos da Declaração de Barbados: a virada política e epistemológica da Antropologia na América Latina*, realizado no dia 15 de novembro de 2021, de modo remoto, contando com a participação de dois antropólogos que estiveram presentes na histórica reunião de Barbados, Georg Grünberg (Universidade de Berna, Áustria) e Miguel Alberto Bartolomé (INAH-México), além de João Pacheco de Oliveira (MN/UFRJ-Brasil). O evento foi organizado e coordenado pelo Núcleo de Estudos sobre Povos Indígenas (NEPI/UFSC) e Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia (CAI/ABA), visando proporcionar uma reflexão sobre os

significados e alcances dessa histórica Declaração lançada em 1971. A gravação do Seminário está disponível online (vide referências).

O segundo evento foi o *Simpósio Especial (23) – Etnografia, compromisso e colaboração: desafios para uma antropologia contemporânea* – realizado durante a 33ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA/ABA), em 2022, também remotamente. Conduzido em três sessões, o Simpósio reuniu pesquisadores indígenas e não indígenas que, a partir de suas investigações, aprofundaram a discussão e trouxeram relevantes contribuições teóricas, metodológicas e éticas: abordando processos socioculturais com pessoas e comunidades indígenas vivendo em contextos de violência e resistência, de disputa sociopolítica ao acesso à justiça e direitos e de construção e restabelecimento de capacidades de agência individual e coletiva.

Durante o terceiro evento, no VI Encontro Mexicano-Brasileiro de Antropologia (VI EMBRA), ocorrido em Florianópolis (SC), entre os dias 5 e 8 de setembro de 2022, dentre as sessões, destaca-se a *Mesa Redonda Desafios políticos e epistemológicos para uma Antropologia comprometida contemporânea: Diálogos Brasil-México*, que se propôs a refletir sobre as produções antropológicas – no México e no Brasil – voltadas a práticas comprometidas e colaborativas com os povos e comunidades com os quais estudam. O debate contemplou os aportes teóricos, metodológicos e éticos nas suas investigações. A MR estava composta por antropólogos e antropólogas do Brasil e do México que, a partir de suas investigações e atuações, aprofundaram a discussão e trouxeram relevantes contribuições teóricas, metodológicas e éticas aos estudos sobre os povos indígenas em ambos os países.

Ainda no evento do VI EMBRA, ocorreram apresentações em outras sessões que refletiram sobre esse comprometimento da antropologia com os coletivos com os quais estudam. Destacam-se, entre elas, a palestra de abertura proferida por Cristina Oehmichen Bazán (UNAM-México); as apresentações no painel temático *Outros mundos possíveis, outras Antropologias possíveis*, com a participação de intelectuais indígenas do Brasil e do México; e as apresentações nos Grupos de Trabalho, como o que

abordou histórias e memórias das antropologias Brasil/México. Todas essas sessões podem ser visualizadas na página do VI EMBRA (vide referências).

Além dos textos resultantes destes eventos, ainda foram incorporados outros de pesquisadores e pesquisadoras de países que não foram contemplados no âmbito das atividades realizadas, permitindo ampliar o alcance das reflexões. Deste modo, esta coletânea reúne um conjunto extraordinário de textos de autores de vários países da América Latina, ou que nela atuam. Esses trabalhos abordam práticas antropológicas comprometidas política e epistemologicamente com os povos indígenas, seja na defesa do direito à vida e aos seus territórios, como na descolonização do conhecimento e na promoção de modos de produção colaborativos e das epistemologias indígenas, desenvolvidas ao longo do último meio século. Trata-se, portanto, de uma temática da maior atualidade e urgência, diante de novos contextos em que intelectuais indígenas ocupam e protagonizam espaços acadêmicos e de poder por toda a América Latina, assim como das exigências das comunidades indígenas por uma postura dialógica e cooperativa na condução das pesquisas que envolvam seus modos de vida. Compreendendo a Declaração de Barbados, de 1971, como marco de um processo de construção de uma antropologia comprometida, esta coletânea constitui um amplo e inovador documento histórico sobre as implicações e desdobramentos nos modos de produção de conhecimento sobre e com os povos indígenas em vários de seus países nas últimas cinco décadas.

Referências

PACHECO DE OLIVEIRA, J; QUINTERO, P. *Para uma antropologia histórica dos povos indígenas: reflexões críticas e perspectivas*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 26, n. 58, p. 7-31, set./dez. 2020.

FABIAN, J. *O Tempo e o Outro Emergente*. Em *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2013.

GRÜNBERG, G. (Coord.). *La Situación del Indígena en América del Sur: Aportes al estudio de la fricción inter-étnica en los indios no-andinos*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala, 2019.

SEMINÁRIO INTERNACIONAL sobre os 50 anos da Declaração de Barbados: a virada política e epistemológica da Antropologia na América Latina. [vídeo]. Disponível em: <https://youtu.be/C5OVDXPkDPQ>. Acesso em: 22 maio 2025.

VI EMBRA – VI Encontro Mexicano-Brasileiro de Antropologia. Disponível em: <https://viembra2022ufsc.paginas.ufsc.br>. Acesso em: 22 maio 2025.

PARTE I

A ANTROPOLOGIA E SEU ENGAJAMENTO POLÍTICO E EPISTEMOLÓGICO

Uma Antropologia comprometida com as lutas de libertação dos indígenas: Os impactos de Barbados na Antropologia Brasileira ¹

João Pacheco de Oliveira

(MN/UFRJ)

Introdução: O Brasil em 1971

Em 1971, o Brasil vivia sob uma ditadura militar. Sindicatos, grêmios estudantis e associações culturais estavam proibidos ou sob intervenção, os jornais e meios de comunicação estavam sob rigorosa censura. Os grupos políticos que faziam oposição ao regime estavam presos, mortos ou desaparecidos, alguns no exterior. As lutas estudantis e protestos urbanos haviam sido silenciados mediante uma forte repressão. O congresso funcionava de forma decorativa, sem poder legislar sobre questões orçamentárias nem assuntos de “segurança nacional”. Questões de direitos civis, quando levantadas, eram resolvidas por tribunais militares. Um aparente desenvolvimento econômico, expresso pelo aumento do PIB, era saudado pela mídia como “o milagre brasileiro” e anesthesiava a classe média.

A forma de atuação indigenista consistia na sedentarização de índios sob a administração de funcionários (muitas vezes militares) em pequenas unidades, chamadas de Postos Indígenas, onde se afirmava que permaneceriam afastados das frentes de expansão e ingressariam num processo de aculturação imaginado como lento e espontâneo. Tais ações eram descritas como altamente idealizadas por meio da saga dos contatos realizados nas primeiras décadas do século pelo general Rondon, criador do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O Parque Indígena do Xingu, instituído em 1955

¹ Texto publicado, em espanhol e em inglês, na coletânea organizada por Alberto Chirif (2021), aqui, no entanto, bastante modificado pensando no leitor brasileiro.

e mantido sob estrita vigilância pelos irmãos Vilas-Boas, era a vitrine do indigenismo, visitado por embaixadores, artistas e documentaristas. Ao contrário desta romantizada autorrepresentação nacional, uma comissão parlamentar de inquérito reportou, em 1968, centenas de casos de funcionários envolvidos com venda de terras, formas coercitivas de exploração do trabalho, prisão, tortura e morte de indígenas. O que levou à extinção do SPI e à criação de uma nova agência indigenista, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que, no entanto, era herdeira do SPI na estrutura, nas finalidades e em grande parte do pessoal.

As universidades seguiam em funcionamento, mas submetidas a um rígido controle administrativo, tendo sido profundamente afetadas pela cassação de destacados pesquisadores em diferentes áreas disciplinares. O clima era de medo e insegurança. Uma das poucas formas consentidas de expansão era a implantação de pequenos cursos de aperfeiçoamento, de natureza técnica e voltados à qualificação profissional. Propostas de criação de cursos de pós-graduações tentaram ocupar melhor esse espaço, investindo em um novo padrão de profissionalização, inspirado em bibliografias e temáticas provenientes dos centros hegemônicos na Europa e Estados Unidos. A Antropologia não foi exceção, seguindo a alternativa possível e criando programas de pós-graduação no Rio de Janeiro e em São Paulo (1968) e em Brasília (1972) associando o ensino e a pesquisa. Para isso, enfrentaram enormes dificuldades administrativas e a suspeição das autoridades militares.

Neste cenário, era muito difícil que antropólogos brasileiros pudessem ter uma presença mais ativa na divulgação do Encontro de Barbados ou de seus desdobramentos² — seja debatendo nas salas de aula, seja citando em seus textos e projetos de pesquisa o documento resultante. A questão

2 A primeira edição do Documento de Barbados ocorreu no Uruguai e foi inteiramente queimada em praça pública pela Junta Militar, com outros considerados como atentatórios à segurança nacional (veja Chirif, Alberto – *La Conquista de la Autodeterminación*. Copenhagen, IWGIA, 2021).

indígena, assim como a Amazônia, era classificada pelos órgãos de segurança como assunto de interesse militar, o uso de expressões como etnocídio e genocídio levavam a classificação imediata do documento como “subversivo”, tornando passível de perseguição a quem o mencionasse ou o guardasse.

Os impactos de Barbados no Brasil não podem ser medidos pelas ferramentas usuais de controle de citações ou referências bibliográficas. A conjuntura política impedia que a Declaração de Barbados repercutisse de modo explícito, direto e imediato entre os praticantes da antropologia vivida pelo país.

A singular posição de Darcy

Darcy Ribeiro, o único signatário brasileiro, estava amargando um longo período de exílio, iniciado com o golpe militar de 1964 e durante o qual residiu e trabalhou em diversos países da América Latina. Seu regresso ao Brasil ocorreria apenas em 1976, mas mesmo após o seu retorno, suas atividades e contatos continuaram severamente vigiadas e restringidas pelos serviços de informações.

Mesmo nos debates e entrevistas em que tocava na questão indígena, Darcy Ribeiro muito raramente se referia a Barbados, expressando sempre uma imensa admiração pela antiga agência indigenista oficial, o SPI e seu criador o Marechal Rondon, a quem dedicou um de seus principais livros. Era um defensor e divulgador convicto de um indigenismo tutelar e estatal, colocado em prática por governos republicanos anteriores ao golpe militar. Para um leitor atual, um trecho no documento de Barbados parece contemplar justamente a especificidade deste indigenismo brasileiro: “O Estado deve definir a instância pública nacional específica que terá a seu cargo as relações com as entidades étnicas que sobrevivem em seu território.” Era enfatizada aí a necessidade e a importância de uma agência indigenista, fato bastante raro e tardio em outros países latino-americanos.

Com o gradual processo de anistia, os direitos políticos de Darcy Ribeiro foram restabelecidos e ele iniciou uma trajetória vinculada a Leonel Brizola e ao Partido Democrático Trabalhista (PDT), que o levou a ser vice-governador e depois senador pelo Rio de Janeiro. Darcy Ribeiro foi reintegrado aos quadros universitários, mas por idade, foi aposentado imediatamente, não chegando a atuar como professor, nem participando dos programas de pós-graduação, nem a orientar ou coordenar pesquisas em antropologia.

Embora com atuação ativa na criação da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em 1953, quando de sua refundação nos anos 1970 (após uma década sem realizar reuniões devido ao regime militar), Ribeiro não participou mais ativamente dentro desta entidade. Ainda que seus livros circulassem bastante em um público não especializado, não eram objeto de leitura frequente nas bibliografias em programas de curso de mestrado e doutorado.

Alcançando as aldeias indígenas

O impacto da Declaração de Barbados na antropologia brasileira deu-se de forma indireta, por meio da atuação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão vinculado à Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros (CNBB), entidade que juntamente com outras — como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e a Associação Brasileira de Imprensa (ABI) — buscavam defender as liberdades individuais frente a ações arbitrárias do Executivo. O CIMI, inspirado pela Teologia da Libertação e por pensadores de esquerda, realizava cursos e seminários, editava livros e revistas e logo identificou-se com o documento de Barbados em função da crítica à atuação nefasta das igrejas conservadoras. A primeira publicação em português do documento que consegui localizar foi realizada num livro editado em 1981 pelo teólogo Paulo Suess, que foi secretário-geral do CIMI.

Distantes do meio intelectual e universitário, tais debates baseavam-se na estrutura nacional da igreja católica e se expressavam nas ações moleculares das “comunidades eclesiais de base”. O CIMI assim esteve na

raiz das primeiras mobilizações dos indígenas no país, atuando por meio da organização de dezenas de Assembleias Indígenas em diferentes áreas do Brasil. A primeira Assembleia Indígena ocorreu em Mato Grosso, em 1974, e a última ao final do regime militar, 1985. Os ideais de Barbados, estavam claramente presentes em tais iniciativas: “...a libertação das populações indígenas ou é realizada por elas mesmas ou não é libertação” (Barbados, 1981).

O regime tutelar impunha nas aldeias uma dominação de aparência paternalista e monopolizadora, evitando informar aos indígenas de qualquer coisa que extravasasse os interesses da administração. Usava como mediadores exclusivamente velhos caciques com os quais os funcionários mantinham vínculos de patronagem que carimbavam como “autoridades tradicionais”.

As assembleias indígenas organizadas pelo CIMI buscavam, ao contrário, mobilizar toda a coletividade, informando aos moradores sobre os seus direitos e estimulando discussões mais largamente participativas de suas necessidades. O tema da terra sempre ocupava um papel central, assim como a educação e a assistência médica. Tais assuntos, que vinham ao encontro das recomendações do documento de Barbados, e a forma como eram encaminhados, sem a intervenção de funcionários ou outros brancos, tornaram-se algo comum na vida política das aldeias, tendo sido uma inspiração permanente para o movimento indígena atual.

Outros antropólogos brasileiros em Barbados

Estiveram presentes no encontro de Barbados também três jovens antropólogos brasileiros que, por razões de segurança pessoal, não assinaram o documento. Eram eles: Sílvio Coelho dos Santos, estabelecido em Florianópolis (SC), bastante ligado a Roberto Cardoso de Oliveira, com quem se formara no Curso de Especialização organizado pelo Museu Nacional — instituição vinculada à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) —, em 1963 e que estava cursando o doutorado na Universidade de São Paulo (USP, 1972);

Pedro Agostinho da Silva, português de nascimento, mas radicado na Bahia, que concluíra seu mestrado na Universidade de Brasília (UnB, 1968); e Carlos de Araújo Moreira Neto, muito próximo a Darcy Ribeiro e atuou na agência indigenista, porém com pouca presença na universidade.

Acompanhar as suas trajetórias pode ajudar a entender impactos não diretos que o documento teve na antropologia brasileira, ademais de mostrar como se estruturava a disciplina no país e indicar especificidades regionais.

O primeiro, Sílvio Coelho dos Santos, construiu sua na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), onde ingressou na década de 1960 e teve uma presença marcante, sendo ali o introdutor da área de antropologia. Bem mais tarde, em 1985, foi o coordenador do programa de pós-graduação (mestrado) em Antropologia Social da UFSC. Fez pesquisa de campo com os indígenas Xokleng (SC), publicando diversos estudos sobre eles³. Participou também de projetos aplicados voltados para questões ambientais, especialmente os impactos sobre os indígenas na construção de barragens. Na década de 1980 organizaram-se na UFSC duas grandes reuniões sobre Antropologia e Direito, das quais resultaram coletâneas importantes na aproximação entre as duas disciplinas. Foi muito ativo na Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e seria seu presidente no período entre 1992 e 1994.

O segundo, Pedro Agostinho da Silva, foi professor de Antropologia na Universidade Federal da Bahia (UFBA) desde a década de 1970. Foi um dos criadores no estado de uma comissão de apoio aos indígenas (Associação Nacional de Ação Indigenista — ANAI-BA) e organizou, com os seus estudantes (e depois colegas de profissão), um núcleo de pesquisa (Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro — PINEB) sobre os indígenas do estado. Foi o organizador da primeira coletânea de artigos

3 SANTOS, Sílvio Coelho dos. *Índios e Brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: Edeme Editora: 1973. *Os Índios Xokleng: memória visual*. Editora da UFSC/Univali, 1997.

sobre os indígenas na Bahia⁴. Fez sua pesquisa inicial no Parque Indígena do Xingu (1968), estudando a seguir muitos aspectos da cultura popular baiana. Ali iniciou uma pesquisa de campo com os Pataxó Hã hã hã, depois continuada por sua principal discípula e colaboradora, Maria Rosário Gonçalves de Carvalho.

O terceiro, Carlos Moreira Neto, foi diretor do Museu do Índio na década 1970, — órgão vinculado à Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) —, onde criou um Centro de Documentação Indigenista, reunindo materiais relativos ao antigo SPI, localizados em unidades regionais dispersas. Elaborou uma tese sobre a administração e legislação indigenista no Império, século XIX, e publicou um livro sobre a incorporação dos indígenas à sociedade amazônica no século XVIII⁵.

Uma aproximação entre as duas primeiras trajetórias pode esclarecedor as dificuldades de incorporação do documento de Barbados na rotina das pós-graduações, que eram consideradas as locomotivas da antropologia brasileira. Ambos foram professores de universidades públicas fora do eixo Rio-São Paulo-Brasília, onde foram criados os primeiros programas de pós-graduação. Enquanto o mestrado em Antropologia na UFSC foi implantado em 1985, na Universidade Federal da Bahia (UFBA) o mestrado em Ciências Sociais surgiu em 1990, e o de Antropologia somente em 2007. Desenvolveram ou estimularam pesquisas ligadas à defesa dos interesses das populações indígenas de seus estados: Sílvia Coelho mediante pesquisa direta com os Xokleng, Pedro Agostinho por meio da equipe de estudantes e colegas do PINEB. Ambos compartilhavam, portanto, uma aguda consciência dos compromissos éticos no exercício da Antropologia — tema que, duas décadas antes de Barbados, já permeava os debates que culminaram

4 AGOSTINHO, Pedro (org.). *O índio na Bahia*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.

5 MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *De maioria à minoria: 1750-1850*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1988.

na criação da ABA, especialmente nas intervenções de Roberto Cardoso de Oliveira e Darcy Ribeiro.

Roberto Cardoso de Oliveira, o mais ativo e influente antropólogo brasileiro deste período — criador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social no Museu Nacional e coordenador de programa análogo na UnB⁶, além de presidente da ABA (1984–1986) —, não esteve presente em Barbados, embora em suas obras fosse possível perceber, não apenas preocupação ética acima mencionada, diversos aspectos importantes de convergência da Declaração de Barbados com os seus próprios trabalhos⁷.

Talvez razões circunstanciais expliquem essa ausência — na época, ele estava em transição do Rio de Janeiro para Harvard, onde iniciaria, em fevereiro de 1971, um pós-doutorado de um ano com David Maybury-Lewis, figura central na antropologia americana. Maybury-Lewis foi o fundador da Cultural Survival, associação da sociedade civil constituída para chamar os antropólogos às suas responsabilidades sociais com as populações pesquisadas⁸. Em 1976, Roberto Cardoso falaria de uma colaboração entre antropólogos e comunidades pesquisadas por meio de uma “antropologia da ação”, imaginada nos moldes elaborados por Sol Tax, outro influente antropólogo americano⁹.

Em 1981, Roberto Cardoso de Oliveira participou do encontro organizado pela UNESCO sobre direitos dos povos indígenas, no qual foi elaborada a *Declaración de San José*¹⁰, assinada por ele e por alguns dos participantes do 1º. Encontro de Barbados, como Guillermo Bonfil Batalla, Victor-Daniel Bonilla e Stefano Varese. Nesse documento o etnocídio,

6 Após sua aposentadoria, lecionou em Campinas (SP), na USP e no CEPPAC/UnNB.

7 Entre outras obras, *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.

8 Apesar de finalidades convergentes, cabe destacar que não se registra nenhuma aproximação entre David Maybury-Lewis e o grupo de Barbados.

9 Tax, Sol. *Action anthropology*. *Current Anthropology*, Chicago, vol. 16, n. 4, p. 514–517, dez. 1975.

10 UNESCO *Declaración de San José*. Biblioteca Digital UNESCO. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000049951_spa Acesso em: 30/08/2020.

caracterizado como “genocídio cultural”, é definido como um delito de direito internacional, rementendo à Convenção das Nações Unidas sobre o genocídio (1948). Em trabalhos posteriores, escrito sobre o indigenismo, Cardoso de Oliveira se reporta reiteradamente a este documento, ao qual atribui especial importância.

Sementes: experiência novas em etnografia

Uma geração mais jovem de pesquisadores que iniciaram seus estudos nos programas de pós-graduação anteriormente mencionados, tiveram em suas carreiras dilemas e respostas muito semelhantes às preconizadas pela de Barbados. Por outro lado, como forma de exercício da antropologia, moldaram uma experiência nova de pesquisa de campo prolongada, estabelecendo uma escuta sensível e engajada, aliada a um compromisso com os indígenas.

Um horizonte diferente começou a esboçar-se em relação às pesquisas realizadas com indígenas, com os estudantes de pós-graduação mobilizando-se não somente para questões estritamente acadêmicas, mas também para iniciativas que visassem o bem-estar dessas populações.

É o meu próprio caso, que, em 1971, estava ainda cursando a graduação em Sociologia na Pontifícia Universidade Católica (PUC-RJ). Em 1973, ingressei no mestrado na Universidade de Brasília e, no ano seguinte, iniciava uma pesquisa com os índios Ticuna (AM).

Em meu trabalho de campo junto aos Ticuna, pude constatar a forte dominação exercida por comerciantes que se apresentavam como donos das terras tradicionalmente ocupadas por essa população desde o século XVIII. Ouvi, de meus interlocutores indígenas relatos recorrentes sobre episódios de violência e intimidação por parte de patrões seringalistas. No contexto de um amplo levantamento demográfico da população Ticuna, tive a oportunidade de conhecer a diversidade de situações em que viviam¹¹, o que levou à formulação de um programa alternativo de assistên-

11 Esta experiência foi essencial também para que se propusesse uma abordagem etnográfica por situações históricas, que na dissertação de mestrado (1977) pretendia conjugar o estudo das variações na cultura com contextos ecológicos e de dominação interétnica.

cia, posteriormente assumido pela agência indigenista como compromisso institucional: o Projeto Ticuna (1975-76)¹². Esse programa incorporava, de forma sistemática, quase todas as diretrizes apontadas no documento de Barbados no que diz respeito à atuação desejável do Estado brasileiro junto aos povos indígenas.

Este projeto gerou mudanças significativas na condição dos indígenas e resultou na formulação de uma ampla programação que, embora implementada de forma lenta e por vezes tumultuada, supriu a ausência de um planejamento administrativo consistente e dificultou a continuidade de práticas tutelares equivocadas e de caráter patronal. Pelo impacto direto que teve — ao estabelecer uma unidade de assistência aos indígenas no interior do mais poderoso e violento seringal da região —, o projeto consolidou um forte vínculo de confiança, colaboração e amizade com lideranças de diversas aldeias indígenas. Muitos desses líderes viriam, em 1981, a constituir o Conselho Geral da Tribo Ticuna/CGTT, primeira organização indígena de base étnica e local criada no Brasil. Foi essa associação que liderou a luta pela terra, concluída somente em 1992 com a demarcação de quase um milhão de hectares¹³, além de desenvolver programas de educação em língua indígena e fundar o Museu Magüta¹⁴.

Durante um breve período de dois anos, a FUNAI mostrou-se interessada na colaboração de antropólogos da UnB. Neste contexto, foram

12 PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O Projeto Tikuna: uma experiência de ação indigenista*. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1987.

13 PACHECO DE OLIVEIRA, João. — *Os caminhos para o Evaré: A Demarcação Ticuna*. In: *Povos Indígenas no Brasil 1991-95*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 1996, p. 307-309.

14 Magüta eram os primeiros homens, pescados no igarapé Évare pelo herói cultural Dyoi. Durante as mobilizações dos anos 1980 o termo foi tomado como uma autodenominação e mais tarde usado para nomear o museu criado em 1991. Para uma história deste museu, consultar Pacheco de Oliveira (2012), *A Refundação do Museu Magüta: Etnografia de um Protagonismo Indígena*. In: MONTENEGRO, Aline; ZAMORANO, Rafael (Org.). *Coleções e colecionadores. A polissemia das práticas*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2012, p. 201-218.

elaborados projetos de intervenção por alguns dos meus professores, todos estrangeiros — David Price para os Nambikwara (RO), Peter Silverwood-Cope (Rio Negro) e Kenneth Taylor (Yanomami). A intenção da FUNAI era, ao apoiar-se nesses programas, captar recursos do Programa de Integração Nacional (PIN) para viabilizar sua atuação em áreas indígenas que seriam atravessadas por grandes rodovias — a Transamazônica e a Perimetral Norte. Com a crise internacional do petróleo, no entanto, a construção destas estradas avançou pouco e os recursos a elas vinculados foram suspensos. Na prática, havia também outras razões para o encerramento destes projetos, exigido por setores da própria agência indigenista — especialmente antigos funcionários e militares — bastante incomodados com os objetivos e métodos adotados.

Neste meio tempo, surgiu uma nova demanda na UnB. O governo do recém-criado estado do Acre havia solicitado à FUNAI informações e intervenções em questões indígenas. Até então praticamente ausente da região, a agência indigenista, demonstrou interesse em apoiar um levantamento preliminar das populações indígenas no estado. A pesquisa conduzida por Terri Valle de Aquino — ex-colega da PUC-Rio de Janeiro e que também aluno de mestrado na UnB — sobre os Kaxinawá revelou-se fundamental para toda a atuação indigenista realizada no Acre, tanto em iniciativas oficiais quanto não oficiais. Em 1979, com a participação de Aquino, foi fundada a Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-AC), responsável por projetos relevantes nas áreas de apoio ao movimento indígena, educação intercultural e, mais recentemente, gestão ambiental.

Terri Aquino teve no desenvolvimento de trabalhos etnográficos e pesquisas em colaboração com os indígenas¹⁵, assim como de seus continuadores — na consolidação de uma pauta nova de pesquisa e atuação

15 AQUINO, Terri Vale de. *De seringueiro caboclo à peão acreano*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Universidade de Brasília (UnB), 1977.

indigenista¹⁶. Além disso, colocou em prática também uma experiência narrativa bastante original sobre os indígenas do Acre, de crônicas e artigos elaborados ao longo de quase duas décadas¹⁷.

Com objetivo de resolver também problemas administrativos que começavam a se delinear em outras regiões, a FUNAI entrou em contato com a Universidade de São Paulo (USP). Alguns alunos da prof.^a. Lux Vidal¹⁸ foram estimulados a realizar pesquisa em áreas em que a administração indigenista enfrentava novos desafios.

Em um dos casos, tratava-se da tenaz insistência de famílias Guaranis do Mato Grosso do Sul (MS), transferidos pela FUNAI para as pequenas e já superpovoadas reservas indígenas existentes, em regressarem para antigas posses no interior de grandes fazendas com títulos de propriedade. Rubem Thomaz de Almeida (“Rubinho”) esteve, inicialmente, visitando os Guarani residentes no Paraguai, conheceu o Projeto Paí-Taviterã (PPT). Ali estabeleceu um forte vínculo de amizade com George e Paz Grunberg, entrando assim em contato com os princípios de Barbados.

Ao interromper os seus estudos, Rubinho fixou-se em Mato Grosso do Sul, onde criou uma organização não governamental, conhecida como Projeto Kaiowá-Ñandevá (PKN), que por meio da distribuição de sementes e subsídios, apoiava as atividades agrícolas desenvolvidas pelos indígenas e contribuía para viabilizar a fixação de grupos locais (tekoha). Mais tarde, ingressou no mestrado do PPGAS-Museu Nacional, sendo sua dissertação

16 PIEDRAFITA IGLÉSIAS, Marcelo Manuel. *O astro luminoso: Associação indígena e mobilização étnica entre os Kaxinawá do rio Jordão*. Dissertação (Mestrado — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, 1993.

— *Os caboclos de Felizardo. Correrias, trabalho e civilização no alto Juruá*. Tese (Doutorado PPGAS, Museu Nacional/ UFRJ, Rio de Janeiro, 2008. Ganhadora do prêmio ABA/GTZ (2009) e publicada em livro com o mesmo título: Brasília, Paralelo 32, 2010. Ambos os trabalhos no PPGAS-MN foram orientados por João Pacheco de Oliveira.

17 *Papo de Índio*. Manaus: Editora da UEA, 2013.

18 Para um perfil das atividades de Lux Vidal e de seus orientandos, ver: Tilkin Gallois, Dominique. *Saudação à homenageada*. Cerimônia de outorga do título de Professora Emérita à Prof.^a Dr.^a Lux Boelitz Vidal. São Paulo: FFCHL-USP, 2010.

uma retomada densa e analítica daquela experiência¹⁹. Sua pesquisa teve continuidade com base no trabalho de Fabio Mura, Alexandra Barbosa e, em especial, do indígena Tonico Benites²⁰ — todos igualmente mestres e doutores pelo PPGAS-Museu Nacional com a orientação de João Pacheco de Oliveira²¹. Rubinho faleceu em 2018 e, cumprindo-se o seu desejo, foi enterrado na terra indígena dos Kaiowá²².

Em outro caso, a questão que inicialmente motivou a aproximação da FUNAI foi a passagem, por áreas indígenas do Maranhão e do Pará, de ferrovias e linhas de transmissão elétrica decorrentes da extração de minérios na região do Grande Carajás. Nestas circunstâncias, havia recursos para a FUNAI e para os indígenas, provenientes de indenizações pagas pela empresa estatal Vale do Rio Doce, responsável pelo projeto siderúrgico de Carajás. Os jovens estudantes envolvidos eram Gilberto Azanha, Maria Elisa Ladeira e Iara Ferraz, que realizaram pesquisa e ação indigenista — respectivamente os dois primeiros, entre os Krahô (MA) e a terceira entre os Gaviões (PA).

Igualmente, aqui foi criada uma organização não governamental, o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), que repassava recursos para pequenos projetos desenvolvidos com esses e outros povos²³. Gilberto Azanha

19 ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz de. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: O Projeto Kaiowá – Nandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2001. Disponível em: http://jpoantropologia.com.br/pt/wp-content/uploads/2018/08/Rubem_F_T_Almeida_Projeto_Kaiowa_Nandeva_como_experien- cia_antropologica-2.pdf.

20 BENITES, Tonico. *A escola na visão dos Awá Kayowá*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2012.

21 MURA, Fabio. *À procura do “bom viver”: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*. Rio de Janeiro: ABA publicações, 2019.

22 BARBOSA DA SILVA, Alexandra. “Rubinho, o campo e a Antropologia”. *Anuário antropológico*, v.2018, n.2, p. 403-405.

23 Integraram o CTI, em diferentes momentos, outros então estudantes, Maria Inês Ladeira, Virgínia Valadão e o fotógrafo Vincent Carelli, entre outros. Em consequência, o CTI veio a desenvolver atividades indigenistas em outros povos no Mato Grosso do Sul, no Amazonas e no Sudeste. Entre estes caberia destacar em especial Maria Inês Ladeira, que desenvolveu uma extensa pesquisa com os Mbiá-Guarani do litoral atlântico.

defendeu sua dissertação de mestrado na USP sobre os Krahô (MA),²⁴ e Maria Elisa Ladeira, sua tese de doutorado em Sociolinguística, abordando aspectos da educação Terena²⁵. Iara Ferraz²⁶ deu continuidade a seu trabalho no doutorado do PPGAS–Museu Nacional, também sob a orientação acadêmica de João Pacheco de Oliveira²⁷.

Em 1978, uma iniciativa do ministro do Interior do governo do general Geisel propunha, por decreto, a chamada “emancipação dos índios” — que, na prática, visava retirar-lhes o direito de reivindicarem terras coletivas. O contexto político já era bem diferente daquele do início da década, uma maior liberdade de expressão e associação, com um relativo fortalecimento dos partidos políticos e dos processos eleitorais. A minuta de decreto provocou extensas reações de opinião pública, especialmente entre universitários, jornalistas e advogados, todos preocupados com a proteção dos direitos civis frente a um governo autoritário e repressor.

Nos anos seguintes, consolidaram-se — ou constituíram-se em várias cidades brasileiras — grupos e comissões permanentes de apoio aos indígenas, assumindo as mais diferentes formas. Algumas dessas iniciativas, com o passar do tempo, se transformaram nas principais organizações indigenistas não governamentais: a ANAI-RS, o CTI-SP, o ISA, a ANAI-BA e o CPI-Acre. O CIMI foi parte fundamental desta mobilização, assim como outras associações vinculadas à igreja católica, à igreja luterana e iniciativas de caráter ecumênico, como foi caso da Operação Anchieta (OPAN) — que mais recentemente passou a chamar-se Operação Amazônia Nativa;

24 AZANHA, Gilberto. *A forma Timbira: estrutura e resistência*. 1984. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — FFLCH/USP, 1984.

25 LADEIRA, Maria Elisa. *Língua e história: análise sociolinguística em um grupo Terena*. 2001. Dissertação (Mestrado em Linguística). FFLCH/USP, 2001.

26 FERRAZ, Iara. *De ‘Gaviões’ à ‘Comunidade Parkatêjê’: Uma reflexão sobre processos de reorganização social*. 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS–Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1998.

27 Havia ainda outras ricas experiências articulando pesquisa e intervenção que, em um relato de natureza sintética como este, não seria possível recuperar integralmente — pelo que desse já me desculpo.

do Centro Ecumênico de Documentação e informação (CEDI) — cujo grupo indigenista criou o Instituto Socioambiental (ISA) — e o Conselho de Missão entre os Povos Indígenas (COMIN).

Em função das reações negativas que suscitou no plano nacional e internacional, o decreto de emancipação foi sustado e não chegou a ser aprovado nem implementado pelo governo. No entanto, as respostas que provocou consolidaram uma importante bandeira política — a demarcação das terras indígenas — amplamente acolhida pela opinião pública e reconhecida como um direito coletivo e inquestionável dessas populações. Além disso, os jovens estudantes de antropologia e ciências sociais não se alinhavam aos princípios do indigenismo preconizados pelo antigo SPI e divulgados por Darcy Ribeiro, tampouco às diretivas dominantes na academia, que postulavam uma investigação científica desvinculada das demandas políticas dos indígenas.

O contexto da redemocratização e o Pós-88

A chamada “transição democrática” (1980-1984), culminou, em 1985, com a posse do primeiro governo civil. Seguiu-se um período de recomposição das instituições democráticas, com a convocação de uma Assembleia Nacional Constituinte. A Constituição de 1988 inaugurou uma nova ordem jurídica, a qual deveria repercutir no estabelecimento de uma legislação complementar e de uma adequação progressiva dos normas e procedimentos administrativos.

Nas duas décadas seguintes (1990 e 2000), novas forças passaram a atuar na defesa das demandas indígenas. A Procuradoria Geral da República (PGR), transformada em uma instância fiscalizadora da aplicação da lei — e, por consequência, do próprio executivo —, passou a acompanhar de perto o cumprimento da legislação indigenista, sobretudo cobrando da FUNAI maior empenho e correção na realização dos preceitos constitucionais.

Paralelamente, o ambientalismo europeu iniciou uma crescente pressão quanto à proteção ambiental na Amazônia, o que levou ao

estabelecimento de programas de cooperação internacional voltados à demarcação e proteção das terras indígenas — (inclusive com a criação de um escritório no interior da sede da FUNAI, em Brasília. Os povos e organizações indígenas, reconhecidos como sujeitos plenos de direito, passaram a ter presença expressiva e a tornar-se aptos a receber financiamento de projetos de agências de cooperação internacional.

As organizações não governamentais tornaram-se os mediadores possíveis nessas articulações, podendo competir com agências estatais. Para se adaptar as novas exigências de financiamento — não mais centradas na proteção dos direitos humanos, e sim na proteção de recursos ambientais e no etnodesenvolvimento —, as ONGs foram estimuladas a uma progressiva profissionalização e à participação em arenas internacionais de debate.

Tais mudanças sociais e políticas tiveram, naturalmente, consequências sobre as universidades, a pesquisa e o ensino da antropologia. Durante o regime militar, as pesquisas de campo com indígenas eram de difícil realização: além de dispendiosas, exigiam longos períodos de trabalhos de campo, e não havia canais de financiamento específico para as pesquisas em ciências sociais²⁸. No final da década de 1980, e ao longo da seguinte, surgiram fontes específicas para o financiamento de projetos científicos coletivos e mais ambiciosos. Esse foi o caso, por exemplo, do Museu Nacional (com apoio da Fundação Ford, Finep e CNPq) e na USP (com financiamento da Fapesp).

Os caminhos trilhados pelas recém-formadas equipes de pesquisa, porém, foram muito diversos. Alguns antropólogos retomaram pautas estritamente acadêmicas, dialogando com o estruturalismo francês, e buscaram inserir a nova produção brasileira — preferencialmente qualificada como “etnológica”, num esforço de distinção em relação a outras linhas de

28 Um reflexo disso era a predominância de dissertações em antropologia urbana no PPGAS/MN era a antropologia urbana, cujos pesquisadores utilizavam a própria cidade do Rio de Janeiro como laboratório.

pesquisa da antropologia brasileira — no circuito internacional do *americanismo*. Em muitos casos, esses trabalhos tiveram pouca ou nenhuma repercussão na esfera pública e não provocaram mudança no fazer antropológico, tampouco contribuíram para a construção de novos temas, objetos e métodos de pesquisa, que continuaram a ser ditados pelas orientações e agendas das antropologias metropolitanas.

Outros, ao contrário, inspirados por Barbados, pelos diversos movimentos que atravessavam a antropologia mundial e pelas experiências brasileiras dos anos 1970 e 1980, desenvolveram uma abordagem distinta em uma sintonia mais fina com a conjuntura política. Passaram, assim, a criar alternativas ao indigenismo oficial por meio de organizações não governamentais e por pesquisas que estivessem relacionadas as demandas indígenas.²⁹

Para uma geração de antropólogos que iniciou a vida acadêmica na década de 1980, iniciou-se um novo continente para a pesquisa científica, resultado de desafios políticos e intelectuais, divergente das abordagens culturalistas realizadas no passado ou colocadas em prática em pesquisas superficiais e arbitrárias ditadas exclusivamente por agendas e modismos internacionais.

29 Cabe aqui mencionar o papel ocupado pela UnB e pela USP. A primeira se destacou pelos trabalhos de Alcida Ramos com os Yanomami — com forte presença na URIHI — e por suas reflexões sobre o indigenismo brasileiro. Posteriormente, merece destaque o LAGERI, laboratório coordenado por Stephen Baines, desenvolvendo pesquisa em várias áreas indígenas. Na USP, ressaltou-se o trabalho de Lux Vidal sobre os Xikrin (PA), continuado pelos estudos de Dominique Gallois com os Zóe do noroeste do Pará e com Antonella Tassinari com os indígenas do Amapá. No campo dos direitos e história indígena, devem ser lembrados os trabalhos de Manuela Carneiro da Cunha. Embora não voltado exclusivamente às populações indígenas, cabe mencionar o projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, coordenado por Alfredo Wagner Berno de Almeida, vinculado à Universidade Estadual do Amazonas (UEA). Sobre o Museu Nacional — instituição procurada pela maioria dos que realizaram experiências etnográficas inovadoras dos anos 1970, com a intenção de dar continuidade aos seus interesses mais propriamente analíticos —, tratarei mais adiante.

Uma nova agenda de trabalho na antropologia

Um trecho do documento de Barbados postula justamente isso: “cabe ao antropólogo [...] se voltar à realidade local e teorizar a partir dela, a fim de superar a condição subalterna de simples exemplificadores de teorias alheias”³⁰.

É importante sublinhar, no entanto, que estudos como aqueles reivindicados por Darcy Ribeiro foram realizados dentro das universidades — em especial no próprio Museu Nacional, alvo, por parte dele, de uma crítica generalizante. Ali, em diálogo com áreas temáticas da antropologia mundial — como antropologia política, etnicidade, antropologia do colonialismo, história da ciência e pensamento crítico —, surgiram novos objetos e se consolidaram temas e linhas de pesquisa desenvolvidos por este segundo grupo, ao qual, naturalmente, estou vinculado, e que passo a explicitar a seguir.

Em primeiro lugar, como tema mais abrangente, destacam-se os estudos voltados às disputas e processos sociais relacionados a formação de territórios étnicos. No Museu Nacional, entre 1986 a 1994, com apoio da Fundação Ford e do CNPq, foi desenvolvido o Projeto de Estudo e Monitoramento das Terras Indígenas (PETI)³¹, que envolveu um extenso levantamento da documentação existente sobre o tema nos arquivos da

30 Trata-se de um tema abordado por Darcy Ribeiro em entrevistas e debates, especialmente em um acirrado embate travado no final dos anos 1970 com Roberto DaMatta, então coordenador do PPPGAS/Museu Nacional. Para Darcy Ribeiro, parte dos antropólogos brasileiros comportava-se como “papagaios de pirata” em relação a seus colegas metropolitanos, ao tentar repetir padrões científicos e teorias formuladas no exterior, que pouco refletiam aos dilemas nacionais. Como esses pesquisadores não atuavam em defesa dos indígenas, ele os qualificava como “cafetões de índios”. Ver: Pacheco de Oliveira, João. “Protegendo os índios e descolonizando a pesquisa”. Mundaú, 2020.

31 O projeto, intitulado *Projeto Estudo de Terras Indígenas* (PETI), foi coordenado por João Pacheco de Oliveira, Antonio Carlos de Souza Lima e Jurandir Carvalho Ferrari Leite, contando com a colaboração de Henyo Trindade Barreto Filho, Carlos Guilherme Otaviano do Vale, Mércia Batista, Sidnei Peres, Rodrigo Grunewald, José Maurício Arruti, Paulo Santilli, Terri Aquino, Rubem Thomas de Almeida, Vânia Fialho, Sílvia Martins, Sheila Brasileiro, entre muitos outros estudantes do PPGAS/Museu Nacional, da UFBA, da UFPE e de outras instituições.

FUNAI/Brasília, no Centro de Documentação do Museu do Índio (RJ), do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e em outras repartições públicas, além de jornais e periódicos. Diversos livros e revistas foram publicados, e cerca de uma dezena de dissertações e teses foram elaboradas no âmbito desse amplo movimento de pesquisa.

O foco principal eram os processos de territorialização — isto é, a forma pelas quais famílias e coletivos indígenas se relacionam com o território, transformando-o em base para a constituição de uma comunidade política, para reconstrução cultural e identitária, e o uso compartilhado de recursos ambientais³². Esse enfoque instituiu um novo objeto de estudo dentro da antropologia brasileira: o processo de territorialização enquanto campo político, em oposição contraste com uma abordagem sincrônica e objetificadora, voltado exclusivamente ao estudo isolado de culturas.

Como foi explicitado em um dossiê recente contendo estudos sobre dez povos indígenas em todo o país³³, as etnografias feitas a partir do contexto de luta pelo estabelecimento de territórios étnicos revelam aspectos inteiramente ausentes nos estudos americanistas. Nesses estudos, a cultura e a organização social não aparecem mais enquanto manifestações da pura resiliência de uma tradição ancestral, mas enquanto processos complexos de atualização de memórias, moralidades e estratégias em contextos sociais transformados. Ou seja, enquanto fenômenos dinâmicos que exigem a remissão a conflitos ocorridos em múltiplas escalas, bem como o estudo de projetos político-identitários elaborados por essas coletividades.

Um segundo ponto deve ser indicado desde já: trata-se de levar a sério, do ponto de vista teórico e metodológico, o importante processo de

32 PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Mensurando alteridades, estabelecendo direitos: Práticas e saberes governamentais na criação de fronteiras étnicas*. In: *O nascimento do Brasil e outros ensaios. Pacificações, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016. p. 249–253.

33 PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). *Fighting for Indigenous Lands in Modern Brazil. The reframing of cultures and identities*. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v.15, n.2, maio–ago 2018.

etnogênese das populações indígenas de várias regiões do país, em especial do Nordeste.³⁴

Em função dessa forte sintonia com as demandas e os movimentos indígenas, houve uma consequente ampliação geográfica dos objetos de estudos, assim como tornou-se necessária uma intervenção pública de esclarecimento sobre o que significa ser indígena e da existência de populações indígenas que estavam sendo ignoradas tanto pela agência indigenista quanto pela própria sociedade.³⁵

Isso implicou uma alteração radicalmente na própria representação sobre os indígenas no Brasil, que não pode ser mais circunscrita a pequenas populações isoladas na floresta amazônica. É necessário englobar também populações camponesas e urbanas, que reassumem identidades culturais e se transformam em sujeitos políticos de grande importância para o atual movimento indígena.

Um terceiro ponto foi o surgimento de outro gênero de produção acadêmica, denominados “laudos” e “perícias antropológicas”. A demanda para estes estudos emergiu dos processos administrativos de reconhecimento de terras indígenas, nos quais se exigia que a proposta de delimitação de uma parcela do território nacional estivesse cuidadosamente justificada em estudos antropológicos que demonstrassem, de modo inequívoco, o direito de uma comunidade indígena à área reivindicada.

Tais estudos eram utilizados por instâncias do Executivo ou do Judiciário para subsidiar decisões, tornando-se públicos, sendo debatidos extensamente por indígenas, indigenistas e por advogados e especialistas contratados pelos que se opunham àquelas demandas. Isso exigia

34 PACHECO DE OLIVEIRA, João. *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, Livraria/LACED, 1999. 2ª. Edição, 2004.

35 Com esta finalidade, foi concebida a exposição *Os Primeiros Brasileiros*, sobre os povos indígenas do Nordeste, cuja primeira edição foi em Recife em 2006, com itinerância por 12 capitais do país. Em tempos de covid-19, a mostra foi transformada em exposição virtual: <https://osprimeirosbrasilieiros.mn.ufrj.br/pt/>

das etnografias um rigor metodológico e uma precisão extraordinários. Frequentemente, os chamados “relatórios de identificação de terras indígenas” continham dados etnográficos muito sólidos e análises de extrema relevância sobre a organização social e a cultura daquela população. Por sua consistência etnográfica e documentação compilada, esses trabalhos eram similares ou até mesmo superiores às dissertações de mestrado, que continuavam a ser realizadas em paralelo.

Geralmente, a ABA participou desse processo, indicando os antropólogos mais qualificados para a execução de perícias, bem como organizando debates em universidades, simpósios e congressos, que resultaram em diversas publicações³⁶. Estudos semelhantes foram realizados também para a definição de áreas pertencentes às comunidades quilombolas e populações tradicionais.

O quarto foco de estudo foi compreender em profundidade as relações de dominação. Os vínculos de dependência econômica e política forjados entre as comunidades indígenas e a agência indigenista foram pensados por meio da noção de “regime tutelar” (Pacheco de Oliveira, 1988), cuja especificidade resultava da ilusão retórica e supostamente benévola de “proteção e assistência”, remetidas a princípios ditos fraternos e humanitários. A aparente legitimidade de tal postura decorria de uma radical divisão da humanidade em “contemporâneos” e “primitivos”, entre nacionais e tribais, que assegurava aos primeiros o exercício de um mandato autocrático e arbitrário concebido como natural. A singularidade do “regime tutelar” derivava de um paradoxo constituinte, em que o indigenista ora protegia, ora reprimia, ora defendia os interesses do tutelado, ora de terceiros, estando, em qualquer dessas alternativas, imunes às reações dos que pretensamente representava.

36 SILVA, O.; Luz, L; Helm, C. (orgs.). *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais*. Florianópolis: ABA/UFSC, 1994.

PACHECO DE OLIVEIRA, J.; Mura, F.; SILVA, A. B. (orgs.). *Perícias Antropológicas em Perspectiva*. 1.^a ed. Brasília: ABA Publicações, 2015.

A reflexão sobre a tutela inspirou igualmente diversos trabalhos etnográficos e análises acerca de vários aspectos da administração pública brasileira. A noção de “poder tutelar”, inicialmente aplicada ao estudo do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) — Souza Lima, 1994 —, foi posteriormente adotada por seus orientandos em distintos estudos sobre instituições governamentais que se autorrepresentam como filantrópicas — voltadas à proteção do menor, das mulheres, das populações de periféricas e até mesmo das agências de cooperação internacional. Uma compreensão antropológica do passado, aliada a uma apreensão dinâmica do presente, são as marcas de uma antropologia brasileira que se concebe necessariamente como histórica.

O debate sobre a tutela soma-se às investigações recentes conduzidas por historiadores acerca dos povos indígenas no Brasil. Um aspecto final a ser destacado é que a própria história do Brasil vem sendo repensada a partir dos estudos sobre as populações indígenas e o estabelecimento de fronteiras étnicas. Um livro recente expressa claramente que a formação nacional só pode ser compreendida a partir da relação com os povos indígenas, em uma longa cadeia de situações de fronteira que configuram as instituições e práticas que caracterizam o país em sua contemporaneidade. As perplexidades das teorias sobre o Brasil, elaboradas por historiadores e sociólogos, só podem ser superadas quando os povos indígenas deixarem de ser o ponto cego das interpretações históricas e sociológicas (Pacheco de Oliveira, 2019).

Transformar as autorrepresentações nacionais não é tarefa que possa ser realizada por um livro ou por uma abordagem teórica isolada. Um projeto interinstitucional e interdisciplinar propôs-se a repensar, como uma grande tarefa coletiva, quais outros esteios podem ser desvelados para a memória nacional, estimulando a formulação de biografias de indígenas enquanto fonte histórica para investigações futuras e usos sociais contemporâneos³⁷. Essa atividade reúne antropólogos, historiadores e educadores,

37 Veja www.osbrasisesuasmemorias.com.br, que disponibiliza online mais de duzentas biografias de indígenas.

e tem sido significativamente potencializada pela incorporação de intelectuais, professores e estudantes indígenas.

Atualmente, o número de indígenas matriculados em instituições universitárias já ultrapassa os 50 mil, correspondendo a cerca de 6% da população total indígena. Já contamos com alguns antropólogos indígenas doutores, e muitos seguem trilhando esse caminho. Tal realidade oferece à antropologia e à ciência produzida no país uma enorme possibilidade para buscar um desenvolvimento científico original.

A atualidade de Barbados:

A Declaração de Barbados se contrapunha veementemente a políticas estatais e ações missionárias que acarretavam, direta ou indiretamente, o genocídio e o etnocídio dos povos indígenas da América Latina. Apontava caminhos para avançar rumo a formas de convivência mais justas e democráticas, capazes de alterar a condição dos indígenas dentro de estados-nacionais marcadas pelo racismo estrutural e pela intolerância a diversidade étnica.

Hoje, os povos indígenas dispõem de mais força e de instrumentos legais efetivos para proteção aos seus direitos. Contudo, a conjuntura política e econômica em que ingressamos nesta terceira década do novo milênio traz de volta, desafortunadamente, muitas ameaças semelhantes àsquelas dos anos 1970. Talvez por isso, especialmente, o *documento* continua a nos impactar e deva servir como leitura essencial para a geração de estudantes que buscam a Antropologia.

A Declaração continha igualmente uma dura crítica a uma antropologia culturalista e conservadora, que se omitia o drama concretamente vivido pelos indígenas. Define o cientificismo como aquele “que nega qualquer vínculo entre a atividade acadêmica e o destino desses povos, os quais constituem o objeto dessa mesma atividade, eliminando assim a responsabilidade política que gera esse conhecimento”.

Esta crítica ultrapassa o culturalismo predominante em algumas universidades e museus existentes nas ditaduras sul e centro-americanas dos anos 1970. Aplica-se também aos centros hegemônicos de produção da antropologia décadas subsequentes, bem como a posturas ainda vigentes na atualidade, sediadas em antigos ou novos impérios coloniais, cujas raízes lançadas em algumas partes do continente americano.

A experiência brasileira aqui relatada traz aspectos que podem ser objeto de reflexão proveitosa. O surgimento da antropologia na década de 1950, concretizado por meio da articulação que resultou na fundação da ABA (1953), já evidenciava a dimensão da responsabilidade do cientista e a preocupação ética que deveria nortear seus trabalhos³⁸. A comprovação mais clara disso foi a suspensão das atividades da ABA após o golpe militar de 1964, cujos congressos só foram retomados 12 anos depois.

Apesar das cassações e restrições dentro das próprias universidades, o ensino e a pesquisa em antropologia prosseguiram enquanto atividades individuais e isoladas. Em alguns lugares— como o Museu Nacional, a USP e Brasília —, a abertura de cursos de pós-graduação marcou nova fase de florescimento. Os vínculos com as antropologias hegemônicas foram reativados, trazendo muitos benefícios à formação dos antropólogos e estimulando pesquisas inovadoras. Em contrapartida, a originalidade da experiência dos anos 1950 foi gradativamente esquecida, e o seu caráter pioneiro frente às antropologias metropolitanas coetâneas ficou para trás.

É urgente que o desenvolvimento da disciplina no país revise o seu projeto fundador, sem negligenciar experiências ricas, como a das pesquisas/intervenção nos anos 1970–1980 — muitas vezes qualificadas como extra-acadêmicas e subestimadas. Essas práticas indicam formas distintas

38 Veja PACHECO DE OLIVEIRA (2016) para uma análise do componente ético presente nas intervenções de Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e Eduardo Galvão por ocasião das primeiras reuniões da ABA, bem como do comprometimento social que passou a ser uma marca constante dessa entidade, que sempre funcionou como o espaço de criação de um sujeito coletivo e de uma voz política dos antropólogos enquanto cidadãos.

de realizar etnografia e produzir antropologia. Retomar essas heranças é fundamental para a prática da antropologia como disciplina universitária.

Em alguns pontos do Brasil onde se estabeleceram participantes do 1.º Encontro de Barbados, a prática da disciplina adquiriu características singulares. É o caso da UFSC que, mesmo hoje, com a diversificação de objetos e temas de pesquisa, mantém como traço de seu programa o compromisso ético e político da pesquisa. Ou da UFBA, que segue valorizando o caráter coletivo da pesquisa e suas repercussões sociais e políticas, como evidenciados nos trabalhos etnográficos realizados no PINEB ou no CEAO.

Experiências que associaram a investigação antropológica a uma atuação indigenista, conduzidas por jovens egressos das primeiras pós-graduações (anos 1970/80), possibilitaram o surgimento de alternativas ao regime tutelar, instituindo organizações não governamentais que tiveram vida longa e um forte enraizamento local, como a Comissão Pró-Índio do Acre, o PKN e o CTI.³⁹

Porém, as repercussões no plano acadêmico foram limitadas. O exercício de uma postura “ativista” (como se diz nos Estados Unidos) continuou sendo compreendido, no âmbito do ensino da disciplina, como “antropologia prática”, “militante” ou “engajada”, frequentemente visto como menos relevante do que a produção de caráter estritamente acadêmico⁴⁰.

39 É interessante observar como o III Encontro de Barbados, realizado no Rio de Janeiro em 1993, de certo modo reconheceu esse percurso ao incorporar uma nova geração de antropólogos que não estiveram presentes em Barbados/1971, como João Pacheco de Oliveira e Rubem Thomas de Almeida, ambos vinculados ao Museu Nacional. O encontro também propiciou uma rica ocasião para que Silvio Coelho e Pedro Agostinho relatassem os trabalhos realizados naquele intervalo.

40 Hoje, observa-se uma curiosa complementariedade entre pesquisas que se autodefinem como estritamente acadêmicas e o apoio local de ONGs altamente profissionalizadas, que, por sua vez, mediações práticas entre os investigadores e as comunidades indígenas. O encontro etnográfico acaba, assim, duplamente destilado de sua dimensão política — tanto por escolhas de natureza acadêmica, quanto pela restrição das pautas impostas pelas ONGs, (descritas por Ferguson (1995) como “máquinas antipolíticas”).

Cabe destacar, em contrapartida, o quanto aquelas etnografias mais diretamente inspiradas por Barbados foram importantes para impulsionar novas pesquisas acadêmicas. Em contextos mais favoráveis — como projetos maiores e laboratórios de pesquisa, a exemplo do PETI e, posteriormente, LACED, no Museu Nacional — criou-se um ambiente propício à transmissão desses conhecimentos, possibilitando o surgimento de gerações sucessivas (quase linhagens) de pesquisadores herdeiros de tradições e de uma história comum. É o caso, por exemplo, dos trabalhos com os Guaraní-Kaiowá, Kaxinawá, Ticuna e Pataxó. Em algumas situações, essas linhagens já ultrapassam a barreira étnica, incorporando pesquisadores indígenas.

Considerações finais:

A crítica ao cientificismo da disciplina, presente na Declaração de Barbados, foi elaborada por diversos autores também no próprio contexto metropolitano, estruturando a disciplina a incorporar no processo de conhecimento sujeitos como os povos colonizados, os subalternos e os diferentes. Não cabe aqui elenca-los, mas vale recordar que esses autores evidenciaram os processos de encobrimento do outro, a anulação de sua história e as múltiplas formas de objetificação que acompanharam a institucionalização da Antropologia.

A Antropologia mudou muito nas últimas cinco décadas, e houve um enorme progresso na forma de conceber e de falar sobre o outro. Hoje, o exercício da disciplina envolve um esforço ativo para incorporar e conferir densidade a voz do outro, de modo a produzir textos mais respeitosos e polifônicos. Longe de pretender-se um exercício exclusivo da razão — voltado à formulação de leis e previsões —, a Antropologia pode também ser pensada como um instrumento de crítica cultural e de descolonização de práticas de conhecimento.

Em que medida a crítica ao cientificismo realizada no *documento* de Barbados pode ainda nos inspirar hoje? Apesar das grandes transformações

e dos novos caminhos abertos à Antropologia, as condições de exercício da disciplina no chamado primeiro mundo por vezes levam a reeditar atitudes antigas, agora camufladas sob o pragmatismo de expressões de cotidianas e em elaborações teóricas sofisticadas. É comum que, em congressos e debates, as antropologias metropolitanas continuem a se descrever como o “mainstream”, operando dentro de práticas e instituições sustentadas por uma divisão de trabalho intelectual desigual, e tornando suas próprias transmutações (os “turn”) como tendências universais. Alguns autores, como zelosos guardiões de um templo, ainda insistem em perguntar: seria possível uma “antropologia em casa?” (“anthropology at home”), apontando unilateralmente as limitações de uma “autoetnografia”?⁴¹

Os processos de objetificação do outro não ocorrem exclusivamente no universo metropolitano — eles se manifestam também na América Latina e no Brasil, com especificidades que merecem ser destacadas. Pesquisas realizadas no País, centradas na chamada “alteridade radical”, frequentemente incidem em uma “outrificação radical”, no qual os indígenas são despojados de seu protagonismo político e existencial, tornando-se simples objetos de admiração acadêmica.

Ao contrário disso, é fundamental desvendar o político mesmo nos debates mais acadêmicos. O desafio para o futuro é construir uma antropologia que se compreenda como experiência radicalmente dialógica, consciente de seu caráter histórico e situado — capaz de enxergar de forma mais global a história do mundo e de repensar os fundamentos eurocêntricos da própria Antropologia.

Mesmo as importantes mudanças das últimas décadas na Antropologia parecem tímidas diante do desafio lançado em 1971: “A Antropologia que

41 Há muitos pressupostos conservadores subjacentes à discussão sobre uma “antropologia em casa” (Pacheco de Oliveira, 2013), sobretudo se considerarmos que a antropologia contemporânea se dedica a uma enorme gama de fenômenos e objetos frequentemente situados na própria sociedade do(a) pesquisador(a). Essa dúvida paira de forma ameaçadora sobre indígenas antropólogos e muitos outros grupos sociais subalternos e discriminados.

hoje se requer na América Latina não é a que considera as populações indígenas como meros objetos de estudo, mas a que os vê como povos colonizados e que se compromete na sua luta de libertação”. A categoria “luta de libertação”, comum ao léxico político e filosófico dos anos 1960/70, soa ainda hoje como poderosa e inspiradora. Ela nos recorda que a antropologia exige não só uma abertura ao outro, mas também uma transformação do próprio ato de conhecer — uma passagem de uma postura objetificadora para outra, autonomista e libertária.

Referências

AGOSTINHO, Pedro (org). *O índio na Bahia*. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.

ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz de. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política. O Projeto Kaiowá – Nandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro. Contracapa, 2001.

AQUINO, Terri Vale de. “De seringueiro caboclo à peão acreano”. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — UnB, Brasília (DF). 1977.

AQUINO, Terri Vale de. *Papo de Índio*. Manaus: Editora da UEA, 2013

AZANHA, Gilberto. *A forma Timbira: estrutura e resistência*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 1984.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra. *Território e processos políticos no Mato Grosso do Sul: índios e trabalhadores rurais*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, 2001.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra. “Rubinho, o campo e a Antropologia”. *Anuário Antropológico*, v.2018, n.2, p. 403-405, 2018.

BENITES, Tonico. *A Escola na ótica dos Guaranoi Kayowá*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

BENITES, Tonico. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico do Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2014.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.

CHIRIF, Alberto. (ed.). *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs, 2021.

FERRAZ, Iara. *De ‘Gaviões’ à ‘Comunidade Parkatêjê’: Uma reflexão sobre processos de reorganização social*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1998.

FERGUSON, James. *The anti-politics machine: ‘development’, depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

LADEIRA, Maria Elisa. *Língua e história: análise sociolinguística em um grupo Terena*. São Paulo, FFLCH, USP. 2001.

MOREIRA NETO, Carlos Araújo. *De maioria à minoria 1750–1850*. Petrópolis (RJ): Vozes. 1988.

MURA, Fabio. *Território e mudança cultural entre os Guarani Kayowá*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — PPGAS, Museu Nacional/UFRJ, 2000.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Faccionalismo e regime tutelar. Política e religião entre os Ticunas*. Manaus: PNCSA, 2015.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *‘O nosso governo’: Os Ticunas e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, 1987.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. O Projeto Tikuna: uma experiência de ação indigenista. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. (org.) *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1987.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Os caminhos para o Evaré: A Demarcação Ticuna. In *Povos Indígenas Brasil 1991–95*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 1996, p. 307–309.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria/LACED, 2004.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. A Refundação do Museu Maguta: Etnografia de um Protagonismo Indígena” In: MONTENEGRO, Aline; Zamorano, Rafael

(org.). *Coleções e colecionadores. A polissemia das práticas*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2012. p. 201-218.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. (org.). Fighting for Indigenous Lands in Modern Brazil. The reframing of cultures and identities. *Vibrant-Virtual Brazilian Anthropology*, v. 15, n. 2, maio/ago, 2018.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O nascimento do Brasil e outros ensaios. Pacificações, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Barbados desde la Antropología brasileña. In Chirif, Aberto (org.). *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*. Copenhagen: IWGIA, 2021. p. 227-247.

PACHECO DE OLIVEIRA, João; MURA, Fabio. & BARBOSA DA SILVA, Alexandra. (org.). *Perícias Antropológicas em Perspectiva*. Brasília: ABA Publicações, 2015.

PIEDRAFITA IGLÉSIAS, M. M. *O astro luminoso. Associação indígena e mobilização étnica entre os Kaxinawá do Rio Jordão*. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — PPGAS, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1993.

PIEDRAFITA IGLÉSIAS, M. M. Os caboclos de Felizardo. Correrias, trabalho e civilização no alto Juruá, 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — PPGAS, Museu Nacional/UFRJ, 2008.

SANTOS, Silvio Coelho dos. *Índios e Brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: Edeme Editora, 1973.

SANTOS, Silvio Coelho dos. *Os Índios Xokleng: memória visual*. Florianópolis: Editora da UFSC/Univale, 1997.

TAX, Sol. Action anthropology. *Current Anthropology*, v. 16, n. 4 (Dez.), p. 514-517, 1974

TILKIN GALLOIS, Dominique. “Saudação à homenageada”. Cerimônia de Outorga do Título de Professora Emérita a Prof.^a Dr.^a Lux Boelitz Vidal. São Paulo: FFCHL, USP, 2010.

As origens da Declaração de Barbados e a busca por uma antropologia comprometida ⁴²

Guillermo Vega Sanabria

Universidade Federal da Bahia

Georg Grünberg

Universidade de Viena

Introdução

Em 2021, comemoraram-se 50 anos da primeira Declaração de Barbados, também referida simplesmente como Barbados I. A declaração foi o documento final do simpósio “A fricção interétnica na América do Sul fora da região andina”, um evento que reuniu um pequeno grupo de antropólogos de 25 a 30 de janeiro de 1971, no campus da Universidade das Índias Ocidentais, em Bridgetown, capital da ilha caribenha de Barbados. O simpósio foi promovido pelo Seminário de Etnologia da Universidade de Berna e pelo Programa para Combater o Racismo do Conselho Mundial de Igrejas (*World Council of Churches* – WCC, Genebra), e foi precedido pelas denúncias internacionais contra os governos ditatoriais do Brasil (Emílio Médici) e do Paraguai (Alfredo Stroessner), acusados de promover o genocídio de povos indígenas, em favor de empresas extrativistas multinacionais e latifundiários interessados em seus territórios.

A preocupação com as múltiplas formas de violência sofridas pelos indígenas já vinha ganhando espaço em diversos fóruns acadêmicos

⁴² Versão do texto em espanhol, com modificações pontuais, publicada na revista *Maguaré*, v. 40, n. 2 (2025).

da época, como os Congressos de Americanistas de Stuttgart, em 1968, e de Lima, em 1970 (Hvalkof, 2021; Chirif, 2021; Grünberg, 2021; Barabas, 2021). Este texto surge de uma série de conversas mantidas entre os dois autores em maio de 2023, em Xalapa, México, inclusive as realizadas durante o evento Entre-con-memorações: a Reunião de Barbados e os 50 anos do CIESAS, ocorrido de 17 a 19 de maio do mesmo ano no Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Golfo). O fio condutor é o relato de Georg Grünberg, em sua condição de coordenador das três edições da Reunião de Barbados (1971, 1977 e 1994), embora outras fontes também sirvam de base. Em particular:

A correspondência e outros documentos relativos às três reuniões de Barbados, que se encontram no Fundo Documental Guillermo Bonfil Batalla, está disponível no Arquivo Histórico do CIESAS, na Cidade do México. Guillermo Vega Sanabria consultou essa documentação no segundo semestre de 2022, como parte de um projeto de pesquisa pós-doutoral intitulado “O espírito de Barbados e a ideia de uma antropologia latino-americana”, vinculado como pesquisador visitante à Cátedra Internacional Roberto Cardoso de Oliveira, no CIESAS-Golfo.

As cerca de 25 horas de gravações de áudio originais da reunião de Barbados I, foram transcritas por Guillermo Vega Sanabria e revisadas por Georg Grünberg. Os áudios que, nas palavras deste, permaneciam “intocados” (comunicação pessoal, 22 de janeiro de 2021), foram digitalizados no primeiro semestre de 2021 e cedidos por ele para consulta pública ao Arquivo Fonográfico da Academia Austríaca de Ciências, em Viena.

O primeiro assunto que abordamos aqui diz respeito aos antecedentes do simpósio de Barbados e com o que chamamos, provisoriamente, de raízes europeias, africanas e latino-americanas do evento. Referimo-nos, por um lado, ao apoio crescente que a luta contra a segregação racial na África do Sul e outros países africanos suscitou entre setores das igrejas protestantes e católicas, bem como entre intelectuais e universitários na Europa Ocidental do pós-guerra. Por outro lado, referimo-nos às denúncias sobre o extermínio ao qual eram submetidas as populações indígenas

na América Latina. Mostramos como a confluência desses dois elementos foi decisiva na origem, na organização e no desenvolvimento tanto do simpósio quanto do conteúdo definitivo da Declaração de Barbados.

Além de denunciar as precárias condições de vida em que se encontravam os povos originários das Américas — especialmente os das chamadas terras baixas —, a declaração fazia críticas contundentes aos governos nacionais, às igrejas e à própria antropologia, que até então haviam tratado os indígenas como objetos de intervenção, proselitismo e estudo, mas não como sujeitos políticos contemporâneos. Barbados I expôs abertamente o modelo missionário que caracterizava a relação dos não indígenas com as populações ameríndias, quer se tratasse de religiosos, agentes estatais ou pesquisadores. Como assinala Grünberg ao analisar o impacto de Barbados I na antropologia dos anos seguintes, a disciplina:

...seguia com seu cânone epistemológico europeu, abrindo espaços para estudantes, mas ainda não para os saberes e sistemas de conhecimentos destes. O anunciado “diálogo de saberes” manteve-se como monólogo repetitivo e somente nos últimos anos surgiu uma massa crítica de estudantes indígenas nas universidades da região com forte presença de seus povos (Grünberg 2021, p. 55)⁴³.

Ao considerar que uma análise aprofundada dos desenvolvimentos da antropologia e das relações entre os povos indígenas e os Estados nacionais exigiria um esforço analítico de maior fôlego, referimo-nos ao final do capítulo ao documento de Assunção (Unelam, 1972) para ilustrar algumas reações iniciais à Declaração de Barbados, ao menos no âmbito das igrejas católica e protestante. As igrejas foram criticadas como instrumentos do colonialismo e corresponsáveis pelo extermínio dos povos indígenas, por outro lado, foram, talvez, as primeiras a responder à mensagem de Barbados. O documento de Assunção foi a réplica que em 1972 algumas

43 Todas as citações de texto originais em outras línguas são traduções livres nossas.

delas deram à declaração e registra, também, as tensões existentes inclusive dentro do “grupo de Barbados” quanto ao papel das igrejas nesse contexto. Sinalizamos ainda outras reações que mereceriam uma análise mais minuciosa para compreendermos, hoje, o alcance e os limites de um projeto que defendia uma nova antropologia em relação aos indígenas, a saber: uma “antropologia comprometida” com transformações sociais, uma antropologia “da libertação” dos indígenas (Chirif, 2021, p. 10; Barabas, 2021).

Ao simpósio de Barbados de 1971 seguiram-se outras duas reuniões, com suas respectivas declarações: Barbados II, em julho de 1977, e Barbados III, realizada no Rio de Janeiro, em dezembro de 1993. No entanto, por seu caráter inédito e seu peso simbólico até hoje, Barbados I pode ser considerada a mais significativa. Concebida, originalmente, como um simpósio sobre fricção interétnica — conceito em voga naquele momento na antropologia voltada ao estudo das relações entre populações indígenas e as sociedades nacionais (Cardoso de Oliveira, 1962; 1972) —, o encontro tinha por objetivo refletir sobre a violação dos direitos dessas populações, a partir de relatórios apresentados pelos participantes sobre países como Argentina, Paraguai, Brasil, Peru, Equador, Colômbia, Venezuela e México. Ao final do encontro, publicou-se a histórica declaração, com o lema “Pela libertação do indígena”.

O tempo de Barbados

No início da década de 1970, a declaração refletia o espírito de movimentos como a Teologia da Libertação e as contribuições de intelectuais como o pedagogo brasileiro Paulo Freire (1921–1998) e o sociólogo colombiano Orlando Fals-Borda (1925–2008). Assim, conceitos como pesquisa-ação participante (Fals-Borda, 1992), colonialismo interno (Balandier, 1955; Stavenhagen, 1965; González Casanova, 2006), anticolonialismo (Fanon, 1961) e fricção interétnica (Cardoso de Oliveira, 1962; 1972) despontavam no horizonte e, na linha traçada por antropólogos como o brasileiro Darcy Ribeiro (1970) e o mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1987), forjava-se o projeto de uma nova antropologia em relação aos povos indígenas, ou seja, como já mencionamos, uma “antropologia comprometida”.

O grupo de 14 pessoas — provenientes de países da América Central, América do Sul, Europa e Estados Unidos — que assinou a Declaração de Barbados se envolveu nas décadas seguintes em pesquisas, publicações e novas iniciativas que tinham em comum o trabalho etnográfico e a crítica ao indigenismo predominante na América Latina. Contudo, tanto sua produção etnográfica quanto sua crítica ao indigenismo remontavam a anos anteriores — inclusive entre aqueles que eram jovens no início de suas carreiras. Nesse sentido, o encontro na ilha caribenha foi tanto um ponto de chegada quanto um ponto de partida e refletia, em todo caso, um movimento político e intelectual mais amplo.

Participaram de Barbados I: Pedro Agostinho da Silva (Brasil), Nelly Arvelo de Jiménez (Venezuela), Miguel Alberto Bartolomé (Argentina), Guillermo Bonfil Batalla (México), Víctor Daniel Bonilla (Colômbia), Óscar Bolioli (Uruguai, observador do WCC), Gonzalo Castillo Cárdenas (Colômbia), Miguel Chase-Sardi (Paraguai), Carlos de Araújo Moreira Neto (Brasil), Esteban Emilio Mosonyi (Venezuela), Darcy Ribeiro (Brasil, naquela época exilado no Chile), Scott S. Robinson (estadunidense, com trabalho de campo no Equador), Silvio Coelho dos Santos (Brasil), Stefano Varese (Peru) e Georg Grünberg (na época professor assistente na Universidade de Berna, Suíça).

Entre os participantes, Darcy Ribeiro era, sem dúvida, o nome de maior projeção e com a carreira mais consolidada, embora Guillermo Bonfil Batalla gozasse também de considerável reconhecimento, assim como alguns dos participantes mais jovens. Por exemplo, Víctor Daniel Bonilla já havia publicado o livro *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo* (1968), de grande repercussão dentro e fora da Colômbia. Stefano Varese, conforme a lista elaborada por Farvier (2023), contava ainda com um número expressivo de publicações desde 1964. Scott Robinson havia produzido documentários como *Ñukanchis kausay (Nossas vidas)*, *Ñukanchis runakuna (Nosso povo)* e *Sky Chief*, além de diversos artigos publicados em revistas acadêmicas (Scott Robinson, comunicação pessoal, 20 de outubro de 2022).

Em uma carta dirigida a Stefano Varese, em agosto de 1969, Guillermo Bonfil Batalla mencionava um artigo de Alfonso Villas Rojas, publicado

naquele mesmo ano com o título *En torno a la nueva tendencia ideológica de antropólogos e indigenistas*. Bonfil afirmava na carta: “participamos de uma nova tendência ideológica dentro da antropologia latino-americana”. Desse modo, caracterizava o que via como um movimento de crítica ao indigenismo não somente ao México. Referia-se, também na carta, à disposição de Gonzalo Aguirre Beltrán, o grande nome da antropologia do momento naquele país, de publicar na revista *América Indígena* “tudo o que lhe for enviado em torno a esse problema”.

Em sua resposta a Bonfil, pouco tempo depois, Stefano Varese apontava o que se tornara um tema recorrente à época: a tensão entre os pressupostos ideológicos e o modelo de pesquisa antropológica sobre o qual se edificava o indigenismo, e as críticas assinaladas — especialmente a partir da “antropologia comprometida” defendida na Declaração de Barbados. A esse respeito, Varese afirmava: “por [ouvir] dizer, soube que no Congresso de Antropologia Aplicada as posições não ortodoxas eram tidas como revolucionárias. Acontece. No Congresso [de Americanistas] em Stuttgart, manifestar um interesse humanitário, digamos não humanista, pelas populações indígenas era considerado pouco ‘científico’”.

Essa tensão entre o caráter científico da antropologia e a atuação política dos antropólogos era recorrente e, ainda estaria presente nos preparativos da primeira reunião de Barbados. De fato, ela foi considerada pelos representantes do WCC, que, por meio de seu Programa para Combater o Racismo, teria um papel decisivo como patrocinador e facilitador do encontro.

As raízes africanas, europeias e latino-americanas da Declaração de Barbados

Georg Grünberg, que atuou como intermediário junto ao WCC e como organizador das três reuniões de Barbados, era, na época, um jovem professor, um dos dois docentes que compunham o Seminário de Etnologia da Universidade de Berna. Grünberg acabava de se mudar para a Suíça, após formar-se na Universidade de Viena (Áustria), — após ter cursado parte

de um mestrado em antropologia na Universidade de São Paulo (USP) —, realizou um trabalho etnográfico entre 1965 e 1966, com os kawaiweté ou kaiabi, na região do rio dos Peixes ou Tatu’y, no Brasil Central. Durante esse período, foi testemunha dos ataques sofridos por esse e outros povos indígenas da região, perpetrados por seringueiros e pela indústria extrativista do látex, em conivência com o órgão indigenista oficial brasileiro: o antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Os agressores procuravam justificar tais ataques com a ideia de que o indígena era um “bicho do mato”, que deveria ser caçado e morto.

No pequeno grupo que se interessava pela antropologia na Universidade de Berna, uma estudante ligada ao movimento ecumênico, e próxima ao WCC, insistiu para que Grünberg relatasse sua experiência com os indígenas do Brasil ao reverendo José Chipenda, um religioso angolano que era membro do Programa de Combate ao Racismo. Do encontro entre Grünberg e Chipenda surgiu a ideia de que era necessário ainda agir em relação ao extermínio dos povos indígenas na América Latina, igualmente associado ao racismo dos Estados nacionais. Isso implicava, em primeiro lugar, convencer as igrejas integrantes do WCC da gravidade da situação, comparável somente à segregação racial vivida na África. O racismo contra os povos indígenas era, igualmente na América Latina, uma realidade dramática e que exigia uma resposta urgente.

Em janeiro de 1971, o pastor metodista uruguaio Óscar Bolioli, na abertura oficial da reunião de Barbados — da qual participou como observador do WWC —, expôs as razões que levaram o Conselho Mundial de Igrejas a patrocinar o evento. Vale a pena citar alguns trechos do discurso de Bolioli, constante nas gravações inéditas do evento, uma vez que ele oferece detalhes importantes sobre as implicações políticas dessa decisão, tema constante nas discussões entre os antropólogos reunidos em Barbados. Inicialmente, Bolioli explicita o interesse prioritário do WCC nos conflitos raciais, pelo menos desde 1968:

Simplesmente para compreender por que esta reunião foi convocada, vou contar em poucas linhas um pouco da história do interesse do Conselho Mundial de Igrejas pelos problemas de índole racial. Em primeiro lugar, no ano de 1968, a IV Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, cuja reunião define as linhas de atuação do Conselho, decidiu dar ao problema da confrontação racial um dos lugares prioritários em suas discussões. No ano seguinte, em 1969, na reunião do Conselho Executivo do Conselho Mundial de Igrejas, decidiu-se que o problema racial deveria ser uma prioridade. Considerou-se, assim, que o problema racial não é tão simples como geralmente se pensa no mundo desenvolvido — como sendo somente um problema entre brancos e negros —, mas sim muito mais complexo, com desdobramentos em todas as partes do mundo.

Bolioli apontava a evolução do enfoque do WCC em relação ao problema racial, para além do conflito entre brancos e negros. Ele destacava o caráter global do racismo, que afetava diferentes populações e regiões — o que justificava sua priorização na agenda do Conselho. Ao mesmo tempo, Bolioli salientava a necessidade de uma abordagem prática, que não se limitasse a discussões teóricas, mas implementasse ações concretas.

Isso culminou, em 1970, na realização de uma consulta sobre problemas raciais, promovida na Inglaterra. Mais recentemente, o Conselho Executivo aprovou um programa que, traduzido para o espanhol, recebeu o nome de Programa para Combater o Racismo. O próprio título já transmite a ideia de que não se trata, novamente, de um mero exercício teórico, mas sim, do compromisso do Conselho Mundial de Igrejas com uma ação prática frente ao problema racial. É possível que esse modelo de trabalho, baseado em ação e reflexão, tenha motivado o Conselho Mundial de Igrejas a destinar a soma de 200 mil dólares para apoiar projetos concretos, específicos, relacionados a problemas raciais.

Obviamente, tenho de fazer uma confissão: por ser o Conselho Mundial de Igrejas predominantemente europeu, a África tem sido um continente visto com maior simpatia. Vocês sabem bem

que os europeus carregam um tremendo complexo de culpa em relação à África. Foram adotados nove projetos, entre os quais esses 200 mil dólares serão distribuídos. Trata-se de um valor mais simbólico do que qualquer outra coisa — de estímulo, de apoio moral — a grupos que estão trabalhando para erradicar os problemas raciais. Um desses projetos foi aprovado na América Latina e na Colômbia⁴⁴.

A crítica de Bolioli ressurgiu durante a reunião de Barbados, a partir do que alguns participantes percebiam como uma tendência eurocêntrica do Conselho, expressa no significado da atenção dedicada à África no sentimento de culpa existente em certos círculos europeus em relação à colonização. Essa crítica ainda serviu de base para a análise das reverberações do colonialismo nas ações de cooperação internacional da época e dos desafios que tais ações enfrentavam.

Com isso, criou-se um enorme problema para o Conselho Mundial de Igrejas. Infelizmente, alguém resolveu conferir publicidade ao assunto, iniciando-se uma série de debates na imprensa europeia —, pois um dos movimentos que estavam sendo apoiados era, por exemplo, a Frente de Libertação de Moçambique, a FRELIMO [...] Conta-se que o Conselho Mundial de Igrejas estava arrecadando dinheiro para compra de armamentos, para movimentos comunistas, etc., etc., etc., o que já nos mostra que essa entrada do Conselho Mundial de Igrejas na questão racial traz consequências políticas para nós [...] Considerou-se conveniente realizar esta consulta porque, na visão do Conselho Mundial de Igrejas, justamente a questão indígena é o problema de maior fricção racial na América Latina. Entendemos ainda que não se trata de um problema isolado, mas de uma questão com implicações políticas, econômicas e sociais.

44 Referência ao *Comité para la Defensa del Indígena*, coordenado pelo reverendo presbiteriano Gonzálo Castillo Cárdenas e Victor Daniel Bonilla, ambos participantes da primeira reunião de Barbados.

O novo enfoque do WCC nos povos indígenas da América Latina refletia uma compreensão particular das dinâmicas raciais da região. Por exemplo, o reconhecimento da responsabilidade histórica das igrejas na opressão desses povos exigia reflexão e ações reparatórias dos danos causados.

Sabemos muito bem que a igreja tem uma tremenda parcela de culpa na situação atual do indígena na América Latina. Essa culpa não envolve somente os protestantes — os católicos também deveriam se sentir incluídos nessa responsabilidade. Acredito que, mais do que nada, precisaríamos de vocês, ao final destes dias de trabalho, não simplesmente para nos oferecer uma excelente documentação a ser publicada — o que já seria magnífico —, mas gostaríamos de algo mais. Como disse o reitor da Universidade de Berna, gostaríamos de diretrizes que nos ajudem a formalizar uma ação concreta por parte do Conselho Mundial de Igrejas nessa luta pelos povos indígenas da América Latina. Isso não significa que estejamos trabalhando só internamente, para nós mesmos, mas sim que, na medida do possível, o Conselho Mundial de Igrejas deverá contar com outras forças para essa luta.

Com o patrocínio do WCC assegurado, o passo seguinte foi contatar o reitor da Universidade de Berna e com Walter Dostal, catedrático de antropologia na mesma instituição, para incumbir Georg Grünberg de elaborar um evento científico que abordasse a situação dos povos indígenas da América Latina — em particular, os da Amazônia e os do Chaco. A intenção inicial era evitar resistências à proposta por parte das igrejas integrantes do WCC e garantir a “solvência científica” mediante a participação da Universidade de Berna. Após obter uma licença de três meses para dedicar-se exclusivamente a preparar o evento, em julho de 1970, Georg Grünberg iniciou viagem por distintos países das Américas para relacionar-se com antropólogos, além dos colegas brasileiros, com os quais já tinha alguma familiaridade e compartilhava posicionamentos semelhantes.

A viagem incluiu encontros com Charles Wagley, John V. Murra e David Maybury-Lewis nos Estados Unidos; Gonzalo Aguirre Beltrán,

Guillermo Bonfil Batalla, Iván Illich e Rodolfo Stavenhagen no México; Omar González, Nelly Arvelo de Jiménez e Darcy Ribeiro na Venezuela, onde este último se encontrava exilado; Víctor Daniel Bonilla, Gerardo Reichel-Dolmatoff, Vera-Dagny Stähle e Gonzalo Castillo Cárdenas na Colômbia; Eduardo Galvão, Protásio Friel, Roberto Cardoso de Oliveira, Júlio César Melatti, Pedro Agostinho da Silva, Olympo José Trindade Serra, Herbert Baldus, Egon Schaden, Antônio Jasi e José Vicente César no Brasil; Miguel Alberto Bartolomé, Miguel Chase-Sardi, Stefano Varese, José Matos Mar, Scott Robinson e, novamente, Darcy Ribeiro no Peru, durante o XXXIX Congresso Internacional de Americanistas de 1970, realizado em Lima.

O resultado desses encontros foi um documento de dez páginas intitulado *Travel Report 1970*, no qual Grünberg incluiu anotações sobre vínculos institucionais, trajetórias acadêmicas e posicionamentos políticos dos entrevistados (Georg Grünberg, comunicação pessoal, 22 de janeiro de 2022).

De acordo com Grünberg, “como resultado dessa sondagem, eu tinha elementos suficientes para convencer o Programa de Combate ao Racismo do Conselho Mundial de Igrejas, em Genebra, que ofereceu o financiamento, e a Universidade de Berna, para patrocinar o evento academicamente”. Houve interesse imediato na proposta do futuro evento e, nesses primeiros contatos, as notícias sobre o extermínio das populações indígenas se repetiam nos distintos lugares em que trabalhavam e viviam as pessoas contatadas por ele. A maioria compartilhava alguma formação em antropologia e, sobretudo, uma ampla experiência de trabalho de campo etnográfico ou importantes vínculos com o indigenismo vigente em cada país.

Além disso, a presença de Robert Jaulin no Congresso de Americanistas, em Lima, e os debates sobre o conceito de etnocídio suscitado por sua famosa obra — *La paix blanche* (1970) — recém-publicada, ofereciam ambiente propício que anteciparia a proposta do que viria a ser Barbados I. De fato, existia uma significativa produção etnográfica e teórica que apontava para essa realidade. No caso brasileiro, ela havia

sido reunida em um levantamento bibliográfico publicado em alemão por Grünberg e Fuerst (1969), sob o título de *Kritische Bibliographie zum Genozid in Brasilien (1957-1969)* [Bibliografia crítica sobre o genocídio no Brasil (1957-1969)].

A convergência entre setores das igrejas e movimentos ecumênicos europeus — que apoiavam a luta contra a segregação racial na África por meio do Programa de Combate ao Racismo do WCC —, antropólogos e outros intelectuais vinculados a universidades na Europa e na América Latina; assim como a produção etnográfica latino-americana que denunciava o genocídio dos povos indígenas, constituiu a base da qual emergiu a iniciativa que, em 1971, concretizou-se na primeira reunião de Barbados. No que se refere à produção etnográfica brasileira levantada por Grünberg e Fuerst (1969) —, é notável a presença de antropólogos alemães que, além do trabalho de campo entre sociedades indígenas amazônicas, compartilhavam um posicionamento ético devido às preocupações após o Holocausto que agitavam os debates antropológicos, por exemplo, no XXXVIII Congresso de Americanistas em Stuttgart, Alemanha.

As preocupações com o racismo como fundamento do genocídio e do etnocídio dos povos indígenas foram explícitas em Barbados I e estiveram presentes novamente em Barbados II, já com a participação de cerca de vinte indígenas e quinze antropólogos na reunião.

Mais ainda, em pleno ano de 1968, esse posicionamento incluía questionar diretamente a “velha guarda” dos professores universitários, desvelar seus possíveis vínculos com o regime nazista e o fascismo antes e durante a Segunda Guerra Mundial, enfrentar o racismo (especialmente o *apartheid* na África) e defender minorias submetidas ao extermínio no Sudeste Asiático e na América do Sul. Movimentos similares reverberavam na França com as denúncias do colonialismo e da guerra da Argélia, ou nos Estados Unidos, em plena Guerra do Vietnã. A América Latina tampouco esteve à margem destes movimentos e, ao contrário, foi cenário privilegiado da Guerra Fria entre os Estados Unidos e a União Soviética, com a

Revolução Cubana em 1959, a expansão de ditaduras militares, a Doutrina de Segurança Nacional, a Teologia da Libertação e as lutas guerrilheiras.

O surgimento de grupos de estudantes e antropólogos que articulavam o enfrentamento contra o racismo, o genocídio de povos indígenas e sua experiência etnográfica representou, nesse contexto, uma crítica à antropologia como um todo e, em particular, ao indigenismo e à etnologia americanista em vigor. Sobretudo, no que diz respeito à forma de fazer pesquisa de campo, à relação com os grupos indígenas e aos compromissos éticos que dela derivavam.

Para uma “antropologia comprometida”: ética, rigor científico e engajamento político

As discussões que ocorreram na primeira reunião de Barbados refletiam o clima de contestação dos movimentos sociais da época. No entanto, talvez por isso mesmo, ainda era nítida a importância de que o evento estivesse solidamente fundamentado no trabalho de campo etnográfico de seus potenciais participantes, além de se ajustar aos moldes de uma discussão acadêmica. Essa preocupação esteve presente tanto no diálogo inicial entre Georg Grünberg e o reverendo José Chipenda, na Suíça, quanto nos contatos de Grünberg com colegas nos Estados Unidos e na América Latina na viagem de 1970. Assim, ao mesmo tempo que se criticava o modelo de pesquisa antropológica tradicional, era necessário garantir a legitimidade acadêmica do futuro evento e minimizar possíveis conflitos derivados das posições políticas, mais ou menos divergentes, de seus potenciais participantes.

Um cuidado semelhante foi necessário por parte do reverendo Chipenda, no seio do Conselho Mundial de Igrejas, sob pena de que a agenda antirracista fosse confundida com apoio direto aos movimentos de libertação de esquerda na África ou às lutas guerrilheiras na América Latina.

A dimensão ética é, sem dúvida, outro aspecto central explicitamente considerado nos diálogos que conduziram a Barbados. Ela advém, sobretudo, da experiência vivida no trabalho de campo etnográfico. Nessa

experiência, por exemplo, uma comunidade indígena nas profundezas da floresta ou na vastidão do pampa, abre-se ao outro — o antropólogo —, o acolhe, o protege e o educa; este, por sua vez, busca colaborar solidariamente nas diversas formas que propiciem não somente o intercâmbio de conhecimentos, mas também a defesa da integridade da comunidade que o acolhe. A antropologia, assim entendida, não poderia se subtrair ao compromisso ético inerente que supõe fazer pesquisa etnográfica nas condições geradas por regimes coloniais e processos de extermínio em curso.

Essa preocupação, não por acaso, continuaria sendo um verdadeiro *leitmotiv* dos debates sobre antropologia, ciência e compromisso político em Barbados I. Diante dessa tensão sempre presente, a resposta do grupo que se reuniu em Barbados supôs, desde o começo, que a possibilidade de passar um testemunho legítimo da situação dos povos indígenas na América Latina dependia diretamente, enquanto antropólogos, do rigor científico dos trabalhos que seriam apresentados no simpósio “A fricção interétnica na América do Sul fora da região andina” (cf. Grünberg, 1972). O entendimento básico era que a ética do antropólogo como cientista não poderia omitir nas situações de conflito, mas o obrigava a fundamentar sua etnografia cada vez melhor nos princípios de uma “antropologia comprometida”.

A mesma ética tampouco tolera as distâncias artificiais em relação aos grupos com os quais se relaciona no trabalho de campo, mas questionava-se acerca da relevância do conhecimento assim produzido para a realidade desses grupos. Nesse sentido, a convivência do antropólogo com as populações indígenas, inevitavelmente, produzia compromissos e responsabilidades compartilhadas na defesa da vida, na luta pela terra e seus modos de existência.

Barbados através do tempo (um balanço em curso)

A análise das condições gerais que tornaram possíveis as três reuniões de Barbados e muitos detalhes de sua organização ainda aguardam uma

investigação sistemática, para além dos inestimáveis testemunhos de seus participantes (cf. Chirif, 2021). Isso vale para as reações provocadas pelas respectivas declarações e, no caso específico de Barbados I, seu legado nos últimos 50 anos. Para alguns de seus protagonistas, a repercussão mais imediata refletiu-se, logo no início, na transformação do trabalho pastoral de algumas igrejas locais, católicas e protestantes, para as quais a Declaração de Barbados se tornou uma referência importante.

O *Documento de Asunción. La iglesia y su misión entre los indígenas de América Latina* [Documento de Assunção. A igreja e sua missão entre os indígenas da América Latina], por exemplo, foi resultado de “uma consulta de pessoas comprometidas com o trabalho missionário e o serviço às comunidades indígenas da América Latina para trocar experiências e refletir sobre a missão da Igreja entre os indígenas, tendo em vista a Declaração de Barbados” (Unelam, 1972, p. 1). Na realidade, foi a resposta de um grupo de igrejas à denúncia de Barbados I sobre sua responsabilidade no extermínio dos povos indígenas. Tal consulta foi convocada pelo Movimento Pró-Unidade Evangélica na América Latina (Unelam) e patrocinada igualmente pelo WCC e seu Programa para Combater o Racismo, em Assunção (Paraguai), de 7 a 10 de março de 1972.

Após o Concílio Vaticano II (1962-1965) e da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Medellín (1968), a Igreja Católica vinha fazendo uma autocrítica e sinalizando a necessidade de transformação. Acontecia também, embora de maneira mais restrita, em alguns setores das igrejas protestantes, como sugere a atuação do próprio WCC por meio do Programa para Combater o Racismo e outras iniciativas. No entanto, a Declaração de Barbados era taxativa ao afirmar que “o melhor para as populações indígenas, e ainda para preservar a integridade moral das próprias igrejas” seria “pôr fim a toda atividade missionária”.

Em resposta, o Documento de Assunção reivindicava o papel das igrejas, ao mesmo tempo, em que refletia sobre a visão cristã dos povos indígenas, as denúncias contra a evangelização feitas na Declaração de Barbados e a defesa dos direitos indígenas. Muitas vezes vinculados estreitamente à

Teologia da Libertação e ao ecumenismo, esses movimentos propiciaram uma reflexão, por vezes dolorosa, mas profunda, a partir dessas críticas e dos chamados por renovação.

O Documento de Assunção aceitava as críticas, mas rejeitava a moratória das ações evangelizadoras exigida por Barbados. O fato de Georg Grünberg, Miguel Chase-Sardi e Gonzalo Castillo Cárdenas – signatários da Declaração de Barbados I – terem participado da reunião em Assunção é revelador, por remeter às intensas discussões internas que esse assunto suscitou durante o simpósio na ilha caribenha. Como fica evidente nas transcrições inéditas da reunião, havia consenso em apontar as igrejas como corresponsáveis pelo extermínio indígena, por ação e omissão. No entanto, membros ativos de setores progressistas das igrejas, como Gonzalo Castillo Cárdenas (ministro da Igreja Presbiteriana na Colômbia), defendiam a necessidade de reconhecer esses setores como aliados da luta indígena e peças fundamentais da renovação eclesial.

No terreno acadêmico, como dissemos anteriormente, uma análise mais aprofundada continua pendente. Contudo, como advertia João Pacheco de Oliveira em um balanço sobre Barbados I, cabe perguntar como foi possível uma formulação como a que se fez naquele momento, tão distinta dos cânones e da antropologia hegemônica da época. De maneira mais provocadora, como o próprio Pacheco de Oliveira observou, por que a ruptura epistemológica proposta por Barbados não foi incorporada pelas antropologias centrais, inclusive as da América Latina? (2021; TV ABA 2021).

Em 1977, ano da realização da segunda reunião de Barbados, surgiu um debate entre Guillermo Bonfil Batalla e Esteban Emilio Mosonyi, por um lado, e Gonzalo Aguirre Beltrán, a figura mais proeminente da antropologia indigenista mexicana da época, por outro. O debate foi publicado na revista *Nueva Antropología* com o título “La declaración de Barbados II y comentarios” (Bonfil, 1977). Após mencionar algumas iniciativas e publicações posteriores a Barbados I, Aguirre Beltrán sintetizava em sua crítica a Barbados o que, com o passar do tempo, acabou se consolidando como uma tensão duradoura entre análises sociológicas que privilegiam a

classe social e aquelas que privilegiam a identidade étnica. Assim afirmava Aguirre Beltrán:

De tudo isso, se depreende que Barbados II parece ser o último ato de uma estratégia, montada aparentemente pela Democracia Cristã, para fundar uma organização política de âmbito continental, baseada na exaltação dos símbolos étnicos de uma população submetida [...]. Quando insistimos na proletarianização do índio, não defendemos a destruição dos símbolos e valores que configuram sua etnicidade; tampouco acreditamos que devam ser enaltecidos a ponto de se tornarem uma bandeira política. Nos opusemos sistematicamente a favorecer, exaltar e glorificar movimentos como o da negritude, o poder indígena, o chicano e outros que enaltecem símbolos étnicos ou raciais porque eles mascaram a verdadeira luta que se dá na luta de classes. (Bonfil, 1977, p. 120).

Grünberg (2021) aponta outras reações à Declaração de Barbados, incluindo a queima pública, na frente do prédio da editora, da edição original do livro com os trabalhos apresentados na reunião de 1971, pelas mãos da polícia da ditadura militar uruguaia, que o considerou subversivo. Destaca ainda o acirrado embate entre antropólogos mexicanos, norte-americanos e centro-americanos: por um lado, os que apoiavam o movimento armado do povo misquito contra o governo da Nicarágua na década de 1980; por outro, os que se viam como defensores da revolução sandinista.

Nesse enfrentamento, os antropólogos “barbadenses” foram tachados de “etnopolulistas”, “indianistas” e “culturalistas reacionários” (Grünberg 2021, p. 53). Na mesma direção, Barabas afirma que, além de serem pouco conhecidos no México, ainda foram desqualificados com rótulos como “democrata-cristãos”, “eticistas”, “românticos”, “*happy savage anthropologists*”, “essencialistas” e “aliados da igreja”, o que, em suas palavras, “causava espanto no México maçom e ateu daqueles anos” (2021, p. 185).

O legado de Barbados tem sido objeto de renovado interesse por ocasião dos 50 anos da Primeira Declaração, tanto por meio de eventos acadêmicos (ver lista parcial em anexo) quanto por uma série de trabalhos reunidos por Alberto Chirif (2021). Nesse sentido, tem sido fundamental a participação ativa de alguns protagonistas das reuniões de 1971, 1977 e 1993, assim como de pessoas que, por sua atuação junto a populações indígenas, encontram em Barbados uma referência imprescindível. Em geral, nesse exercício misturam-se testemunhos individuais e análises mais amplas sobre a situação atual dos indígenas, com base nas transformações das legislações nacionais, da organização política das próprias populações ameríndias e do campo intelectual do indigenismo latino-americano da segunda metade do século XX.

Contudo, o interesse em Barbados transcende o âmbito das discussões especializadas sobre as sociedades indígenas e remete a problemas que estão no centro da epistemologia, da história e da ética da antropologia como disciplina acadêmica e prática profissional. Os problemas apontados 50 anos atrás continuam interpelando o coração da antropologia.

O espírito de Barbados

O interesse suscitado por Barbados, como ainda tem observado alguns de seus participantes, não significa adotar uma atitude nostálgica diante de um projeto que respondeu aos desafios de seu próprio tempo, com base em uma premissa fundamental: reconhecer e solidarizar-se com o protagonismo dos indígenas na luta por sua libertação, porque, como expressava a Primeira Declaração, “a libertação das populações indígenas ou é realizada por elas mesmas, ou não é libertação”. Qualquer pretensão de “libertar os indígenas” hoje, além de anacrônica, seria inútil, pois dificilmente conseguiria substituir ou representar o pensamento político dos próprios indígenas e de outros grupos junto aos quais muitos antropólogos trabalham. Sob esse ponto de vista, o projeto de Barbados tornou-se obsoleto, porque

os indígenas não necessitam mais de porta-vozes nem de representantes em sua relação com o Estado nacional (TV ABA 2021).

Ao se referirem ao surgimento de “antropologias indígenas” depois de Barbados e aos processos de reapropriação histórica vivenciados por diversos povos ameríndios, Varese, Delgado e Meyer observam: “Interessantemente, o movimento indígena latino-americano de recuperação histórica já vinha acontecendo alguns anos antes do surgimento dos Estudos da Subalternidade no Sul da Ásia [...], que se tornou a bandeira da análise pós-colonial na academia de língua inglesa” (2008, p. 394, n. 3). Nesse sentido, Barbados pode ser compreendido também como uma manifestação particular do que Ciacchi define como um “pensamento antropológico na América Latina”, que “não é necessariamente pós-colonial ou descolonial, já que existe há um bom e longo tempo” (2019, p. 353).

Assim, mesmo que a ideia de um “Barbados IV” possa parecer ultrapassada, ainda vale discernir melhor sobre os efeitos de Barbados na antropologia praticada na América Latina e nosso próprio ofício de antropólogos. A originalidade e a força política do espírito de Barbados permanecem atuais, não somente por terem se antecipado a correntes de pensamento que hoje ganham destaque entre nós, mas, sobretudo, porque seu potencial científico continua longe de se esgotar. Especialmente, diante do fato de que os próprios indígenas são agora nossos interlocutores como estudantes nos cursos de formação em antropologia e nossos colegas nos departamentos universitários. Ao vivenciar essas transformações, a antropologia vê-se compelida, ela própria, a se transfigurar, a reinventar-se.

Referências

BALANDIER, George. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire: Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

BARABAS, Alicia. La influencia de Barbados en México a cincuenta años de la Declaración. In: CHIRIF, Alberto (org.). *Por la conquista de la autodeterminación: En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*. Copenhague: IWGIA, 2021. p. 179-197.

BONFIL BATALLA, Guillermo; MOSONYI, Esteban Emilio; AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo; ARIZPE, Lourdes; GÓMEZ TAGLE, Silvia. La declaración de Barbados II y comentarios. *Nueva Antropología*, v. 2, n. 7, p. 109-125, 1977.

BONFIL BATALLA, Guillermo. *México profundo: Una civilización negada*. Cidade de México: Grijalbo, 1987.

BONILLA, Víctor Daniel. *Siervos de Dios y amos de indios: El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Bogotá: Tercer Mundo, 1968.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil. *América Latina*, v. 5, n. 3, p. 85-90, 1962.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Difel, 1972.

CHIRIF, Alberto (org.). *Por la conquista de la autodeterminación: En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*. Copenhague: IWGIA, 2021. p. 9.

CIACCHI, Andrea. Ensinar (história da) Antropologia no Brasil: um ensaio bibliográfico latino-americano. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, v. 13, n. 2, p. 351-377, 2019.

FALS-BORDA, Orlando. La ciencia y el pueblo, nuevas reflexiones. In: *Investigación-Acción Participativa*. Bogotá: Editorial Magisterio, 1992.

FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: François Maspero, 1961.

FARVIER, Irène. Utopía y consuelo amazónico. Stefano Varese como antropólogo activista, hitos biográficos. *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris, 2023. Disponível em: <https://www.berose.fr/article2813.html?lang=fr>. Acesso em: 6 maio 2025.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: Clacso, 2006.

GRÜNBERG, Georg (coord.). *La situación del indígena en América del Sur: Aportes ao estudo da fricção interétnica nos índios não-andinos*. Montevideo: Tierra Nueva, 1972.

GRÜNBERG, Georg; FUERST, René. Kritische Bibliographie zum Genozid in Brasilien (1957-1969). *Veröffentlichungen des Seminars für Ethnologie der Universität Bern*, n. 1, p. 1-16, 1969.

GRÜNBERG, Georg. Barbados 1971, un desafío vigente. In: CHIRIF, Alberto (org.). *Por la conquista de la autodeterminación: En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*. Copenhague: IWGIA, 2021. p. 45-58.

HVALKOF, Søren. Titulación, esclavitud y democracia: los procesos de liberación indígena en el Gran Pajonal y Alto Ucayali, Perú. In: CHIRIF, Alberto (org.). *Por la conquista de la autodeterminación: En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*. Copenhague: IWGIA, 2021. p. 331-362.

JAULIN, Robert. *La paix blanche: Introduction à l'éthnocide*. Paris: Seuil, 1970.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Barbados desde la antropología brasileña. In: CHIRIF, Alberto (org.). *Por la conquista de la autodeterminación: En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*. Copenhague: IWGIA, 2021. p. 227-247.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Vozes, 1970.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Siete tesis equivocadas sobre América Latina. In: *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: CTA/Clacso, 1965.

TV ABA. Seminário Internacional sobre os 50 anos da Declaração de Barbados. [Canal YouTube], 15 nov. 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=C5OVDXPkDPQ&ab_channel=TVABA. Acesso em: 6 maio 2025.

UNELAM. Documento de Asunción: La iglesia y su misión entre los indígenas de América Latina. 1972. Disponível em: <https://n9.cl/55ztr>. Acesso em: 6 maio 2025.

VARESE, Stefano; DELGADO, Guillermo; MEYER, Rodolfo L. Indigenous anthropology beyond Barbados. In: POOLE, Deborah (org.). *A companion to Latin American Anthropology*. Malden-Oxford: Blackwell, 2008. p. 375-398.

Anexo

Eventos académicos pelos 50 anos da Primeira Declaração de Barbados (2019 a 2023)

Tipo de evento/Nombre	Lugar/data	Organizadores	Participantes	Link na Internet
Mesa redonda “La antropología activista: de la Declaración de Barbados a la antropología poscolonial”.	Berlin, Alemanha 19/12/ 2019	Instituto de Estudios Latino-americanos da Universidade Livre de Berlin	Georg Grünberg	https://www.lai.fu-berlin.de/termine_lai_archiv/veranstaltungen_2019/191219_gv_gruenberg.html
Programa Sobre la mesa: “Conflictos territoriales e interétnicos y la Declaración de Barbados”.	San José, Costa Rica 13/02/2020	Canal UCR/Centro de Investigaciones y Estudios Políticos/Escuela de Antropología da Universidade da Costa Rica.	Georg Grünberg Silvel Elías Denia Román	https://www.youtube.com/watch?v=IXLyLZmF9p4
Conferencia a dos voces. Ciencias Sociales y pueblos indígenas: trayectorias de activismo y resignificación de la territorialidad en Centroamérica. A 50 años de la Declaración de Barbados.	San José, Costa Rica 13/02/2021	Centro de Investigaciones Antropológicas e Escola de Antropología da Universidade da Costa Rica.	Georg Grünberg Silvel Elías	https://vinv.ucr.ac.cr/es/evento/conferencia-dos-voces-ciencias-sociales-y-pueblos-indigenas-trayectorias-de-activismo-y
Seminario Internacional Barbados y Wallmapu: Reencuentro con el rakizum histórico antropológico. Conmemorando 50 años de la Declaración de Barbados, 1971–2021.	Evento online 29–30/06/ 2021	Departamento de Antropología e Centro de Estudios Socioculturais da Universidade Católica de Temuco/ Colegio de Antropólogos de Chile/ Comunidad de Historia Mapuche.	Georg Grünberg Cari Tusing Roberto Morales Araceli Burguete Pablo Mariman	https://youtu.be/6Eu6uumGRRM https://youtu.be/3MtykWXcvPI https://www.facebook.com/chmapuche/posts/1706953516162938
Seminário 50 anos da Declaração de Barbados. Barbados hoje.	Evento online 20/07/2021	Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul e Universidade Federal de Goiás	Georg Grünberg Marta Azevedo	https://youtu.be/UNNs8tghT18
Mesa redonda “50 años de la Declaración de Barbados. Testimonios, trayectorias, desafíos ante el presente de los pueblos indígenas”.	Evento online 21/09/2021	Centro de Innovación y Desarrollo para la Acción Comunitaria da Universidade de Buenos Aires.	Miguel Bartolomé Alicia Barabas	https://youtube.com/c/CidacBarracasFilo http://seube.filo.uba.ar/novedades/mesa-rendonda-50-años-de-la-declaración-de-barbados-testimonios-trayectorias-desaf%C3%ADos-ante

Tipo de evento/Nome	Lugar/data	Organizadores	Participantes	Link na Internet
Conferencia Liberación y autodeterminación indígena en América Latina: a 50 años de la Declaración de Barbados.	Evento online 12/10/21	Seminario Permanente Etnicidad, Pueblos Indígenas y Globalización y VIII Congreso Centroamericano de Estudios Culturales (URL–Guatemala)	Georg Grünberg Miguel Bartolomé	https://occidente.ciesas.edu.mx/conferencia-liberacion-y-autodeterminacion-indigena-en-america-latina-a-50-anos-de-la-declaracion-de-barbados/ https://www.youtube.com/watch?v=kUt-92aaKS4
Seminário Internacional sobre os 50 anos da Declaração de Barbados: A virada política e epistemológica da Antropologia na América Latina.	Evento online 15/11/21	Núcleo de Estudos de Povos Indígenas da Universidade Federal de Santa Catarina e Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia	Georg Grünberg Miguel Bartolomé João Pacheco de Oliveira Edviges Marta Ioris Fabio Mura	https://nepi.ufsc.br/2021/11/05/seminario-internacional-sobre-os-50-anos-da-declaracao-de-barbados-a-virada-politica-e-epistemologica-da-antropologia-na-america-latina-2/ https://www.youtube.com/watch?v=C50VDXPkDPQ&feature=emb_title
Conversatorio Colonialismo y bicentenario de la independencia centroamericana: Reflexiones luego de los 50 años de la Declaración de Barbados.	Ciudad de Guatemala, Guatemala 13/12/2021	FLACSO/Guatemala Universidad de Costa Rica.	Georg Grünberg	https://derecho.ucr.ac.cr/eventos/conversatorio-colonialismo-y-bicentenario-de-independencia-centroamericana-reflexiones
Declaração de Barbados: Os desafios dos direitos indígenas ontem e hoje.	Dourados, Brasil 01/02/2023	Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal de Grande Dourados	Georg Grünberg	Não disponível
Declaração de Barbados: Os desafios dos direitos indígenas ontem e hoje.	Campo Grande, Brasil 09/09/2023	Universidade Federal do Mato Grosso do Sul	Georg Grünberg	Não disponível
Lección inaugural: La Declaración de Barbados y los pueblos indígenas en Centroamérica: Desafíos para salir del colonialismo.	Evento online 28/02/2023	Universidad de San Carlos de Guatemala/Maestría en Ciencias del Desarrollo Rural	Georg Grünberg	Não disponível
Entre-con-memoraciones: la reunión de Barbados y los 50 años del CIESAS.	Xalapa, México 17 al 19 de mayo de 2023	CIESAS–Golfo/Cátedra Internacional Roberto Cardoso de Oliveira	Georg Grünberg Scott Robinson Salomón Nahmad Natalio Hernández Joao Pacheco de Oliveira	https://www.youtube.com/watch?v=L_NY7bhaEhs&t=1402s https://www.youtube.com/watch?v=iedKiphLkys https://www.youtube.com/watch?v=4i9Gf-wrGRQ&t=1s

Orlando Fals Borda y la tradición latinoamericana de investigación comprometida

Joanne Rappaport
(Georgetown University)

Introducción

En español, “investigación-acción participativa” (IAP) es una construcción compuesta en la cual “investigación” se combina con “acción”, puesto que la presencia de un guion entre las dos palabras les da igual énfasis: ninguna modifica a la otra, ninguna se subordina a la otra. Anisur Rahman reflexiona sobre esta relación íntima entre investigación y acción en su obituario del sociólogo Orlando Fals Borda, uno de los autores tempranos de la IAP: “Cuando nos conocimos en Ginebra en 1981, discutimos y discutimos sobre la investigación participativa, concentrándonos en el porqué de la ‘A’ en la IAP: cuando un pueblo oprimido participa en la investigación como un sujeto pleno, no lo hace para escribir un libro — lo hace para mejorar sus vidas en lucha a través de la acción propia colectiva. Así, la autoinvestigación se une orgánicamente con la acción” (Rahman, 2008. P. 439). La posibilidad de una conexión orgánica entre el conocimiento y la acción cobró una forma particular en América Latina durante los sesenta y los setenta, cuando se gestaban metodologías pedagógicas radicales en un contexto de cambio social revolucionario. Los investigadores comprometidos de toda una gama de disciplinas, desde la educación de adultos (Freire, 2005 [1970]) a la teología de la liberación (Gutiérrez, 1975 [1971]), el teatro popular (Boal, 2015 [1974]) y cine colaborativo (Sanjinés y Grupo Ukamao, 1979) se esforzaron en introducir técnicas por las cuales los sujetos proletarios, campesinos e

indígenas pudieran canalizar la conciencia de su propia experiencia en un análisis más profundo de su posición de clase, con el objetivo de posibilitar la transformación social.

A la vez, los científicos sociales latinoamericanos comenzaban a cuestionar la vigencia de la teoría que emanaba del norte para entender la realidad del sur global, puesto que los modelos creados por investigadores norteamericanos y europeos se derivaban de sociedades muy diferentes a las latinoamericanas (Cardoso y Weffort, 1973). Las propuestas de los investigadores activistas resonaban con los académicos latinoamericanos, quienes elaboraron críticas radicales de sus disciplinas. Rechazaban los modelos positivistas y funcionalistas que en esa época estaban de moda en Norteamérica; en cambio, adoptaron el marxismo y la teoría de la dependencia (González Casanova, 1969), prestaron atención a la clase social y forjaron relaciones con sectores populares organizados, particularmente con comunidades indígenas y el proletariado agrario y urbano (Bartolomé, et. al., 1971; Warman, et. al., 1970).

Voy a considerar una serie de experimentos colombianos en la investigación comprometida que buscaron o buscan colocar en diálogo el conocimiento popular y la ciencia social. Sé que, por lo general, los antropólogos utilizamos metodologías diferentes a la IAP, pero en las últimas décadas me he dado cuenta de la influencia profunda que esa metodología ejerce en las organizaciones populares y las posibilidades que presenta para la construcción de una antropología colaborativa. Por esto, decidí emprender una investigación en los archivos de Orlando Fals Borda. Este ensayo es producto de mi investigación.

El proyecto de La Rosca

En 1970 el periodista Víctor Daniel Bonilla, los sociólogos Gonzalo Castillo Cárdenas y Orlando Fals Borda, y el economista Augusto Libreros, inspirados por la emergencia de aproximaciones radicales a la construcción del conocimiento, se juntaron para idear una metodología investigativa que

colocara la ciencia social al servicio de los movimientos populares. La Rosca de Investigación y Acción Social, la red que fundaron, promovía la construcción de relaciones horizontales entre investigadores externos y miembros de organizaciones agrarias y proletarias, con el fin de descubrir las historias olvidadas de lucha para inspirar a la base a emprender la acción en un país cuyas tierras productivas permanecían en manos de propietarios de élite a pesar de los intentos poco entusiastas de reforma agraria.

Los investigadores de La Rosca se dispersaron a varias partes del país donde los movimientos sociales eran más militantes y donde algunos de los investigadores tenían lazos de parentesco. Bonilla fue a las montañas del suroccidente, donde el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) estaba revitalizando a los cabildos indígenas para recuperar las tierras usurpadas por la hacienda en el siglo XIX. Castillo buscó objetivos similares con los pueblos originarios del departamento del Tolima. Libreros trabajó en el Valle del Cauca con poblaciones afrodescendientes. Fals Borda, quien nació y se educó en Barranquilla, en la costa del Caribe, entró en colaboración con la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), cuyos miembros se enfrentaban a la fallida reforma agraria mediante la ocupación de fincas ganaderas establecidas en terrenos anteriormente colonizados por campesinos.

Al principio, los miembros de La Rosca se referían a su metodología como “la investigación militante”; más tarde, cuando Fals comenzó su trabajo en el departamento costero de Córdoba, la llamó la “investigación-acción”, enfatizando así su cualidad activista. La aproximación a la investigación que adoptó La Rosca se desarrolló dentro de los movimientos indígenas, campesinos y proletarios. En particular, se buscaba promover la conciencia de clase entre la base de esas organizaciones (Parra, 1983, p.152) a través de proyectos de investigación cuyos temas eran escogidos por su liderazgo, quienes participó en la colección de la información y su análisis. A la vez, los investigadores participaron en las actividades políticas de las organizaciones, como, por ejemplo, las recuperaciones de tierras, las movilizaciones, la defensa legal y los cursillos de entrenamiento de líderes. Por

lo tanto, la noción de la “participación” era bidireccional (Brandão, 2005, p. 56).

La metodología propuesta por La Rosca no estaba basada en un conjunto fijo de técnicas, sino en una apertura al diálogo que permitía que los investigadores y los activistas de las organizaciones crearan métodos basados en las vivencias y los contextos políticos locales (Hall, 1992, p. 20). Al centro de su metodología estaba la noción de la recuperación crítica, la revitalización de estrategias históricas para reintroducirlas en las luchas actuales (Bonilla, et. al., 1972, pp. 51–52). Por ejemplo, los investigadores que colaboraron con el movimiento indígena documentaron la historia de caciques nasas del siglo XVIII quienes consiguieron títulos para los territorios indígenas y cuyo ejemplo inspiraría a los consejos de las comunidades — los cabildos — a funcionar por fuera de la influencia de los partidos políticos dominantes y los mandones locales (Bonilla, 1977); la autonomía de los cabildos estaba al centro del programa del CRIC, puesto que la organización en sí era una federación de cabildos locales. Fals Borda y su equipo recogieron historias orales y documentales de los movimientos socialistas de la costa del Caribe, mediante los cuales los campesinos sin tierra acabaron con el peonaje por deuda y crearon comunidades independientes que ellos llamaron “baluartes”; cuando ANUC ocupó una serie de haciendas en el departamento de Córdoba estableció “baluartes de autogestión campesina” para administrar las nuevas comunidades y para orientar políticamente a sus habitantes (Parra, 1983; Zamosc, 1986b). Uno de los ejemplos más eficaces de la recuperación crítica fue la publicación por La Rosca de un tratado escrito por Manuel Quintín Lame (1971 [1939]), un dirigente nasa de la primera mitad del siglo XX; el programa político del CRIC incluye las reivindicaciones de Lame y su tratado ha llegado a ser uno de los documentos fundacionales del movimiento indígena.

El segundo concepto que gobernaba las actividades de La Rosca fue la devolución sistemática. Se proyectaba devolver los resultados de la investigación al liderazgo de las organizaciones y a su base “de manera ordenada y ajustada según el nivel de desarrollo político y educativo de los grupos

de base que suministran la información o con quienes se hace la inserción investigativa o técnica, no según el nivel intelectual de los cuadros que, por lo general, es más adelantado o muy distinto” (Fals Borda, 1987 [1970], p. 113). En particular, La Rosca privilegiaba el canal visual, produciendo plataformas excepcionalmente creativas para narrar las historias locales, con la intención de provocar el análisis por parte de los lectores de su posición en la sociedad y orientar su política hacia un futuro emancipatorio. En el Cauca, Bonilla y su equipo crearon mapas parlantes que representaban los momentos formativos en la historia indígena dentro del espacio topográfico, de ese modo se apropiaron de las formas narrativas nasas que leían el pasado en el paisaje (Barragán León, 2016). El uso del formato visual permitía que la gente controlara la narrativa, porque podían contarla en su propio idioma en vez de leerla en castellano. Al igual que en el Cauca, el equipo cordobés produjo una serie de narrativas gráficas sobre cuatro luchas campesinas en la costa del Caribe, ilustradas por el artista Ulianov Chalarka (Chalarka, 1985); se utilizaban estos cómics en los cursillos organizados para entrenar al liderazgo local de la ANUC. Estos folletos presentan narradores locales conocidos por los campesinos. Sus rostros, formas de hablar y el paisaje en el cual se movían combinaban a inspirar a los lectores campesinos a verse en sus páginas y comenzar a mirarse como agentes de cambio (Rappaport, 2021, cap. 5).

Es problemático el término “devolución”, porque descansa sobre la premisa de que los investigadores de La Rosca de alguna manera hubieren extraído de los narradores rurales la información que posteriormente “devolverían” a la gente, lo que sugiere que su metodología no fuera tan igualitaria como se declaraba (Rivera Cusicanqui, 2004; Vasco Uribe, 2002). De hecho, algunos proponen en sus críticas de Fals Borda que su metodología era paternalista y que descansaba sobre técnicas académicas de investigación; en efecto, los investigadores externos controlaron el proceso (Zamosc, 1986a, p. 29), obstaculizados por su inhabilidad de promover la investigación participativa con personas que no sabían leer o escribir (Rappaport, 2021, pp. 48-50). Pero si seguimos la práctica de los investigadores de La

Rosca descubrimos que en cada etapa de la investigación los líderes y la base entraban en un diálogo profundo con los investigadores externos, ambos lados jugaron un papel activo en la creación de la base de conocimiento, inspirando la imaginación histórica de su contraparte. Además, los materiales producidos por los miembros de La Rosca nunca fueron entendidos como resultados finales, sino que funcionaban como herramientas para estimular a la base a pensar en las formas más efectivas de acción política en su propio contexto.

IAP en la época del neoliberalismo

Fals Borda expandió el alcance global de las metodologías participativas y activistas de la investigación al celebrar dos eventos internacionales en Cartagena, Colombia en 1977 (*Simposio Mundial*, 1978) y 1997 (Fals Borda, 1998). Estos intercambios reunieron a investigadores de todas partes del mundo, así como a los pioneros de las metodologías participativas, y eventualmente los llevó a adoptar el nombre de “investigación-acción participativa” para unificar a las diferentes aproximaciones a la investigación colaborativa (Hall, 2005, p. 14). Muchos de los que participaron en estos congresos imaginaban que su metodología era emancipatoria en el sentido de que, al llamar la atención de la base a la lucha de clases, prometía la posibilidad del cambio sistémico. Sin embargo, la IAP se transformó al expandirse a nuevos contextos tanto geográficos como temporales. Por un lado, fue apropiada por instituciones como el Banco Mundial o la USAID, que no tenían la menor intención de replicar su *ethos* emancipatorio (Fals Borda, 2001; Jordan, 2003). Pero por el otro lado, las organizaciones latinoamericanas de base continuaban a utilizar la IAP como una herramienta vital, aunque las condiciones políticas, la naturaleza de la práctica del investigador y lo que significa la palabra “emancipación” han cambiado radicalmente desde los setenta (Molano, 1998, p. 8).

En un taller sobre el trabajo de Fals Borda que facilité en Medellín, uno de los participantes preguntó: “¿Qué hacemos hoy, cuando la revolución no

está a la vuelta de la esquina? No hay un proyecto unificado de transformación social, con resonancia en la academia, o en la intelectualidad dentro de los movimientos sociales”. ¿Cómo puede inspirar a los activistas de hoy la historia de una metodología de investigación empapada en las ideologías revolucionarias universalistas de la lucha de clases? Comencé este ensayo con una mirada a las actividades de La Rosca en el Cauca y en la costa del Caribe. Para concluir, retorno a estas mismas regiones para reflexionar sobre la continuada relevancia en el presente de la metodología de La Rosca.

La creación del conocimiento indígena

Luego de una movilización exitosa en 2008, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), organización afiliada al CRIC, fundó su propio instituto de investigación, la Casa del Pensamiento. Su propósito fue crear un espacio desde el cual construir conocimiento que el liderazgo pudiera traducir a la acción política (Casa del Pensamiento s.f.). La Casa reconceptualizó el proceso de investigación, situándolo dentro de una constelación de valores nasas, de ese modo acuñando nuevas estrategias de pesquisa a la vez que participaban en el diálogo intercultural con otros grupos étnicos y con colaboradores *blancomestizos*. Los investigadores nasas no solo utilizan los cinco sentidos en sus pesquisas, sino que incorporan las prácticas chamánicas, como por ejemplo la interpretación de los sueños y el análisis de señas en el cuerpo. Además, los espacios en los cuales hacen sus investigaciones están determinados por las prácticas nasas: privilegian las actividades comunales, tales como las mingas o trabajos colectivos, y el diálogo familiar alrededor del fogón. Reproducen simbólicamente estos espacios al colocar tres piedras al centro del cuarto y prendiendo la candela con el fin de crear un ambiente más íntimo para el diálogo y la reflexión (s.f.: 14–18). Combinan estos métodos con las técnicas etnográficas convencionales de la entrevista y la observación participante.

Los integrantes de la Casa y otros investigadores *blancomestizos* aliados con ellos reconocen la influencia que ha jugado la IAP en su trabajo.

Evocan explícitamente la noción de la recuperación crítica como parte del legado del CRIC y como una herramienta fundamental en su trabajo actual. Descubrí esto en un taller que facilité en el norte del Cauca, una región en la cual los nasas han revivido la estrategia de la acción directa que caracterizaba los primeros años del movimiento indígena. Ahora rebautizada como la “liberación de la Madre Tierra”, los activistas ocupan cañaverales en el Valle del Cauca, frecuentemente provocando la represión violenta por parte de la policía militar. Los participantes en el taller que facilité describieron sus investigaciones como un medio para regenerar la memoria organizativa a través de la práctica política: la liberación de la Madre Tierra enseñará a los activistas de hoy que no son “invasores” sino “recuperadores”. Es importante anotar aquí que, para ellos, la investigación no es exclusivamente la recolección y sistematización de la información, sino un proceso de rescatar y compartir memorias en el curso de la acción directa. En este sentido, la investigación y el activismo son dos actividades inseparables.

Los investigadores de la Casa del Pensamiento orientaron sus pesquisas al análisis del estado del movimiento indígena en el norte del departamento del Cauca, centrados en las líneas divisorias que potencialmente podían descarrilar el proceso organizativo (Rappaport, 2015). Por ejemplo, estudiaron el problema de la atracción de muchos jóvenes indígenas a la guerrilla, en vez de a la organización étnica; facilitaron talleres con jóvenes para estimular el análisis por parte de la juventud de su papel en el movimiento. También, los investigadores cuestionaron por qué era tan difícil retener a las lideresas, en un movimiento cuya dirección había sido dominada tradicionalmente por los hombres. Igualmente, examinaron las consecuencias de los proyectos de los pequeños mineros indígenas. En otras palabras, enfocaron su mirada en los retos internos que enfrentaba la organización — postura que provocaba cierto nivel de crítica por parte del liderazgo.

IAP y la resistencia campesina

Las metodologías participativas y colaborativas son herramientas importantes que utilizan las organizaciones colombianas que luchan a favor de

los derechos humanos. Siguen siendo cruciales a pesar del acuerdo entre el gobierno colombiano y las FARC firmado en 2016, porque después de siete décadas de conflicto armado, el gobierno no ha podido o no ha querido pararlo. El Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) colecciona y publica los testimonios de testigos de las masacres, los secuestros y otras actas de violencia, las cuales han sido perpetradas mayoritariamente por actores de derecha. La mayoría de los investigadores del CNMH utilizan metodologías participativas, pero casi todas sus investigaciones dependen del liderazgo y entrenamiento académico de los investigadores externos, replicando la experiencia de La Rosca en los setenta y sugiriendo que en los cincuenta años de IAP no se ha podido mover el locus del control de la investigación de los externos a la comunidad. Es solo en los últimos años que algunos proyectos del CNMH han llegado a ser protagonizados por la misma comunidad: es decir, proyectos en los cuales la participación comunitaria vaya más allá del testimonio, para asumir el control del proceso investigativo. Uno de los ejemplos más sobresalientes es un estudio histórico de la resistencia popular en Montes de María (CNMH, 2018b), una región en la costa del Caribe que también fue uno de los lugares en los cuales Fals Borda y su equipo colaboraron con la ANUC para producir una historia de la lucha afrocolombiana por la tierra (Chalarka, 1985, pp. 65-79). En la historia gráfica *Felicita Campos*, publicada en 1974, los campesinos participaron como narradores, pero el cómic mismo fue diseñado fuera de la región por colaboradores externos. Es muy diferente el informe del CNMH, *Un bosque de memoria viva*, publicado en 2018, cuya investigación fue protagonizada por gente local, especialmente jóvenes, maestros y líderes comunitarios. Fue el producto de una movilización masiva en 2013, en la cual los campesinos no solo reivindicaron una mayor atención del Estado en las áreas de salud, educación, infraestructura y justicia, sino que demandaron que el CNMH interviniera en la zona con un proyecto participativo de memoria (CNMH, 2018a). En otras palabras, los montemarianos entendían que el trabajo de memoria viva constituía un acto político.

Trabajando con metodologías participativas, el proyecto reunió a fotógrafos, ensayistas y entrevistadores locales, que facilitaron grupos focales, además de realizar entrevistas grupales e individuales que no solamente examinaron el conflicto armado que asoló la región durante varias décadas, sino que recogieron testimonios de la vida cotidiana de los campesinos e historias ambientales. Sus investigaciones abarcaron las observaciones de los campesinos acerca del cambio en sus prácticas agrícolas, dado que los bosques de aguacates de los que dependían se agotaban por los hongos en esa época. Investigaron y documentaron el surgimiento de instituciones comunales locales y la revitalización de las celebraciones públicas, religiosas y seculares. El proceso fue orientado por líderes comunitarios y profesores; el CNMH y Sembrandopaz, una ONG local, ayudaron a los equipos locales, dándoles entrenamiento, transcribiendo el enorme volumen de grabaciones y orientando la sistematización de la información para que los equipos locales pudieran escribir un informe. Sin embargo, los protagonistas centrales fueron los investigadores locales, quienes seleccionaron los temas de investigación, recogieron la documentación, establecieron los argumentos del informe y compilaron todo en un libro.

Un bosque de memoria viva fue acompañado por otras actividades más efímeras, como, por ejemplo, los talleres en los cuales compartieron con el público los resultados de la investigación, y por exhibiciones de fotografías. La intención no fue simplemente producir un registro escrito, sino unir a una comunidad dispersa que, a lo largo del conflicto, había sido dividida. El enfoque de los investigadores en la vida cotidiana encaminaba el objetivo de generar un proceso de paz más lento, un proceso que reconstruyera los lazos comunitarios y las instituciones desde la base, a diferencia de los proyectos de desarrollo ideados externamente y liderados por expertos. La movilización, la investigación y otros procesos de reflexión se unían con la celebración, la conmemoración y las actividades lúdicas con el fin de forjar una forma participativa de construir la paz (CNMH, 2018a y 2018b; Lederach, 2023).

Conclusiones

La investigación y la acción siguen mezclándose en la IAP actual, al igual que pasó en la década del setenta, pero con efectos diferentes. En la época de La Rosca, los lazos establecidos durante el uso de las metodologías participativas no fueron solamente individuales, sino colectivos: ANUC y CRIC, por ejemplo, con La Rosca. Mientras que hasta cierto punto la base de esas organizaciones participaba en calidad de testigos, tal vez ofreciendo al artista comentarios para mejorar sus imágenes, se logró un diálogo más profundo a nivel del liderazgo de las organizaciones. Sin embargo, Fals y sus colegas esperaban que algún día los campesinos pudieran hacer sus propias investigaciones, sin depender de la ayuda externa. Hoy día, los investigadores externos continúan participando en las investigaciones locales. De hecho, son interlocutores importantes, quienes comparten técnicas de investigación y facilitan una mirada al lugar de lo local dentro de los panoramas regional, nacional e internacional. Pero, por lo menos en algunas regiones, la gente local ha asumido el control de la IAP, partiendo de los experimentos de los setenta para hacer investigaciones novedosas y creativas, que son cruciales para la construcción de una paz más inclusiva y emancipatoria, y que surja más orgánicamente de los movimientos sociales.

¿Qué tienen que ver estas experiencias con lo que hacemos los antropólogos? Muchas veces, nosotros hacemos investigaciones más individuales o, en el caso de la investigación colaborativa, frecuentemente la proyectamos en función de la producción de conocimiento académico. Tal vez mis colegas latinoamericanos estén más abiertos que mis conciudadanos a la investigación hecha por grupos heterogéneos, con objetivos muy diferentes de la escritura de artículos y monografías. La opción de la IAP — o de cualquier aproximación colaborativa a la investigación — requiere que haya una comunidad lista para asumir el protagonismo y abierta a entrenarse para la investigación, características que no se encuentran en todas partes. También requiere que los investigadores externos aceptemos nuestra participación más como interlocutor que como investigadores — un reto, dadas las demandas que imponen las instituciones en las que trabajamos. Pero, de todas formas, creo que todavía hay mucho que podemos aprender de Orlando Fals Borda y de los seguidores actuales de la IAP.

Referências

ALARCÓN FERNÁNDEZ, D. MELÉNDEZ, H. G. & PÉREZ, G. J. Quitarse el paraguas para sentir la lluvia: Una lección para la Academia desde la Alta Montaña. *Economía & Región Pérez*, v. 11, n. 2, p. 331-338, 2018.

BARRAGÁN LEÓN, A. N. *Mapas parlantes: Memoria y territorio en el pueblo nasa-paéz, Cauca-Colombia*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2016.

BARTOLOMÉ, M. A. *et. al.* 1971. *Declaración de Barbados*. Disponível em: http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf. Acesso em: 11 abr. April 2019.

BOAL, A. *Teatro del oprimido. Teoría y práctica*. Traducción de Graciela Schmilchuk. Buenos Aires: Interzona Editora. 2015 [Original de 1974].

BONILLA, Víctor Daniel. *Historia política de los paeces*. Bogotá: Carta al CRIC 4, 1997 (Mimeo).

BONILLA, V. D. CASTILLO, Gonzalo; FALS BORDA, O.; & LIBREROS, A.. *Causa popular, ciencia popular: Una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: La Rosca de Investigación y Acción Social, 1972.

BRANDÃO, C.R. Participatory Research and Participation in Research: A Look between Times and Spaces from Latin America. *International Journal of Action Research*, v. 1, n. 1, p. 43-68, 2005.

CARDOSO, F. H.; WEFFORT, F. C. Ciencia y conciencia social. In MURGA FRASSINETTI, A.; BOLLS, Guillermo(Eds.), *América Latina: Dependencia y Subdesarrollo*. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1973. pp. 77-104.

CASA DEL PENSAMIENTO DE LA CXHAB WALA KIWE-ACIN. *Pensando la investigación. Herramientas para la investigación*. Santander de Quilichao, Cauca: Casa de Pensamiento/Corporación Ensayos para la Promoción de la Cultura Política. s.f.

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA (CNMH). Documento metodológico sobre la formulación y el desarrollo de procesos de memoria locales con la participación de la comunidad: Aportes desde la experiencia de La

Alta Montaña de El Carmen de Bolívar. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018a.

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA (CNMH). *Un bosque de memoria viva, desde la Alta Montaña de el Carmen de Bolívar: Informe del Centro Nacional de Memoria Histórica y del Proceso Pacífico de Reconciliación e Integración de la Alta Montaña de el Carmen de Bolívar*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018b.

CHALARKA, U. *Historia gráfica de la lucha por la tierra en la Costa Atlántica*. Montería: Fundación del Sinú, 1985.

COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO DE LA VERDAD, LA CONVIVENCIA Y LA NO REPETICIÓN. *Hay futuro si hay verdad: Informe final*. Bogotá: Comisión de la Verdad, 2022.

FALS BORDA, O. *Ciencia propia y colonialismo intelectual: Los nuevos rumbos*. Bogotá: Carlos Valencia Editores. 1987. [Original 1970].

FALS BORDA, O. *People's Participation: Challenges Ahead*. Bogotá: Colciencias/IEPRI/TM Editoriales, 1998.

FALS BORDA, O. Participatory (action) research in social theory: origins and challenges. In: REASON, P.; BRADBURY, H. (Eds.). *Handbook of action research: participative inquiry and practice*. London: Sage, 2001. p. 27-37.

FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*. Tradução de Jorge Mellado. Siglo XXI, México. 2005 [Original 1970].

GONZÁLEZ CASANOVA, P. *Sociología de la explotación*. Mexico City: Siglo XXI, 1969.

GUTIÉRREZ, G. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975 [Original 1971].

HALL, B.L. From Margins to Center? The Development and Purpose of Participatory Research. *The American Sociologist* 23(4): 15-28, 1992.

HALL, B.L. In From the Cold? Reflections on Participatory Research from 1970-2005. *Convergence*, v. 38, p. 5-24, 2005.

JORDAN, S. "Who Stole my Methodology? Co-opting PAR," *Globalisation, Societies and Education*, v. 1, n. 2, p. 185-200, 2003.

LAME, M. Q. En defensa de mi raza (ed. y con una introducción por Gonzalo Castillo). Bogotá: Comité de Defensa del Indio, 1971 [1939].

LEDERACH, A J. *Feel the Grass Grow: Building Slow Peace in Colombia*. Stanford: Stanford University Press, 2023.

MOLANO, A. Cartagena Revisited: Twenty Years On. In Orlando Fals Borda (Ed.), *People's Participation: Challenges Ahead*. Bogotá: Colciencias/IEPRI/TM Editores, 1998. pp. 3-10.

PARRA ESCOBAR, E. *La investigación-acción en la Costa Atlántica: Evaluación de La Rosca, 1972-1974*. Cali: Fundación para la Comunicación Popular FUNCOP, 1983.

RAHMAN, A. Orlando Fals Borda: 1925-2008. *Action Research*, v. 6, n. 4, p. 439-440, 2008.

RAPPAPORT, J. La investigación como trabajo de la imaginación. *Revista Señas (Revista de la Casa del Pensamiento de la Çxab Wala Kiwe-ACIN)*, n. 4, p. 117-123, 2015.

RAPPAPORT, J. *El cobarde no hace historia: Orlando Fals Borda y los inicios de la investigación-acción participativa*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2021.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: De la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Temas Sociales (IDIS/UMSA)*, La Paz, n. 11, p. 49-64, 1987.

SANJINÉS, J. y Grupo Ukamao. *Teoría y práctica de un cine junto al pueblo*. Mexico City: Siglo XXI, 1979.

SIMPOSIO MUNDIAL DE CARTAGENA. *Crítica y política en ciencias sociales: El debate sobre teoría y práctica*. Bogotá: Punta de Lanza, 1978. 2 v.

VASCO URIBE, L. G. *Entre selva y páramo: Viviendo y pensando la lucha indígena*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.

WARMAN, A; NOLASCO, Margarita; BONFIL, Guillermo; OLIVEIRA, M. y VALENCIA, E. *De eso que llaman antropología mexicana*. Mexico City: Nuestro Tiempo, 1970.

ZAMOSC, L. Campesinos y sociólogos: reflexiones sobre dos experiencias de investigación activa en Colombia. In Fals Borda, Orlando, et. al (Eds), *IAP en Colombia: Taller Nacional, Bogotá, noviembre 14 al 16 de 1985*. Bogotá: Punta de Lanza/Foro Nacional por Colombia, 1986a. p. 19-42.

ZAMOSC, L. La cuestión agraria y el movimiento campesino en Colombia: luchas de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), 1967-1981. Bogotá: Instituto de Investigación de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social/CINEP, 1986b.

Silvio Coelho dos Santos e a Antropologia Comprometida no Sul do Brasil: reflexões etnográficas sobre a práxis antropológica dedicada aos direitos e bem viver dos povos indígenas

Elis do Nascimento Silva
(UFSC/MPI)

Notas iniciais

Este capítulo tem como referência minha dissertação de mestrado (Silva, 2016), desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), entre os anos de 2014 e 2016. Nesta pesquisa, tive a oportunidade de conhecer e analisar o acervo do antropólogo e professor Silvio Coelho dos Santos, especialmente o conjunto localizado no Núcleo de Estudos de Povos Indígenas (NEPI/UFSC) — atualmente denominado ARANDU¹ — fundado por ele com objetivo de fomentar pesquisas na área da etnologia indígena e promover diálogos com e sobre os povos cujos territórios situam-se na região Sul do Brasil. Em 2007, fui selecionada pelo professor Santos para ser bolsista Pibic/CNPq no projeto de pesquisa “Projetos de desenvolvimento e suas consequências sociais às populações locais”, realizado entre os anos de

1 Arandu — Laboratório de Estudos em Etnologia, Educação e Sociobiodiversidades. Para mais informações, consultar: <https://nepi.ufsc.br/>

2008 e 2011, tendo a honra de ser iniciada por ele neste campo de estudos da antropologia.

Minha dissertação teve como foco a atuação dos trabalhos antropológicos do professor Silvio Coelho dos Santos com povos indígenas do Sul do país e projetos de desenvolvimento que afetam suas vidas e seus territórios. O trabalho refletiu essa relação, estabelecida a partir desses três campos de saber (e poder): antropologia, hidrelétricas e povos indígenas. Esta articulação se conformou a partir da atuação do professor Santos, rompendo as fronteiras acadêmicas ao consolidar uma práxis intelectual e política claramente posicionada a favor dos seus interlocutores de pesquisa — os povos indígenas.

A sua originalidade no engajamento com os povos indígenas refletia um novo campo marcado por uma quebra de paradigma na produção do conhecimento antropológico. Propagado em diversos países da América Latina, esta nova perspectiva exigiu, sobretudo, um posicionamento político atuante de seus profissionais na defesa dos povos originários com os quais pesquisava. A antropologia produzida pelo professor Silvio Coelho dos Santos é produto direto de sua afiliação e engajamento a esse campo intelectual: uma antropologia que nasce em reação às grandes políticas de desenvolvimento que se espalharam pelos países da América Latina, entre os anos de 1960 e 1980, implantadas por governos militares ditatoriais, cujos projetos econômicos que promoviam resultaram em genocídios, deslocamentos compulsórios e perdas territoriais, entre outros, de vários povos indígenas (Davis, 1978; Bartolomé, 1980; Arze Quintanilla, 1983; Santos, Andrade, 1988; Bartolomé, 1983).

Ademais, nas entrevistas que realizei e em seu acervo pude encontrar registros e dados relacionados a atuação de antropólogas e antropólogos comprometidos com a defesa e promoção dos direitos dos povos indígenas na América Latina, movimento importante consagrado na Reunião de Barbados, em 1971, conforme será abordado mais adiante.

Neste artigo, pretendo tecer reflexões etnográficas que revelam a importância da atuação do antropólogo e professor Silvio Coelho dos Santos

junto aos povos indígenas do Sul do Brasil, com os quais trabalhou de forma comprometida ao longo de décadas — sobretudo no contexto de projetos hidrelétricos e barragens propostos pelos governos em territórios indígenas da região.

Para compreender o fazer antropológico de Silvio Coelho dos Santos e sua contribuição para a garantia dos direitos dos povos indígenas durante e após o regime de ditadura civil-militar no país, torna-se necessária uma breve apresentação de sua extensa trajetória acadêmica e caminhos de atuação junto aos povos indígenas do Sul, visto os diferentes campos de estudo que se dedicou ao longo de sua vida.

Nascido em Florianópolis (SC), em 7 de julho de 1938, Silvio Coelho dos Santos foi um dos primeiros antropólogos do Sul do país, tendo inaugurado a etnologia indígena dos povos originários da região (Ilha, 2009; Silva, 2015). Foi um dos fundadores do Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social da UFSC (1979), presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), no biênio 1992-1994, e professor emérito da UFSC, além de outros cargos e títulos que recebeu em reconhecimento à produção antropológica por ele desenvolvida dentro e fora do espaço acadêmico. Graduado em História (1960), integrou a terceira turma do Curso de Especialização em Antropologia Social, em 1962, ministrado pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira no Museu Nacional da UFRJ. Defendeu seu doutorado em Antropologia na Universidade de São Paulo, em 1972, com a tese *Índios e brancos no sul do Brasil – a dramática experiência dos Xokleng*, inicialmente orientada pelo antropólogo catarinense Egon Schaden e, posteriormente, por João Baptista Borges Pereira. Sua tese foi publicada em 1973 e reeditada em 1987, consolidando-se em uma de suas obras de referência para a etnologia indígena do Sul do país.

Antes dessa publicação, em razão do caráter denunciatório de seus trabalhos no que tange às práticas genocidas e etnocidas dos órgãos indigenistas oficiais (SPI e FUNAI) para com os povos indígenas no sul do país, o seu livro *“A integração do índio na sociedade regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina”* (Imprensa Universitária, UFSC, 1970)

foi apreendido pela censura do governo militar, no ano de 1969, quando ainda se encontrava em fase final de edição.

Silvio Coelho dos Santos teve ainda uma reconhecida atuação nos contextos de implantação de barragens e hidrelétricas em territórios indígenas no sul do Brasil desde o início da década de 1970, período em que ainda não era exigida a realização dos Estudos de Impacto Ambiental (EIA) e Relatórios de Impacto Ambiental (RIMA) para avaliação e licenciamento de obras causadoras de impactos sobre o meio ambiente — muito menos sobre a vida das populações afetadas. O professor Santos foi um dos precursores na Antropologia brasileira a realizar estudos sobre projetos hidrelétricos e suas consequências para as populações indígenas. Esse pioneirismo, consagrado à pesquisa etnográfica, teve início em 1967, em parceria com o pesquisador Paul Aspelin², cujos resultados foram publicados em 1981, na obra *Áreas Indígenas Ameaçadas por Projetos Hidrelétricos no Brasil*³.

Para além destes campos de atuação e eixos temáticos, o itinerário intelectual e etnográfico de Silvio Coelho dos Santos revela que percorreu também uma diversidade de outras áreas afins, como Educação Indígena, Direito Indígena, pesquisas sobre Memórias e Histórias, produção de conhecimento, economia Indígena, Fotografia, entre outros de sua extensa obra produção⁴, grande parte contida em seu acervo.

O encontro de Silvio Coelho dos Santos com a Antropologia e a emergência da Etnologia Indígena no Sul do país

“Não é só conhecer o índio amazonense, os nossos irmãos do Amazonas, que ainda têm área maior, que tem possibilidade de

2 ASPELIN, Paul; SANTOS, Silvio Coelho dos. *Indians Areas Threatened by Hydroelectric Projects in Brazil*. Copenhagen: IWGIA, Document n.º 44, 1981.

3 Para a antropóloga Catullo (1996, p.11), esta obra consiste em “um dos trabalhos mais importantes na literatura de ‘impactos’ de Projetos de Grande Escala”.

4 Para acesso completo à bibliografia e temas abordados nos trabalhos de Silvio Coelho dos Santos, ver Ilha – Revista de Antropologia (2009) e Silva (2015).

se locomover numa área bem grande, que é muito lindo, é muito bonito o índio viver a sua vida natural. Nós não temos nada disso! Porque nós, os índios que vivemos aqui [no Sul] é que sentimos a injustiça, a perseguição, a pobreza, a fome, porque a área que ocupamos não oferece mais condições para a nossa sobrevivência — Liderança Guarani Marçal de Souza Tupã-Y, 1979.

Os registros fotográficos realizados pelo professor Santos, atualmente integram o Acervo Virtual de Silvio Coelho dos Santos (AVISC)⁵, contribuem de forma singular para compreensão dos passos iniciais da trajetória deste antropólogo nos estudos junto aos povos indígenas, dedicando-se mais intensamente aos povos Kaingang, Laklãnô/Xokleng e Guarani na região Sul do país. As fotografias mais antigas, registram também o trabalho etnográfico que Santos realizou entre os Tükuna, em Mariuaçu, no Alto Solimões (extremo leste do Amazonas), onde ele e sua colega da UFPR, Cecília Maria Vieira Helm, tiveram a oportunidade de acompanhar o professor Roberto Cardoso de Oliveira como assistentes de pesquisa na realização do trabalho de campo, em 1962. Esta viagem de campo foi propiciada ao professor Santos enquanto aluno do Curso de Especialização em Antropologia Social, ministrado no Museu Nacional (MN), integrando a terceira turma desse curso naquele mesmo ano (Silva, 2009, p. 254). No início de seu primeiro diário de campo, elaborado durante essa pesquisa entre os Tükuna, Santos assim registrou:

Benjamin Constant, 5 de julho 1962. Início este diário com nossa chegada – Roberto, Cecília e eu – ao Município objetivo de nossa pesquisa: Benjamin Constant, onde chegamos às 12h10 – hora local – dia de hoje. Sede do posto Indígena Tukuna, em Mariuaçu.

(Diário de Campo de Silvio Coelho dos Santos, AVISC, 2016).

5 AVISC — Acervo Virtual de Silvio Coelho dos Santos. Disponível em: <https://avisc.worpress.com/>. Acesso em: 15 abr. 2024.



Figura 1.1 *Silvio Coelho dos Santos em trabalho de campo junto aos Ticuna no Alto Solimões (AM), 1962.*

Fonte: Acervo do NEPI (autoridade não identificada).

Como destaquei em trabalho anterior (Silva, 2015), o início da trajetória de Sílvio Coelho dos Santos está diretamente vinculado a um dos momentos críticos da conformação da antropologia no Brasil, marcado pelas primeiras iniciativas de cursos de especialização, que foram desenvolvidos no Museu Nacional, os quais posteriormente deram origem ao primeiro programa de pós-graduação em antropologia social, com cursos de mestrado e doutorado.

Em seu livro *Memória de Antropologia do Sul do Brasil* (2006), Santos nos mostra que o ensino da Antropologia em Santa Catarina teve início com a instalação da Faculdade Catarinense de Filosofia, em 1955, por intermédio das disciplinas de Antropologia Cultura e Antropologia Física, ministradas pelos professores Oswaldo Rodrigues Cabral, Alvin Bertoldo Braun e Jaldyr Faustino da Silva. Após assumir a direção da Faculdade de Filosofia, em 1961, o professor Cabral convidou o então aluno Sílvio Coelho dos Santos, recém-formado no curso de História, para ser seu auxiliar de ensino nas disciplinas que ministrava.

Apesar de todas as problematizações em torno da atuação e gestão dos órgãos indigenistas no Brasil — tanto durante o SPI ou na sua substituição pela FUNAI em 1967 —, destaca-se a contribuição significativa a atuação de

alguns pesquisadores da área da Etnologia junto à política indigenista oficial. Entre os sucessivos cursos criados e ministrados nas décadas de 1950 e 1960 no campo da Etnologia Indígena — promovidos pelo Museu do Índio⁶, CBPE⁷ e Museu Nacional —, merece atenção, inicialmente, a criação, em 1955, do “Curso de Aperfeiçoamento em Antropologia Cultural”, no Museu do Índio, por seu fundador, Darcy Ribeiro, tendo como um dos docentes colaboradores o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (Melatti, 2007, p. 21). Darcy Ribeiro e seus alunos tiveram papel decisivo na formulação e expansão da pós-graduação em Antropologia Social no Brasil neste período, objetivando a inserção de novas compreensões do mundo indígena na política indigenista oficial.

Segundo Tassinari (2009, p. 228), essas iniciativas foram fundamentais para a formação de profissionais indigenistas por meio dos cursos oferecidos no Museu do Índio. A teoria sobre o processo de “transfiguração étnica” e sua classificação mediante aos “Níveis de Integração” dos povos indígenas à sociedade nacional, desenvolvidas por Darcy Ribeiro (1970), consistem em fundamentos da atuação da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) até os dias atuais. Em 1960, Roberto Cardoso de Oliveira, ex-aluno de Darcy Ribeiro, instalou no Museu Nacional (RJ) o “Curso de Teoria e Pesquisa em Antropologia Social”, que, dois anos depois, em 1962, foi renomeado como “Curso de Especialização em Antropologia Cultural” e, em 1964, novamente reformulado e renomeado “Curso de Especialização em Antropologia Social e Sociologia Comparada”. Na terceira turma de 1962, composta por três alunos, estava Silvio Coelho dos Santos, que se integrou ao projeto também coordenado por Roberto Cardoso de Oliveira, naquele mesmo ano, intitulado “*Estudos de Áreas de Fricção Interétnica*”

6 Instituição criada em 1953 pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). No início da década de 1960, o Museu foi transferido para o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), sendo incorporado, em 1967, à então Fundação Nacional do Índio (FUNAI), à qual permanece vinculado até os dias atuais. (Fonte: www.musedoindio.gov.br). Segundo Roberto Cardoso de Oliveira, em entrevista concedida ao Laboratório de Antropologia Social do PPGAS/UFRGS, em 2004, esta instituição “(...) estudava e procurava fazer pesquisas para alimentar a política pública e a política indigenista através de conhecimentos controlados por uma disciplina chamada antropologia.”

7 Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais – CBPE.

no Brasil”. A sua participação no projeto como assistente de pesquisa, assim como Cecília Maria Vieira Helm, permitiu-lhe acompanhar o professor Cardoso de Oliveira na pesquisa de campo junto aos Tikuna, no Alto Solimões. Essa pesquisa, somada à anterior realizada em 1959, forneceu o material para Cardoso de Oliveira escrever o livro “*O Índio no mundo dos Brancos*” (1996), publicado originalmente em 1964, abordando a relação dos indígenas com a sociedade não indígena na Amazônia

Embora tenha acompanhado o professor Roberto Cardoso de Oliveira no trabalho de campo junto aos Tikuna, no Alto Solimões, Silvio Coelho dos Santos elaborou seu projeto de conclusão de curso não sobre os indígenas da Amazônia, mas sobre os povos indígenas no Sul do país. Com esse projeto, o professor Santos realizou sua primeira pesquisa de campo junto aos povos Laklânô/Kokleng e Kaingang de Santa Catarina, nos Postos Indígenas Duque de Caxias (atual TI Ibirama) e Selistre de Campos (atual Cói), respectivamente. Os resultados iniciais dessa pesquisa resultaram no livro “*Os grupos Jê em Santa Catarina*”⁸, publicado em 1963.

Posteriormente, a continuação de suas pesquisas entre os Laklânô/Xokleng resultou na elaboração de sua tese de doutorado em Ciência (Antropologia) na USP, intitulada “Índios e Brancos no Sul do Brasil – A

8 Na entrevista concedida ao editor da *Revista de Ciências Humanas* da UFSC (2006), Rogério F. Guerra, o professor Santos relata o contexto de seu primeiro contato com os Xokleng/Laklânô, em decorrência de sua participação no Curso de Especialização em Antropologia Social do MN/UFRJ, conforme o depoimento a seguir:

“Entre fazer uma monografia e construir um projeto de pesquisa, com vistas a um futuro doutoramento, Roberto Cardoso me estimulou a aprofundar os estudos sobre relações interétnicas, e isso deu origem a um projeto de pesquisa sobre os índios pertencentes ao grupo Jê de Santa Catarina, entre os quais, os índios Xokleng. O Prof. Cardoso queria estimular novos grupos de pesquisa sobre relações interétnicas, de modo que o projeto foi o norteador de minhas futuras atividades na UFSC. Em julho de 1963, realizei a minha primeira excursão à Ibirama (SC) e o meu projeto foi um dos primeiros a receber aprovação da congregação, o que significava a possibilidade de obter diárias para as viagens de campo. O curso de especialização melhorou muito a minha formação acadêmica, pois tive experiência em pesquisa de campo e, principalmente, tive oportunidade de interagir com o Prof. Cardoso. Ele já tinha grande reputação acadêmica e o seu livro (*O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tükuna de Alto Solimões*, 1964), para o qual colaborei, tornou-se uma obra de referência” (Guerra, 2006, p. 23).

dramática experiência dos Xokleng”, defendida em 1972, e publicada em livro no ano seguinte. A publicação desse e outros trabalhos de Silvio Coelho dos Santos inauguraram um campo de estudos na Etnologia Indígena no sul do Brasil, assim como o reconhecimento da existência de povos indígenas no Sul do país, que até aquele momento eram pensados como extintos. Como o próprio Santos destaca em sua tese:

Quando se fala da existência de indígenas no sul do Brasil, muitas pessoas ficam surpresas. O Sul é sempre focalizado como uma das áreas mais desenvolvidas do país e onde ocorre um sistema de ocupação de terra de modo mais ou menos homogêneo (...) O Sul é lembrado pelo vestuário do gaúcho; pela araucária; pelo café; pelas geadas e, às vezes, pela neve. O Sul aparece ainda estereotipado nos “slogans” que sempre lembram trabalho, prosperidade, paz e pressa. O Sul tem a imagem, às vezes de um Brasil particular: de um Brasil branco, rico e dominador. E se é assim, como se vai admitir a existência aí de indígenas? (Santos, 1987, pp. 15–16).

Ainda em seu trabalho de conclusão de curso, Silva (2015) aponta que até os anos 1960, até a própria antropologia havia negado a existência de indígenas no Sul do país, pois acreditavam que eles já estavam extinto, o que se evidenciou, por exemplo, na concepção e elaboração do *Harvard Central Brazil Project* (HCBP), projeto coordenado por David Maybury-Lewis e desenvolvido em parceria entre a Universidade de Harvard e o Museu Nacional (MN), em 1960, ao estudar os grupos Jê no Brasil. Neste projeto, os Jê meridionais foram excluídos das pesquisas, segundo Maybury-Lewis (1979), porque:

The Southern Gê are even farther afield. They live in the state of Santa Catarina about eight hundred miles south of Brasília (...) Indeed we did not include them in our original research plan because we thought, erroneously, I am happy to say, that they had died out or at least that their way of life was extinct. Recent research by Silvio Coelho dos Santos (1973) and Gregory Urban (1978) has shown however that the Kaingang and the Shokleng are still living in recognizable Gê style (Maybury-Lewis, 1979, p. 6).

Segundo Melatti (2007), esta conjuntura inaugural da Etnologia Indígena na região sul, que se conforma com a inserção do professor Silvio Coelho dos Santos, consolida-se em um momento paradigmático da

Etnologia Indígena no Brasil, para o qual ele contribui com a publicação de duas obras de grande destaque, no que se refere à forma de abordar as relações entre sociedades indígenas e sociedade nacional:

Fundados na noção de fricção interétnica, realizaram-se, entre outros, o trabalho do próprio Cardoso de Oliveira (1964) sobre os Tukúna da fronteira Brasil-Colômbia-Peru; o volume que reuniu o trabalho de Roque Laraia sobre os Suruí e os Akuáwa e o de Roberto da Matta sobre os Gaviões, todos grupos do Pará (*Índios e castanheiros*, 2.^a ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978), o de Julio Cezar Melatti sobre os Krahó do norte de Goiás (*Índios e criadores*, Rio de Janeiro: UFRJ, 1967, e *O messianismo Krahó*, São Paulo, Herder e EDUSP, 1972); o de Sílvio Coelho dos Santos sobre os índios de Santa Catarina (*A integração do índio na sociedade regional*, Florianópolis: UFSC, 1970; *Índios e brancos no Sul do Brasil*, Florianópolis: Edeme, 1973), o de Cecília Vieira Helm sobre os Kaingâng do Paraná, o de Edson Soares Diniz sobre Os índios Makuxi do Roraima (*Os índios Makuxi do Roraima*, Marília: Marília, FFCL de Marília, 1972)” (p. 23).

Povos Indígenas, projetos de “des-envolvimento”⁹ e a contribuição da Antropologia na defesa dos direitos originários

Os levantamentos que realizei no acervo do NEPI sinalizaram-me um conjunto de questões não só relacionadas a conformação do campo energético

9 Atualmente, lideranças e intelectuais indígenas têm feito uma crítica severa à palavra “desenvolvimento” para designar o modelo econômico que orienta projetos marcados pela exploração e destruição das florestas, dos rios e dos territórios indígenas. Tal modelo se baseia por uma lógica que tende a separar os humanos da natureza gerando o sentimento de não-envolvimento por ela — o que, por essa razão, a exploram como mercadoria e “recursos” visando apenas o lucro. Em contraposição, os indígenas têm proposto um modelo de envolvimento, em que todos se sintam parte da natureza e se co-responsabilizem por sua preservação, pautando-se por princípios de cuidado, ancestralidade e bem viver. Ao se referirem às palavras *desenvolvimento* e *desenvolver*, muitos indígenas a reinterpretem como des-envolvimento e des-envolver, no sentido de deixar de se envolver.

hidroelétrico brasileiro, sobretudo na região Sul entre as décadas de 1970 e 1990, mas desse campo em relação aos povos indígenas e suas bases territoriais, assim como a um conjunto de atores envolvidos diretamente aos estudos da Antropologia.

Na América Latina, em meados da década de 1960, iniciou-se uma intensa articulação entre os governos militares dos países para a integração energética e expansão da produção de energia elétrica. Conforme os depoimentos de algumas das personalidades que participaram do processo de integração energética latino-americana desde 1965, publicados na coletânea sobre *Energia Elétrica e Integração na América do Sul* (Eletrobras, 2004), do Centro de Memória da Eletricidade no Brasil (ME), a relação estabelecida entre a cooperação técnica e o intercâmbio de informações entre as empresas de energia elétrica, a partir da década de 1960, contribuiu para a viabilização de projetos binacionais, a exemplo da UHE Itaipu, da UHE Garabi e demais interligações entre o Brasil e a Argentina, Uruguai e Venezuela¹⁰.

Os efeitos sociais decorrentes da implantação de barragens hidrelétricas na América Latina, especialmente entre as décadas de 1970 e 1980, com o objetivo de atender aos planos estratégicos de desenvolvimento propostos de integração econômica entre os países — como no da CIER — foram severamente denunciados. Somente em relação aos deslocamentos forçados das populações locais pela implantação destes empreendimentos, os números chegaram à casa de milhares. Conforme os dados identificados por Catullo (1996) sobre a construção de empreendimentos hidrelétricos na América Latina entre os anos 1970 e 1980, as pessoas deslocadas de suas terras

10 Embora diversas organizações relacionadas a integração energética na América Latina tenham sido criadas a partir da década de 1940, destaca-se o significativo envolvimento e a participação do Brasil na Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL), criada em fevereiro de 1948, e na Organização Latino-Americana de Energia (OLA-DE), criada pelo Tratado de Lima em novembro de 1973. Para um panorama mais detalhado acerca de todas as articulações para a integração energética latino-americana, ver Furtado (2007), Nuti (2006) e Vainer; Nuti (2008).

constituem um dos fenômenos mais críticos de sua implantação. Segundo a autora, as estimativas apontavam que: a hidrelétrica Miguel Alemán, no México, afetou 22mil pessoas; no Brasil, a hidrelétrica de Sobradinho deslocou 65mil pessoas e a de Tucuruí cerca de 30mil. A hidrelétrica de Salto Grande (Argentina-Uruguai) obrigou a reassentar, na margem argentina, a cidade de Federación (7mil pessoas) e, na margem uruguaia, as populações de Belén e Villa Constitución (4.500 pessoas); a hidrelétrica Yaciretá (Argentina-Paraguai) deslocou 40mil pessoas em ambas as margens do rio Paraná, constituindo, à época, o maior reassentamento urbano do mundo decorrente de instalação de usinas hidroelétricas.

Como apontam diversos autores¹¹, os projetos hidrelétricos implantados durante o regime militar no Brasil — assim como demais países da América Latina —, geraram, e continuam gerando, uma série de efeitos deletérios tanto para as pessoas, povos e comunidades quanto ao meio ambiente, desencadeando uma série de reações politicamente organizadas por meio de movimentos sociais de resistência popular contrários a esses empreendimentos, a exemplo da Comissão Regional dos Atingidos por Barragens (CRAB)¹² no Brasil.

A política nacional de geração de energia hidroelétrica em larga escala, inaugurada na década de 1960 e consolidada nos anos 1970, priorizou a região Sul para implantação de projetos hidrelétricos planejados pelo

11 Cf. BARTOLOMÉ (1980); SIGAUD (1986); RIBEIRO (1987); MARTINS-COSTA (1989); VAINER, ARAÚJO (1992); DOIMO (1995); MAGALHÃES (1996), entre outros.

12 A Comissão Regional dos Atingidos por Barragens (CRAB) foi criada no ano de 1979, com sede na cidade de Erechim (RS), em consequência da organização da população local atingida pelas barragens na bacia do rio Uruguai na região Sul do país, transformando-se posteriormente em porta-voz dos atingidos por barragens em todo território nacional ao constituir-se, em 1991, no Movimento Nacional dos Atingidos por Barragem (MAB). Para uma análise aprofundada sobre todo o processo de mobilização e reação popular à proposta de implantação de barragens na bacia do rio Uruguai, ver Reis (1998), a qual acompanhou em sua pesquisa etnográfica a organização e reassentamento dos camponeses do Alto Uruguai durante a construção da hidrelétrica de Itá (SC). Veja-se, também, Sigaud (1986; 1988) e Scherer-Warren; Reis (1986; 1989).

Estado, por meio da subsidiária Eletrosul. Essa política integrava a proposta de ampliação do parque gerador para atender ao chamado “milagre econômico brasileiro” (1968–1974), impulsionado pelas políticas desenvolvimentistas dos governos ditatoriais militares (REIS, 1991:190). Contudo, os diversos projetos hidrelétricos concebidos pelo Estado brasileiro para serem implantados no país a partir dos anos 1970 representaram sucessivos avanços sobre os territórios indígenas. São oportunas, nesse contexto, as observações de Santos e Aspelin (1982) sobre a relação do Estado brasileiro com os povos indígenas naquele período de expansão econômica:

“Dada a marcha acelerada do desenvolvimento econômico brasileiro e o rápido crescimento na demanda por energia hidrelétrica, em face da expansão econômica nacional, o governo do Brasil pouco tem concretizado visando assegurar aos índios suas terras e culturas (Davis, 1978; Ribeiro, 1957)”. (Santos; Aspelin, 1982, p. 7).

Segundo o amplo e pioneiro estudo realizado, à época, por Aspelin e Santos (1979;1981), diversos povos indígenas do Brasil foram atingidos e/ou ameaçados por empreendimentos hidroelétricos projetados pelos governos militares, que incidiram sobre 32 áreas indígenas¹³ em diferentes partes do país. As UHEs Tucuruí (PA), Balbina (AM) e Itaipu (PR) foram os primeiros aproveitamentos hidrelétricos de grande porte a afetar diretamente esses povos. A construção dos reservatórios provocou o alagamento das Terras Indígenas e o reassentamento compulsório de seus povos, acarretando graves consequências para seus modos de vida e domínio territoriais, comprometendo sua sobrevivência física e reprodução cultural.

As ameaças de implantação de obras hidrelétricas sobre os territórios indígenas no país, especificamente no período que antecede a

13 Segundo os autores, esses grandes projetos estavam situados na bacia do rio Uruguai; no rio Itajaí; no rio São Francisco (represa de Itaparica); no rio Tocantins (represa Tucuruí); no rio Uatama (represa Balbina); na bacia do rio Xingu e no rio Paraná (Itaipu Binacional – Paraguay/Brasil).

obrigatoriedade dos estudos para avaliação e licenciamento pelos órgãos responsáveis, foram identificadas pelos levantamentos realizados durante os anos de 1984 e 85 por equipes do programa “*Povos Indígenas no Brasil*”, Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), e do projeto “*Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil: invasões, uso do solo, recursos naturais*”, Museu Nacional (UFRJ). Publicado em novembro de 1987, esse estudo constatou que:

Os planejamentos energéticos frequentemente têm ignorado a existência de grupos indígenas em áreas onde estão programadas a construção de hidrelétricas e barragens, ou a passagem de linhas de transmissão. Existem hidrelétricas em construção que afetam 8 áreas indígenas, enquanto outras 4 já sofreram redução de sua área ou deslocamento de comunidades. As unidades energéticas existentes e as constantes em planejamentos governamentais afetam um total de 40 áreas indígenas, que por sua vez representam, em termos de extensão, quase 40% (ou mais exatamente 39,28% do universo total) das terras indígenas. (CEDI/PETI/MNRJ, 1987. p. 16).

Na região Sul¹⁴, entre as situações de ameaças aos territórios indígenas destacam-se os casos da construção da Usina Hidrelétrica Xanxerê, no rio Chapecozinho, iniciada em 1965; da Usina Hidrelétrica de Salto Santiago, no rio Iguaçu, iniciada em 1972 (Helm, 1996) e da Usina Hidrelétrica Binacional de Itaipu, no rio Paraná, iniciada em 1975 (Carvalho, 1981; Santos, 1994; Nacke; Weber, 1996). Além das usinas que compunham o denominado *Projeto Uruguai* para o aproveitamento integral da bacia do rio

14 Destaca-se que a realização de estudos sobre os potenciais hidráulicos da região Sul do país foi intensificada a partir da década de 1960, buscando atender o mercado de energia elétrica e ao parque industrial em expansão no Sudeste do país. Os primeiros esforços nesse sentido foram realizados pelo Consórcio Canadense-Americano-Brasileiro (Canambra), que realizou levantamentos do potencial energético das regiões Sul e Sudeste.

Uruguai, abarcando os três Estados do Sul do país (RS, SC e PR)¹⁵. Embora não constitua um empreendimento para o aproveitamento hidrelétrico, a Barragem Norte, construída em 1976 para contenção de cheias na região do médio Vale do Itajaí (SC), consiste em uma obra com graves consequências aos povos indígenas Xokleng/Laklãnõ, Kaingang e Guaraní da T.I Ibirama Laklãnõ até os dias atuais (Santos, 1978; 1991; 1997).

Cabe destacar que uma série de mobilizações e movimentações indígenas¹⁶ se realizaram nas diversas regiões e TIs do Brasil a partir da década de 1970, que consistiram em estratégias políticas de luta e resistências dos povos indígenas para garantir o direito de exercerem suas tradições, costumes e identidade em seus territórios originários. Especificamente no Sul, os conflitos foram muito acirrados com os regionais não indígenas, compostos por colonos, conforme relata Brighenti (2014):

15 Em sua proposta original elaborada em 1969 pelo Canabmbra, o *Projeto Uruguai* apresentou quarenta possíveis localizações de barragens no rio Uruguai (em território brasileiro) e nos seus afluentes: Chapecó e Chapecozinho, Inhandava ou Forquilha, Pelotas, Canoas e Caveiras, identificados de oeste para leste. Posteriormente, essas quarenta barragens propostas foram agrupadas em sete “alternativas” (ou conjuntos) excludentes entre si — as quais apresentavam uma pequena diferença relativa ao número de barragens a serem construídas, entre 22 e 27 (Aspelin; Santos, 1982, p. 8).

16 Baniwa (2006) ao abordar sobre a importância do Movimento Indígena no Brasil, o define como “(...) o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos” (p. 58). O autor, entretanto, ressalta a concepção do líder indígena Daniel Mundurucu para esclarecer o sentido concreto do que é e como se constitui o *movimento indígena*: “O líder indígena Daniel Mundurucu costuma dizer que no lugar de movimento indígena dever-se-ia dizer *índios em movimento*. Ele tem certa razão, pois não existe no Brasil um movimento indígena. Existem muitos movimentos indígenas, uma vez que cada aldeia, cada povo ou cada território indígena estabelece e desenvolve o seu movimento. Mas as lideranças indígenas brasileiras, de forma sábia, gostam de afirmar que existe sim um movimento indígena, aquele que busca articular todas as diferentes ações e estratégias dos povos indígenas, visando a uma luta articulada nacional ou regional que envolve os direitos e os interesses comuns diante de outros segmentos e interesses nacionais e regionais” (Baniwa, 2006, p. 58).

(...) em Rio das Cobras (PR), com a expulsão de 160 famílias de arrendatários em janeiro do mesmo ano. Quatro meses mais tarde, em Nonoai (RS), mais de mil famílias de arrendatários também foram expulsas. Seguiu-se o fechamento da serraria na TI Manguueirinha (PR) e a expulsão de arrendatários em Guarita, Cacique Doble e Ligeiro (RS). A mobilização indígena contra as ações da FUNAI incidiu diretamente sobre os negócios do órgão indigenista com empresários e políticos regionais que se beneficiavam das ilegalidades e das violências impostas aos Kaingang. Líderes foram assassinados, como Ângelo Cretã (PR), em 1980, e Marçal de Souza Tupã'i (MS), em 1983, e outros sofreram tentativas de assassinato, como o cacique de Nonoai (RS) Nelson Xangrê que, sem proteção, teve que deixar o cacicado e abandonar a Terra Indígena (p. 129-131).

Representante os indígenas do Paraná, Ângelo Cretã — reconhecida liderança Kaingang, assassinado em 1980 — comentou sobre esse processo de retomada das terras pelos indígenas, em entrevista concedida ao documentário *Terra dos Índios* (Viana, 1979), produzido e dirigido por Zelito Viana, nos seguintes termos:

“Como nós começamos aquilo ali e vencemos, fumos até o fim, porque não há de limpar as outras áreas? Imo lá pro Nelson [Xangrê] ajudar ele tirar aqueles intrusos de lá. É pesada a situação lá, mas se nós ganhamos aquela de Rio das Cobras, ganhamos essa aqui [em Manguueirinha], e aquelas de Chapecó e Nonoai. Nem que morra alguém, mas sobra muita gente. Vamos larga-lhe o pau e limpar as terras indígenas.”

(*Liderança Kaingang Angelo Cretã, 1979*).



Figura 1.2 Mobilização dos indígenas Kaingang e Guaraní na TI Nonoai (RS), em 1978.

Fonte: Instituto Socioambiental (ISA), autoria de Assis Hofmann.

Essas e outras denúncias já se vinham sendo feitas desde a década de 1960, quando a política indigenista brasileira foi alvo da atenção internacional, especialmente após a publicação do Relatório Figueiredo. Nele foram constatadas e amplamente divulgadas inúmeras violações dos direitos humanos das populações indígenas do país, reveladas pelas investigações da Comissão Figueiredo (presidida pelo procurador Jader de Figueiredo Correa) para averiguação das acusações de esbulho e massacre contra os povos indígenas pelos funcionários do então Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Naquele momento, a situação dos povos indígenas no Brasil foi exposta no cenário global, gerando uma onda de protestos no mundo inteiro que pressionou seus governos a intervirem junto às agências multilaterais mundiais, como o Banco Mundial e o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID).

Essas pressões ao nível internacional geraram grandes entraves para os governos militares, que adotaram medidas emergenciais em relação à

política indigenista brasileira e a proteção dos povos indígenas. Entre as medidas, destaca-se a extinção do SPI e a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Como ressaltaram Davis e Menget (1981, pp. 40–41):

“Em 1967, após a avalanche internacional de críticas, o governo brasileiro extinguiu o velho Serviço de Proteção aos Índios que contava já com meio século e criou em seu lugar uma nova entidade conhecida como Fundação Nacional do Índio (FUNAI)”.

Contudo, a mudança no órgão indigenista não assegurou proteção nem a defesa dos direitos indígenas, que continuavam sofrendo sucessivas violências e perdas territoriais, decorrentes das políticas de desenvolvimento implantadas pelos governos militares. Foi nesse mesmo sentido que Shelton Davis (1978), antropólogo norte-americano, denunciou no *Vítimas do Milagre*, que, nos anos 1970, o Brasil fornecia “um dos mais claros exemplos modernos de um país onde os direitos das comunidades indígenas foram sacrificados em nome dos interesses maiores do desenvolvimento nacional” (p. 12). Destaca-se, ainda, a realização do Tribunal Bertrand Russel (atualmente Tribunal dos Povos) em 1980, momento em que o Brasil foi condenado internacionalmente por práticas de genocídio contra os povos indígenas¹⁷.

Apesar dessas mudanças no órgão indigenista oficial, o setor energético brasileiro continuava — e ainda continua — a tratar os povos indígenas como um entrave ao modelo de desenvolvimento econômico. Isso porque os recursos naturais cobiçados para a implantação de projetos hidrelétricos encontravam-se localizados, em grande parte, nos territórios tradicionalmente ocupados por esses povos. O discurso oficial da Eletrobras sobre os povos indígenas, na década de 1980, era explícito em afirmar que: “A presença de comunidades indígenas representa um dos problemas ambientais de maior complexidade, no planejamento e implementação de

17 Para maiores esclarecimentos sobre todo este contexto, ver: Relatório da Comissão Figueiredo (1968); Y-Juca Pirama, (1973); AEPPA (1974); Comissão da Verdade do Estado de São Paulo (2015).

usinas hidrelétricas e linhas de transmissão” (Eletrobras, 1986 apud Castro; Andrade, 1988, p.7). Ou seja, os indígenas não eram somente considerados um problema, mas também um “problema ambiental”¹⁸.

Foi, portanto, no confronto com as complexidades envolvendo a presença indígena em áreas almeçadas pelos projetos do setor elétrico que profissionais antropólogos(as), entre eles Silvio Coelho dos Santos, passaram a ser cada vez mais chamados a participar dos processos de planejamento e/ou avaliação das intervenções estatais relacionadas aos projetos de desenvolvimento propostos para implantação em territórios ocupados pelas populações indígenas e tradicionais no país. Nesse contexto, um novo campo de saber relacionado à antropologia e o desenvolvimento começa a se configurar a partir da década de 1970, tendo como forte característica a atuação de alguns(as) antropólogos(as), “seja junto a empresas particulares de consultoria, empreiteiras da indústria da construção civil, seja junto a órgãos governamentais vinculados à mineração ou hidroeletricidade” (Ribeiro, 1989, p. 92). Após a Resolução do CONAMA de 1986¹⁹, que passou a exigir estudos de impactos ambientais e sociais para implantação de programas de desenvolvimento, bem como a adoção de políticas inclusivas aos indígenas, essas atuações de antropólogos(as) aumentaram significativamente.

18 O antropólogo Silvio Coelho dos Santos foi severamente crítico ao enquadramento das questões sociais decorrentes da implantação de projetos hidrelétricos como ‘problema ambiental’, tendo atuado ativamente em demonstrar a inadequação desse princípio (Santos, 2007). Para mais esclarecimentos sobre este assunto, ver Santos; Andrade (1988) e Leite (2005).

19 Cabe mencionar que, até os anos 1980, o único critério de avaliação dos possíveis efeitos decorrentes dos projetos hidrelétricos era aquele previsto na legislação ambiental brasileira, instituída na década de 1930, especialmente com o Código das Águas (Decreto 24.643, de 1934), que estabeleceu o regime jurídico das águas no Brasil. Em 1981, a Lei 6.938, definiu a Política Nacional de Meio Ambiente. Posteriormente, com a Resolução n.º 001/86 do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA), estabeleceu os *critérios básicos e diretrizes gerais para avaliação de impacto ambiental*. A partir dessa resolução, tornaram-se obrigatórios os Estudos de Impacto Ambiental (EIA) e o Relatório de Impacto no Meio Ambiente (RIMA) para avaliação de impactos e licenciamento de obras com potencial de causar efeitos socioambientais — entre elas, as usinas hidrelétricas.

Contudo, o envolvimento de profissionais da antropologia com os projetos de desenvolvimento²⁰ implantados na década de 1970, durante o período dos governos de ditadura civil-militar, era ainda pouco frequente – fosse por meio de pesquisas sobre os empreendimentos ou na conjução entre pesquisas e atuação prática. Inicialmente, os estudos sobre hidrelétricas concentraram-se basicamente entre pesquisadores vinculados a instituições de ensino superior, como a UFSC (Florianópolis), a UnB (Brasília-DF) e o Museu Nacional/UFRJ (Rio de Janeiro).

Os estudos antropológicos e a atuação de seus profissionais junto a projetos de desenvolvimento emergiram da constituição de uma rede de articulação de antropólogos(as) engajados(as) politicamente não só no Brasil, mas também em diversos países da América Latina, em defesa e garantia dos direitos dos povos indígenas. Esse movimento representou um marco de uma nova postura intelectual, em oposição à suposta neutralidade atribuída à prática antropológica “canônica”, que passa a assumir, como questão ética, uma posição política claramente voltada à defesa de seus interlocutores de pesquisa (Oliveira, 2004).

No caso específico da região Sul do Brasil, Silvio Coelho dos Santos assinalava, em seus estudos a dominação de caráter colonial presente na práxis indigenista frente às políticas econômicas de desenvolvimento do Estado brasileiro. Fazia também de suas pesquisas e textos que publicava um instrumento de denúncia das condições extremas de genocídio e etnocídio a que os povos indígenas vinham sendo submetidos – como as situações dos povos Xokleng/Laklãnõ, Kaingang e Guarani, na década de 1960 (Santos, 1963; 1970; 1979; 1987).

De forma notável, os estudos realizados, entre 1978 e 1980 pela equipe de antropólogos(as) do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFSC, sob coordenação do professor Silvio Coelho dos Santos, identificaram e apontaram uma série de efeitos e consequências deletérias aos povos

20 A título de exemplo, podem ser citadas as obras projetadas por empresas como Eletrobras, Eletronorte, Eletrosul, Companhia do Vale do Rio Doce, entre outras.

indígenas Kaingang e Guarani, bem como a seus territórios, resultantes da implantação das hidroelétricas previstas no *Projeto Uruguai*. Entre as diversas consequências “diretas” e “indiretas”, como eram denominadas, a equipe demonstrou que terras seriam alagadas e que casas, escolas, estradas, sedes dos postos teriam de ser relocadas — além prejuízos de difícil previsão, como efeitos psicológicos, desorganização social etc. (Santos, 1981, p. 51). Quando se referem especificamente à Terra Indígena Xapecó — a mais afetada entre todas pelo Projeto Uruguai, com cerca de dez barragens previstas somente nessa TI —, os(as) antropólogos(as) esclarecem em seus Relatórios que a implantação destas hidrelétricas consistiria em:

(...) um desastre de proporções incriveis, porque essa população, em comparação com a população nãoindígena também adversamente afetada, não tem para onde ir. Não falam o português; as outras reservas indígenas tornaram-se minifúndios efetivos e o seu crescimento demográfico até o ano da implantação dessas barragens irá tornar sua área pequena, sem mencionar no sofrimento com as inundações como as aqui estudadas (UFSC/FAPEU/Eletrosul, 1978, p. 90).

Com essa constatação, o grupo técnico da Eletrosul convidou o antropólogo Silvio Coelho dos Santos para coordenar, juntamente com uma equipe de pesquisadores do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFSC (PPGCS/UFSC), a realização de estudos e levantamentos, efetivados por meio de duas consultorias. Essas consultorias, realizadas em 1978²¹ e 1980²², tinham como escopo identificar as áreas indígenas atingidas pela implantação deste projeto hidrelétrico na bacia do rio Uruguai, nos

21 UFSC/FAPEU/ELETROSUL. *Projeto Uruguai: os barramentos e os índios*. Relatório de Pesquisa. Florianópolis, 1978.

22 Esta segunda consultoria foi realizada especificamente na Terra Indígena Ligeiro, tendo como referência: UFSC/FAPEU/ELETROSUL. *Projeto Uruguai: consequências da construção da Barragem Machadinho para os índios do P.I Ligeiro (RS)*. Florianópolis, 1980.

Estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul²³, bem como definir medidas mitigadoras para os indígenas que teriam suas terras afetadas pelo empreendimento. Ressalta-se que a obrigação legal de realizar estudos de impacto ambiental para obras dessa natureza surgiu em 1986, com a regulamentação do licenciamento ambiental, prevista — já na Lei da Política Nacional do Meio Ambiente de 1981 (Canali, 2002).

O envolvimento e atuação de Santos, uma década antes das exigências legais de estudos de impacto ambiental e social, na implantação da UHE Machadinho — usina inicialmente priorizada pelo Projeto Uruguai juntamente com a UHE Itá²⁴ —, foi fundamental para que parte dos territórios indígenas Kaingang e Guarani, inicialmente previstos a serem alagados, passassem a ser conservados devido à sua sugestão para mudança do eixo da barragem. Por conta dos seus estudos, a Eletrosul deferiu algumas das recomendações propostas no levantamento apresentado pelo antropólogo. Como salientou Souza (1997), a eficácia dos trabalhos do professor Santos nesse caso “(...) evitou consequências nefastas à Área Indígena (AI) Ligeiro” (p. 1) no Rio Grande do Sul, e assegurou, em grande parte, os direitos territoriais das populações Kaingang e Guarani que habitam o território em questão.

Destaca-se, de forma especial, que a antropologia praticada por Silvio Coelho dos Santos voltou-se à compreensão das consequências sociais dos projetos hidrelétricos aos povos indígenas, tendo como premissa um questionamento que fez à uma colega antropóloga: “*Como não se posicionar diante da iminência de um novo genocídio disfarçado em projeto de desenvolvimento?*” (Leite, 2009:330).

Contudo, naquele contexto, a sua atuação como consultor da Eletrosul no âmbito do Projeto Uruguai se cumpriu enfrentando fortes adversidades, tanto dentro quanto fora da academia. Externamente, tratava-se de um

23 Para maiores esclarecimentos, ver: ASPELIN; SANTOS (1979) e UFSC/FAPEU/ELETROSUL (1980).

24 Para uma análise aprofundada sobre este caso, ver: Reis (1998).

período governado mediante uma ditadura civil-militar, conhecido também como “Anos de Chumbo”, marcado por torturas, censuras e perseguições (Rezende, 2013; Gaspari, 2002).

Na academia, surgiram diversas críticas e embates em torno das diferentes formas de envolvimento (ou não) dos(as) antropólogos(as) em projetos de desenvolvimento, como as hidrelétricas, o que resultou em um intenso debate no campo da Antropologia brasileira na década de 1980. Contudo, a atuação do antropólogo Silvio Coelho dos Santos foi pioneira e inovadora não somente nos estudos sobre a implantação de hidrelétricas em terras indígenas, mas ainda nos diversos campos de conhecimento que ele se dedicou, entrelaçando, como enfatizava, “artesanamente”, sua vida, profissão e relações.

Nesse sentido, destaca-se, de forma especial, que seus trabalhos inaugurando a Etnologia indígena no Sul do país, dava, ao mesmo tempo, visibilidade às populações indígenas dessa região, que nos anos 1960 eram pensadas como extintas tanto pela sociedade nacional, quanto pela antropologia de modo geral, ainda que desconheciam e/ou não admitiam mais sua existência (Maybury-Lewis, 1979; Santos, 1973; Silva, 2015). O exercício militante de sua atuação como antropólogo se revelou no empenho para a refundação da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que liderou em 1974, em congresso promovido e realizado na UFSC.

As articulações teórica e política de antropólogos(as) na América Latina: notas sobre a Reunião de Barbados e a participação de Silvio Coelho dos Santos

Uma das grandes surpresas que tive ao pesquisar no acervo do professor Santos foi a leitura dos documentos das seis edições do “Centro Antropologico de Documentacion de America Latina” (CADAL). Trata-se de documentos mimeografados, dos anos 1976 e 1977, organizados por alguns antropólogos e entidades indigenistas da América Latina, com o intuito de dar visibilidade às situações vividas pelas diversas populações indígenas e,

também, divulgar declarações e manifestos produzidos por Organizações Indígenas dos chamados “Grupos Étnicos” e intelectuais dos países latino-americanos naquele período, como a Declaração de Barbados. As seis edições que encontrei no acervo do NEPI são datadas de agosto de 1976; janeiro, julho, setembro e dezembro de 1977; e março de 1978. No geral, os documentos estão organizados em seções que se assemelham a informativos das situações indígenas de cada país, como Argentina, Bolívia, Brasil, Colômbia, Chile, Equador, México, Paraguai, Peru e Venezuela.

O documento de agosto de 1976, por exemplo, apresenta nos informes da seção “Brasil” as atas de assembleias realizadas em 1975 pelos chefes indígenas do Pará — assinada como “Missão Cururu” — e do Mato Grosso — assinada como “Meruri”. Nelas, são transcritas as falas de cada representante indígena nas reuniões em que discutiam estratégias de luta por seus direitos, problemas ligados à atuação da FUNAI, assassinato de parentes e esbulho de suas terras tradicionais. O relato de Mário Juruna, liderança política Xavante, salientava que:

O Governo vai se sentir envergonhado diante dos países estrangeiros se continuar matando índio como quer e quando quer. Precisamos estudar pra defender a classe indígena e viver legitimamente como índio.

Ou mesmo o de Miguelão Bororo:

Não somos nós que estamos roubando terra. O branco é como tatu, onde entra estraga tudo. Pode ter tudo, que ele quer roubar e ainda grafam. Escreve seu roubo no papel que é pra ter mais firmeza. Vamos trabalhar mais unidos para defender nossa terra.

Entre as denúncias frequentemente registradas nos documentos sobre casos de genocídio dos indígenas em vários países da América Latina naquele período, destaca-se uma elaborada pelo Conselho Indigenista

Missionário (CIMI)²⁵ que relata episódios de violências e espancamentos de indígenas no Sul, mais especificamente no município de Xanxerê (SC). Para ilustrar a violência física praticada por oficiais e “brancos” contra os povos indígenas da região oeste de Santa Catarina, o documento de 1976 afirma que:

No dia 12 de agosto, p. p., a menor Belmiria Vitorino Caneró, enquanto se dirigia para a escola, foi agredida por um guarda florestal, que tentou agarrá-la à força e possivelmente, seduzi-la. Na mesma data, os guardas da área florestal estiveram na casa de Antônio Domingos, retirando-o violentamente de seu rancho e batendo-lhe bárbara e gratuitamente. Sua mulher, apavorada, fugiu para o mato, com os seus filhos, quando pode ainda presenciar os guardas matando a tiros, os cachorros da casa enquanto outros, agrediam a seu marido. Quando retornou, não encontrando o marido temeu que ele estivesse morto, jogado no mato e apodrecendo ao relento. Foi constatado por pessoa ligada ao CIMI, que este índio, depois de espancado, fora amarrado, ficando atado durante três dias.

Outro documento do CADAL, ao apresentar uma série de estudos latino-americanos e o papel das Universidades na “libertação dos indígenas na América Latina”, faz referência também aos projetos de desenvolvimento que se consolidavam no Brasil na década de 1970, como hidrelétricas e rodovias, denunciando casos de genocídio e etnocídio das populações indígenas dos territórios afetados. Igualmente, na edição de setembro de 1977, um estudo não assinado, intitulado “A Política de Genocídio contra os Índios”, trazendo à tona ainda o trabalho de alguns antropólogos no combate à “política empresarial da FUNAI” para contribuir aos projetos de

25 O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) é um órgão criado em 1972 pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), atuando junto às populações indígenas do Brasil desde sua institucionalização. O apoio aos povos e movimentos indígenas no Sul do Brasil, sobretudo nos anos 1970 e 1980, é amplamente abordado na tese de Brighenti (2012).

desenvolvimento dos governos militares daquele período. De forma especial, o Documento n. 5, de 1978²⁶, apresenta a “situação do Índio no Brasil” e, entre os relatos, há um específico do professor Santos, cujo nome aparece pelas iniciais S.C.S (assim como as demais autorias), no qual discorre sobre a teoria da aculturação. Diante desse documento, foi inevitável que este “fio” me levasse à “trama” que consistiu a primeira Reunião de Barbados — da qual o professor Santos participou —, evento de grande contribuição para a redefinição dos rumos da antropologia latino-americana, como compromisso com a defesa dos direitos indígenas.

Foi no ano de 1971, na ilha caribenha de Barbados, que se realizou o *Simpósio sobre Fricção Interétnica na América do Sul*,²⁷ na qual se reuniu um grupo de antropólogos(as)²⁸ do continente americano. Ao final do evento, esses(as) antropólogos(as) redigiram um importante documento denominado *Declaração de Barbados: Pela Libertação do Indígena*, com o intuito de apresentá-lo à opinião pública para o esclarecimento do “grave

26 Ainda em 1976, ocorre a publicação do livro *O Homem Índio Sobrevivente do Sul*, escrito por Santos em decorrência de sua participação no seminário “O Índio sobrevivente do Sul”, realizado em Porto Alegre. Nesse evento, foi criada a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI), organização que, em algumas regiões do país, passou a ser denominada Pró-Índio. Segundo Santos (2005, p. 73): “Foi a primeira vez que, durante o regime militar, um número expressivo de antropólogos, advogados religiosos, indigenistas e lideranças indígenas e civis se reuniram para explicitar e defender os direitos dos povos minoritários. Desse seminário resultou a fundação da Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI), entidade para a qual doei os direitos autorais do livro acima referido. Logo em seguida, ainda como efeito positivo desse encontro, surgiram as Pró-Índio de São Paulo e do Rio de Janeiro”.

27 Esta reunião teve como objetivo principal analisar as relações interétnicas nos países da América do Sul, de forma a consolidar um maior comprometimento da prática antropológica com as populações desprivilegiadas frente às ações coloniais e aos órgãos estatais e multilaterais (Oliveira, 2004, p. 13).

28 Dentre os quatro antropólogos brasileiros participantes da reunião, entre eles Sílvio Coelho dos Santos (UFSC), apenas Darcy Ribeiro assinou a Declaração, em razão de sua condição de exílio no Chile, por questões de segurança em meio ao regime militar que imperava no Brasil.

problema continental e para a luta de libertação dos povos indígenas²⁹". No documento, anunciaram também os novos postulados e atribuições ao que convencionaram chamar de "antropologia comprometida"³⁰. A participação do professor Silvio Coelho dos Santos foi propiciada pelo convite que recebeu em razão aos trabalhos já desenvolvidos junto aos povos indígenas do sul do Brasil³¹, como ele mesmo relata:

Em 1970, por exemplo, eu havia publicado o livro *A integração do índio na sociedade nacional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina* (Imprensa Universitária, UFSC), como uma das etapas do doutorado na USP. Em função da circulação desse livro no exterior, recebi um convite para participar, em 1971, da Reunião de Barbados, realizada sob o patrocínio da Universidade de Berna (Suíça) e do Conselho Mundial de Igrejas, tendo como foco a violência das relações entre índios e brancos na América Latina. O documento final dessa reunião exortou os antropólogos a exercerem suas responsabilidades em relação às minorias indígenas, ao mesmo tempo em que expressou severas críticas às políticas governamentais e aos papéis assumidos pela Igreja em relação à dominação colonial dos índios. Essa experiência permitiu a ampliação do meu comprometimento — e de outros

29 Disponível em: http://www.missilogia.org.br/cms/UserFiles/cms_documentos_pdf_28.pdf. Acesso em: 14/06/2014.

30 Sobre esta Declaração, Santos esclarece que: "No Brasil, no auge do autoritarismo, essa Declaração estimulou diferentes profissionais para o exercício do que se convencionou chamar, à época, de "Antropologia Comprometida" (Santos, 1998, p. 85). No que tange a importância da Reunião de Barbados para a Associação Brasileira de Antropologia neste período, ver: Santos (2006B) e Bartolomé (2006).

31 Com relação ao livro *A integração do índio na sociedade regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina*, que correspondeu à uma das etapas do doutorado na USP pelo autor, em 1969, a obra não conseguiu passar, em primeira instância pela censura universitária instaurada naquele período. Segundo relata o próprio antropólogo: "Devido a denúncias, esse livro, quando estava em fase final de edição (dezembro de 1969), foi apreendido na Imprensa Universitária pela Polícia Federal. Sua liberação ocorreu graças às relações de minha família e ao apoio do reitor Ferreira Lima. Em 19 de fevereiro de 1970, o tenente-coronel Ary Oliveira, delegado regional do DPF-SC, assinou o Certificado 02/70 liberando a obra" (Santos, 2006, p. 47).

colegas brasileiros — com as minorias indígenas do país, que estavam sendo vilipendiadas pelos projetos desenvolvimentistas impostos pelos governos militares (Santos, 2006, p. 47).

A produção literária realizada por esses antropólogos(as) consistia em publicações como livros, boletins, artigos, cadernos, correspondências, entre outros, que informavam sobre as situações de vida dos povos indígenas em seus contextos nacionais entre os países latino-americanos. Uma das obras de referência, localizada no acervo, é intitulada: “*The situation of the indian in South America – Contributions to the study of inter-ethnic conflict in the non-Andean regions of South of America*” (1972), em que o professor Santos colaborou com o artigo “*The Situation of the Indians of Southern Brazil*” (1972, pp. 334–337).

Na especial oportunidade que tive de entrevistar, em novembro de 2014, os antropólogos argentinos Alicia M. Barabas e Miguel Bartolomé, pesquisadores há mais de vinte anos no Instituto Nacional de Antropologia e História (INAH), em Oaxaca, México, eles comentaram sobre a nova postura que significou para a antropologia em relação aos povos indígenas. Segundo Miguel Bartolomé:

Para os anos 60, a situação da antropologia com respeito às comunidades indígenas, povos indígenas que trabalhava, era uma situação de distância... uma situação de “objeto de estudo”. Mas eles não eram sujeitos da preocupação política da antropologia, nem eram concebidos como sujeitos políticos, eram objetos. De fato, se haviam produzido, nos anos 60, vários massacres de indígenas: em Planas, na Colômbia, por exemplo. Massacres “mínimos”, com respeito aos que aconteceram depois, na Guatemala... Mas o que havia chamado a atenção da opinião pública, em especial à antropologia, *era que os camponeses que mataram os indígenas argumentaram que não sabiam que matar indígenas era um delito*. Isto comoveu muito à opinião antropológica – estamos falando dos anos 60. E nessa época, o paradigma de mudança cultural e da aculturação era o que dominava na antropologia. A aculturação e a mudança eram concebidos, percebidos, como um fenômeno natural; o que ocorria de maneira natural, infalível, necessária... Era o que formava parte de um mundo único que se vai construindo; onde o destino das minorias de todos os países da América Latina, e na verdade de

todos os países do mundo, era a absorção à cultura dominante, ao grupo dominante (Silva, 2016, p. 128. Entrevista realizada em 13/11/2014; ênfase minha).

Conforme o professor Miguél Bartolomé, essa mudança de postura no campo da Antropologia foi pensada a partir das “estruturas da revolução científica” de Kuhn (1970), e atribuída, em grande parte, às limitações da perspectiva política do marxismo, que não abarcava em seu aporte teórico o colonialismo como um fenômeno substancial e específico dos países periféricos. Desse modo, à teoria marxista, voltada para o estudo das contradições historicamente estabelecidas entre burgueses e proletariados na Europa, faltavam subsídios conceituais que analisasse as relações interétnicas, que configuravam formas específicas de dominação colonial sobre populações nativas em diferentes regiões do mundo. Além disso, como assinala Neto (2006):

(...) mais problemas se colocaram com as lutas de libertação nacional dos povos da Ásia, África e América Latina, configuradas no segundo pós-guerra e em processo até hoje. É um conjunto de dilemas desconhecido pelo pensamento marxista tradicional, todo ele centrado na discussão das sociedades capitalistas européias — trata-se do elenco de questões relacionadas à escolha de um caminho neo-capitalista por sociedades em que as relações sociais têm pouco a ver com os padrões burgueses “clássicos” (pp. 66-67).

Reflexos desse tensionamento sobre a teoria marxista e sua *práxis*, que pode ser atribuído à diferentes razões, começam a se evidenciar no campo da antropologia já nos anos 1950, quando outras tendências e olhares constituíram-se face às condições que o colonialismo impôs aos povos e às suas respectivas identidades étnicas. Conforme esclarece o antropólogo Miguel Bartolomé, naquele momento, as tensões teóricas e políticas entre o marxismo e a antropologia:

Surgiram, a nível mundial, como no nível latino-americano, várias contradições com o paradigma [vigente]. Uma delas era a luta anticolonial, na África... Pedro Memi; o famoso Franzano, o argelino, que falavam contra o colonialismo. E isso produziu uma crise dentro da perspectiva política da época, dominada pelo

marxismo, onde se pensava que era o proletariado do país dominante, quando fizessem a revolução, ia liberar o proletariado do país dominante. Essa era a perspectiva política. Então o colonialismo não era percebido como um fenômeno em si mesmo, senão como um aspecto da luta de classes. O colonialismo não figurava na matriz teórica do marxismo, de Marx. Não há reflexões sobre o colonialismo. Portanto, a perspectiva marxista, ou marxiana, melhor, dos pensadores contemporâneos dos anos 60, não viam o colonialismo como um fenômeno muito significativo porque a luta de classes era um fenômeno fundamental. O mesmo pensava a maior parte dos intelectuais da América Latina. A chamada intelectualidade progressista, por um lado pensava que a luta de classes era um problema fundamental, e também os antropólogos consideravam, alguns antropólogos de esquerda, não tinham instrumentos teóricos para pensar outra coisa que já não haviam pensado. Mas de repente, em meados dos anos 60, se iniciou uma revolução teórica entre os escritos anticoloniais de Fano, Meme, [Amílcar] Cabral, destes anticolonialistas do norte de África, e um grande professor francês George Balandier, que escreveu um ensaio que foi fundamental na época, sobre a situação colonial (Silva, 2016, pp. 129-130. Entrevista realizada em 13/11/2014).

Destaca-se, pois, nesse cenário, que a noção de *situação colonial*³² proposta pelo antropólogo francês George Balandier (1993 [1963]) foi um expoente para a teoria antropológica a partir dos anos 1960, possibilitando aos(as) antropólogos(as) compreenderem as populações indígenas frente às políticas coloniais e as transformações ocorridas decorrentes das lógicas próprias de dominação. A noção de *situação colonial* possibilitou a

32 Nas palavras do autor: “Podemos defini-la retendo as condições mais gerais e manifestas dentre elas: a dominação imposta por uma minoria estrangeira, ‘racial’ e culturalmente diferente em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural dogmaticamente afirmada, a uma maioria autóctone materialmente inferior; o relacionamento entre civilizações heterogêneas: uma civilização de maquinismo, de economia poderosa, de ritmo rápido e origem cristã impondo-se sobre civilizações sem técnicas complexas, de economia atrasada, de ritmo lento e radicalmente ‘não-cristãs’; o caráter antagônico das relações que ocorrem entre as duas sociedades, que se explica pelo papel de instrumento a que está condenada a sociedade dominada, a necessidade para manter a dominação de recorrer não somente a ‘força’, mas ainda a um conjunto de pseudojustificações e de comportamentos estereotipados, etc.” (Balandier, 1993, p. 128).

consideração de aspectos políticos, econômicos, administrativos e ideológicos que contribuem para a dinamicidade dos processos de dominação e de imposição do projeto colonial.

Esse contexto de transformações nas dimensões teórica e prática da disciplina, que se evidenciou na *Reunião de Barbados*, foi destacado pelo professor Miguel Bartolomé na entrevista que concedeu, em que nos diz:

Essa atmosfera, um pouco que o grupo minoritário de antropólogos nos anos 70 mantínhamos, com ou sem contato entre nós. Mas nesse momento, o antropólogo austríaco George Grumber, que era um professor na Universidade de Berna, por ter trabalhado no Brasil fazendo sua tese de doutorado, com os Kayabi, e que havia conhecido Silvio aqui. (...) Silvio, e através do momento da época, o pôs em contato com a noção de fricção interétnica, ao Grunber. Este George Grunber decidiu fazer uma reunião, um Congresso, sobre Fricção Interétnica na América Latina. No Congresso de Americanistas, em 1970, escutando os *papers*, as apresentações de distintos antropólogos, configurou o nosso grupo. E ele queria fazer a Reunião, e num lugar neutro, porque se era no Peru, vai se pensar “Peru diz tal coisa”; se é na Argentina, “Os argentinos dizem” ... Que tal a possibilidade de inscrever um país qualquer? E conseguiu o apoio da Universidade, nessa época Barbados estava sob o controle inglês, todavia, e estava lá University of the Weast Indians, que era um departamento da Universidade de Cambridge, na Grã-Bretanha (Silva, 2016, p. 131-132. Entrevista realizada em 13/11/2014).

Posteriormente, alguns pensadores da antropologia latino-americana, entre eles Silvio Coelho dos Santos, passaram a refletir sobre as especificidades do colonialismo por meio de componentes que se diferenciavam das situações de classe — que envolviam apenas burgueses e proletariados — para incorporar também as diferenciações étnicas e culturais. Inspirados pela noção de *situação colonial*, ressalta-se, naquela conjuntura de expansão dos governos militares na América Latina, o desenvolvimento das teorias e conceitos desenvolvidos por pesquisadores latino-americanos, como “*colonialismo interno*”, de González Casanova (1963) e Stavenhagen (1963); “*fricção interétnica*” de Cardoso de Oliveira (1978), “*índio*” e “*pensamento político dos índios*” de Bonfil Batalla (1972; 1981

[1979]), que se dedicaram a pensar as relações coloniais oriundas das situações de contato entre os indígenas e *sociedade nacionais*, e as suas relações com os projetos de desenvolvimento econômico. Assim, observa-se a ocorrência mudanças significativas na prática profissional da antropologia, sob influência do novo paradigma epistemológico que se consolidou na reunião de Barbados”, e que se manifesta tanto no plano teórico-conceitual³³

33 As profundas transformações teóricas e conceituais ocorridas na Antropologia, a partir da década de 1960, realizada nos grandes centros como Inglaterra, Estados Unidos e França, refletiram na produção antropológica brasileira nesse período, conforme apontam Cardoso de Oliveira (1998), Ramos (2000) e Peirano (2006). Especialmente, a teoria da aculturação, fundamentada nos grandes centros de produção antropológica no período, concebia que as populações “tribais” teriam como destino certo o seu desaparecimento, pautado pelos processos de mudanças aos quais estavam submetidas a partir do contato com as sociedades colonizadoras. Entretanto, a institucionalização da disciplina no Brasil contribuiu para que esta concepção de inevitabilidade do desaparecimento das populações indígenas pelos fenômenos da “aculturação” e “assimilação” fosse tensionado diante das crescentes situações de contato entre os grupos étnicos e a sociedade nacional, à medida que: “As preocupações com os processos desencadeados no contato dos grupos indígenas com a sociedade nacional levavam à transformação dos arcaísmos teóricos importados para o contexto brasileiro. Deste modo, a preocupação ética e política para com os grupos estudados é um dos fatores que motiva e dá movimento aos conceitos da antropologia brasileira” (Silva, 2015, 68-69). A partir deste movimento, ocorreram mudanças epistemológicas na antropologia brasileira, o que contribuíram para o surgimento de novas teorias voltadas à compreensão destas relações interétnicas, como o conceito de “transfiguração étnica” (Ribeiro, 1970) e a noção de “fricção interétnica” (Cardoso de Oliveira, 1962). É neste cenário de conformação da Etnologia Indígena brasileira que Silvio Coelho dos Santos desenvolverá sua produção antropológica de modo a incorporar essas discussões epistemológicas em sua obra, que podem ser observados reflexos dessas tensões e deslocamentos conceituais. A exemplo, Santos (1963) utiliza-se da “teoria da aculturação” ao abordar sobre os “Grupos Gê em Santa Catarina” e, posteriormente, Santos (1973) adere ao conceito de “fricção interétnica” em sua tese de doutorado para analisar a situação de contato dos Laklãnô/Xokleng com a sociedade regional. Embora não sejam aprofundadas nesta dissertação as reflexões teóricas e conceituais do campo da antropologia que constituíram o contexto inicial de formação de Silvio Coelho dos Santos, faz-se necessário apontar que elas influenciaram sua produção intelectual e o engajamento deste antropólogo com as populações indígenas junto às quais pesquisou. Para um maior aprofundamento sobre este momento teórico e conceitual que influenciou o fazer antropológico de SCS, ver Silva (2015).

quanto na atuação dos antropólogos(as) no campo político. O'dywer (2008) nos mostra que:

Os conceitos de “grupo étnico” e “etnicidade” se tornaram novos instrumentos analíticos em substituição às abordagens sobre “situação de aculturação”, no exemplo norte-americano, e igualmente serviram para alavancar os estudos de “contato interétnico” nos estudos sobre povos indígenas no Brasil. Durante o período dos governos autoritários, principalmente nos anos 1970, as questões políticas envolvendo sociedades indígenas e outros grupos estudados pelos antropólogos assumiram o estatuto de um debate entre “especialistas”, contrapondo-se às visões desenvolvimentistas de técnicos ligados ao aparelho de Estado, um outro tipo de saber produzido pela academia em que os pesquisadores, em nome de uma competência específica, passavam a se manifestar em favor da questão indígena e camponesa no cenário político que restringia o exercício da cidadania (p. 77).

A *Reunião de Barbados*, assim como outros eventos e articulações que ocorrem em defesa dos povos indígenas, produziu reflexões conceituais extremamente oportunas para a compreensão do envolvimento da antropologia contra violação dos direitos dos povos indígenas, como as causadas pela implantação de empreendimentos hidrelétricos que sucessivamente avançava sobre os territórios indígenas, a exemplo do caso do Projeto Uruguai.

O olhar de uma das ex-alunas e colega de profissão do professor Santos, Maria Amélia Schmidt Dickie, destaca que “*A marca de Barbados*” se refletiu ao longo de toda a trajetória e produção bibliográfica do professor, nas quais, de diversos modos, expressou seu compromisso ético e político junto aos povos indígenas que estudava. Para sua ex-aluna e colega, essa responsabilidade e dedicação do mestre “(...) derivou para todos os alunos dele e para a Antropologia, que se pensa estratégica e se desenvolve por múltiplos caminhos” (Dickie, 2009, p. 321). Esse comprometimento com a defesa dos direitos dos povos indígenas pode ser observado como foco principal do professor Santos em seus trabalhos junto ao Projeto Uruguai,

e motivador central para seu engajamento. A decisão do professor Silvio Coelho dos Santos de realizar estudos sobre projetos hidrelétricos é resultado desse compromisso, e não porque tinha envolvimento prévio de pesquisa com o tema, que se tornaria disputado na área de estudo da antropologia do desenvolvimento.



Figura 1.3 Silvio Coelho dos Santos com o Kujá (liderança espiritual Kaingang) Vicente Fokãe Fernandes, da TI Xapecó.

Fonte: AVISC, junho de 1998 (autoria não identificada).

2023: O julgamento da tese inconstitucional do Marco Temporal e a atualidade da obra de Silvio Coelho dos Santos para a defesa dos direitos dos povos indígenas do Sul do país

Consistindo em uma tese política que afirma que os povos indígenas só teriam direito aos seus territórios caso estivessem em sua posse no dia 5 de outubro de 1988 — data da promulgação da Constituição Federal —, o Marco Temporal contraria o princípio do Indigenato, bem como os artigos 231 e 232 do Capítulo VIII – Dos Índios, que asseguram o direito originário dos povos

indígenas aos seus territórios ancestrais. A tese ignora as violências e perseguições, especialmente durante a ditadura militar, que impossibilitaram que muitos povos estivessem em suas terras na referida data. Configura-se, portanto, como uma tese inconstitucional e, por si só, anti-indígena³⁴.

No Supremo Tribunal Federal (STF), o Marco Temporal foi discutido no mérito de uma ação possessória movida pelo Instituto do Meio a Ambiente de Santa Catarina (IMA) contra a FUNAI e indígenas do povo Laklãnō-Xokleng (Recurso Extraordinário n.º 1.017.365), envolvendo a Terra Indígena Ibirama-Laklaño (SC), tradicionalmente habitada pelos povos Laklaño/Xokleng, Kaingang e Guarani. Com status de repercussão geral, a decisão tomada neste caso tende a servir de referência para todos os processos de demarcação de terras indígenas no país.

Em 7 de junho de 2023, o ministro do STF, Alexandre de Moraes, ao ler seu voto no julgamento da tese do Marco Temporal, iniciado em agosto de 2021, e considerado um dos maiores da história do STF, citou uma das principais obras do antropólogo Silvio Coelho dos Santos em sua defesa a favor dos direitos dos povos indígenas, especialmente ao povo Laklãnō/Xokleng, “a gente do Sol”. A seguir, apresenta-se o trecho da defesa do ministro, em que faz referência ao livro “*Os índios Xokleng: Memória Visual*”³⁵, de autoria de Santos, para sustentar seu argumento contrário à tese do Marco Temporal, destacando sua notória contribuição para a garantia dos direitos dos povos indígenas e a denúncia das violações dos direitos humanos, ainda persistentes na atualidade:

Eu cito aqui o relato do livro “*Os índios Xokleng: Memória Visual*”, publicado em 1997 pelo antropólogo Silvio Coelho dos Santos, veja: “*Esses índios de Santa Catarina – estado de onde estamos julgando, e essa questão mostra a injustiça terrível que*

34 Para maiores esclarecimentos sobre a tese do Marco Temporal e sua inconstitucionalidade, recomenda-se a análise jurídica da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), disponível em: <https://apiboficial.org/marco-temporal/>. Acesso em: 27/04/2024.

35 SANTOS, Silvio Coelho dos. *Os Índios Xokleng: Memória Visual*. Florianópolis: Editora da UFSC/UNIVALI, 1997.

pode gerar a fixação somente no marco temporal – *esses índios viviam em Santa Catarina e foram entrar em conflito no interior de Santa Catarina, eles viviam até os anos 30, até que os bugreiros exterminaram quase todos esses indígenas a mando de autoridades locais. Há relatos de que 244 indígenas foram covardemente assassinados nesse ano, inclusive crianças foram jogadas para cima e espetadas com punhais, e mortas as crianças indígenas. Os sobreviventes – veja, nós estamos falando de 1930 – os sobreviventes dessa comunidade indígena, os índios Xokleng, eles fugiram do local, se evadiram e foram procurar outras áreas porque, se tentassem voltar, os poucos que sobreviveram seriam mortos*”.

Ou seja, há relatos históricos, livros, todos sabem qual era a área dos índios Xokleng, que foram exterminados, foram 244 mortos, inclusive crianças, e não puderam voltar porque os demais seriam mortos. Ora, óbvio que em 05 de outubro de 1988 eles não estavam lá, porque se estivessem de 1930 a 1988 não teria sobrado nenhum. Será que é possível não reconhecer esta comunidade? Será que é possível ignorar totalmente esta comunidade indígena por não existir contemporaneidade entre o marco temporal e o esbulho? Será seria possível ignorar esta realidade sem estarmos ferindo o que a Constituição quis, que efetivamente a proteção dos direitos fundamentais das comunidades indígenas? Me parece, Presidente, que não.”³⁶

A antropologia consolidada por Silvio Coelho dos Santos segue, portanto, sendo contemporânea e comprometida com a efetivação dos direitos originários dos povos indígenas, revelando a importância do fazer antropológico que se posicione política e eticamente em prol do bem viver dos povos aos quais se alia, e que contribua para a construção das políticas pública e indigenista nos mais diversos tempos e espaços de atuação.

36 Veja na íntegra o voto do ministro Alexandre de Moraes no vídeo intitulado “Marco temporal no STF ao vivo: Supremo retoma julgamento sobre demarcação de terras indígenas”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fJfqzKRZWSY> . Acesso: 14/04/2024.

Referências

ARZE QUINTANILLA, Oscar. El impacto social de las represas hidroeléctricas en los grupos étnicos americanos. In: *Seminário Efectos Sociales de las grandes represas de América Latina*. Buenos Aires, 1983. 10p.

ASPELIN, Paul; SANTOS, Silvio Coelho dos. *Indians Areas Threatened by Hydroelectric Projects in Brazil*. Copenhagen: IWGIA, Documento nº 44, 1981.

ASSOCIAÇÃO DE EX-PRESOS POLÍTICOS ANTIFASCISTAS (AEPPA). *A política de genocídio contra os índios do Brasil*. 16 de março de 1974, Arquivo Nacional.

BALANDIER, George. A noção de situação colonial. *Cadernos de Campo*, USP, n. 3, 1993, pp. 107-131.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BARTOLOMÉ, Leopoldo J. Aspectos sociales de la relocalización de la población afectada por la construcción de grandes represas. In: *Seminário Efectos Sociales de las grandes represas de América Latina*. Buenos Aires, 1983. 65p.

BARTOLOMÉ, Leopoldo J. Relocalización Masiva de población: objetivos para los programas de acción social. *Programa de relocalización y acción social*. Pras. Dirección de Coordinación. Entidad Binacional Yacyretá. Noviembre de 1980. 35p. (mimeo).

BARTOLOMÉ, Miguel A. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en America Latina*. México: Siglo XXI Editores, 2006.

BONFIL BATALLA, Guillermo. El pensamiento político de los índios en la América Latina. In: *Anuário Antropológico/79*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

BRIGHENTI, Clóvis A.; WITTMANN, Luísa T. *Indigenismo e movimento indígena Xokleng, Kaingang e Guarani*. In: BRANCHER, Ana; LOHN, Reinaldo L. (orgs.). *Histórias na ditadura*: Santa Catarina: 1964 – 1985. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014. pp. 109–138.

BRIGHENTI, Clóvis. A. *O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a Igreja Católica na Diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2012.

CADAL – CENTRO ANTROPOLOGICO DE DOCUMENTACION DE AMERICA LATINA. Documentos: n.º 5. México: março, 1978.

CADAL – CENTRO ANTROPOLOGICO DE DOCUMENTACION DE AMERICA LATINA. Documentos: n.º 4. México: dezembro, 1977.

CADAL – CENTRO ANTROPOLOGICO DE DOCUMENTACION DE AMERICA LATINA. Documentos: n.º 3. México: setembro, 1977.

CADAL – CENTRO ANTROPOLOGICO DE DOCUMENTACION DE AMERICA LATINA. *Simposio Barbados II*. Movimientos de Liberación Indígena en America Latina. Bridgetown – Barbados: julho 18–28, 1977.

CADAL – CENTRO ANTROPOLOGICO DE DOCUMENTACION DE AMERICA LATINA. Documento n.º 1. México: janeiro, 1977.

CADAL – CENTRO ANTROPOLOGICO DE DOCUMENTACION DE AMERICA LATINA. Documentos. n.º 0. México: agosto, 1976.

CANALI, Gilberto Valente. A definição do Projeto Uruguai. In: SANTOS, S.C.; REIS, M. J. (orgs.). *Memória do Setor Elétrico na Região Sul*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2002. pp. 111–129.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Editora da UnB, 1978.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio no Mundo dos Brancos: a Situação dos Tukúna do Alto Solimões*. Difusão Européia do Livro. Coleção Corpo e Alma do Brasil. São Paulo: 1964. p. 143.

CARVALHO, Edgar de Assis. Avá Guarani do Ocoí–Jacutinga. *Parecer antropológico*. São Paulo: CIMI–Sul/CJPPR/ANAÍ–PR, 1981.

CASTRO, E. V.; ANDRADE, Lucia M. M. *Hidrelétricas do Xingu: O Estado contra as Sociedades Indígenas*. In: SANTOS, Leynad A. O.; ANDRADE, Lúcia M. M. (orgs.). *Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas*. Comissão Pró-Índio de São Paulo: 1988. (pp. 7-24).

CATULLO, María R. A Antropologia e as represas hidroelétricas do Brasil. Universidade de Brasília: Cadernos da América Latina, n.º 01, 1996.

CEDI/PETI/MNRJ. *Terras Indígenas no Brasil*. São Paulo: CEDI; Rio de Janeiro: PETI/MNRJ, 1987.

DAVIS, Shelton H. E MANGET, Patrick. *Povos primitivos e ideologias civilizadas no Brasil*. In: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (orgs.). *Antropologia e Indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez, 1981. pp. 37-66.

DAVIS, Shelton. *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DIKIE, Maria Amélia S. *A marca de Barbados*. In: ILHA – *Revista de Antropologia*. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 10, n.º 1 (2008). Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2009. pp. 318-321.

DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular. Movimentos sociais e participação política no Brasil pós 70*. Rio de Janeiro: Relume-Dumara/ANPOCS, 1995.

FURTADO, Celso. *A economia latino-americana: formação histórica e problemas contemporâneos*. 4ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GASPARI, Élio. *A ditadura escancarada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. “Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo” en América Latina. *Revista del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales*. México DF Ano VI, n.º 3, jul-set, 1963.

HELM, Cecília M. V. *A UH Salto Santiago e os Índios da Área Mangueirinha, PR*. In: HELM, Cecília M. V. (coord.). *A implantação de usinas hidrelétricas e os indígenas no Sul do Brasil*. Relatório. Curitiba: PIAB/IAP/GTZ, 1996. pp. 45-68.

ILHA – *Revista de Antropologia*. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 10, n.º 1 (2008). Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2009.

KUHN, Thomas S. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

LEITE, Ilka Boaventura. *Sobre a escrita etnográfica, ética e perícia*. In: ILHA – *Revista de Antropologia*. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 10, n.º 1 (2008). Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2009. pp. 330–338.

LEITE, Ilka Boaventura (org.). *Laudos Periciais Antropológicos em debate*. Florianópolis: coedição NUER/ABA, 2005. 288p.

MARTINS-COSTA, A. L. B. *Uma retirada insólita: a representação camponesa sobre a formação do Lago de Sobradinho*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 1989.

MAGALHÃES, Sonia. *O desencantamento da beira: reflexões sobre a transferência compulsória provocada pela usina hidrelétrica de Tucuruí*. In: _____ et al (orgs.) *Energia na Amazônia*. Belém (PA): Museu Paraense Emílio Goeldi, Universidade Federal do Pará: Associação das Univ. Amazônicas, 1996.

MAYBURY-LEWIS, David. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

MELLATI, Júlio Cezar. *A Antropologia no Brasil: um Roteiro*. *Série Antropologia*, v. 38. Brasília: 2007 [1983]. Disponível em: <http://www.julio-melatti.pro.br/artigos/a-roteiro.pdf>

NACKE, Anelise; WEBER, Cátia. *A hidrelétrica de Itaipu e os Guarani do Ocoí-Jacutinga*. In: HELM, Cecília M. V. (coord.). *A implantação de usinas hidrelétricas e os indígenas no Sul do Brasil*. Relatório. Curitiba: PIAB/IAP/GTZ, 1996. pp. 69–88.

NETTO, José Paulo. *O que é marxismo*. São Paulo: Brasiliense, 2006. (Coleção Primeiros Passos).

NUTI, Miriam R. *Integração Energética na América do Sul: Escalas, Planejamento e Conflitos*. Tese de Doutorado, IPPUR, UFRJ, 2006.

O'DWYER, Eliane Cantarino. *O caso dos laudos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da antropologia*. In: SILVA, Glaucia. (org.). *Antropologia Extramuros*. 1ed. Brasília: Paralelo 15, 2008, v. 1, p. 75-86.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia*. In: *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Esther Jean Langdon e Luísa Garnelo (org). Rio de Janeiro: contracapa. 2004, pp. 9-34.

REIS, Maria José. *Espaços vividos, migração compulsória, identidade. Os Camponeses do Alto Uruguai e a Hidrelétrica de Itá*. (Tese). Programa de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas (SP), 1998.

REZENDE, Maria José de. *A ditadura militar no Brasil: repressão e pretensão de legitimidade: 1964-1984*. Londrina: EdUEL, 2013.

RIBEIRO, Gustavo Lins. (1987), "Cuanto más grande mejor? Proyectos de gran escala: una forma de producción vinculada a la expansión de sistemas económicos". *Desarrollo Económico*. 105, pp. 3-27.

RIBEIRO, Gustavo Lins. *Militares, antropologia, desenvolvimento*. (Uma abordagem preliminar). In: *Antropologia & Indigenismo*, nº 1, Rio de Janeiro, pp. 87-96, 1989.

SANTOS, Leynad A. O.; ANDRADE, Lúcia M. M. (orgs.). *Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas*. Comissão Pró-Índio de São Paulo: 1988.

SANTOS, Silvio Coelho dos. *A geração hídrica da eletricidade no sul do Brasil e seus impactos sociais*. In: *Ensaio Oportunos*. Florianópolis: Academia Catarinense de Letras e Nova Letra, 2007.

SANTOS, Silvio Coelho dos. (Org.). *Memória da Antropologia no Sul do Brasil*. Florianópolis: Ed. Da UFSC: ABA, 2006.

SANTOS, Sílvia Coelho dos. *A atuação da ABA diante das demandas sociais e políticas: a importância da Reunião de 1974*. In: ECKERT, C. (Org.). *Associação Brasileira de Antropologia. Homenagens: 50 anos*. Blumenau: Nova Letra, pp. 63-69, 2006a.

SANTOS, Silvio Coelho dos. Os direitos humanos e o direito dos povos indígenas no Brasil. *Ilha – Revista de Antropologia*. v. 7, n. 1,2. Florianópolis, 2005. Pp. 73 – 82.

SANTOS, Silvio Coelho dos. *Os Índios Xokleng: Memória Visual*. Florianópolis: Editora da UFSC/UNIVALI, 1997.

SANTOS, Silvio Coelho dos; et al. *Informe sobre os índios Avá-Guarani, ocupantes da AI Ocoí (PR) realocalizados pela UH Binacional Itaipu*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1994. Mimeografado.

SANTOS, Silvio Coelho dos. A barragem de Ibirama e as populações atingidas na área: documento Denúncia. *Boletim de Ciências Sociais*, n. 51/52, Dept. de Ciências Sociais, UFSC, 1991.

SANTOS, Silvio Coelho dos. *Índios e brancos no Sul do Brasil: A dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: EDEME, 1973; Movimento/INL, 1987.

SANTOS, S. C.; ASPELIN, P. Áreas Indígenas Ameaçadas por projetos hidrelétricos no Brasil. *Anais do Museu de Antropologia*, n. 12; 15, Florianópolis: Editora da UFSC, 1979; 1982; Newsletter. Boston, n.4, v.3, p. 6, dez./1979.

SANTOS, Silvio Coelho dos. *O Homem Índio sobrevivente do Sul*. Porto Alegre: Editora Garatuja, 1978.

SANTOS, Silvio Coelho dos. "The Situation of the Indians of Southern Brazil". In: GRÜMBER, G. et alli. *The situation of the indian in South America – Contributions to the study of inter-ethnic conflict in the non-Andean regions of South of America*". Geneva: World Council of Churches, 1972. pp. 334-337.

SANTOS, Silvio Coelho dos. *A integração do índio na Sociedade Regional*. A fundação dos postos indígenas em Santa Catarina. Florianópolis: EdUFSC, 1970.

SANTOS, Silvio Coelho dos Santos. *Os Grupos Jê em Santa Catarina*. Florianópolis: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da UFSC, 1963.

SCHERER-WARREN, Ilse; REIS, Maria José. *O movimento dos atingidos pelas Barragens do rio Uruguai: unidade e diversidade*. Salvador: Cadernos do CEAS, n. 120, 1989.

SCHERER-WARREN, Ilse; REIS, Maria José. As barragens do Uruguai: dinâmica de um movimento social. *Boletim de Ciências Sociais*, n. 42. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 1986.

SIGAUD, Lígia. Implicações sociais da política do setor elétrico. In: SANTOS, L.; ANDRADE, L. *As hidrelétricas do Xingu e os povos Indígenas*. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1988.

SIGAUD, L. *Efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricos. As barragens de Sobradinho e Machadinho*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ. Comunicação n. 9, 1986.

SILVA, Elis do Nascimento. Entre aqueles que incomodam: a práxis antropológica na relação entre hidrelétricas e povos indígenas no sul do Brasil. 2016. 238 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UFSC, Florianópolis (SC), 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/175854/345676.pdf?sequence=1>

SILVA, Orlando Sampaio. Silvio Coelho dos Santos, nota biográfica. In: ILHA – *Revista de Antropologia*. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. v. 10, n. 1 (2008). Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2009. pp. 254-258.

SILVA, Thayse Jacques. *Da Aculturação à Fricção*: o início da trajetória acadêmica de Silvio Coelho dos Santos e a Emergência da Etnologia Indígena no Sul do Brasil. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais (UFSC). Florianópolis: 2015.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. Diagnóstico Ambiental do Meio Sócio-Econômico. *Parecer antropológico em subsídio à elaboração do EIA/RIMA*. Eletrosul, Usina Hidrelétrica de Machadinho, 1997.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Clases, colonialismo y aculturación en América Latina. *América Latina – Revista do Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales*, México: v. 6, n. 4, 1963.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. A educação escolar indígena no contexto da antropologia brasileira. In: ILHA – *Revista de Antropologia*. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. v. 10, n. 1 (2008). Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2009. pp. 217 – 243.

VAINER, Carlos, NUTI, Mírian. *A integração energética sul-americana: subsídios para uma agenda socioambiental* – Brasília: INESC, 2008.

VAINER, Carlos B.; ARAÚJO, Frederico G. B. Implantação de grandes hidrelétricas: estratégias do setor elétrico, estratégias das populações atingidas. Revista Travessia, n. 6, jan-abr, 1990.

UFSC/FAPEU/ELETROSUL. *Projeto Uruguai: consequências da construção da Barragem Machadinho para os índios do P.I Ligeiro (RS)*. Florianópolis, 1980

UFSC/FAPEU/ELETROSUL. *Projeto Uruguai: os Barramentos e os Índios*. Relatório de Pesquisa. Florianópolis: 1978. 177p.

Páginas WEBS:

AVISC – *Acervo Virtual de Silvio Coelho dos Santos*. Disponível em: <https://avisc.wordpress.com/>. Acesso em: 22/04/2024.

Biblioteca Digital Curt Nimuendaju. *Relatório da Comissão Figueiredo*. 1968. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/source:22> Acesso em 27/04/2024.

Comissão Nacional da Verdade. *Violações dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas*. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/Volume%20%20-%20Texto%205.pdf> . Acesso em: 27/04/2024.

Comissão da Verdade do Estado de São Paulo. *Violações aos direitos dos povos indígenas*. 2015. Disponível em: <http://verdadeaberta.org/relatorio/tomo-i/parte-ii-cap2.html>. Acesso em: 22/04/2024.

VIANA, Zelito. *Terra dos índios*. Documentário. Roteiro e direção de Zelito Viana (1979). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zeeTx6kQl9s> Acesso em: 27/04/2024.

Y-JUCA-PIRAMA: o Índio aquele que deve morrer. Documento de urgência de Bispos e Missionários. 25 dez. 1973, p. 17. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/y-juca-pirama-o-indio-aquele-que-deve-morrer> Acesso em 23/04/2024.

A Declaração de Barbados cinquenta anos depois: Memórias, pós-memórias, indigenismos e antropologia comprometida

Ricardo Verдум
(LACED/MN)

Introdução

Uma coletânea de artigos é sempre difícil de resenhar. Apesar de o organizador se esforçar para transmitir em comunicar a temática e o objetivo do livro, a diversidade de perspectivas e a experiência de vida dos autores e autoras participantes, sem dúvida, causam um certo grau de tensão ao trabalho do organizador, conseqüentemente ao resenhador. O que os leitores e leitoras têm às mãos é o texto que preparei quando da elaboração da resenha do livro organizado pelo antropólogo peruano Alberto Chirif (2021), e publicado por ocasião dos cinquenta anos da realização do simpósio que deu origem à Declaração de Barbados. Não é o texto da resenha publicada em 2022, trata-se do que escrevi e de onde extraí a resenha publicada. Optei por não incluir notas de rodapé nem carregar o corpo do texto com referências. Fiz isto pensando em deixar a leitura mais fluída e, assim espero, menos sujeita ao risco da dispersão. No final, apresento a bibliografia, não exaustiva, que me ajudou na tarefa de sua produção da resenha. Por fim, agradeço ao colega e professor Gustavo Lins Ribeiro, por ter me colocado diante do desafio. E, a Alejandro Parellada, quem me proporcionou o acesso ao livro impresso.

O texto antes da resenha

A temática e o propósito do livro estão anunciados pelo organizador logo nas primeiras páginas do seu texto introdutório. Dirá que tendo transcorridos 50 anos desde a realização da primeira reunião de Barbados (1971) — evento inaugural da chamada *antropologia comprometida* —, é chegada a hora de refletir sobre o caminho percorrido, como também sobre as ameaças presentes e futuras aos direitos dos povos indígenas situados na América do Sul não andina. Com esse fim em mente, foram convocadas pessoas que estiveram presentes ou tiveram um papel relevante na realização da reunião de 1971, ou que, influenciadas pela estratégia de ação então proposta, seguiram na mesma linha de trabalho.

A publicação da coletânea editada por Alberto Chirif chega em boa hora. Primeiro porque trata de um Simpósio e de uma Declaração que teve significativa repercussão no fazer da antropologia latino-americana, sendo, portanto, uma contribuição importante à compreensão da história da disciplina na região. Em segundo lugar, porque a avaliação e as proposições contidas na Declaração de Barbados de 1971 alcançaram ser uma referência conceitual e simbólica relevante à ação indigenista crítica e alternativa ao indigenismo integracionista “clássico”, adotado por Estados e governos em meados do século passado. Importante registrarmos que, nas décadas de 1960 e 1970, o continente passou por um processo de militarização do aparato estatal. Houve a implementação de planos e projetos desenvolvimentistas e de infraestrutura, inclusive sobre territórios ocupados por povos indígenas em situação de isolamento e de recente contato. E que isso veio acompanhado de políticas e ações repressivas sobre setores da sociedade civil e sobre lideranças, movimentos, organizações e comunidades locais indígenas. Em terceiro lugar, porque ao analisar o cenário político institucional e não institucional regional latino-americano atual, fica evidente a necessidade de retomar a discussão política e conceitual que, de uma forma e de outra, orientou os avanços havidos nos últimos 50 anos no tocante aos direitos indígenas na região. Me refiro à ideia e à possibilidade de

autodeterminação dos povos indígenas no âmbito dos estados nacionais. A diversidade de temas, abordagens, experiências, avaliações, memórias e histórias presentes no livro, além de dar forma a um rico painel, proporciona pistas importantes para esse objetivo.

O *evento fundante* e principal referência do livro é o simpósio intitulado *La fricción interétnica en América del Sur fuera de la región andina*, realizado na Universidade das Índias Ocidentais, em Bridgetown, Barbados, de 25 a 30 de janeiro de 1971. A reunião contou com o apoio do Instituto de Etnologia da Universidade de Berna e do Programa para Combater o Racismo (PCR) da Comissão das Igrejas sobre Assuntos Internacionais do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), localizado em Genebra, Suíça. Os participantes eram em sua quase totalidade antropólogos, reunidos a convite do austríaco Georg Grünberg para refletir sobre a situação dos povos indígenas na América do Sul não andina. Além da antropóloga venezuelana Nelly Arvelo de Jiménez, a única mulher presente, participaram os antropólogos brasileiros Darcy Ribeiro, Pedro Agostinho da Silva, Carlos de Araújo Moreira Neto e Silvio Coelho dos Santos, o argentino Miguel Alberto Bartolomé, o mexicano Guillermo Bonfil Batalla, o húngaro-venezuelano Esteban Emilio Mosonyi, os colombianos Víctor Daniel Bonilla e Gonzalo Castillo Cárdenas, o norte-americano Scott S. Robinson, o paraguaio Miguel Chase-Sardi, o peruano Stefano Varese e o pastor uruguaio Oscar Bolioli.

O conceito de *fricção interétnica*, cunhada pelo antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira (RCO) e aplicado criativamente por ele em livros e artigos publicados ao longo dos anos 1960, teve uma participação central das discussões ocorridas no simpósio em 1971. Em consulta realizada por e-mail durante a preparação desta resenha, Miguel Alberto Bartolomé nos forneceu o seguinte relato: “En efecto, si bien la inspiración de Barbados fue la situación crítica de los indígenas de América del Sur, la orientación teórica fue en gran parte debida a obra de Roberto Cardoso de Oliveira. De hecho, el que se llamara Simposio sobre “Fricción interétnica en América del Sur” sigue el concepto acuñado por Roberto. La matriz

teórica del Simposio siguió muchos de los lineamientos desarrollados por Roberto en sus ensayos, de los cuales muchos nos declaramos deudores. De hecho, Roberto fue invitado por Georg Grünberg pero no pudo asistir por razones personales y, en su lugar, se invitó al no menos brillante y querido Darcy Ribeiro, con quien Roberto tenía una antigua relación, aunque algunas divergencias y tensiones teóricas y personales. Nuestro recordado amigo y colega impulsor y desarrollador de la antropología de Santa Catarina, Silvio Coelho dos Santos había sido colaborador directo de Roberto en sus trabajos de campo entre los Tukuna. Darcy fue para mí un mentor ideológico, pero Roberto no sólo fue un referente teórico sino un colega y un amigo cercano. El escribió el prólogo de uno de mis libros sobre identidad étnica en México (1997) cuando ambos éramos profesores en el posgrado de la Universidade de Brasília (UnB) y, a mi vez, yo escribí la introducción a la versión castellana de su libro *El indio y el mundo de los blancos* editado en México.”

Os trabalhos apresentados durante o simpósio e o documento síntese com as principais conclusões e recomendações do grupo — que ficou conhecido como *Declaração de Barbados I*, e que não por acaso recebeu o título “Por la liberación del indígena” — foram reunidos no livro intitulado *La situación del indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción interétnica en los indios no-andinos*. O livro foi editado por Georg Grünberg (do Instituto de Etnologia da Universidade de Berna) e publicado em 1972, em Montevideo, pelo editorial ecumênico de base protestante Tierra Nueva, ligado ao CMI na América Latina. Com a exceção de Darcy Ribeiro, que se encontrava exilado no Chile, os brasileiros participantes do simpósio não assinaram a Declaração por questão de segurança, receosos da reação do governo militar-civil controlador do país na ocasião. A Declaração denuncia a situação crítica das sociedades indígenas na América do Sul, em decorrência da *relação colonial* de dominação a que estavam sendo submetidas, e da sua inserção em uma dinâmica de *colonialismo interno* dependente do capitalismo global. As políticas e ações indigenistas adotadas pelos Estados e governos visariam a destruição da

autonomia cultural dos indígenas e a incorporação das sociedades indígenas e seus territórios nas estruturas socioeconômicas capitalistas.

O documento dá especial atenção às responsabilidades dos Estados nacionais, das missões religiosas e ainda da antropologia no estabelecimento e continuidade da situação colonial, assim como aponta ações visando romper e superar essa situação. No caso dos antropólogos(as) latino-americanos(as), o que se espera é que não se eximam de denunciar por todos os meios possíveis os casos de genocídio e as práticas que conduzem ao etnocídio. E que busquem superar a condição e a atitude subalterna de simples aplicadores e exemplificadores de teorias alheias, examinando criticamente as realidades locais e teorizando a partir delas. Por fim, o documento conclui que a liberação das populações indígenas deve ser obra delas mesmas, como protagonista de seu próprio destino, um direito seu inalienável. Sem isso, argumentam, é inviável a criação de um Estado verdadeiramente multiétnico, no qual cada etnia tenha direito à autogestão e à livre escolha de alternativas sociais e culturais.

Houve ainda duas outras reuniões do Grupo de Barbados. A primeira, conhecida como Barbados II, foi realizada em julho de 1977, onde estiveram presentes quase todos os antropólogos participantes da reunião de 1971, acrescido de dirigentes e intelectuais indígenas de 12 países diferentes. Uma análise dos trabalhos apresentados e da *Declaração de Barbados II* revela uma alteração no sujeito enunciator. A ênfase agora se concentra nas ações indígenas de enfrentamento e resistência às diferentes formas de dominação cultural e de despojo das condições materiais de vida, em especial os territórios. Além disso, as mulheres têm maior visibilidade. A terceira e última reunião do *grupo barbadeño* foi realizada em dezembro de 1993, no Rio de Janeiro, tendo Darcy Ribeiro como anfitrião. A declaração incorpora temas e questões emergentes na região, como: a emergência das organizações e movimentos etnopolíticos indígenas; a degradação ambiental e as mudanças climáticas e a pressão neoliberal sobre as terras e recursos naturais nos territórios indígenas. Ressalta a necessidade de garantir a autonomia territorial indígena e o direito à autodeterminação, o que só se efetivará

com a aceitação da soberania compartilhada. O antropólogo Silvio Coelho dos Santos foi o único brasileiro a participar dos três encontros.

O livro editado por Alberto Chirif conta com 22 textos dispostos em três partes, assim denominadas: 1) Fundadores e participantes; 2) Contemporâneos e posteriores; e 3) Barbados e IWGIA. Na introdução ao livro, ele detalha o processo de preparação, faz uma breve apresentação do conteúdo de cada um dos textos/capítulos e traz sua trajetória como antropólogo, cuja carreira de investigador tem início nos anos 1960. Embora contemporâneo da primeira reunião de Barbados (1971), Chirif não participou da reunião. Mas, pelo relatado, muito provavelmente teve notícias da sua realização em primeira mão, pois era bastante próximo de Stefano Varese. As recordações que registra na introdução não deixam dúvida sobre a sua identificação e proximidade com o estilo *antropologia comprometida* do Grupo de Barbados, uma marca do seu estilo de trabalho profissional até hoje.

Na primeira parte do livro, foram reunidas as contribuições dos participantes da reunião de 1971 que, felizmente, seguem vivos e atuantes. A antropóloga venezuelana Nelly Arvelo-Jiménez, embora viva no período de preparação do livro, encontrava-se com a saúde fragilizada, o que inviabilizou que redigisse, a tempo, a sua contribuição para o livro. O antropólogo Pedro Agostinho da Silva, hoje com 83 anos e vivendo com Alzheimer, também não pôde participar do livro. Faremos, a seguir, uma breve referência e comentaremos as contribuições incluídas no livro.

A avaliação realizada pelo antropólogo e linguista Esteban E. Mosonyi é simultaneamente cética e otimista em relação à situação e ao futuro dos povos indígenas. O ceticismo parece ter origem na forma como está lidando com a crise estrutural e conjuntural complexa e profunda do país que lhe marcou desde a infância, a Venezuela: “A los ochenta y un años me encuentro desamparado, casi perseguido por mis opiniones críticas, con un sueldo de profesor titular jubilado que no sobrepasa los veinte dólares mensuales, que trato de complementar con algunas entradas ocasionales” (p.33). Em relação à situação atual dos povos indígenas, considera-a particularmente

angustiante, apesar dos amplos direitos constitucionais e da vasta normativa rica e matizada. O país é palco de cruéis embates do extrativismo mineiro e petroleiro e de uma espantosa febre do ouro, fazendo com que sejam desalojadas comunidades indígenas inteiras, se desmatem extensas áreas de floresta, as águas fluviais sejam contaminadas com mercúrio e cianeto e etc. As transnacionais aproveitam do aparente imobilismo econômico criado pela pandemia da covid-19 para obter maiores vantagens dos governos e pilhar todo tipo de matéria-prima. Na linha limítrofe colombo-venezuelana, as comunidades e povos indígenas convivem com a presença de grupos armados irregulares e narcotraficantes, e com as tensões e conflitos gerados entre ambos os Estados nacionais. É o caso dos wayuu, com quem trabalha e colabora há muitos anos, que vivem em ambos os lados da fronteira.

Não obstante essa situação na atualidade, não há dúvida quanto ao êxito da Declaração de Barbados de 1971. Na importância que teve como fonte de ideias e veículo de mudanças na Venezuela. O tema indígena alcançou mais visibilidade entre setores crescentes da população nacional, e em especial entre os segmentos político e eclesiástico. Foram abertas diversas portas ao protagonismo das organizações indígenas e seus intelectuais. Crítico do cientificismo e do extrativismo antropológico, Mosonyi esteve diretamente envolvido com a criação de novas bases ao indigenismo venezuelano. Atualmente, trabalha no desenho de metodologias interculturais de valorização e incentivo ao uso dos idiomas indígenas. Algo necessário e urgente, especialmente entre a classe média wayuu emergente, que vem perdendo muito rápido o uso fluído do idioma.

Georg Grünberg é sem dúvida a memória viva do Grupo de Barbados. Seu texto proporciona elementos para entender como tudo começou. Os antecedentes, algo do contexto mais geral do período, as circunstâncias e condições que possibilitaram e impulsionaram a realização do simpósio de 1971, bem como dos subseqüentes. Lembra-se que, embora existisse um amplo acervo documental histórico e situacional sobre as violências contra os povos indígenas na América Latina, o tema seguia marginal nos círculos acadêmicos. O racismo e a “descolonização” pós-colonial, quando

debatidos, era feito tendo por referência principal situações do continente africano, e em certa medida da Ásia e Oceania, dois continentes também dominados por potências coloniais europeias, especialmente Grã-Bretanha, França, Alemanha, Bélgica, Holanda, Itália, Espanha e Portugal. Aos investigadores convidados para o simpósio, foi solicitado que reunissem e analisassem os dados disponíveis nos países. Era necessário tornar visíveis os processos em curso na região, produzir uma documentação consistente acerca da condição de *colonialismo interno* e as violências contra os povos indígenas. Um conceito que, como hoje sabemos, tem suas raízes na intelectualidade crítica afro-americana dos anos 1920, e que no final dos anos 1950 foi incorporado à dinâmica de diálogos acadêmicos havidos entre a sociologia mexicana e brasileira.

Nas palavras de Grünberg, os motivos do simpósio de 1971 “siguen vigentes hasta hoy: el despojo de sus tierras y territorios y la resistencia contra la colonización, el trabajo forzado y la integración a un sistema de vida que niega el derecho a su propio modo de ser y estar” (p. 47). Diferentemente do que ocorria então, observa-se hoje um aumento no número e na diversidade de aliados, bem como a emergência de um novo tipo de liderança indígena, bilíngue e bicultural, educada em ambos os lados de seu entorno cultural e político. Há hoje um grupo já bem numeroso de intelectuais e acadêmicos indígenas nas universidades latino-americanas, que defendem sistemas de conhecimento e epistemologias diferentes da matriz europeia, impregnada de colonialismo.

Stefano Varese reflexiona sobre as novas formas de luta e enfrentamento político e epistemológico dos povos indígenas nas Américas. Identifica aí a retomada da via de construção de uma autodeterminação e soberania intelectual indígena, abafada e reprimida por teorias da “modernização” e do “desenvolvimento”, bem como pelos paradigmas que partem da premissa das ciências bio-físicas-sociais ocidentais, que fragmentam, classificam e instrumentalizam o universo. Observa-se a emergência do que chamou de paradigma civilizacional indígena relacional, enraizado e vinculado epistemologicamente ao local. Seu esforço ao longo do texto está posto em identificar as premissas fundantes desse paradigma.

Miguel Alberto Bartolomé descreve e reflexiona sobre a situação e os desafios enfrentados pelos intelectuais indígenas produtores de literatura antropológica. Em geral, são colegas e estudantes indígenas provenientes de povos que foram colonizados e, portanto, subalternizados. Desenvolvem suas atividades de aprendizado e produção em um sistema de dominação que opera em diferentes níveis — econômico, político, ideológico, cultural e afetivo; submetidos a pressões ainda mais complexas das enfrentadas pelos não indígenas. A formação acadêmica nas tradições antropológicas dominantes não está preparada para trabalhar com esse tipo de aluno e colega. O que vê-se é a reprodução da mesma lógica etnocêntrica e de poder que há na relação entre antropólogos dos países metropolitanos e os colegas dos chamados “mercados emergentes”. Enfrentam o desafio de produzir uma literatura realmente intercultural, para onde confluam e se articulem sistemas de categorias e representações sociais elaboradas em diferentes códigos culturais, e ter de fazer com que ela seja reconhecida pelos interlocutores pertencentes à tradição ocidental. Ao final, Miguel faz um convite aos antropólogos(as) indígenas: que utilizem as ferramentas descritivas e analíticas proporcionadas pela disciplina para “nos estudar”.

Os avanços do *capitalismo digital* e os riscos que trazem à autodeterminação indígena são analisados por Scott S. Robinson de uma forma muito sutil e atualíssima. A intensificação dessa economia política digital até as comunidades, e as possibilidades que ela cria para a ação, a articulação social e a proteção territorial, têm levado as organizações indígenas a assumir os riscos envolvidos no uso de ferramentas digitais e celulares, ao mesmo tempo em que cuidam de seus dados, fortalecem sua governança interna e atuam ativamente na regulação do setor de telecomunicações. É preciso criar meios de enfrentar a intensificação do extrativismo digital, a monetização e mercantilização de dados pessoais dos usuários e a vigilância, a nova fronteira do poder colonizador.

O trabalho de Victor Daniel Bonilla possibilita compreender alguns dos desdobramentos de Barbados I na promoção dos direitos dos povos indígenas na Colômbia. Na época, Victor integrava o *Comité de Defensa*

del Indio e *La Rosca de Investigación y Acción Social*, espaços onde também atuavam outros cientistas sociais como Gonzalo Castillo, Orlando Fals e Augusto Libreros. Trabalhou com o Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), a primeira organização indígena contemporânea criada na Colômbia. Foi o idealizador dos chamados “mapas parlantes” – cartografias onde se registra a história das populações indígenas e camponesas a partir de memória oral coletiva. Essa metodologia estimula as relações horizontais, promove o diálogo entre os saberes acadêmico e popular, e transforma a pesquisa em ferramenta de conscientização e ação política.

Natalio Hernández Xocoyotzin – poeta, escritor e ativista *náhuatl* – participa do livro em duas ocasiões. Na primeira, assina um texto em homenagem ao também poeta e ativista *binizá* Victor de La Cruz, a quem conheceu durante a segunda reunião do Grupo de Barbados (1977). O segundo relato, elaborado em coautoria com a antropóloga Aída Hernández Castilho e a advogada-ativista e antropóloga Patricia Torres Sandoval, aborda as reuniões de Barbados I e II. Nele, recuperam-se partes da história da participação indígena na reunião de 1977, a partir da memória viva de Xocoyotzin. Ficamos sabendo que, ao contrário da Declaração de 1971 – redigida com uma perspectiva fortemente antropológica e marxista (como ele relata) –, a segunda Declaração foi escrita majoritariamente por ativistas e intelectuais indígenas, com a colaboração dos antropólogos presentes. Três mulheres indígenas participaram da reunião de 1977 e, junto com Nelly Arvelo Jimenez, foram responsáveis pela elaboração de um documento específico sobre a situação das mulheres indígenas. Nele, denunciaram as políticas de esterilização forçada em larga escala de mulheres indígenas e os programas de planejamento familiar baseados em modelos ocidentais, promovidos por governos e Estados nacionais. Ao tratar da atualidade, Xocoyotzin lamenta que os governos mais recentes sigam utilizando o discurso do “desenvolvimento” para impor megaprojetos sem consulta os povos indígenas. E observa que, embora a produção acadêmica que defende a pesquisa colaborativa tenha crescido, a antropologia de viés positivista continua predominante.

A influência de Barbados no México é tema do artigo da argentina Alicia Barabas, com quase cinquenta anos, que vive e trabalha nesse país. Lembra-se daqueles anos em que havia um clima favorável às ideias e propostas que emergiram no simpósio de 1971. No país, existia um grupo de antropólogos críticos da Antropologia e do indigenismo da época, quase todos já reconhecidos nacional e internacionalmente, e situados em posições de prestígio e poder de decisão institucional. A partir de 1972, vários deles foram responsáveis por impulsionar políticas favoráveis em assegurar a pluralidade étnica e colaboraram com os movimentos indígenas e suas organizações. Encontravam-se ainda setores da Igreja que eram entusiastas da antropologia pluralista e críticos da Igreja oficial. E ainda um movimento indígena surgido dentro do Estado, que paulatinamente foi construindo objetivos e espaços institucionais próprios. Esse impulso de ideias e práxis seguiu em um crescente, e estão na origem dos movimentos contestatários surgidos no México nos anos 1980. Embora houvesse divergências no interior da comunidade antropológica mexicana, entre “barbadinhos” e setores marxistas, elas amenizaram com a insurreição Zapatista de 1994. Desde então, praticamente todos se tornariam pluralistas e se afirmariam respeitosos da autonomia indígena. Não obstante os avanços ocorridos no país nas cinco últimas décadas, Alicia reconhece que em vários aspectos a situação dos indígenas é mais retórica do que real, pois inexiste leis regulamentadoras que permitam pôr em prática vários direitos. O aparato jurídico nacional não reconhece a figura *povo indígena* como sujeito coletivo com direito à autonomia. E na academia, a pluralização da Antropologia segue sendo um projeto por realizar.

Na segunda parte do livro, intitulada Contemporâneos e Posteriores, inicia-se com um artigo do advogado espanhol, nacionalizado peruano, Pedro García Hierro sobre a governança territorial indígena, originalmente publicado em 2015, mesmo ano em que faleceu. “Perico”, como era mais conhecido, chegou ao Peru em 1971. Atuou como assessor técnico de comunidades e organizações indígenas da Amazônia peruana, como também de outros países, especialmente Bolívia, Equador, Colômbia, Nicarágua e

Venezuela. Para ele, a *governança territorial* tem a ver com autonomia e autogoverno, com controle territorial, com a liberdade de decidir o próprio destino segundo as próprias aspirações, e com estabelecer acordos e relacionamentos com outras sociedades em termos de cooperação e coordenação e não de subordinação. No caminho para sua eficácia, identifica dez pontos críticos a serem superados, aos quais acrescenta cinco recomendações.

Zulema Lehm e Kantuta Lara, descrevem e analisam o caminho seguido pelos movimentos e organizações indígenas das terras baixas na Bolívia, em especial nas últimas décadas, visando conquistar o reconhecimento e o respeito a seus territórios pelo Estado nacional, bem como autonomia e o poder de autogoverná-los. Fazem um breve relato das dez marchas realizadas até 2019, que mobilizaram milhares de indígenas e manifestações de solidariedades.

João Pacheco de Oliveira, antropólogo brasileiro, concentra sua análise, em boa parte, nos desdobramentos e na relativa influência de Barbados na antropologia feita no Brasil. O primeiro simpósio ocorreu quando no país se viveu o período mais repressivo da ditadura militar, conhecido como “anos de chumbo”, que se estendeu basicamente do final de 1968 até março de 1974. Naqueles anos, não havia espaço para repercutir a Declaração de Barbados de modo explícito e público, mesmo entre os praticantes da antropologia. Isso ocorreu muito lentamente e de forma discreta. Concordamos com João Pacheco quando diz que a emergência de uma *antropologia comprometida* no Brasil parece estar relacionada muito mais com o momento político no período, e com a disposição de um grupo de antropólogos de resistir e enfrentar criticamente as políticas indigenistas da ditadura militar-civil, do que por influência direta de Barbados. A isso agregaríamos que a base teórica e conceitual inspiradora do simpósio de 1971, como assinalado por Georg Grünberg, é anterior a sua realização. Refiro-me a obra desenvolvida pelo antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira, nos anos de 1960, que está na origem de uma linhagem e uma tradição teórica na etnologia brasileira, que segue viva e atuante.

Com base em sua memória e a documentação acumulada durante os últimos 55 anos de pesquisa — incluindo registros de diários, cartas escritas a colegas e familiares, e textos produzidos ao longo do percurso —, Richard Chase Smith descreve e analisa o processo de surgimento da primeira organização indígena moderna no Peru, considerada precursora no reconhecimento oficial de direitos coletivos dos povos indígenas amazônicos: *Congreso de Comunidades Amuesha*, na Selva Central do país. A reconstrução histórico-crítica realizada por Smith cobre o período de 1969 até 1990. Segundo ele, a principal e original motivação dos Yánesha (como são hoje conhecidos os Amuesha), para a criação da organização foi o sonho de constituir um governo próprio que pudesse enfrentar seus desafios, e ter um congresso nos moldes daqueles existentes entre os “peruanos” em Lima. Seu interesse recai sobre a análise das condições e influências favoráveis — tanto internas como externas —, bem como sobre a atuação das forças “obscuras e contrárias” que, em sua perspectiva, transformaram o sonho utópico em um pesadelo.

A situação dos direitos dos povos indígenas no Paraguai será apurada pelo advogado e antropólogo Rodrigo Villagra. Uma condição que mudou desde 1971, e no que concerne aos avanços positivos, está intimamente relacionada à mobilização e organização dos movimentos indígenas, como também a atuação dos indigenistas críticos, que desde o estado paraguaio ou organizados fora deste, e articulado movimentos transnacionais pelos direitos indígenas, colaboraram e fizeram pressão para que os indígenas tivessem reconhecidos seus direitos.

No primeiro simpósio de Barbados, a documentação produzida foi de fundamental importância para a formação e orientação de Thomas Moore como antropólogo. Aqui encontramos a referência de dois trabalhos importantes na antropologia latino-americana: *De eso que llaman antropología mexicana* (Warman et al., 1970) e *La Paix Blanche* (Jaulin, 1970). Ambos anteriores à Declaração de 1971, e assim tomar ciência do espírito da época. Sua experiência na selva peruana e, especialmente, em Madre de Dios começou em 1971, com os Arakbut no alto rio Karene, que naquela época era

assedida por grupos de mineiros auríferos e empresas petroleiras. O relato está centrado no processo de organização e autodefesa indígena, uma ação de etnogênese não isenta de tensões internas em decorrência de fatores que ele descreve e analisa, em resistência ao avanço das fronteiras extrativistas globalizadas dos seus territórios.

O indígena Maya K'iché da Guatemala, Silvel Elias, salienta que sua análise irá focar nas transformações ocorridas nas políticas indigenistas e na organização indígena em seu país, em particular dos grupos em ação visando confrontar o (neo)colonialismo interno e conquistar avanços em termos de protagonismo, participação e representação na política institucional e reconhecimento do direito às terras e territórios.

A antropóloga peruana Frederica Barclay rememora seu período de formação como antropóloga nos anos 1970, destacando a importância de diversas leituras e discussões que, à época, transformaram — ao menos para ela e seu círculo mais próximo de estudantes — a prática antropológica. Menciona a influência de Stefano Varese, os informes do International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) sobre povos indígenas, o contato com textos da antropologia crítica da norte-americana Kathlen Gough, o livro de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra*, e a Declaración de Barbados de 1971. Relata ainda sua militância, as reuniões com lideranças indígenas, a elaboração de uma proposta sobre os direitos dos indígenas, que deveriam ser incluídos na nova Constituição peruana — a primeira a reconhecer a existência e os direitos dos povos indígenas amazônicos etc. Destaca, por fim, a emergência das modernas organizações indígenas e a necessidade de que antropólogos(as) redefinissem o seu papel diante desse novo contexto.

Søren Hvalkof, antropólogo dinamarquês, acrescenta alguns elementos à compreensão do processo que culminou na reunião de Barbados de 1971. Lembra-se de que, durante o Congresso de Americanistas de Stuttgart, em 1968, e de Lima, em 1970, um grupo de antropólogos latino-americanos apresentaram documentos e denúncias de abusos, etnocídios e genocídios cometido contra os povos indígenas, para que o mundo

tomasse conhecimento do que estava ocorrendo na Amazônia e em outras áreas de terras baixas da América do Sul. Um grupo de participantes do Congresso de Lima decidiu realizar um simpósio no ano seguinte para examinar com clareza e propor uma estratégia de ação. As denúncias também levaram à fundação do Grupo Internacional de Trabalho sobre Assuntos Indígenas (IWGIA, sigla em inglês), em 1968, e outras organizações similares de apoio aos direitos indígenas na Europa e Estados Unidos. O ainda jovem estudante de antropologia de Copenhague, Hvalkof foi envolvido pelo ambiente criado por Barbados, e em 1975, decide realizar seu campo no Gran Pajonal, na Selva Central da Amazônia Peruana, com os Ashéninka e seus vizinhos colonizadores. O artigo descreve e analisa o processo de controle territorial indígena no Gran Pajonal e Alto Ucayali, e explica como o processo de demarcação e titulação territorial indígena surgiu na década de 1980 — que nas palavras do autor “es un prerequisite indispensable para la emancipación, autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas” (p. 354).

Por fim, integram a coletânea três entrevistas realizadas com integrantes da “velha guarda” do IWGIA. Inicia com Alejandro Parellada entrevistando Jean Dahl, ex-diretor do IWGIA e integrou o Fórum Permanente das Nações Unidas para Questões Indígenas, e para quem Barbados “cambió al mundo académico y no es una casualidad que la Declaración haya sido el primer documento publicado por IWGIA”. Em seguida, Espen Wæhle entrevista o etnólogo e fotógrafo suíço René Fuerst, que participou da diretoria de IWGIA entre 1982-1997, e ex-presidente da Junta Directiva entre os anos 1985-1993, com experiência de pesquisa na Amazônia brasileira desde os anos 1950 e rememora partes da sua história pessoal e do simpósio de 1971 em Barbados. A série de depoimentos encerra com Søren Hvalkof entrevistando Peter S. Aaby — um dos antropólogos que deu início a IWGIA —, com Helge Kleivan, ex-editor da série *Documentos*, publicada pela organização, cujo primeiro número foi a Declaração de Barbados, em 1971.

Por reunir um conjunto expressivo de relatos e reflexões de ativistas participantes da reunião ainda vivos, acrescido de outros contemporâneos

a se engajaram a posteriori, e que incorporaram e levaram à frente as ideias e perspectivas então configuradas sobre a situação dos povos indígenas na região e de como superá-la, o livro é também uma fonte imprescindível sobre a política da antropologia crítica e comprometida na América Latina. Ainda sobre a emergência de movimentos e organizações sociais indígenas como ações políticas e coletivas na defesa de seus territórios e outros direitos, e a criação de uma elite dirigente indígena. Por fim, o livro chega em boa hora também porque nos coloca a refletir sobre o tempo presente. Embora tenha se passado cinquenta anos, os motivos que levaram a realização da primeira reunião do Grupo de Barbados seguem, em grande parte, muito atuais.

Referências

BARROSO, M.M. Um olhar etnográfico sobre os discursos ecumênicos relacionados a missões, desenvolvimento e povos indígenas. *Tellus*, v. 14, n. 27, p. 11-32, 2014.

BRINGEL, B.; Leone, M. La Construcción intelectual del concepto de colonialismo interno en América Latina: Diálogos entre Cardoso de Oliveira, González Casanova y Stavenhagen (1959-1965). *Mana*, v. 27, n. 2 p. 1-36, 2021.

BRUGALETTA, F. *Tierra Nueva (1969-1985). Protestantismo de izquierda, edición y educación en la historia reciente de América Latina*. Tese (Magíster en Historia y Memoria). Universidad Nacional de la Plata, Ensenada, Argentina, 2019.

BURGUETE CAL Y MAYOR, A. *Cumbres indígenas en América Latina*, 2007. Disponível em: <http://www.llacta.org/notic/2007/not0411b.htm>

BURGUETE CAL Y MAYOR, A. Autonomía: la emergencia de un paradigma em las luchas por la descolonización em América Latina. Em: GONZÁLEZ, M.; BURGUETE CAL Y MAYOR, A.; ORTIZ-T., P. (org.), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO Equador, GTZ, IWGIA, CIESAS, UNICH, 2010. pp. 63-94.

BURGUETE CAL Y MAYOR, A.; RUIZ HERNÁNDEZ, M.X. “Hacia una carta universal de derechos de los pueblos indígenas”. En *Derechos indígenas en la actualidad*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM 1994. pp. 117-160.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

CHIRIF, Alberto (ed.). *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs, 2021.

DÍAZ-POLANCO, H. *Elogio de la Diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI, 2006.

GRIMAL, H. *Historia de las descolonizaciones del siglo XX*. Madrid: Editorial Iepala, 1989.

GRÜNBERG, G. *La situación del indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción inter-étnica en los indios no-andinos*. Montevideo: Tierra Nueva, 1972.

GRÜNBERG, G. *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*. Quito: Abya-Yala, 1995.

GRUPO DE BARBADOS. *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la segunda reunión de Barbados*. Cidade do México: Nueva Imagem, 1979.

IBORRA-MALLENT, J.V.; MONTAÑEZ-PICO, D. Los orígenes de la idea del “colonialismo interno” en el pensamiento crítico del comunista afroamericano Harry Haywood: crónica de una conversación con Gwendolyn Midlo Hall. *Tabula Rasa*, n. 35, p. 89–114, 2020.

MENÉNDEZ, E.L., *Colonialismo, neocolonialismo y racismo: el papel de la ideología y de la ciencia en las estrategias de control y dominación*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

PAREDES, A.; ESCALANTE GÓMEZ, E. La visualización de “colegios invisibles” en las publicaciones político-religiosas de editorial Tierra Nueva (década 1970) y su inserción en discursos de época. *Theoria*, v. 19, n. 1, pp. 61–82, 2010.

SMITH, R.C. Los indígenas amazónicos suben al encenário internacional. Reflexiones sobre el accidentado camino recorrido. In: Françoise Morin; Roberto Santana (editores). *Lo transnacional. Instrumento e desafío para los pueblos indígenas*. Quito: Abya-Yala, pp. 203–241, 2003.

STAVENHAGEN, R. Testemunhos autobiográficos. Parte dois: Marxismo e colonialismo interno. Entrevista realizada por Guillermo de la Peña. *Encartes*, v. 2, n. 4, set 2019–mar 2020, pp. 248–251. Disponível em: <https://youtu.be/MPHNn0Rflto>

VERDUM, R. La Declaración de Barbados 50 años después. Recuerdos, indigenismos y antropología comprometida. *Desacatos* n. 69, maio–ago 2022, pp. 200–205.

Los funcionarios de reforma agraria y la emergencia del campo étnico indígena en Colombia: 1965–1985

Myriam Jimeno

(Universidad Nacional de Colombia)

Introducción

A finales de los años 1960 ocurrió en Colombia — como en otros países de América Latina — la emergencia de un movimiento étnico indígena. Sostengo que el nacimiento en aquel entonces de un movimiento social agrario, la reorganización estatal posterior a la violencia de los años 50 en Colombia, y la acción de jóvenes agentes estatales que asumieron la bandera del reconocimiento indígena, lograron crear normas y un lenguaje de derechos apuntalando el reconocimiento de una nueva identidad social. Los antropólogos fueron parte activa de este movimiento social, participando en equipos transdisciplinarios como funcionarios públicos de reforma agraria, animando desde fuera de la institucionalidad la organización indígena y brindando información y conocimiento que sustentaron las demandas por tierras y reconocimiento.

La confluencia entre un Estado en reorganización a raíz del pacto político del Frente Nacional (1958)¹ y el malestar agrario en regiones

1 El Frente Nacional fue un pacto político entre los dos partidos políticos hegemónicos en Colombia, el liberal y el conservador, para alternar entre ellos la presidencia y tener paridad partidista en los cargos públicos. Se acordó entre 1958 y 1974. Permitió pactar el cese de confrontaciones partidistas y restablecer la democracia tras la salida del gobierno de facto del general Gustavo Rojas Pinilla, quien había llegado al poder mediante un golpe militar y pretendía continuar en la presidencia después de cuatro años.

de predominio indígena permitió el nacimiento de un movimiento social que se fundó alrededor de reivindicaciones particulares, aglutinadas por la conciencia de pertenencia étnica indígena, una novedad al reclamarse como pueblos con culturas particulares, con derechos propios.

Hasta entonces, la línea dominante de la política estatal en Colombia — de forma similar al resto de América Latina — era propiciar la asimilación de las sociedades indígenas a la sociedad nacional, dada su abierta subvaloración y el crudo racismo. Esta política asimilacionista se tradujo en una agresiva castellanización y evangelización, en el despojo de tierras y en la subvaloración de aquello que no se entendía como “cultura”, sino como rezagos de atraso y barbarie. (Jimeno y Triana, 1985; Pineda Camacho, 2009; Le Bot, 2013; Jimeno, Varela y Castillo, 2015). Los antropólogos, profesionales relativamente nuevos en el país — pues apenas se formaba la segunda generación de pregrado —, fueron fundamentales en esta movilización de varias formas: algunos como profesionales independientes, otros como empleados noveles de distintas agencias estatales y los más jóvenes como activistas sociales de la causa (Jimeno, 2008). Me centraré en aquellos que trabajaron entre 1965 y 1985 en la reforma agraria y conformaron equipos de trabajo junto con abogados, sociólogos, agrónomos.

Movilización agraria y funcionarios

El Frente Nacional fue un pacto político mediante el cual el Estado buscaba relegitimarse tras el período de la Violencia² y sentar bases de la gobernabilidad. Como lo plantea Carlos Miguel Ortiz (2013), este pacto, surgido de un plebiscito realizado en diciembre de 1957, e implicó cambios jurídicos que le abrieron paso a la alternancia y la bipartidismo en el gobierno, con exclusión del Partido Comunista. Pero también supuso nuevas prácticas en

2 Se denomina así al período de aguda confrontación bipartidista ocurrida entre 1946 y 1965, que dejó varios miles de muertos en el campo colombiano.

la contienda electoral y el compromiso de amnistía, perdón y olvido para quienes participaron en los actos de violencia durante la década de 1950.

Fernán González (2014) muestra que esos años estuvieron marcados por la tensión entre la agenda reformista de desarrollo y democratización impulsada por algunos sectores políticos, otros firmemente opuestos a los cambios y, además, la realidad política local cuya autonomización y fraccionamiento frenaba los intentos reformistas. El Frente Nacional debía considerar los problemas sociales que persistían con especial agudeza en el tema agrario, tanto por la violencia de los años 1950, como por el lastre que significaba el atraso rural para el desarrollo nacional. El informe *Tierras y conflictos rurales. Historia, políticas agrarias y protagonistas* (2016) se detiene en documentos de agencias internacionales³ de los años 1950 que presentan una radiografía de la enorme concentración de la propiedad rural, el reducido tamaño de la mayor parte de propiedades agrarias, la permanencia de relaciones serviles (arriendo y aparcería), la baja infraestructura, la reducida productividad, la pobreza y el malestar de la población rural⁴.

Estos documentos alentaron a sectores liberales, en especial a Carlos Lleras Restrepo y al presidente entrante, Alberto Lleras Camargo, a plantear la necesidad de emprender reformas institucionales que auspiciaran condiciones de modernización, sobre todo para superar el pesado lastre de las relaciones hacendales en buena parte del campo colombiano. Este fue el caldo de cultivo para la emergencia étnica en Colombia.

3 Entre 1949 y 1953, el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF, hoy Banco Mundial) financió en Colombia la denominada Misión Currie, en colaboración con el Gobierno (BIRF, 1950, 1951; Alacevich, 2010).

4 Intelectuales de izquierda también pusieron de presente el problema agrario en Colombia. Entre ellos, Antonio García (1912–1982), en varias obras como *Colombia, Esquema de una República Señorial*, *Cuadernos Americanos*, 1959, y *La estructura del atraso en América Latina* (1968). Sobre los indígenas, el pionero fue el historiador Juan Friede (Wlasva 1901–Bogotá, 1990): *El indio en lucha por la tierra: Historia de los resguardos del macizo central colombiano* (1944) y *La explotación indígena en Colombia bajo el gobierno de las misiones: el caso de los aruacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*, 1963.

Dentro de este contexto general, hubo también otro elemento específico. No solo fueron importantes las acciones estatales en forma de políticas y programas, sino la acción personal de un grupo relativamente amplio de funcionarios estatales, sobre los cuales quiero llamar la atención. La actuación de jóvenes profesionales que ingresaron de forma masiva en esos años de transformación del aparato estatal en Colombia tuvo repercusiones en la política agraria en general y, en particular, en lo indígena. En este ámbito, desempeñaron un papel activo al proporcionar a los grupos indígenas el respaldo necesario para reclamar los derechos que podían invocar, al establecer los vínculos entre ellos — de los que carecían — y al ofrecer un lenguaje mediante el cual expresar sus reivindicaciones en un nivel nacional. Así, fue de la mano de la inquietud agraria, y en ese entramado de factores, como tomó cuerpo el movimiento indígena en Colombia.

El problema agrario y los pueblos indígenas

Ya se dijo que el problema agrario se convirtió en Colombia en tema álgido porque lo atravesado por el posconflicto de la Violencia de los años 1950. Las reformas sociales — y en especial las rurales — formaban parte de una discusión intensa dentro de las élites, ya que dichas reformas se habían interrumpido desde finales de los años 1930. Jonathan Hartlyn (1993) afirma que, en contraste con Perón en Argentina y Getulio Vargas en Brasil, los dirigentes colombianos abandonaron las políticas de reforma social y optaron por políticas económicas y sociales bastante moderadas y relativamente continuistas. Para Hartlyn, el sector popular en Colombia fue integrado al proceso político de una forma que implicó poca movilización y bajos niveles de organización. El Frente Nacional fue una continuidad de esa tendencia de políticas sociales moderadas, llevada a un “régimen de coalición”, es decir, uno de democracia limitada y grandes acuerdos, centrado en políticas macroeconómicas, con ausencia de acciones “populistas” (Hartlyn, 1993, pp. 20).

Pero en los primeros años del Frente Nacional (1959-1970), buscaron abrirse paso posiciones reformistas dentro de los partidos establecidos, en busca de mayor autonomía del Estado y de reformas sociales, en especial de reforma agraria. Estas posiciones reformistas, pese a que contaban con respaldo internacional, tenían un espacio interno muy reducido. En agosto de 1961, en Punta del Este, Uruguay, los Estados Unidos lograron que la OEA (Organización de los Estados Americanos) adoptara un plan continental con el nombre de la Alianza para el Progreso, uno de cuyos ejes era incentivar reformas agrarias que rompieran la pobreza rural y el dominio férreo de señores de la tierra que los mantenían lejos del “progreso”. No menos importante era evitar que la pobreza y la inconformidad fueran caldo de cultivo para las aspiraciones de revolucionarios. Distribuir tierras improductivas, adecuar otras, crear bases técnicas y organizativas para la pequeña producción, ampliar los créditos y la frontera agrícola, eran los grandes elementos de las reformas agrarias, que tomaron acentos propios en cada país, pero que aspiraban, todas, a un nuevo productor rural, altamente integrado al mercado.

El Título Primero de la Carta de Punta del Este, citado por Otto Morales Benítez (1963), señala los siguientes como objetivos de la Alianza para el Progreso:

“Aunar todas las energías de los pueblos y gobiernos de las Repúblicas americanas, para realizar un gran esfuerzo cooperativo que acelere el desarrollo económico y social de los países participantes de la América Latina, a fin de que puedan alcanzar un grado máximo de bienestar con igualdad de oportunidades para todos, en sociedades democráticas que se adapten a sus propios deseos y necesidades”⁵

Continúa ese título insistiendo en el propósito de “Poner los beneficios del progreso económico a disposición de todos los sectores económicos

5 Citado en MORALES BENÍTEZ, Otto. *Alianza para el Progreso y Reforma Agraria*. Bogotá: Aedita Editores, 1963. pp. 50.

y sociales, mediante una distribución más equitativa del ingreso nacional (...)” (pp. 51). Y en el aparte seis, se lee:

“Impulsar, dentro de las particularidades de cada país, programas de reforma agraria integral orientada a la efectiva transformación de las estructuras e injustos sistemas de tenencia y explotación de la tierra donde así se requiera, con miras a sustituir el régimen de latifundio y minifundio por un sistema justo de propiedad, de tal manera que, mediante el complemento del crédito oportuno y adecuado, la asistencia técnica, y la comercialización y distribución de los productos, la tierra constituya para el hombre que la trabaja, base de su estabilidad económica, fundamento de su progresivo bienestar y garantía de su libertad y dignidad”. (pp. 52).

Todo un programa económico con orientación política que pudiera contrarrestar la retórica de la izquierda radical que circulaba ampliamente por el continente. Al final del gobierno de Alberto Lleras Camargo (1958–1962), el 13 de diciembre de 1961, en medio de un agudo debate nacional, se adoptó la Ley 135 de 1961 o Ley de Reforma Social Agraria.

Según J. Hartlyn algunos líderes políticos y grupos de comerciantes e industriales estaban convencidos de la necesidad de reformas sociales. Argumentaban que eran necesarias medidas distributivas en el campo para contrarrestar los continuos “desórdenes sociales” y para aminorar la migración de campesinos a las ciudades, pues no existía en las ciudades la capacidad para absorber la población migrante. En 1960, Colombia tenía una población total de 14,5 millones de personas, 52% residentes en el campo. En ese mismo año, la fuerza laboral dedicada a la agricultura representaba también el 52% del total de trabajadores. Ya en 1978 éramos 25,7 millones, con el 70 % de población urbana y 30% de fuerza laboral en agricultura (Hartlyn, con base en el Banco Mundial, 1980).⁶

6 La población colombiana actual es de 52 millones de personas y la población indígena es de 1,5 millones personas, 3.4% del total de población; son 115 pueblos y 65 lenguas nativas.

Alberto Lleras, político con gran prestigio, promovió la reforma agraria, pero la gran fuerza impulsora en el congreso fue otro político liberal, Carlos Lleras Restrepo. No obstante, la aprobación de la ley de reforma agraria, presentada inicialmente en enero de 1959, no se logró sino a finales de 1961 (Hartlyn, pp. 150). Sectores importantes de los dos partidos liberal y conservador — en especial los seguidores del conservador extremista Laureano Gómez —, se oponían férreamente, además de los gremios que representaban a los terratenientes. Largas negociaciones fueron necesarias para ablandar a los duros oponentes (Hartlyn, 1993).

Esta ley pretendía expropiar tierras “inadecuadamente” explotadas y afectar la enorme concentración territorial: en 1960, un millón doscientos mil predios, pertenecientes al 0,3% de los propietarios tenía más de 8 millones de hectáreas — el 30% de la superficie agrícola. 2.761 predios tenían más de mil hectáreas y 756.605 predios (63%) se apeñuscaban en 1.238.976 ha. (Censo Agropecuario de 1970, citado en Sánchez, 1987).

La ley 135 contenía dos artículos de la mayor importancia para nuestro tema de la emergencia étnica indígena; el 29 y el 94, que se referían explícitamente a los indígenas y al parecer fueron influenciados por el antropólogo Gregorio Hernández de Alba (Pineda Camacho, 2009), quien ocupaba la dirección de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno⁷. El primero prohibía hacer “adjudicaciones de baldíos que estén ocupados por comunidades indígenas o que constituyan su hábitat, si no únicamente y con destino a la constitución de resguardos indígenas” (citado en Sánchez y Molina, 2010). El segundo artículo facultaba al Instituto de Reforma Agraria, previa consulta con la División de Asuntos Indígenas, para constituir “resguardos de tierras en beneficio de los grupos o tribus indígenas que no las posean” (Triana, 1980).

7 Esta entidad estaba a cargo de la política estatal indigenista desde la década de 1950; su primer director fue el antropólogo Gregorio Hernández de Alba, quien a su vez fue el primer antropólogo en hacer ejercicio profesional en el país. Había estudiado en Francia.

Era la primera vez que se consideraba la posibilidad de dotar de nuevas tierras a las comunidades, pues fuera de la fugaz ley de Simón Bolívar, el libertador, que les prometía tierras, toda la República era un rosario de disposiciones para disolver, aún por la fuerza, las tierras comunales indígenas (Pineda, 2009; Jimeno, 2006; Jimeno y Triana, 1985). Rosario también por el apoyo dado por la iglesia católica a la disolución de tierras de resguardo comunal. Solo hubo una excepción, la ley 89 de 1890, que concedió un campo especial de derecho a los indios y reglamentó “la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada” (citado en Triana, 1980, pp. 55). La Ley 89 reconoció el régimen colonial de “resguardos de indios”, el gobierno propio mediante “pequeños cabildos” y dio plazos para registrar los títulos coloniales, pero no dio oportunidad de acceder a nuevas tierras. Resguardos y cabildos fueron las denominaciones que usaron las normas coloniales españolas para designar la asignación de tierras y el gobierno interno de los pueblos indios sometidos al régimen colonial.

Así, los dos breves artículos de la ley 135 de 1961, bastante insólitos en el contexto colombiano asimilacionista, abrieron la posibilidad para que de allí se aferraran los indios para pedir la ampliación y, sobre todo, la constitución de nuevas tierras comunales — resguardos — cosa que, lentamente y con mucha dificultad, lograron⁸. Aquí es donde entró la intervención de los antropólogos en apoyo y sustento de las fuerzas que luchaban por la tierra.

Hasta 1961 sobrevivían, del antiguo régimen colonial de tierras, 81 resguardos de indios sobre un área de 40 mil ha. Cubrían una población estimada, en ese entonces, en 157 mil personas, casi todas situadas en el suroccidente andino (Jimeno y Triana, 1985). El movimiento social indígena logró en dieciséis años (1986), con apoyo de funcionarios — antropólogos, abogados, sociólogos y otros — crear 154 nuevas unidades territoriales

8 Sobre la política indigenista y los movimientos indígenas entre 1910 y 1950, véase Pineda Camacho (2009).

entre resguardos y reservas sobre 12 millones de ha. En la región del suroccidente, el Cauca, que tenía una alta concentración de población indígena y en la que nació la primera organización indígena, en los 25 primeros años de reforma agraria, el Estado adquirió 48.251 ha. (INCORA, 1986). En 2014 existían ya 639 resguardos sobre 31 millones de ha, que permitieron mejorar las condiciones de vida de las casi cien sociedades indígenas en Colombia⁹.

El movimiento indígena, funcionarios e intelectuales en América Latina

En la década de 1960, el problema agrario era también el problema de las sociedades amerindias, por su predominio demográfico en las zonas rurales en muchas partes de América Latina, como Perú, Ecuador, Guatemala y México. Este no era el caso de Colombia, donde los indígenas, por esos años, sólo aparecieron en el censo de 1971 con un escaso 1% de la población. En la actualidad registran el 3,4% del total, repartidos en más de cien pueblos diferentes.

Como veremos en mayor detalle, en 1971 se creó la primera organización reivindicativa: el Consejo Regional Indígena del Cauca¹⁰. En el pequeño folleto *Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Análisis de su organización y sus luchas*, que no registra autoría ni fecha de edición — pero anuncia que sale para discusión del V Congreso del CRIC (1977), y muy seguramente cuyos autores fueron activistas no indígenas — se lee:

“Nuestro actual movimiento del CRIC comienza a surgir hacia 1970 en momentos en que se presenta un gran auge en las luchas agrarias a nivel nacional, impulsadas por la recién creada

9 La población colombiana actual (2023) es de 52 millones de personas y la población indígena es de 1,5 millones de personas, 3.4% del total de población; son 115 pueblos y 65 lenguas nativas.

10 La precedieron la organización creada por el Manuel Quintín Lame en los años 1940, de escasa duración, y las de movimientos agrarios liderados por el Partido Comunista en esa misma década, y también de muy corta duración.

ANUC. Esta organización campesina se crea durante el gobierno de Lleras Restrepo con el fin de que el campesinado contribuya a presionar para que se lleve a cabo la Reforma Agraria propuesta por el sector de la burguesía que acaudilla Lleras (...). La burguesía aspira a mantener al movimiento campesino bajo su control, a canalizar sus luchas en un sentido reformista (...) y también para crear condiciones que impulsen la modernización capitalista del campo (...). Pero las necesidades de los campesinos pobres son muy superiores a lo que la burguesía pretende concederles, y, además, la influencia de algunos activistas de izquierda contribuye a que los dirigentes de la organización campesina se vayan radicalizando e independizando de la burguesía” (V Congreso del CRIC.1977. pp. 3-5).

Y continúa:

“Las condiciones específicas de este departamento [Cauca, suroccidente] favorecen el desarrollo de un amplio movimiento a favor de la lucha por la tierra (...) cuya clase dominante está compuesta por una aristocracia de terratenientes (...) su riqueza la han hecho en base a la expropiación de las tierras de los resguardos y a la explotación de tipo servil a los indígenas, sometiéndonos como terrajeros y aparceros en condiciones de extrema miseria económica y de opresión cultural” (V Congreso del CRIC.1977. pp. 5).

Estas luchas, dice el documento, las encabezaron dos organizaciones de izquierda. Destacan la “particular importancia” de la organización en torno a la realización del Censo indígena de 1972, que permitió “una amplia divulgación de los objetivos de la organización, la vinculación de regiones totalmente nuevas y la identificación de los primeros dirigentes”. En síntesis, la participación en el censo constituye un gran paso adelante” (V Congreso del CRIC, 1977, pp. 17.)

El censo fue una iniciativa impulsada por antropólogos jóvenes, por entonces funcionarios de la entidad encargada de censos en Colombia — DANE —, en asocio con sociólogos y trabajadores sociales del instituto de

reforma agraria INCORA. Lo vieron como instrumento de organización, aglutinación y difusión del tema de tierras entre la población regional, dispersa en sus comunidades. Este papel de intelectuales, funcionarios y activistas no indígenas — algunos de ellos antropólogos — fue común en el surgimiento de organizaciones indígenas en América Latina. Protagonistas de especial relevancia fueron los sacerdotes católicos influidos por el Concilio Vaticano II y la Conferencia Latinoamericana de Obispos (CELAM) de Medellín, aglutinados en la llamada Teología de la Liberación (Martí, 2011). Algunos desarrollaron una pastoral indígena, con fuerza especial en Chiapas, México, en torno al obispo Samuel Ruiz, presidente del Departamento de Misiones de la CELAM. La pastoral indígena auspició un número importante de encuentros, tanto pastorales como de indígenas, en especial las conferencias Pan Amazónicas de Indígenas y el Primer Congreso Indígena en San Cristóbal de Las Casas (México), en octubre de 1974. Martí destaca la importancia de estos encuentros, en los que los indígenas emplearon sus propias lenguas para la formulación de su situación de dominación.

En Brasil, el Consejo Indigenista Misionero (CIMI) replanteó el trabajo misionero en torno a problemas como la defensa de la tierra y el apoyo a la autodeterminación indígena, por lo que auspició encuentros entre distintas comunidades. El Consejo Mundial de Iglesias (protestante) también emprendió una labor de encuentros entre indígenas en Brasil y otras partes de América Latina. En Ecuador, la mayoría de las organizaciones rurales fueron impulsadas por la Iglesia Católica, en especial la Federación Shuar, fundada en 1964 por misioneros católicos (Martí, 2011), origen de la poderosa Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

El antropólogo Mauricio Sánchez (2018) investigó el trabajo de la organización de seglares católicos USEMI entre 1960 y 1980 en el norte de Colombia, en la Sierra Nevada de Santa Marta. Muestra que, dedicados a la educación y la salud de los indígenas, esta organización puso en marcha el llamado del prelado Gerardo Valencia Cano por un papel de la iglesia católica diferente al asimilacionista frente a los pueblos indígenas. En esa

organización confluyeron varios antropólogos, el propio Mauricio Sánchez y otros, y con el apoyo del abogado Adolfo Triana, sentaron las bases nuevas de educación, que fructificó en las políticas y programas de educación bilingüe e intercultural, primero en forma de un decreto del Ministerio de Educación (1142 de 1978) y luego fue recogido como norma constitucional en 1991. En 1978 fue la primera vez que el Estado colombiano reconoció la demanda por educación propia según sus culturas y el uso de las lenguas nativas en el contexto escolar, hasta entonces expresamente prohibidas. Es interesante advertir el trenzado activo entre demandas de organizaciones locales indígenas, misioneros de nuevo cuño, antropólogos en las regiones y antropólogos como Elsa Rodríguez y Yolanda Bodnar en el nivel central del Ministerio de Educación. Los antropólogos por entonces activaban los lazos solidarios con abogados y lingüistas, trabajadores sociales y educadores, hasta lograr una nueva orientación.

Martí destaca el trabajo de antropólogos en toda América Latina a partir de la década de 1970 (Martí, 2011) pues replantearon su labor de manera crítica y rompieron con las políticas indigenistas dominantes. Su expresión más conocida fue la primera *Declaración de Barbados* en 1971, elaborada por doce antropólogos latinoamericanos, convocados con el apoyo del Consejo Mundial de Iglesias y la Universidad de Berna. A esta reunión asistió uno de los indígenas que sería luego fundamental para la organización indígena en Colombia, el guambiano Manuel Trino Morales. También estuvo presente Víctor Daniel Bonilla, otro actor importante en la creación de la organización indígena en el Cauca, que fue la primera en Colombia, como ya se dijo.

La denuncia de una masacre ocurrida en la Amazonía brasileña, en 1968, fue detonante de este giro radical de una corriente de antropólogos. En Colombia, la masacre de dieciséis indígenas del pueblo cuiva en un hato ganadero — La Rubiera, en 1967 —, ubicado en los llanos orientales, animó esta nueva postura de los antropólogos y los convocó en pronunciamiento público, lo que, sirvió, además, para crear la Sociedad Colombiana de Antropología y grupos de defensa de los indios en los departamentos universitarios con antropología.

También, entre 1970 y 1980, antropólogos colombianos y extranjeros denunciaron la actividad proselitista religiosa del Instituto Lingüístico de Verano y su devaluación agresiva de las prácticas culturales y las convicciones indígenas, otro motor para que un grupo de antropólogos optara por participar activamente como mediadores de reclamos y apoyara las nacientes formas de organización. Pero en Colombia, el gran catalizador de la emergencia étnica fue el movimiento institucional y social propiciado por la política de reforma agraria entre 1960 y 1975.

Antes de mirar con mayor detenimiento este recorrido, recordemos que en Colombia la antropología como disciplina académica inició en 1941 con el Instituto Etnológico Nacional bajo la orientación del etnólogo francés Paul Rivet y luego un pequeño grupo se formó en el Instituto Colombiano de Antropología (1952). Estos pioneros crearon los programas universitarios, todos de pregrado, en la mitad de los años sesenta. De esta forma, en el final de esta década, recién salían los primeros profesionales, ya muy influidos por las corrientes marxistas (Jimeno, 2008). Sus predecesores habían señalado el sometimiento de las sociedades amerindias y los prejuicios racistas que lo sustentaban, pero fue con la nueva generación universitaria cuando los antropólogos focalizaron la desigualdad y la jerarquía social que las colocaba en el último peldaño social, junto con los descendientes de esclavizados negros. Muy temprano, entonces, los antropólogos colombianos no vieron al Otro distante, exótico y aislado en su mundo, sino que una corriente muy importante los apreció como conciudadanos, próximos, desprovistos de derechos que era necesario conquistar. Por esa razón se sumergieron en los movimientos sociales y políticos críticos, dentro y fuera de las instituciones, en lo que he llamado conciencia de ciudadanos y antropólogos o el antropólogo ciudadano (Jimeno, 2008).

La organización de campesinos e indígenas

Entre 1970 y el final de la década de 1970 se dio, pues, el gran impulso reformista en contravía de intereses y fuerzas políticas que sostenían las atrasadas relaciones rurales en Colombia. Pero como ya se dijo, el pacto del final

de la confrontación partidista requería nuevas legitimidades y soplaban vientos de reforma o revolución social.

Ya se había logrado la ley de reforma social agraria de 1961, pero los obstáculos que se le ponían requerían un gran impulso que vino con el gobierno de Carlos Lleras Restrepo (1966–1970). Primero fue el decreto de organización campesina de 1967¹¹ que buscaba aglutinar a los “usuarios” de los servicios de reforma agraria. Esto le dio alas y aliento legal a la joven burocracia radical del INCORA, así como a los activistas de las organizaciones de izquierda. En 1968 se emitió una legislación adicional, la Ley de Arrendatarios y Aparceros (formas serviles de atadura al dueño de tierras). Según esta ley, el INCORA inscribiría a quienes se encontrarán en esta condición, es decir, a aquellos campesinos sin tierra que sólo tenían acceso a cultivarla a cambio de pagar al dueño de la tierra en días de trabajo y con parte de la cosecha. La lucha contra esta forma de trabajo servil, además de contra la estrechez de los resguardos coloniales fue impulso para los indígenas del suroccidente colombiano (Cauca en especial) en su larga resistencia contra los terratenientes y la iglesia católica. Lo relatan con detalle en sus memorias dos de los líderes indios de esa época, Lorenzo Muelas (2005) y Manuel Trino Morales (Morales y GROS, 2010), textos ambos escritos con apoyo de antropólogos.

El decreto de organización campesina cayó en tierra abonada. Dice el sociólogo Enrique Sánchez (1987), exfuncionario de INCORA, que ya en 1968 había registrado 700 millones campesinos; el 2 de junio de ese año se dio la primera gran marcha campesina con cerca de un millón de personas y 153 concentraciones. En julio de 1970, con casi 500 asociaciones, se constituyó formalmente la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC. La organización tomó rápidamente fuerza: entre 1969 y 1970 en INCORA y otra entidad estatal de educación técnica (SENA) se conformaron centenares de grupos de promotores de reforma agraria integrados por abogados, sociólogos, antropólogos y comunicadores, que recorrieron el país para auspiciar la creación de cientos de comités locales, asociaciones municipales y regionales, que a su vez conformaron la organización

11 Decreto 755 del 2 de mayo de 1967.

nacional. La organización tomó rápidamente fuerza y se produjo un viraje radical con las tomas de tierras, en especial en la costa Atlántica y el Cauca. (Sánchez, 1987; Zamosc, 1996; Fals Borda, 1986). También su orientación ideológica se hizo más radical, atacando la “vía burguesa” de las reformas y emprendiendo más bien la “autogestión campesina” en vía al socialismo. El reformismo liberal quedó entonces entre dos fuegos: el que atacaba los cambios y el que lo descalificaba por tímido o capitalista.

En ese clima intenso, el 24 de febrero de 1971, dos mil indios caucanos, nasa, guambiano y coconuco, representantes de ocho cabildos de indios¹² se reunieron en Toribío, norte del Cauca, para crear una organización nueva que los representara a partir de lo que consideraban sus formas propias de gobierno (Peñaranda, 2012: 45). Una situación inédita desde la rebelión de Quintín Lame entre 1914 y 1917. Aprobaron siete puntos como línea de acción: exigir al Estado representado por INCORA, la expropiación de las haciendas usurpadas a los resguardos y su entrega a las familias indias sin tierra, la ampliación de los resguardos existentes, el reconocimiento como ciudadanos sin minoría de edad (Ley 89 de 1890), poner fin al pago del teraje y la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC. El centro reivindicativo era recuperar tierras usurpadas, ampliar las existentes como resguardos (véase CRIC, sf; Jimeno, Varela y Castillo, 2015 y Castillo, 2009).

La acción de funcionarios de INCORA, abogados y antropólogos

Pese a que la ley 1ª de 1968 ratificó la facultad de INCORA para “dotar de tierras a las comunidades indígenas que carezcan de ellas o las posean en extensión insuficiente”, también contenía la vieja política de disolución de

12 Véase *Historia del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)*, Popayán, enero de 1974, Documento escrito por Juan Gregorio Palechor, Julio Tunubalá y Manuel Trino Morales. Citado en Peñaranda, Ricardo. *La organización como expresión de resistencia*. pp. 45. En Peñaranda, Ricardo (coordinador de investigación). 2012. *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca Indígena*. Bogotá: Centro de Memoria Histórica, pp. 20–47.

resguardos en pro-integración a la nación: se “faculta a la misma entidad para dividir los resguardos y extender a la población indígena los beneficios de la Reforma Social Agraria” (INCORA, 1988, p. 157). Esta ambigüedad se hizo norma en el Decreto 2117 de 1969, cuyo artículo primero permitía la constitución de “reservas de tierras baldías suficientes”, pero las suponía divididas en “unidades agrícolas familiares” y afirmaba que se las daba “con miras a su ulterior división y distribución” (INCORA, 1988:157). Estas unidades familiares debían cumplir estándares de explotación en los siguientes cinco años, para llegar a un título individual. El Decreto permitía dividir los resguardos indígenas. Era pues evidente que persistía la idea de dividir las tierras comunales ocupadas por los indígenas en aras de la reforma agraria, el paragón modernizador.

En este contexto normativo y político, tan solo la movilización indígena, aliada con campesinos y con el apoyo de funcionarios de INCORA, pudo revertir el curso de la disolución de las tierras comunales modificando la política indigenista de una integracionista, hacia una de reconocimiento de la diferencia. Fue así como la presión social logró que en el desarrollo de la Ley de Reforma Agraria se ampliaran, en cambio, de disolverse, los resguardos ya constituidos.

El ambiente político en el lapso entre los años sesenta y final de los setenta era el de una intensa propaganda de variados grupos de izquierda a favor de una reforma agraria que les diera tierras gratuitas a los campesinos y expropiara a los terratenientes (Moec¹³, Fuar¹⁴, JMRL¹⁵, ELN¹⁶, EPL¹⁷)

13 Movimiento Obrero Estudiantil Campesino Colombiano 7 de enero, fundado en 1960 por Antonio Larrota, estudiante de economía de la Universidad Nacional de Colombia. Larrota fue muerto comandando un foco guerrillero en el Cauca unos pocos años después.

14 Frente Unido de Acción Revolucionario, de orientación gaitanista, dirigido por Luis Emiro Valencia, abogado caucano, tuvo una efímera vida.

15 Juventudes del Movimiento Revolucionario Liberal, ala izquierda de Movimiento Revolucionario Liberal (MRL). Su desacuerdo era por el pacto político de paridad y alternancia bipartidista en el gobierno.

16 Ejército de Liberación Nacional, fundado en 1960 por varios disidentes del anterior; con orientación procubana, se vincularon principalmente estudiantes de Derecho, Medicina e Ingeniería de varias universidades.

17 Ejército Popular de Liberación, escisión de las FARC de orientación maoísta, que surgió en 1967.

(Sánchez, 1987): la tierra para quien la trabaja era la consigna movilizadora. Enrique Sánchez los llama “nueva izquierda” para distinguirlos del Partido Comunista y las FARC¹⁸ y señala que las nuevas organizaciones dirigieron todos sus esfuerzos a las zonas agrarias, «considerándolas como el teatro de la guerra revolucionaria, desde donde avanzaría el proceso hasta la toma final de las ciudades y la instauración del nuevo poder» (Sánchez, 1987, p. 777).

El sacerdote católico Camilo Torres Restrepo había formado la organización Frente Unido del Pueblo bajo la orientación de la teología de la liberación; pero años antes, en 1962, había sido designado como representante de la Curia ante la junta directiva del INCORA, lo que duró hasta su salida de la curia. El primer punto de su manifiesto de 1965 abogaba por la reforma agraria y porque “la propiedad de la tierra será del que la trabaja directamente”. Al poco tiempo se unió a la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional, ELN, donde fue muerto al inicio de 1966, dejando una corriente radical muy extendida entre los jóvenes de ese entonces.

En este contexto, ¿cuál fue el rol de los funcionarios de INCORA y el de los antropólogos en particular? El brazo operativo de la reforma agraria, el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria INCORA, inició con un marcado acento técnico que implicaba reclutar a centenares de profesionales jóvenes de las áreas del derecho, agropecuarias, ingenierías, economía y ciencias sociales, sociología, antropología, trabajo social, comunicación social.

El sociólogo Alfredo Molano relató¹⁹ que un día cualquiera de 1965 apareció en la puerta del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia un señor formalmente vestido, quien buscaba contactar a estudiantes y recién egresados de sociología para trabajar. Era el médico antioqueño Héctor Abad, quien como funcionario directivo de INCORA procuraba atraer jóvenes para el trabajo de la reforma agraria.

18 Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia.

19 Relato personal.

Atrajo al propio Molano, que trabajó brevemente en INCORA, y a algunos antropólogos, todos recién egresados, algunos aún sin título académico.

La institucionalización de la Reforma Agraria suponía articular equipos de profesionales y técnicos a lo largo de todas las unidades territoriales, pues la meta era acometer el problema agrario desde dimensiones múltiples: dotación de tierras mediante adjudicación de baldíos; legalización de tierras; adecuación de tierras con distritos de riego; saneamiento de resguardos y reservas indígenas; reforestación y protección vegetal con reservas forestales; ofrecer servicios de desarrollo campesino con crédito, asistencia técnica, organización campesina en cooperativas, asociaciones de productores, empresas comunitarias, grupos juveniles y de mujeres, apoyo a la comercialización y a la capacitación (INCORA, 1988b). La magnitud de la tarea requería, entonces, un gran número de expertos y muchos de los cuales venían impregnados de la atmósfera del momento de transformación y justicia social. Cuba, China, Vietnam, la Unión Soviética, competían como fuente de inspiración. El clima reformista de los gobiernos de Alberto Lleras, y luego el de Carlos Lleras, les brindó la oportunidad para trabajar en la idea más revolucionaria del momento: el derecho a la tierra y a la organización propia.

Adolfo Triana tenía 26 años cuando fue nombrado abogado en la División de Adjudicación de Tierras en 1968 y permaneció allí hasta 1975. Triana relató²⁰ que la función de esa División era adelantar los procesos para adjudicar tierras baldías de la nación, que según la Ley eran de dos tipos: unas estaban reservadas por razones de conservación de riquezas forestales y no eran adjudicables. Sobre estas se erigieron parques naturales²¹. Los otros baldíos eran los calificados como aptos para la explotación agropecuaria y allí el criterio de explotación económica era fundamental

20 Entrevista, 2014.

21 Esta era la tarea de otra nueva institución de protección de recursos, INDERENA, creada por esa misma época.

para considerar la solicitud de adjudicación²². Adolfo Triana alcanzó de su biblioteca un ejemplar que parece un mimeógrafo encuadernado con buena carátula, para ilustrar el punto. *Temas de consulta para abogados* (INCORA, Segundo volumen, enero de 1967), fue una publicación de las varias que hacía INCORA para distribución interna; está dedicado a compilar normas, conceptos y orientaciones jurídicas y enumera en detalle el procedimiento para obtener una adjudicación de tierras baldías de la nación. De nuevo: “Para obtener la adjudicación de un predio baldío rural se requiere que el solicitante demuestre [...] que posee y tiene en explotación económica, en el renglón agrícola o en el ganadero, o en forma mixta, por lo menos las dos terceras partes (2/3) del globo de terreno pretendido” (INCORA, 1967, pp. 91).

Entonces, ese era el trabajo inicial: recorrer el país en comisiones de adjudicación compuestas por abogados, topógrafos, ingenieros forestales, agrónomos, sociólogos o antropólogos, todos con la meta de lograr la mayor cantidad posible de títulos para pequeños poseedores de hecho. Los contrarios eran los grandes acaparadores de baldíos improductivos y se suponía que INCORA estaba para presionarlos a ceder terrenos. No importa aquí evaluar el impacto efectivo de esa tarea o la manera como muchos grandes propietarios la burlaron. Pero sí es pertinente mostrar que existió el empeño institucional de impactar en la tenencia y propiedad territorial y que centenares de funcionarios recorrieron el país con mucho entusiasmo en esa tarea. Y por allí llegaron los indígenas con sus peticiones a INCORA.

La oficina de Adjudicaciones en Bogotá empezó a recibir centenas de solicitudes y delegaciones de indígenas que ponían de presente, ora el conflicto con “colonos” no indígenas, ora con hacendados. A estos se sumaba la beligerante organización campesina ANUC que los apoyaba, pues los indígenas eran miembros activos. Todos clamaban por la intervención de INCORA.

22 Este criterio provenía de otra ley reformista, la ley de Tierras de 1936, que consideraba el uso económico como central para el uso social de la tierra.

Como novel jefe de la Sección de Indígenas de esa División en Bogotá, Adolfo Triana relató que él y los colegas descubrieron con sorpresa a los indígenas como sujetos de la política agraria, “como beneficiarios del Estado”. Conformaron, entonces, un equipo de abogados, sociólogos y antropólogos: Adolfo Triana y Roque Roldán, abogados, junto con las antropólogas Yolanda Sarmiento, Myriam Montañés y Martha Villamizar, todos en sus primeros ejercicios profesionales. Al poco se integró el sociólogo Enrique Sánchez. Tenían el reto de responder a las demandas de reconocimiento o la denuncia de invasión de sus tierras. Lo primero fue crear lineamientos y medios para llevar a cabo verificación en campo y cómo aplicar de manera crítica la ley de Reforma Agraria. Después de cada viaje la comisión interdisciplinaria presentaba un *Estudio Socioeconómico* que caracterizaba la localidad en su conjunto desde el punto de vista demográfico, sociocultural, económico, ambiental y debía contener propuestas de soluciones territoriales. Se abría entonces un proceso de negociación con las partes en conflicto y posteriormente la delimitación de las nuevas tierras. Las demandas provenían de extremos del territorio nacional: unas venían del extremo norte, de la región desértica Guajira, otras del oriente, de los llanos, muchas de la zona montañosa central que atraviesa el río Magdalena y algunas de las selvas del Pacífico donde rozaban indígenas y comunidades negras, ambas sin respaldo legal en su ocupación.

Comenzó por entonces un interesante proceso de discusión y reelaboración; ¿debían seguir la ley que buscaba títulos individuales, o por excepción crear “reservas”, o más bien escuchar las demandas de las nuevas organizaciones indígenas que exigían títulos colectivos, tierras en común, “resguardos”, como era un antiguo uso jurídico? ¿Era posible crear resguardos?

Hasta 1972, el equipo de funcionarios acudía a la clasificación en dos grandes grupos de pueblos indígenas: los de selva y los de montaña. A los primeros se les asignaban reservas pues allí no existieron los viejos títulos coloniales de resguardos. Las “reservas” se sustraían de los llamados baldíos nacionales, que estaban clasificados de reservas forestales. Para los de

montaña, se trataba de hacer respetar los antiguos resguardos con compras a los invasores, pero en el horizonte estaba su división en parcelas individuales, según la ley. Justo ese año, las organizaciones indígenas independientes de la organización campesina comenzaban a desprenderse. La seccional del INCORA en el suroccidente (Cauca) estaba abrumada de solicitudes de reconocimiento territorial, y la División de Desarrollo Social local desplegaba una intensa actividad de cursillos en cooperativismo y alfabetización. En 1971-2, como ya dijimos, los funcionarios locales de INCORA, trabajadores sociales y comunicadores aceptaron el reto propuesto por antropólogos de Bogotá y funcionarios del departamento de censos del DANE, para realizar en el Cauca un censo indígena. Con equipos de trabajo recorrieron comunidad a comunidad el Cauca andino, y junto con el censo promovieron la organización indígena. El ambiente regional les era propicio, pues los primeros años de la década eran un hervidero de tomas de tierras, cooperativas y sindicatos agrarios. Fue el nacimiento de la más importante organización regional de pueblos indígenas.

El Consejo regional Indígena del Cauca no solamente tenía una plataforma propia encabezada por el lema “tierra y cultura”, sino que su primer punto de lucha era la defensa, ampliación y creación de propiedades colectivas, resguardos. Y la plataforma se llevó a la práctica con multitud de invasiones de recuperación de tierras de antigua propiedad indígena que habían sido invadidas o apropiadas por no indígenas, donde la organización creaba sus propios mecanismos de gobierno, los cabildos de indios. Comenzaba un largo e intenso proceso de reclamo por autonomía y reconocimiento, que tomó fuerza y logró, con la constitución política proclamada en 1991, muchos de sus reclamos.

En ese contexto, abogados, antropólogos y sociólogos apoyaron las demandas indígenas y entendieron que su tarea era proveer un lenguaje nuevo de derechos, reinterpretar la ley de reforma agraria y construir una política de reconocimiento intercultural. Paulatinamente, afinaron los instrumentos legales para apoyar las peticiones indígenas y fueron ellos, con sus argumentos, quienes lograron en 1972 el cambio del régimen de

reservas al de resguardos. Los abogados Roque Roldán, Adolfo Triana y Raúl Arango y los nuevos antropólogos Antonio Faccini y Camel Durán, egresados recientes de la Universidad Nacional, instituyeron un lenguaje sociojurídico para sustentar la necesidad de autonomía indígena, lo que con el tiempo dio lugar al concepto de *fuero indígena*, pieza central conceptual de la normatividad de la constitución de 1991.

Su trabajo no solo dio sustento a las demandas indias por tierra recibidas de todo el país, sino que, en su recorrido por el país con cursillos, encuentros y reuniones, animaron la creación de nuevas organizaciones, inclusive haciendo de puente entre comunidades que se desconocían entre sí. Muchos de estos funcionarios, en los años ochenta, se convirtieron en colaboradores directos de las organizaciones indígenas o crearon entidades no gubernamentales de soporte jurídico como Fundación de Comunidades Colombianas (FUNCOL) y Central Cooperativa Indígena (CECOIN).

Cuando Adolfo Triana se retiró en 1975 de INCORA, lo hizo para crear FUNCOL, con la tarea de brindar apoyo jurídico a las organizaciones indígenas. *Terre des Hommes* y la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) fueron sus soportes económicos. Su labor más importante fue la organización en agosto de 1982 del Primer Congreso Indígena Nacional (Lomas de Hilarco, Tolima) con representantes de todo el país e invitados internacionales, en el que se creó la Organización Indígena Nacional (ONIC). Un nuevo congreso, al año siguiente, en Bosa, la consagró en forma definitiva. Para la realización del primer congreso fue fundamental el apoyo de organismo internacionales orientados por antropólogos como Survival y Cultural International. Pero antes, FUNCOL había tenido su prueba de fuego en la defensa de dirigentes y “colaboradores” del CRIC acusados de pertenecer al M-19 a raíz del robo de armas a una guarnición militar en Bogotá, en enero de 1979. Triana y los abogados de Funcol Miguel Vásquez y Guillermo Padilla, se expusieron, en un ambiente de señalamientos y tensión política, hasta lograr la libertad de los cinco indígenas del CRIC acusados ante la justicia militar. Luego, el trabajo de FUNCOL se dirigió a la titulación de nuevas tierras y a programas de salud (Sierra Nevada de Santa Marta y Llanos Orientales).

En forma similar, los que fueron funcionarios de INCORA, Enrique Sánchez, sociólogo, y los abogados Roque Roldán y Raúl Arango, crearon CECOIN para dedicarse al apoyo de las organizaciones indígenas y sus demandas locales y al desarrollo de la nueva constitución de 1991.

Logros: tierras para indígenas y organización propia

La actividad de los equipos del INCORA entre 1965 y 1985 hizo posible que entre 1965 y 1986 se crearan 158 unidades territoriales sobre un área de 12.400 millones ha., para 128 millones personas (INCORA, 1988; Arango y Sánchez, 1998; Laurent 2005). En la actualidad, la Agencia Nacional de Tierras, que sustituyó a INCORA, registra un total de 639 nuevos resguardos que abarcan 31 millones de hectáreas. Pese a la magnitud de los terrenos reconocidos, hay que decir que la gran mayoría se encuentra fuera de la frontera agrícola, en la región amazónica, y provinieron jurídicamente del régimen de baldíos a cargo de la nación y no de tierras privadas.

Los equipos de INCORA recibieron el apoyo decidido de antropólogos no vinculados a la entidad y que por su conocimiento local pudieron sustentar y documentar las demandas indígenas para la constitución territorial. Este fue el caso de Elías Sevilla Casas para el resguardo de Tumbichucue en el Cauca, Anne Osborn para los u'wa en Boyacá y Horacio Calle en el medio Putumayo, quienes incluso acompañaron a los funcionarios a terreno para conseguir la delimitación y el censo requeridos, y contribuyeron con la interlocución con las comunidades. Fueron puentes decisivos entre lo local y la instancia nacional.

En fecha reciente, el antropólogo Elías Sevilla rememoró los 41 años de constitución de ese resguardo en el Cauca: “Tumbichicue es hoy un pequeño y próspero resguardo [...]. Fue el primer resguardo creado en la República dentro de un cambio definitivo de política al respecto [...]. El 8 de marzo de 1978 se cambió de modo definitivo la política secular de disolución de los resguardos” (Sevilla, 2019).

En ese movimiento confluyeron intelectuales organizados desde 1971 y hasta 1974 en “La Rosca”, cuyos principales miembros fueron el sociólogo Orlando Fals Borda y el periodista y antropólogo Víctor Daniel Bonilla. Se integraron al movimiento campesino que en ese momento bloqueaba carreteras e invadía haciendas en distintas partes del país. Juzgaron que se debían integrar “a lucha campesina y la lucha indígena”, pero consideraban que los indígenas tenían liderazgos locales “autónomos y genuinos”, pues su ideal era actuar con independencia “de partidos, grupos armados y otros organismos”, mediante “núcleos de animación rural”.

Así, la organización indígena se creó con el apoyo de no indígenas como el sacerdote Pedro León Rodríguez y los profesores de la Universidad del Cauca, el matemático y antiguo activista estudiantil cristiano Pablo Tattay, y los sociólogos Teresa Suárez y Pedro Cortés. Todos ellos trabajaron para que, en 1972, en el Segundo Congreso de la organización campesina ANUC, se creara la Secretaría Indígena presidida por un caucano, el guambiano Manuel Trino Morales. Pero la ANUC era un hervidero de disputas entre facciones de la izquierda, cada una pretendiendo imponer sus orientaciones a los indígenas. Esto llevó a los indígenas a retirarse de la ANUC en 1974 y a consolidar la organización propia, el CRIC primero y luego otras organizaciones regionales en Chocó (OREWA), Tolima (CRIT y ACIT), Sierra Nevada de Santa Marta (GONAWINDUA), Amazonía, Llanos (UNUMA). Con el apoyo de funcionarios de INCORA, profesores, religiosos y activistas políticos, el CRIC creó el periódico *Unidad Indígena* para expresar su propia vocería y empezó a circular desde enero de 1975 como separación clara de la organización campesina nacional.

De la convergencia, a menudo tumultuosa, entre sectores liberales de la élite, radicales del amplio espectro de izquierda que buscaban la revolución socialista – a la cubana, a la soviética o a la china – de jóvenes que actuaban dentro de la institución de reforma agraria acicateados por la organización y movilización de los pueblos indígenas emergió una nueva conciencia ciudadana: la conciencia de la pertenencia étnica y el clamor por derechos especiales.

De México hasta Guatemala, Ecuador, Bolivia, Chile, Brasil, Venezuela y Colombia, se propagaron organizaciones indígenas y pan indígenas con variable fuerza y logros disímiles, que recibieron el apoyo en cuanto a formación, animación y mediación de no indígenas, antropólogos, abogados y sacerdotes.

Conclusiones

Los reclamos indios en Colombia en la época estaban en sintonía e interpretaban localmente una coyuntura del entorno latinoamericano, pues se vivía el ascenso continental de movimientos indios en busca de un mejor lugar en nuestras excluyentes sociedades nacionales (Bonfil Batalla, 1981; Warren & Jackson, 2002).

El movimiento indio incipiente conocía de primera mano los movimientos agrarios latinoamericanos que en los años sesenta reclamaban la elusiva reforma agraria que por fin diera acceso a la tierra. Este era su horizonte, antes que un proyecto nativista, milenarista o separatista. ¿Cómo formularon sus demandas, cómo se articularon en organizaciones, cómo encontraron los recursos materiales y simbólicos, cómo crearon un lenguaje reivindicativo articulado para situarse como interlocutores que debían ser escuchados? En buena medida por el acompañamiento y “colaboración”, según los términos usados en el Cauca, de los funcionarios y los activistas de la izquierda.

Se ha propuesto una explicación de la emergencia étnica desde el punto de vista de los estudiosos de los movimientos sociales (Martí, 2011, pp. 67-102) mediante la llamada estructura de oportunidades políticas y de gobernanza, dos conceptos de Sidney Tarrow. Martí propone que los cambios en la relación entre Estado y actores no estatales, cuyo impacto lo ve en los años noventa con las modificaciones en el marco legislativo respecto a los indios, evidencia un desplazamiento de poder que tuvo como efecto una estructura de oportunidades que les dio a los indios la posibilidad de alianzas con actores que les dieron mayor capacidad de presión. Estos actores

externos, continúa Martí, “transfirieron recursos materiales, simbólicos e institucionales con base en los cuales posteriormente estas [comunidades indígenas] articularon los movimientos que hoy conocemos (Martí, 2011, p. 73).

Esto parece interpretar la forma en que los funcionarios de la reforma agraria, junto con otros actores externos, prestaron su apoyo para la conformación de un capital político para el empoderamiento indígena en las décadas entre el inicio de los años de los sesenta y la mitad de los ochenta. No obstante, me parece necesario mencionar que la emergencia de actores políticos con base en la identidad social “indigenista” en América Latina no se da en los años noventa como lo proponen Martí y otros autores de la mencionada compilación (Martí, 2011) sino que más bien los noventa cosechan el fruto cultivado en las tres décadas anteriores.

Los militantes de izquierda, los religiosos de la teología de la liberación, los antropólogos y otros intelectuales encarnaron en ese momento un soporte necesario para la consolidación y proyección del malestar social en las sociedades rurales. Para el nacimiento del movimiento indígena y su consolidación como organización social fue imprescindible convencer a muchos de que la cuestión indígena hacía parte de un ideal de nación y no se agotaba en reclamos puntuales. Era preciso aceptar una nueva dimensión, desconocida, la pertenencia étnica, y con ella apuntar hacia el reposicionamiento de las diferencias socioculturales y, por allí, a cuestionar las bases del autorreconocimiento nacional.

Por esta razón la cuestión indígena en Colombia, donde la población indígena es una pequeña minoría demográfica diseminada en pequeños grupos por el territorio nacional, es una arena de negociación, confrontación e intercambio entre muy diversos actores sociales y no meramente un asunto de confrontación entre Estado nacional e indígenas.

En el tiempo que nos ocupa se dio, pues la convergencia de varios factores: la coyuntura particular de reorganización y relegitimación del Estado en el postconflicto de la violencia de la década de los cincuenta; la

propuesta de sectores reformistas de la élite que unían el problema social con la cuestión agraria y con la modernización y tecnificación del Estado.

En segundo término, ocurrió el ascenso continental del movimiento campesino e indio y, en tercer lugar, la acción social de un sector de las capas medias urbanas que se afianzaba en el país como profesionales y técnicos en el servicio público, quienes a menudo coincidían con la militancia de izquierda. La confluencia de los tres elementos potenció la emergencia de esa nueva conciencia de identidad que con los años se hizo movimiento étnico nacional. Funcionarios estatales y activistas jugaron un papel en trazar puentes entre las comunidades dispersas en Colombia y crear una “comunidad imaginada”; también en proporcionar un lenguaje accesible a los no indios de manera que fuera posible una interlocución con el aparato institucional y se identificaran puntos vulnerables susceptible de presión²³.

En el caso indígena, las organizaciones conformadas por el incentivo de la política agraria desplegaron una política propia que los ha consolidado demográficamente, económica y culturalmente, aunque el conflicto interno ha puesto en jaque la supervivencia de varios pueblos y ayudaron a formar una amplia capa de “colaboradores” y “solidarios”, salidos muchos de ellos de las oficinas estatales, cuya mayor contribución fue la creación de una política cultural de la etnicidad.

23 Los resultados de las reformas emprendidas entre 1961 y 1988, cuando el INCORA se transformó en otra entidad y había quedado atrás el “reformismo agrario”, se resumen en 370.360 títulos otorgados por el Estado sobre terrenos baldíos sobre algo más de 13 millones de ha. Hubo 455.763 nuevos propietarios y aumentó la propiedad agraria privada en casi 15 millones de ha. Los beneficiarios fueron 37 mil familias, 4,6% de la población objeto de reforma agraria, un resultado muy inferior al esperado, pero tampoco nada despreciable si se le suman las tierras baldías tituladas. Los campesinos fueron reconocidos como ciudadanos, plenos, dice el estudio de balance del Centro Nacional de Memoria Histórica: *Tierras y conflictos rurales. Historia, políticas agrarias y protagonistas* (2016, p. 174).

Referências

ALACEVICH, M. *La economía política del Banco Mundial: Los primeros años*. Bogotá: Banco Mundial; Mayol Ediciones S.A., 2010.

BIRF — BANCO INTERNACIONAL DE RECONSTRUCCIÓN Y FOMENTO. *Bases de un programa de fomento para Colombia*. Bogotá: Banco de la República, 1950.

BIRF – BANCO INTERNACIONAL DE RECONSTRUCCIÓN Y FOMENTO. *Resumen del Informe sobre Cuba. Estudios y recomendaciones de una Misión Económica y Técnica*. La Habana: Publicaciones de la Junta Nacional de Economía, 1951.

BONFIL BATALLA, Guillermo (comp., *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina*, México: Editorial Nueva Imagen, 1981.

GONZÁLEZ, F. *Poder y violencia en Colombia*. Bogotá: Odecofi-Cinep, 2014.

HARTLYN, J. *La política del régimen coalición. La experiencia del Frente Nacional en Colombia, 1993*. Bogotá: Tercer Mundo Editores; Ediciones Uniandes, 1993.

INCORA — INSTITUTO COLOMBIANO DE LA REFORMA AGRARIA. *25 años de Reforma Agraria en Colombia*. Bogotá: Ministerio de Agricultura; INCORA, 1986.

INCORA. — INSTITUTO COLOMBIANO DE LA REFORMA AGRARIA. *Reforma Social Agraria, Ley 135 de 1961. Normas y Decretos que la adicionan y reglamentan*, Bogotá: Ministerio de Agricultura; INCORA, 1988a, p. 157.

INCORA — INSTITUTO COLOMBIANO DE LA REFORMA AGRARIA. *25 años de Reforma Agraria en Colombia*, Bogotá: INCORA; Comunicaciones y Publicidad, 1988b.

JIMENO, M. Colombia: “Citizens and Anthropologists”, In POOLE, D. (org.). *A Companion to Latin American Anthropology*. Malden: Blackwell Publishing, 2008. pp. 72-89

JIMENO, M. y TRIANA, A. *Estado y minorías étnicas en Colombia*. Bogotá: Cuadernos del Jaguar; FUNCOL, 1985.

JIMENO, M., VARELA, D. & CASTILLO, Á. *Después de la masacre. Emociones y política en el Cauca indio*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, 2015.

LE BOT, I. *La gran revuelta indígena*. México: Editorial Océano, 2013.

MARTÍ, S. Sobre la emergencia e impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina. Algunas claves interpretativas desde lo local y lo global, En: WILHELM, M.A. (org.), *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio*, Barcelona: Icaria; Cooperación y Desarrollo, 2011, pp. 67-102

ORTIZ SARMIENTO, C.M. De los poderes fácticos en los territorios regionales a la caracterización del régimen en el territorio nacional, ponencia presentada en el *XII Coloquio de Sociología*, Universidad del Valle, Cali, 16-18 de out. 2013.

PEÑARANDA, R. *La organización como expresión de resistencia*. 2012, p. 45

PINEDA CAMACHO, R. Cuando los indios se vuelven comunistas (1910-1950). En RUBÉN, S.M. *República Liberal: sociedad y cultura*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009, p. 183-222.

SÁNCHEZ, E. Movimientos campesinos e indígenas (1960-1982). En *Historia de Colombia*, Bogotá: SALVAT Editores, t. 8, 1987, p. 1775-1795 e p. 1778.

SÁNCHEZ, E. & MOLINA, H. “Introducción”. En *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*, Bogotá: Ministerio Cultura, 2010, p. 4.

TRIANA, A. (Recomp.). *Legislación indígena nacional. Leyes, decretos, resoluciones, jurisprudencia y doctrina*. Bogotá: FUNCOL, 1980.

WARREN, K. & JACKSON, J. (orgs.). *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2002.

La participación de Antonio Goubaud Carrera en el Comité de Expertos sobre Trabajo Indígena, convocado por la Organización Internacional del Trabajo en enero de 1951, en La Paz, Bolivia

Roberto Melville
(CIESAS CDMX)

Nota Introductoria

Antonio Goubaud Carrera (1902-1951) es el primer antropólogo guatemalteco con entrenamiento y preparación universitaria. Obtuvo la maestría en Antropología Social en la Universidad de Chicago en 1943. Su tesis titulada *Food patterns and nutrition in two Spanish-American Communities*, es fruto de una investigación pionera en ese tema en Taos, Nuevo México. Al concluir sus estudios, volvió a Guatemala con el propósito de ensayar una investigación alimentaria en 10 comunidades rurales guatemaltecas (Goubaud, 1964, pp. 83-108). La caída del dictador Jorge Ubico, luego de trece años de dictadura (1931-44), lo sorprendió en el curso de su investigación sobre la alimentación rural, cuando volvía del trabajo de campo. Había completado la recopilación de datos en la finca “Nueva Granada”, ubicada en El Tumbador en la costa sur de Guatemala, y se dirigía hacia Quetzaltenango. De esta investigación pionera nos ocuparemos en otra ocasión. Ahora sólo indicaré que dicho estudio a lo ancho del país, sobre las condiciones alimentarias en múltiples comunidades rurales, a mediados de 1944, colocó a Antonio Goubaud en una posición ventajosa para atender peticiones y asumir responsabilidades en el nuevo gobierno electo en 1945, en una primavera democrática.

En 1945, Antonio Goubaud Carrera y David Vela — reconocido periodista e intelectual guatemalteco — formularon las bases organizativas del Instituto Indigenista Nacional de Guatemala, las cuales entregaron al nuevo presidente de la República de Guatemala, Juan José Arévalo, elegido democráticamente. Este designó a Goubaud como primer director del Instituto a partir de septiembre de 1945. La labor de Goubaud durante los primeros años ha quedado satisfactoriamente documentada en varios trabajos (González Ponciano, 1988. Casey 1979; Adams, 2008; Foss, 2018). Quizás Goubaud habría seguido al frente de la causa indigenista, pero a finales de 1948, la política exterior norteamericana estaba dando un giro drástico: pasaba de la política del “buen vecino” a la de la “la guerra fría”. En tal coyuntura, el presidente Arévalo le pidió a Goubaud que representara a la república de Guatemala como embajador en Washington, D.C. La dirección del Instituto Indigenista quedó en manos de Joaquín Noval, mientras Goubaud asumía los nuevos desafíos diplomáticos del cargo. Luego de entregar sus cartas credenciales al gobierno estadounidense, Goubaud tuvo como primera misión — podríamos decir — acompañar al ministro de Relaciones Exteriores de Guatemala, Ismael González Arévalo, en una complicada encomienda. Se trataba de persuadir al gobierno estadounidense para que retirara a su embajador en Guatemala, Richard C. Patterson Jr. Argumentaron ante los funcionarios del Departamento de Estado que el embajador se había extralimitado en sus funciones, entrometiéndose torpemente en asuntos internos. Filtraron el rumor de que el gobierno de guatemalteco estaba considerando declararlo *persona non-grata*. La misión tuvo éxito, pues discretamente, días después, Patterson salió del país con el pretexto de un problema de salud, a fines de marzo de 1950.

No tenemos gran información acerca del desempeño de Goubaud como embajador. Sabemos que él entrevistó y seleccionó a Richard N Adams para aprovechar una beca e ir a trabajar como antropólogo en Guatemala. Falta investigación sobre el rol de la embajada en los albores de la Guerra Fría. Por ello, despertó mi interés el “descubrimiento” de un texto en la sección de noticias de la revista antropológica. Pues se refiere a un

episodio trascendental de su vida diplomática. A continuación, reproduciremos la traducción al español del texto aparecido en la revista *American Anthropologist* (v. 53, 1951, pp. 600–604) acerca de la importante reunión celebrada en La Paz, Bolivia. Esta resultará ser la última misión diplomática registrada de Antonio Goubaud Carrera. En enero de 1951, apenas un mes antes de su fallecimiento (en circunstancias aún no esclarecidas), Antonio Goubaud Carrera fue nombrado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) para participar en un Comité de Expertos convocados expresamente para examinar los asuntos problemáticos asociados al trabajo indígena, reclutado principalmente en empresas mineras y plantaciones agrícolas de la América Latina. Sabemos que Goubaud Carrera presidió dicha conferencia auspiciada por la OIT; pues firma el “Report of the Committee of Experts on Indigenous Labour” como *Chairman* (ver más adelante)²⁴.

Traduje al español el texto firmado por el antropólogo canadiense Horace Miner, pues los asuntos examinados entonces continúan teniendo relevancia para la historia de las relaciones laborales en América Latina. En 2019 se conmemoró el centenario de la OIT. Y fue un estimulante pretexto e incentivo para involucrarse en el estudio de la trayectoria académica y diplomática de Goubaud Carrera. Toda la etapa de su formación académica pertenece a la era del “buen vecino”; en cambio, su actividad diplomática se desarrolló en el contexto temprano de los temores norteamericanos por la amenaza del comunismo, al inicio de la era de la “Guerra Fría”, algunos años con anterioridad al derrocamiento del presidente Jacobo Árbenz Guzmán en 1954, con el apoyo de los Estados Unidos.

Luego de esta breve introducción para ubicar el momento de la reunión celebrada en Bolivia, se publica a continuación la traducción al español del texto de Horace Miner. Este incluye siete citas tomadas del “Report”. Localicé dicho texto en inglés en los Archivos digitales de la OIT en Ginebra. Esta “Acta” de la reunión refleja el lenguaje propio del mundo

24 Ver: Disponible en: https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1951/51B09_85_engl.pdf

diplomático, que los expertos adoptan para informar sobre sus consideraciones, deliberaciones, conclusiones y recomendaciones, al Consejo de Administración (o *Governing Body*) de la OIT. Considero que se trata de un documento muy revelador del momento que estamos tratando de reconstruir y debe publicarse. En los archivos digitalizados de la OIT se encuentran los siete documentos de trabajo que fueron preparados por los propios expertos u otros funcionarios de la OIT, sobre los diferentes temas que se abordaron en la reunión. En un anexo documental al final de este artículo, los interesados en el estado que guardaban las condiciones laborales de la población indígena, y el conocimiento que se tenía sobre esa materia, encontrarán los enlaces a la documentación mencionada.

Horace Miner participó e hizo una sustanciosa relatoría de este trascendente evento. La OIT convocó a importantes antropólogos para discutir las condiciones de vida y de trabajo de los indígenas. Acudieron como “expertos” invitados los siguientes antropólogos: Darcy Ribeiro (Brasil), Ernesto Beaglehole (Nueva Zelanda), Horace Miner (Estados Unidos) y Antonio Goubaud Carrera (Guatemala), quien preside la reunión. Los editores de la revista *American Anthropologist* publicaron esta relatoría, por el interés que entonces había en América Latina, como una importante área de trabajo de los antropólogos norteamericanos. Los participantes — los antropólogos y funcionarios de la OIT — prepararon los textos para su discusión e hicieron recomendaciones sobre cómo proceder en los países “independientes” para atender las condiciones de los trabajadores indígenas en América Latina. La convocatoria se refiere a esta reunión celebrada en La Paz, Bolivia, en 1951, como reunión de “expertos”.

Los veinte indígenas andinos, aymaras y quechuas, incluyendo a 3 mujeres con bebés y niños, supieron reconocer la importancia de la presencia de estos expertos reunidos en La Paz. Y bajaron a pie desde sus pueblos en la sierra y caminaron durante una semana hacia la capital para expresarles con su propia voz cuáles eran sus grandes preocupaciones y expectativas. Ellos no habían sido invitados, pero supieron que tenían que intentar hablar con los expertos. Los terratenientes y mineros trataron de bloquear

dichas intervenciones. Pero los antropólogos allí presentes supieron reconocer aquella iniciativa indígena y Miner consigna en la relatoría la conmoción y sensibilidad, el impacto que tuvo en los expertos:

La aparición previa de los indígenas, con sus problemas muy reales y concretos, probablemente acentuó la conciencia del comité de que este era solamente un grupo de asesores. En todo caso, las recomendaciones finales estaban cargadas de expresiones del deseo urgente de que la OIT utilizara todos los medios a su alcance para implementar las propuestas que habían surgido de la conferencia (Miner, 1951, p.603).

¿En qué consiste mi autoría en este artículo? Es un acto cognitivo para comprender la significación y trascendencia del evento, enmarcado en la globalización de la preocupación por las condiciones laborales de los indígenas y los trabajadores de América Latina. Llamó mi atención la dimensión política del involucramiento de la OIT, extendiendo su cobertura más allá de los territorios colonizados. El lenguaje diplomático y académico-político será el de la corriente intelectual conocida como el indigenismo puesto en marcha por antropólogos antes de la Segunda Guerra Mundial, en Perú, y luego en la reunión de Pátzcuaro (México), en 1940.

Hay una secuencia posterior de eventos interrelacionados: el Plan Andino, con sede en Perú, con cobertura extendida a Bolivia y Ecuador. La OIT emitirá dos declaraciones vinculantes, una a finales de la década de 1950, en la que no se resalta a los indígenas y sus líderes comunitarios como sujetos políticos. Es todavía una continuidad del indigenismo de blancos y mestizos acerca de las poblaciones indias. Y más tarde, fruto de la crítica y la movilización de líderes indígenas, probablemente de Canadá y Estados Unidos y algunas otras regiones del mundo, se formula la Declaración 169, multicitada en los últimos 35 años.

Busco llamar la atención sobre el evento celebrado en la Paz, traduciendo al español el texto en el que Miner dio a conocer los asuntos tratados en la reunión, y rescaté los documentos disponibles de los archivos

en Ginebra en español e inglés. Ofrezco a los lectores la oportunidad de leer directamente estos papeles olvidados. Esta labor de reconstrucción con la evidencia documental disponible permite colocar a este encuentro de expertos y antropólogos en un momento crucial en la construcción de un nuevo orden mundial. Se trata de un evento relativamente olvidado o ignorado. Hoy en día, los antropólogos evocamos manifestaciones más recientes de la globalización de la inquietud por las comunidades indígenas en nuestro continente, tales como la Declaración de Barbados, los congresos interamericano-indigenistas y la convención 169 de la OIT.

Este suceso no lo habría podido “descubrir”, si no hubiera estado buscando qué ocurrió con el primer antropólogo guatemalteco, don Antonio Goubaud Carrera. Estudió antropología en la Universidad de Chicago, bajo la tutoría de Roberto Redfield y Sol Tax. El antropólogo Goubayd Carrera, en ese aquel momento de la reunión de La Paz, era el Embajador de Guatemala en Washington, cuando la política norteamericana estaba girando vertiginosamente de la política del “buen vecino” a la política de la “Guerra Fría”. Y una semana después de haber presidido esta reunión cumbre de la OIT, fue convocado por el presidente a Guatemala para reprenderlo y reprocharle “algo” que aún no he podido precisar. El desenlace es trágico. Pues, luego de una espera humillante, sin la debida deferencia a su cargo por el presidente Arévalo, su cadáver fue descubierto una tarde en su casa: ¿suicidio como dijo la prensa guatemalteca o “asesinato” como lo recuerdan sus hijas? En la búsqueda de ese trágico evento, averiguando qué pudo haber ocurrido antes, encontré como evidencia el artículo de Horace Miner. Tampoco se sabe dónde quedó el estudio de la situación alimentaria de las comunidades rurales guatemaltecas que Goubaud había elaborado en 1943-44. Hay mucho más por averiguar sobre los tiempos cambiantes de las relaciones entre países, entre potencias y territorio en proceso de descolonización.

Así concibo mi contribución a la historia de la antropología y su compromiso con la situación de las sociedades indígenas en América Latina, estoy seguro de que esta será reconocida, principalmente por los lectores

brasileños y latinoamericanos, como una sustantiva contribución intelectual. Invito a los lectores a escudriñar los documentos rescatados de los archivos de la OIT.

Oficina Internacional del Trabajo. Resoluciones acerca del trabajo indígena (1951)²⁵

La naturaleza específica de los problemas de los trabajadores indígenas obtuvo un importante reconocimiento oficial cuando la Junta de Gobierno de la Oficina Internacional del Trabajo (OIT) nombró un Comité de Expertos en Trabajo Indígena para apoyar a la OIT en sus esfuerzos para resolver estos problemas. Por razones prácticas, el trabajo del comité fue delimitado para tener en consideración solo aquellos pueblos indígenas que no están sujetos a un régimen colonial o de tutelaje. Entre los once miembros del comité, todos ellos dedicados de una manera u otra a cuestiones indígenas, había cuatro personas claramente vinculadas a la antropología: el fallecido Dr. Antonio Goubaud Carrera de Guatemala, el Dr. Ernest Beaglehole de Nueva Zelanda, el Sr. Darcy Ribeiro de Brasil y el autor de este escrito, Horace Miner, representando a los Estados Unidos.

Al inicio de este año, el comité se reunió durante 12 días, en La Paz (Bolivia), para atender una serie de asuntos problemáticos señalados por la OIT. Previamente, la Oficina en Ginebra había preparado, con la participación de los propios integrantes del Comité, un detallado informe general que cubría todos los asuntos pertinentes para la agenda de la reunión. La orientación de la sesión estuvo enfocada principalmente a la América Latina, aunque todas las acciones son aplicables en donde resulten pertinentes. Entre los miembros de las organizaciones internacionales participantes en la conferencia se encontraban el Dr. Luis Alvarado, director general adjunto de la OIT; su asistente, el Dr. David Efron; así como los

25 Texto de Horace Miner, Universidad de Michigan, Ann Arbor, Michigan, publicado en la revista *American Anthropologist* vol. 53 (1951), págs. 600-604. Traducción de Roberto Melville.

representantes de la Junta de Gobierno de la OIT, las Naciones Unidas y la UNESCO. Las recomendaciones y resoluciones que fueron preparadas por el comité, luego de ser aprobadas por la Junta de Gobierno, y finalmente presentadas a los delegados de la Conferencia Internacional del Trabajo en una sesión celebrada en Ginebra durante este verano, se consideran útiles, en primer lugar, para subrayar el alcance de las contribuciones de las ciencias sociales para tal iniciativa, y en segundo, para advertir a los antropólogos que a medida que se desarrolle posteriormente se requerirá su colaboración. Esto podría lograrse de una mejor manera si se prepara una síntesis de aquellos aspectos de la actividad del comité que evidentemente requieren de un entendimiento acerca de las sociedades aborígenes y de sus relaciones con el mundo moderno.

Acerca del asunto del entrenamiento vocacional, el comité reafirmó que los pueblos indígenas poseen la capacidad para aprender todo tipo de habilidades y pueden sacar provecho del entrenamiento, siempre y cuando ellos sean adecuadamente motivados y las enseñanzas se adapten a sus antecedentes culturales y a las habilidades culturales con las que ya cuentan. Con base en este criterio se solicitó a la Junta de Gobierno de la OIT que emprendiera las acciones apropiadas para “poner en marcha una investigación etnológica intensiva en torno a las poblaciones indígenas cuyo equipamiento tecnológico y aptitudes profesionales se desean mejorar” (1 OIT, 1951, p. 20). Esto fue considerado esencial para obtener conocimientos acerca de los factores culturales que podrían facilitar o entorpecer el éxito de los programas de desarrollo. Se sostuvo que todos los gobiernos interesados deberían asumir total responsabilidad para procurar el establecimiento de servicios de orientación vocacional y centros de entrenamiento. Conscientes del fenómeno del “regreso al lugar de origen” luego de emigrar a las ciudades (*return to the blanket*, en inglés), el comité demandó la apropiada acción social y económica para facilitar que los pueblos indígenas entrenados puedan aprovechar estos nuevos conocimientos y habilidades. Recomendaciones adicionales se hicieron para que se supervisara la eficiencia de la operación de tales programas, así como para que se haga

una recopilación de las experiencias gubernamentales con estos programas y luego se redistribuya.

Las artesanías fueron consideradas como un punto aparte en la agenda. Se reconoció la necesidad de mejorar el estatus de los artesanos indígenas, no solamente por simples razones económicas, pero también porque las artesanías proporcionan estabilidad psicológica y seguridad a dichos trabajadores. (2 OIT, 1951, p. 25). El comité solicitó a la OIT, a las NU y a las agencias correspondientes, que emprendan una investigación de campo acerca de las necesidades y posibilidades de los actuales programas artesanales. A partir del conocimiento actualmente disponible, se sugirieron varias líneas de acción, particularmente el establecimiento de unidades administrativas para mejorar las técnicas artesanales y para apoyar y proteger la comercialización de los productos nativos.

También se recomendó la realización una investigación en relación con los asuntos de salud, la vivienda y otras condiciones de vida de dichas poblaciones. Hubo acuerdo en que los investigadores deben tener algún grado de entrenamiento básico que debiera incluir una preparación en antropología cultural. También exhortaron para que se otorguen financiamientos y becas orientadas a la observación e investigación de las actuales condiciones relacionadas con los proyectos de bienestar social de varios tipos. Las actividades de bienestar están relacionadas con las recomendaciones de entrenamiento vocacional para contribuir a incrementar la participación de los pueblos indígenas en la administración misma de los programas de atención médica y bienestar social. Se considera esencial la investigación de los mejores métodos para conseguir el adecuado entrenamiento técnico de este personal. Se reconoció la viabilidad posibilidad de una cooperación con el orden local, en lugar de desafiarlo, cuando se señaló que “Es deseable explorar métodos para incorporar como participantes en tales programas de salud y bienestar social a aquellas personas, que sin haber alcanzado una preparación técnica mínima, pueden convertirse mediante sus posiciones de influencia y prestigio en la comunidad indígena en importantes canales para dar a conocer medidas básicas de salud e higiene”

(3 OIT, 1951, p.24). Las implicaciones demográficas de todos los programas de salud quedaron específicamente reconocidas en la recomendación de que “todas las naciones que iniciaron planes para el mejoramiento de la salud deben simultáneamente iniciar planes de desarrollo económico que habrán de sostener el incremento poblacional resultante del mejoramiento de la salud pública” (4 OIT, 1951, p.12).

El comité expresó por escrito que favorece la ampliación de los programas de seguridad social a las áreas rurales y a todos los trabajadores agrícolas en la medida en que los trabajadores indígenas son mayoritariamente campesinos. Sin embargo, se enfatizó que para aquellos grupos indígenas que poseen sus medios de producción sería preferible mejorar la seguridad colectiva del grupo, proporcionándoles recursos y equipo, en lugar de convertirlos en dependientes de los sistemas estatales de seguridad social. Como la condición de peonaje había sido omitida de la agenda, se recomendó a la OIT que en la próxima reunión sean considerados los problemas generales asociados a los diversos sistemas de relaciones de la gente con la tierra.

Con relación a la cuestión del reclutamiento de trabajadores indígenas, tanto al interior de las naciones como más allá de las fronteras, la resolución tomó la forma de requerimientos de controles específicos de los abusos que ocurren, tales como desplazamientos de población temporalmente disruptivos, malas condiciones de vida y de trabajo, remuneración insuficiente y explotación de niños. Los métodos de control recomendados incluyen el establecimiento de servicios gratuitos de empleo, la selección sistemática de los trabajadores, la explicación de los contratos en sus lenguas nativas, la supervisión de las tiendas de aprovisionamiento en las empresas, y el cumplimiento de los estándares mínimos de trabajo, vivienda y transporte. Se consideran necesarios los estudios de campo acerca de las condiciones de reclutamiento.

Una discusión interesante tuvo lugar alrededor de la experiencia del acuerdo entre México y los Estados Unidos para el reclutamiento de trabajadores durante la Segunda Guerra Mundial. Aunque los migrantes

mexicanos no son considerados como trabajadores indígenas en México, su posición en los Estados Unidos es equivalente a aquella de los trabajadores aborígenes en muchas otras regiones. El Tratado Internacional relativo al reclutamiento de braceros mexicanos para trabajar en los Estados Unidos incluyó la mayoría de los aspectos recomendados por los expertos de la OIT. Se reconoció que no todas las condiciones habían sido cumplidas por los contratistas norteamericanos, particularmente en lo que respecta al trato discriminatorio hacia los trabajadores mexicanos. El rechazo posterior de México a incluir a Texas en el siguiente acuerdo condujo a un deterioro tal de las condiciones laborales; por ello, el comité concluyó que era preferible operar mediante acuerdos, procurando continuamente que se cumplieran las estipulaciones pactadas.

La resolución acerca de la seguridad y salud en las minas tenía mucho que ver con problemas técnicos. En ella, sin embargo, se pidió a la OIT que iniciara un estudio de campo y documental acerca de los aspectos legales y prácticos en torno a la salud, el trabajo y las condiciones de vida de los mineros indígenas, e igualmente acerca del cuidado de quienes quedan ocupacionalmente incapacitados para trabajar. Adicionalmente, se pidió que se iniciara un proyecto experimental de cooperación en la administración laboral orientado a promover la seguridad y salud como un mecanismo educativo tanto para los administradores como para los sindicatos.

Un asunto especial en la agenda se refería a las poblaciones que viven en las selvas y bosques en la América Latina, particularmente en las áreas remotas de Brasil, Bolivia, Colombia, Perú y Venezuela. A menudo ya se han hecho muy diversos intentos en los países involucrados, para mantener a los grupos nómadas dentro de los límites nacionales, con la perspectiva de integrarlos a la nación. Como tales límites fronterizos no corresponden con las áreas naturales previas de los aborígenes, el problema, siendo difícil y delicado a la vez, es tal que reclama la coordinación internacional. Para tal propósito se recomendó que después de una investigación acerca de las legislaciones y programas existentes, diseñados para integrar a las poblaciones, la OIT convocara a una conferencia especial de representantes

gubernamentales y expertos para que iniciaran acciones en los problemas relacionados.

Para iniciar las varias propuestas de investigación, el comité recomendó que se organizara un equipo de investigadores integrado por expertos de varias disciplinas relevantes. El objetivo principal de este equipo de investigación es “establecer cuáles son los denominadores comunes de los aspectos sociales, económicos, educativos y culturales en los problemas de dichos países y regiones, con numerosas poblaciones indígenas, porque sólo a partir de tal conocimiento se puede poner en marcha una colaboración efectiva entre los gobiernos involucrados” (5 OIT, 1951, p.32). Al equipo de investigación se le ha encargado también que identifique los medios para tal colaboración y el rol que jugaría la OIT y los programas de asistencia internacional.

Otro conjunto de diferentes resoluciones propuestas que, al igual que las anteriores, no estaban ceñidas a un solo aspecto de la agenda. De particular interés para los antropólogos resulta la recomendación de que la OIT en conexión con las Naciones Unidas:

[...]dé a conocer a los pueblos indígenas sus derechos y obligaciones constitucionales, y las leyes nacionales relativas al trabajo y al bienestar social por medio de traducciones escritas y a través del uso de los medios masivos de comunicación, tales como transmisiones de radio, películas, posters, etc. adecuados para las características sociales y culturales y a las condiciones de los pueblos indígenas correspondientes. En aquellos Estados Miembros donde las lenguas indígenas no se hayan aún trasladado a un sistema alfabético aceptable, se recomienda a la OIT, mediante acuerdos con los Estados Miembros, y en combinación con las Naciones Unidas, y las agencias especializadas correspondientes, que desarrolle los alfabetos satisfactoriamente apropiados tan pronto como sea posible, para ser usados con los propósitos mencionados. (6 OIT, 1951, p.33).

El desarrollo de los medios audiovisuales, particularmente las caricaturas sonoras, ha sido recomendado a la OIT como una técnica pedagógica para el entrenamiento de las poblaciones indígenas en materia profesional. De seguridad y bienestar social.

De igual significado profesional fue la recomendación de que:

[...]la OIT, de acuerdo con los Estados Miembros involucrados, y en estrecha colaboración con las Naciones Unidas y sus agencias especializadas en la materia, deberá promover las investigaciones de la cultura de sus poblaciones indígenas y de los procesos de cambio cultural, de tal manera que se encuentren en una mejor condición para valorar las posibilidades de transformación en lo que toca a los problemas laborales, económicos y sociales. (7 OIT, 1951, p. 33).

Algunas observaciones finales pueden resultar de interés. Las sesiones fueron sacudidas por dos episodios emotivos. Uno ocurrió con la llegada de unos veinte indígenas aymaras y quechuas, incluyendo a tres mujeres con bebés y niños. Este grupo había sabido de las reuniones del comité y habían viajado caminando durante una semana a través de Los Andes para dar a conocer sus necesidades. Esto fue lo que hicieron sus líderes con gran dignidad y sensibilidad, provocando la consternación del representante de las relaciones públicas de una de las grandes empresas mineras de cobre, quien privadamente había advertido a los miembros del comité que se trataría de una manifestación comunista.

El segundo momento climático ocurrió durante la serie de comentarios espontáneos al final de las sesiones. La aparición previa de los indígenas, con sus problemas muy reales y concretos, probablemente acentuó la conciencia del comité de que este era solamente un grupo de asesores. En todo caso, las recomendaciones finales estaban cargadas de expresiones del deseo urgente de que la OIT utilizara todos los medios a su alcance para implementar las propuestas que habían surgido de la conferencia.

En cuanto a los antecedentes de actividades nacionales en favor de los trabajadores indígenas, no había gran riesgo de que el autor de esta

nota fuese considerado por los otros representantes como una expresión de la superioridad yanqui. Pues considerando los relativamente pequeños presupuestos nacionales de las repúblicas latinoamericanas y la infinitesimal proporción de la parte aborígen de la población en los Estados Unidos, eran más sobresalientes todas nuestras deficiencias muy conocidas en estos asuntos. Solamente en las resoluciones relativas a las artesanías, los Estados Unidos cumplen los requisitos mínimos recomendados. La enorme cantidad de investigaciones realizadas en los Estados Unidos tiene muy poco paralelismo legislativo.

El encuentro de las formas de pensar, e incluso los desacuerdos que ocurrieron durante las sesiones, fueron interesantes en sí mismos. Las conferencias se condujeron en inglés y en español, y por conveniencia, y a pesar de cierta oposición, el comité estuvo espacialmente dividido de esa manera. Generalmente, sin embargo, cuando surgían diferencias, los antropólogos que hablaban inglés estaban ideológicamente alineados a lado de los latinoamericanos y no con los otros representantes que hablaban inglés. A diferencia de las experiencias en la UNESCO, todos los antropólogos, “hablamos el mismo lenguaje”, sin importar que fuera en tres lenguas. Esto ayudó a resolver dos situaciones, cuya importancia proviene principalmente de sus implicaciones o repercusiones. Se descubrió que no hay una traducción suficientemente aceptable en español para la expresión *culture change*, aunque los antropólogos latinoamericanos tienen un término que resulta satisfactorio para profesionales, pero este puede parecer ambiguo para los no iniciados, como ocurre igualmente en inglés para *race* e *institución*. La otra cuestión fue el descubrimiento de que la prolongada asociación de las leyes y las ciencias sociales en América Latina contribuye a la inhabilidad para referirse, salvo en términos legales, a “la relación del hombre con la tierra”. El hecho de que el comité haya logrado proceder con unanimidad y que las diferencias en los antecedentes culturales de sus miembros hayan producido tan pocas dificultades, sin duda alguna, es indicativo de una prognosis muy esperanzadora para la futura cooperación.

Referências

Los DOCUMENTOS COMPLEMENTARIOS, localizados en la Biblioteca de la OIT, en Ginebra (el 16 de diciembre de 2018), fueron preparados para la Primera reunión de expertos sobre trabajo indígena, celebrada en La Paz, Bolivia, en 17-24 de enero de 1951, presidida por Antonio Goubaud Carrera. Para ver el contenido utilizar los links o vínculos adjuntos. Estos documentos se citan en el texto de Horace Miner.

GOUBAUD CARRERA, Antonio. Informe general. Ginebra: OIT, 1951. (Chairman). Documento mimeografiado.

OIT – Organização Internacional do Trabalho. (1951). Report of the Committee of Experts on Indigenous Labour. (mimeografiado), Ginebra. Disponível em: https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1951/51B09_85_engl.pdf. Acesso em: 18 fev. 2025.

OIT – Organização Internacional do Trabalho. La seguridad en las minas. CEIL/I/1, 1950. Ginebra, 1950. Disponível em: https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1950/50B09_66_span.pdf Acesso em: 18 fev. 2025.

OIT – Organização Internacional do Trabalho. Safety in mines. CEIL/I/1, 1950. Ginebra, 1950. Disponível em: https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1950/50B09_66_engl.pdf Acesso em: 18 fev. 2025.

OIT – Organização Internacional do Trabalho. Los problemas de las poblaciones indígenas del Brasil. CEIL/I/2, 1950. Ginebra, 1950. Disponível em: https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1950/50B09_67_span.pdf Acesso em: 18 fev. 2025.

OIT – Organização Internacional do Trabalho. Problems of the indigenous populations of Brazil. CEIL/I/2, 1950. Ginebra, 1950. Disponível em: https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1950/50B09_67_engl.pdf Acesso em: 18 fev. 2025.

OIT – Organização Internacional do Trabalho. Los trabajadores indígenas en los países independientes. CEIL/I/3, 1950. Ginebra, 1950. Disponível

em:https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1950/50B09_65_span.pdf Acesso em: 18 fev. 2025.

OIT – Organização Internacional do Trabalho. Indigenous workers in independent countries. CEIL/I/3, 1950. Genebra, 1950. Disponível em:https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1950/50B09_65_engl.pdf Acesso em: 18 fev. 2025.

OIT – Organização Internacional do Trabalho. El reclutamiento de los trabajadores indígenas para la agricultura y las minas. CEIL/I/4, 1950. Genebra, 1950. Disponível em:https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1950/50B09_64_span.pdf Acesso em: 18 fev. 2025.

OIT – Organização Internacional do Trabalho. The recruitment of indigenous workers for agriculture and mines. CEIL/I/4, 1950. Genebra, 1950. Disponível em:https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1950/50B09_64_engl.pdf Acesso em: 18 fev. 2025.

OIT – Organização Internacional do Trabalho. La protección de las industrias artesanales indígenas. CEIL/I/5, 1950. Genebra, 1950. Disponível em:https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1950/50B09_63_span.pdf Acesso em: 18 fev. 2025.

OIT – Organização Internacional do Trabalho. Protection of indigenous handicrafts. CEIL/I/5, 1950. Genebra, 1950. Disponível em:https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1950/50B09_63_engl.pdf. Acesso em: 18 fev. 2025.

OIT – Organização Internacional do Trabalho. La seguridad social de los trabajadores indígenas. CEIL/I/6, 1950. Genebra, 1950. Disponível em: https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1950/50B09_62_span.pdf Acesso em: 18 fev. 2025.

OIT – Organização Internacional do Trabalho. Social security for indigenous workers. CEIL/I/6, 1950. Genebra, 1950. Disponível em:https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1950/50B09_62_engl.pdf Acesso em: 18 fev. 2025.

OIT – Organização Internacional do Trabalho. El desarrollo de programas de capacitación profesional para los trabajadores indígenas. CEIL/I/7, 1950. Genebra, 1950. Disponível em:https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1950/50B09_68_span.pdf Acesso em: 18 fev. 2025.

OIT – Organização Internacional do Trabalho. The development of programmes of vocational training for indigenous workers. CEIL/I/7, 1950. Genebra, 1950. Disponível em:https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1950/50B09_68_engl.pdf Acesso em: 18 fev. 2025.

PARTE II

DAS MARGENS, DOS MOVIMENTOS: NOVAS PRÁTICAS DE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTOS

Aportes desde los márgenes a la co-creación de prácticas otras de conocimientos¹

Xóchilt Leyva Solano
(CIESAS, Chiapas)

Introducción

Cuando vi el título del dossier, dudé si yo era la persona más indicada para escribir sobre las contribuciones de la “antropología latinoamericana”. Si bien fui formada en la disciplina antropológica, desde el alzamiento Zapatista de enero de 1994 he venido, poco a poco, y de la mano de las mujeres, los/as² jóvenes/as, otras personas y los pueblos en resistencia, cuestionando la herencia colonial y (hetero)patriarcal que sustentó de mi formación disciplinaria. A estas alturas no me defino como “antropóloga”, prefiero nombrarme como “trabajadora de las ciencias sociales, activista de las redes altermundistas”. No se trata de un simple giro semántico, sino más bien onto-epistémica, política, teórica, y práctica, que me ha costado dolor, angustia, ruptura y rabia, pero que también me ha llevado a momentos de exploración, descubrimiento y luminosas convergencias. Todo ello ha pasado en los últimos cuarenta y dos años.

Uno de esos descubrimientos dolorosos tuvo que ver con el sentido colonial y (hetero)patriarcal del término América Latina. Eso fue duro. América Latina para mí era una categoría política potente que evocaba todo

1 Texto publicado en *Antropología del Sur*, v. 8, n.16, Santiago de Chile, pp. 115-131, 2021.

2 Por siglos, la mitad de la población mundial hemos aceptado que en castellano nos subsuman en el masculino. Para no contribuir a ello usaré, a lo largo del texto, la “x”, a veces “(as)” y otras más “e”. De esa forma agrietamos el binarismo de género.

lo que nos pasó en las décadas de 1970 y 1980: el sentido de solidaridad con los refugiados llegados a México desde Sudamérica, el rechazo a las dictaduras del sur, el efecto de la Revolución cubana y de las luchas de liberación en Centroamérica. Ese era, de una u otra forma, mi mundo hasta que empecé a leer la crítica decolonial al término y, más adelante, fui conociendo las impugnaciones que este tenía desde América ladina y desde lo que hoy se nombra Abya Yala. Con todo esto no quiero decir que debemos tirar a la basura este término, sino que hay que relativizarlo, mirar sus alcances y sus límites. Y, sobre todo, desde quién, por qué y para qué es cuestionado y puesto en tela de juicio.

Dicho lo anterior tendría entonces que reformular la pregunta que nos plantearon los editores de este dossier y centrarme en compartir *cómo la antropología, como disciplina, pasó a ser — en mi/nuestra vida —, una herramienta, un instrumento, un arma de lucha por la vida digna, justa y plena para todos/as*. De eso se trata este texto: de recopilar fragmentos del cómo, dónde, por qué, cuándo, con quién y contra quién fui/mos encarnando colectivamente este proceso de corte despatriarcalizador y descolonizador. Y si bien es cierto que esto ocurrió en lo que tradicionalmente concebimos como América Latina y el Caribe, hoy, en 2021, nos movemos en un terreno glocal que trasciende las fronteras convencionales de los Estados-nación y que opera más bien en/desde las redes globales contrahegemónicas, también llamadas de la esperanza.

En la primera sección de este texto hablaré de algunos despojos epistémicos que trajo consigo el “disciplinamiento” antropológico. En la segunda abordaré lo que he llamado los aportes de las prácticas y otros saberes (así, en plural). En la tercera visibilizaré las contribuciones que hacen, en tiempos de muerte, a las ciencias sociales, las mujeres y otros/as rebeldes racializados/as. En la cuarta parte, de la mano de comunicadoras comunitarias indígenas y garífunas, abordaré las formas otras de entender lo que en académico llamamos “comunicación”. En la quinta parte navegaré con las, los y *loas* zapatistas para dejar constancia de algunos de sus aportes epistémico-teórico-políticos en medio de las guerras (así, en plural).

Cierro sugiriendo que todo este caminar podría verse como un aporte colectivo desde abajo y a la izquierda, desde los márgenes, a eso que conocemos como antropologías latinoamericanas (así, en plural). Corto fragmentos de un largo viaje de más de cuatro décadas donde hemos buscado “desdisciplinar” la antropología a cien años de que entró al santuario de las disciplinas sociales. Lo hicimos empujadas por las resistencias alter y anti y por el sincero interés de volverla útil a los sujetos/as con los que comulgamos hoy en esta ardua, cruenta y dolorosa lucha por la vida. Este viaje lo hemos emprendido con aquellos/as a quienes el lenguaje colonial imperial ha reducido a “objetos de estudio”, reducido al “Otro” (así, en masculino y singular).

Los despojos epistémicos del disciplinamiento³

Las disciplinas de las ciencias sociales que aprendemos en las universidades se llaman así, no por casualidad. A través de ellas nos reeducan y se nos ponen unos lentes para mirar y actuar en eso que llamamos “realidad”. Nuestra entrada a la educación escolarizada y, por ende, a la universidad, es un proceso complejo que se vive, en cada caso, de manera diferente, pero comparte elementos sistémicos, estructurales, culturales y coyunturales. Por el momento quiero mirar algunas de las aristas de ese complejo devenir, aunque reconozco que no alcanzaré, en esta pequeña sección, a abordar todos los colores de la complejidad de ese fenómeno. Me centraré en algunos aspectos para sustentar mi argumento. Una disculpa de antemano si lo que digo suena demasiado parcial, pero necesito visibilizarlo para que tenga un efecto catalizador.

En un primer momento, quiero destacar los despojos no de los Otros, sino de nosotros/as los/as universitarios/as. Despojos a los que somos sometidos/as al vernos encajonadas en una corriente, una teoría o un “marco

3 Para profundizar ver Leyva & Köhler (2021) y la obra completa de la que ese capítulo es parte.

teórico”. Para evitar que ese despojo se consuma, no voy, en este texto, a apelar ni a corrientes ni a teorías, por lo menos no en la forma convencional. No lo haré porque pienso que sería reproducir los despojos heterónomos, normalizados y legitimados por el sistema académico, que operan como si hubiera una voz en *off* que te dice qué pensar, cómo expresarlo y qué expresar. Despojos, hasta cierto punto epistemicidas, donde lo que se mata es la posibilidad creativa autónoma de expresar de manera clara y sencilla lo que nos es urgente o, mejor dicho, “las palabras” y “las cosas” que emergen del diálogo con la gente con la que trabajamos, vivimos y comulgamos: en mi/nuestro caso, mujeres y jóvenes campesinas mayas del Sur profundo.

Desde hace rato dejé/dejamos de escribir únicamente para una élite universitaria letrada. Nos negamos a escribir en ese formato críptico lleno de autores, teorías y citas que solo le interesan a y pueden ser entendidas por un puñado de iniciados. Nuestra rebeldía se ratifica cuando vemos libros de famosos investigadores tirados, enlodados, deshojados en el traspatio de la casa de los campesinos con quienes vivimos. Paradas, frente a lo que a nosotras nos parecía un sacrilegio, preguntamos al campesino que nos hospedaba: “¿Y ese libro?” Obtuvimos una sencilla respuesta: “fue un regalo”. Nada más, no hubo ningún intento de rescate del mismo. En ese contexto, nos quedó más que claro lo que ya sabíamos: el valor del libro académico en contextos rurales, campesinos o populares. A los libros de texto no les va mejor, acaban usados como papel de baño en la letrina.

Dicho lo anterior, viene a nuestra mente una pregunta básica: ¿cuándo fuimos despojados de la posibilidad de encontrarnos de verdad entre ellos/as y nosotros/as? Pensemos en el juego perverso de nuestra sociedad “moderna” que separa el trabajo intelectual del manual, tocándonos a nosotras el primer cajón y a ellos el segundo. Los “pueblos sin historia” o reducidos a historia oral, mientras nosotras gozamos del aura teórica de los letrados. Así pasan décadas y más décadas y seguimos viendo llegar a los territorios mayas, a muchos universitarios solidarios con sus teorías y autores académicos a cuestas y quedarse mudos ante nuestra pregunta: ¿además de leer y escribir, qué cosas prácticas sabes hacer? Silencio...

La educación escolarizada ha despojado a una parte importante de la humanidad de sus creatividades autónomas, de hecho, requeriríamos la misma cantidad de siglos para reparar ese despojo y, aun así, tal vez, no lo lograríamos, porque se ha aceptado como moneda corriente ejercer la violencia de la interpretación⁴ y se ha naturalizado la violencia epistémica; ingredientes *sine qua non* del capitalismo, el heteropatriarcado y el racismo. De hecho, ya solo usando toda esa terminología, ejercemos un buen tanto de esas violencias a las que podríamos llamar — en nuestra jerga críptica — “epistémicas”. Parecería imposible salir de los círculos de esas violencias generadas por nuestra socialización/domesticación/disciplinamiento para pensar, interpretar, analizar y actuar.

En las secciones siguientes abordaré cómo, en lo personal y colectivo, hemos buscado salidas a esa espiral de violencias y despojos. Esto no quiere decir que lo hayamos logrado, pero sí lo hemos intentado y lo seguimos intentando. De hecho, una vía para combatir *La ciudad letrada* (Rama, 1998) ha sido la fundación, hace 21 años, del Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur (PVIFS) para coadyuvar en la creación de medios audiovisuales propios de los pueblos en resistencia. En esos medios se habla de las cosas urgentes e importantes para la gente con quienes convivimos y colaboramos. Desde hace dos años, unos meses antes de que entrara el covid-19 a México, mi compañero de vida y yo nos fuimos a vivir a un territorio maya en resistencia, no para “hacer trabajo de campo” o para “investigarlos”, sino para caminar con ellos/as la educación y la salud autónoma, así como la investigación desde y para su gobierno comunitario y de esa manera fortalecer su autonomía. Autonomía que viven *de facto* en muchos sentidos y que exigen *de jure* desde 2017 ante los tribunales correspondientes que marca la limitada ley mexicana. Desde ese vivir juntas se han dado nuevas posibilidades de construir una *nosotridad* entendida como *seres vivos, coexistiendo en medio del colapso civilizatorio pandémico*, reexistiendo y luchando por la vida digna, justa y plena para todos/as. Ahí

4 Los interesados en profundizar ver Castoriadis Aulagnier (2010 [1975]).

vuelve a abrirse la posibilidad de seguir caminando la antropología como herramienta/medio/arma antes que como disciplina disciplinante⁵.

Prácticas otras de conocimientos, entre crisis y entre guerras

Algo que se naturaliza en el proceso de disciplinamiento al que somos sometidas es el pensar desde un norcentrismo-eurocentrismo, puesto en un eterno masculinismo abstracto emitido desde ningún lugar, con el fin de alcanzar la “objetividad”: la cúspide del pensamiento positivista y neopositivista tan ampliamente criticado a lo largo, sobre todo, de la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI. Sin embargo, hoy en día todavía encontramos investigaciones que no se han enterado de esa abundante y diversa crítica. En reacción a todo ese disciplinamiento e impactado por los efectos rebeldes del zapatismo, es que llegué/llegamos en 2008 a la necesidad de rastrear en detalle qué estaba pasando con esa crítica y con la insurrección de saberes subyugados en/desde el Sur profundo.

Para muchos colegas, dicha insurrección se reducía a los estudios poscoloniales; para otras, a las epistemologías feministas; para otros, a la investigación-acción participativa (IAP), a la antropología colaborativa o a la antropología militante. Todas ellas eran aportes reales e importantes, pero parte de un menú muchísimo más amplio, que no se constreñía a lo reconocido por la Academia (así, con mayúscula y en singular). Por el caminar en diferentes territorios indígenas y afrodescendientes sabíamos que había más, mucho más. Así que por siete años, me encargué/nos encargamos — un puñado de miembros de la Red Transnacional Otros Saberes (Retos) — de localizar, visibilizar y tejer lo más que pudimos. Los

5 Para conocer los alcances y límites de esta experiencia, no basta con leer a Leyva & Köhler (2021); también es necesario explorar los aportes de autoridades, jóvenes y comunidades parte de la Pluriversidad Yutsilal Bahlumilal, accesibles en el blog “Educación Agro-eco-visual para florecer autonomía”, <https://lekilweeliletik.blogspot.com/?zx=ea4c624dfd76795a>

resultados fueron impresionantes, no solo por lo que encontramos sino porque nos mostraron lo ignorante que éramos, y la forma en que, una vez más, el racismo epistémico y el epistemicidio operaban en las aulas universitarias y en nuestros centros de investigación. Racismo epistémico persistente, incluso cuando pregonábamos que ya sabíamos algo. Ese algo, era/es una pequeñísima parte de todo lo que existe. De esas pesquisas personales-colectivas salieron 1500 páginas, que tomaron la forma de tres libros creados autónomamente, con los que arrancamos nuestra Cooperativa Editorial Retos⁶. Al faro zapatista íbamos identificando, visibilizando y tejiendo resistencias epistémico-teórico-políticas desde los pueblos en pie de lucha, y, al mismo tiempo, encarnábamos la autonomía en nuestro propio territorio: el disputado campo de las ciencias sociales.

¿Cómo nombrarle a eso que íbamos descubriendo? ¿Cómo hacerlo sin caer de nuevo en la clásica actitud propia del conocimiento disciplinado de meter todo en una cajita previamente hecha por algún “norcéntrico” investigador? ¿Cómo no terminar generalizando y nombrando desde arriba una diversidad de haceres “sentipensados” a ras de suelo gestados en medio de insurrecciones, revueltas, rebeliones, resistencias de pueblos indígenas y afrodescendientes? Bueno, lo primero fue respetar la diversidad de nombres que cada una de esas comunidades, colectivos, movimientos y redes le dio a lo que hacían. Eso era/es muy disruptor para el *establishment* que espera generes una nueva etiqueta que luego se consumirá en el templo del saber como propiedad intelectual de alguien. Yo iba en sentido contrario al respetar las diversas formas de nombrarse de todas esas 52 autorías colectivas y/o personales.

6 Ellos se pueden descargar libremente en línea: Tomo I https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?orden=nro_orden&id_libro=1368&pageNum_rs_libros=0&totalRows_rs_libros=1304&orden=nro_orden; Tomo II https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?id_libro=1369&pageNum_rs_libros=0&totalRows_rs_libros=1304&orden=nro_orden y Tomo III https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?orden=nro_orden&id_libro=1370&pageNum_rs_libros=0&totalRows_rs_libros=1304&orden=nro_orden

El asunto se complicó cuando alguien dijo: “¿pero de qué se trata esta colección de tres tomos?” Ahí vi la importancia de identificar un hilo conductor y accedí a ponerle, juntando tradiciones de nombrar campesinas, indígenas, académicas y feministas, *prácticas otras de conocimientos* (todo pluralizado). Lo que pasó luego no sé si fue bueno o malo: el término no fue retomado por nadie, nadie lo cita, ni aparece en primer lugar en ninguna de esas listas con las que se mide el *rating* de *quotations*. Las razones pueden ser muchas: desde lo poco creativo del término hasta quién lo enuncia, desde dónde se enuncia, la editorial que lo publica, el idioma en que está escrito o quiénes lo “consumen”. Pero contrariamente a ese hecho, la obra colectiva ha caminado por todo el mundo en las maletas de amplias redes de solidaridad que se encuentran, como nosotras, disputando el territorio que ya les mencioné. El efecto de lo compilado en su conjunto y uno por uno de los 52 autores(as) sí que ha hecho mella en la Academia y en los espacios activistas. Aunque también debo mencionar que ha habido lectores que no han pasado de lectura la Presentación y el Prólogo, mostrando así su racismo epistémico con las autoras y autores de las restantes 1480 páginas. Por desgracia, eso no es algo nuevo, sabemos que así opera el *marketing* académico y la jerarquización del saber/poder científico.

Detengámonos en el contenido de la obra colegiada. En ella, las crisis y las guerras, las insurgencias y las contrainsurgencias tomaron una dimensión inimaginable y se fueron yuxtaponiendo a las prácticas, otras de conocimientos. En parte, ello tenía que ver con lo que vivíamos en ese 2008. Los encabezados del periódico *El País* resumían el palpitante del momento: “El pánico hunde las bolsas. Wall Street y el resto de los mercados cierran la semana con caídas superiores a las sufridas en las crisis de 1929 y 1987” (Pérez, 2008). Al principio el vínculo entre prácticas otras de conocimientos, crisis y guerras no era tan claro, pero conforme iban pasando esos siete años que les digo, la relación se fue haciendo más y más evidente en la medida en que las crisis –así en plural– se agudizaban y nos interpelaban de diferentes formas en nuestros espacios académicos y universitarios, a la vez que el capitalismo patriarcal salvaje y su concomitante colonialidad

arremetían con más fuerza contra los sujetos/as-actores/as con los y las que trabajábamos o de los que éramos/somos parte orgánica.

Entonces empezamos a preguntarnos: ¿cómo estamos viviendo la crisis de estructuras y formas de conocimiento dominante en la Academia, en las disciplinas de las ciencias sociales y entre los(as) universitarios(as)? ¿Cómo estaba esto generando otras prácticas de conocimiento, otra geopolítica y otra economía del conocimiento? ¿Qué alternativas metodológicas, epistémicas, éticas y políticas estaban/están construyéndose en diferentes puntos del planeta Tierra? ¿Qué alcances, límites y contradicciones internas tienen dichas alternativas?

El sentido terminal de las crisis nos abría la posibilidad de revalorar las prácticas de conocimiento de aquellas personas que ya de por sí viven o han vivido más allá de la racionalidad moderna occidental. Me refiero a revalorar los aportes políticos, epistémicos, éticos, teóricos, de vida, de aquellos que han dado sustento a rebeliones, resistencias, patrones de movilización insurreccional y movimientos antisistémicos, antipatriarcales, antirracistas, antiimperialistas en diferentes momentos y partes del mundo.

Dichos patrones de movilización insurreccional hunden sus raíces en tiempos coloniales, pero se refuerzan y avivan, sobre todo, en la década de 1990, cuando los pueblos originarios de Abya Yala empiezan a conformar articulaciones continentales y movimientos indígenas de alcance nacional. A partir de ese momento, estos se movilizan masivamente, practican la desobediencia civil e incluso, como sucedió en Chiapas (México), se levantan en armas con un modo muy propio: no abogan por la toma del poder, sino, simplemente, por cambiar el mundo, empezando por el suyo. Todo ello sucedía al mismo tiempo que en América Latina se daba una reforma estructural capitalista neoliberal y del Estado, así como un recambio institucional.

Con nuestras indagaciones nos estábamos acercando a las luchas políticas de los pueblos originarios y afrodescendientes, pero desde una arista emergente: la disputa explícita del sentido y la forma del saber/conocer

dominante. Dicha dimensión, a la que llamé epistémica-política, crecía y se fortalecía conforme avanzaban comunidades, organizaciones y movimientos indígenas y afrodiaspóricos en sus acciones de autodefensa de su territorio y vida; conforme avanzaban sus autonomías sin permiso; sus video-autorrepresentaciones en rechazo a la heterorrepresentación; su comunicación comunitaria articulada en lo continental; la construcción de escuelas, currículos, universidades, unitierras, pluriversidades que buscan responder a sus necesidades. Las luchas epistémico-políticas en movimiento se daban en un contexto caracterizado por crisis y guerras; eran parte de un momento clave de reconstitución de los pueblos originarios y afrodescendientes.

Ellas contenían prácticas otras de conocimientos donde jugaban un papel central las mujeres indígenas organizadas, los maestros campesinos nombrados desde las propias comunidades, las y los jóvenes indígenas artistas urbanos, las y los comunicadores comunitarios y las y los indígenas académicos(as) universitarios(as) que se atrevían a retar lo naturalizado. Pero también descubrimos que luchas epistémico-políticas similares estaban siendo libradas por los y las militantes, activistas y feministas de los colectivos, organizaciones, movimientos y redes antipatriarcales, antirracistas, anticapitalistas y antiimperialistas. Todos(as) ellos(as) de alguna manera forman parte de lo que se ha dado en llamar, en gramática académica, “las multiformes resistencias al nuevo orden panamericano”, que desde comienzos de la década de 1990 han contribuido a frenar o retrasar procesos privatizadores con acciones callejeras masivas, insurrecciones armadas, derribamientos de presidentes (véase Ecuador, Argentina, Paraguay, Perú y Brasil) o el desmantelamiento de regímenes corruptos (véase Venezuela y Perú).

Lo que quedaba claro es que las insurrecciones de saberes subyugados que conllevan esos nuevos patrones de movilización estaban agrietando el patrón dominante de saber/poder. Se trataba de un agrietar desde afuera de la Academia. Dichas insurrecciones descentraban y retaban al sistema académico, conduciéndonos a la búsqueda de nuevas metodologías,

epistemologías, ontologías y teorías. Esas insurrecciones eran/son parte activa y prolija en la producción, construcción y creación de conocimientos otros: alter, anti, pluri, trans. A la vez, son nodos fundamentales para la construcción y creación encarnada de alternativas a la actual crisis civilizatoria.

Aportes de mujeres y otras racializadas en tiempos de muerte

Decir que el conocimiento dominante en la Academia es principalmente producido por masculinos, blancos, barbados, cisheterosexuales, adultos, posicionados o radicados en el Norte global es hoy una verdad de perogrullo en ciertos ámbitos feministas, activistas y académicos. Pero hay que volver a decirlo para ponerlo al centro del debate y, porque nos permite recalcar que el disciplinamiento al que voluntariamente nos sometemos al entrar al campo de las ciencias sociales tiene color, raza, género, clase, etnia y sesgo generacional.

Muchas veces tardamos décadas en darnos cuenta de todo eso y, muchas otras, no logramos llegar a sentipensar encarnadamente las implicaciones que se derivan de ello. Les pongo un ejemplo. Cuando estudiaba antropología en la década de 1980, no supe que Stuart Hall era un negro de Kingston (Jamaica) llegado a Inglaterra en los años cincuenta. Sí, me enteré de su filia marxista, particularmente gramsciana, de su trabajo sobre hegemonía, medios de comunicación y cultura popular, pero lo leí como si fuera un autor blanco, parte de los estudios culturales. Claro, en esa época no había ni Wikipedia, ni internet para *clickear* y ver la foto con los rasgos fenotípicos de las personas seguidos de sus orígenes, historia, relaciones y publicaciones. Lo que existían eran las enciclopedias impresas que, por lo general, no incluían a personajes tan contemporáneos.

Pero fuera por mi falta de información o por su manera de escribir, yo lo emblanquecí y lo leí como si su conocimiento fuera ahistórico y como si no tuviera ni raza, ni etnia, ya ni se diga todo lo demás de los cruces

interseccionales. Pero, ¿por qué leemos así en la Academia? Porque esa es la norma, es lo normal. Y aunque en los tres tomos de *Prácticas otras de conocimientos iba/mos* en sentido inverso, la obra podría criticarse por la falta de una presencia firme y contundente de autoras negras y/o afrodescendientes y por la ausencia de escritoras posicionadas desde la diversidad sexo-genérica.

Esas dos carencias las fui/mos trabajando, poco a poco, gracias al que-hacer dentro de las redes de *mujeres que luchan*⁷, de feministas, de neozapatistas y de altermundistas. Todo ello de cara a una violencia *in crescendo* contra las mujeres y las cuerpas diversas, expresada de mil formas, por ejemplo, en los índices de feminicidios en el mundo y las cifras de horror que iban arrojando la homofobia, la lesbofobia y la transfobia. La otra cara de la moneda eran las marchas masivas de jóvenes feministas y de mujeres de pueblos indígenas en las calles de las ciudades de América Latina. Todo eso me/nos obligó a mirar desde otros ángulos, a sumergirnos en nuestras profundidades de mujeres racializadas rebeldes y a abrazar la disidencia sexual racializada. Al tiempo, en diciembre de 2017, las hermanas zapatistas nos hicieron un fuerte llamado para asistir al Encuentro de Mujeres que Luchan, celebrado el 8 de marzo de 2018 en el Caracol Zapatista de Morelia, y al que asistimos más de 9 mil mujeres de todas partes del mundo.

A unos cuantos meses ya estába/mos en otro territorio autónomo, pero ahora garífuna, en Vallecito, Colón, Honduras. Ahí, mujeres y garífunas, lenkas y maya xinkas nos enseñaban la importancia de la espiritualidad para la defensa del *territorio-cuerpo tierra*, para *re-tejer la Red de la Vida*, como le llaman Lorena Cabnal y la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial. “Territorio-cuerpo tierra” y “re-tejer la Red de la Vida” no eran simples palabras, ni tampoco las podríamos reducir a conceptos o categorías académicas, eran mucho más que eso, eran prácticas de vida en movimiento para re-existir y sanar en medio de la muerte, el horror y las guerras. Prácticas de vida colectivas enraizadas en

7 Término acuñado por las mujeres zapatistas.

la ancestralidad y en la actualidad, que retaban abiertamente el concepto feminista blanco egocentrado de *mi cuerpo, mi territorio*. Todo eso lo estábamos aprendiendo recorriendo los territorios-cuerpo-tierra indígenas, negros y afros de la mano de ellas y ellos. “Para conocer hay que recorrer el territorio”, le decían en la década de 1980 los guambianos a los antropólogos solidarios que llegaban a sus comunidades a apoyar su emergente movimiento indígena.

Toda esta ebullición de mujeres y diversidades sexo-genéricas estaba teniendo en mí/en nosotras repercusiones onto-epistémico-teórico-políticas que atravesaban desde la cama hasta los centros de investigación. Lo que pensábamos, escribíamos, publicábamos era muy diferente a cuando empezamos a estudiar antropología en un México del desarrollo estabilizador y del boom petrolero. Ahora lo que resonaba en nuestra cabeza era, por ejemplo, que 14 de los 25 países con más feminicidios en el mundo se ubicaban en América Latina y el Caribe. Que, en 2012, El Salvador y Honduras tuvieron las tasas más altas de feminicidios con 14 y 11 asesinadas, respectivamente, por cada 100 mil mujeres (García, 2018). No muy lejano estaba México, con diez mujeres asesinadas por día. En nuestras cabezas retumbaban una y otra vez las consignas: “Ni una más”, “Si tocan a una, tocan a todas”, “El violador eres tú...”.

Fue entonces cuando pusimos juntos escritos insurgidos desde nuestros cuerpos(as) racializados(as) de mujeres de color, indígenas, negras, prietas, mestizas, manchadas, así como lesbo, trans y feministas. Cometimos incluso un sacrilegio, pues invitamos a escribir a una feminista blanca, quien reflexionaba desde el privilegio rebelde. Así, en 2020, parimos otro libro colectivo desde nuestra cooperativa autónoma apoyadas en alianzas sororales internacionales. En él dábamos mucho peso a los aportes onto-epistémico-teórico-políticos de las disidencias sexo-genéricas racializadas. Algo poco visibilizado y reconocido incluso dentro de los mismos feminismos.

Al mismo tiempo, en el armado del libro busqué de diferentes maneras agrietar la jerarquía clásica de saber/poder. Al inicio de la obra, en vez de

darle un lugar único privilegiado a la feminista argentina decolonial, la tejí para que fuera abrazada por una feminista afrocolombiana y una feminista maya guatemalteca. Las teorías de la feminista no indígena, no afro, sobre las asesinadas de Ciudad Juárez se resignificaron al calor de lo que se nos contaba les sucedía a las mujeres afro en el puerto comercial más grande y violento de Colombia y en una de las regiones indígenas más violentadas en tiempo de la guerra contrainsurgente en Guatemala. Violencia nombrada y juzgada por primera vez en tribunales guatemaltecos como “*crímenes de deberes contra la humanidad en la forma de violencia sexual, esclavitud doméstica y sexual*”.

Estábamos dando un paso muy importante en la Academia y en las ciencias sociales, así como en el activismo y en los feminismos, al poner en el centro las cuerpos rebeldes y en resistencia que, en diferentes geografías y tiempos, con su vida/lucha estaban confrontando de mil formas diversas, simultáneamente al capitalismo, al machismo, al cisheteropatriarcado, al racismo y a las formas dominantes de saber/poder⁸.

Aportes de comunicadoras indígenas en pie de lucha

El disciplinamiento y la domesticación van de la mano, son hermanos gemelos. Pensemos en nuestros contextos académicos de grado y de posgrado regidos hoy por el capitalismo académico neoliberal. ¿Por qué ahí nuestros procesos de enseñanza-aprendizaje privilegian las aulas? ¿Por qué aceptamos sin más que unos “saben” y que otros “no saben”? ¿Por qué en ese espacio solo se puede demostrar que ya “aprendiste algo” a través de textos escritos y no usando otros lenguajes creativos? ¿Por qué los lenguajes audiovisuales son permitidos solo como complemento o ilustración? ¿Por qué tenemos que escribir en lenguas coloniales imperiales cuando 10% de la

8 Se recomienda leer la obra completa (disponible en: https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?id_libro=1759&pageNum_rs_libros=1&totalRows_rs_libros=1338).

población — a nivel nacional en México — y hasta 99% en las regiones indígenas, hablan lenguas originarias? ¿Por qué vale mucho publicar en inglés y nada, o casi nada, en las lenguas de los pueblos originarios? La respuesta a cada una de estas preguntas daría para muchos debates, artículos y libros.

Con lo mencionado solo quiero señalar algunas de las formas de comunicación que cotidianamente practicamos en la Academia. En otros contextos, las prácticas comunicativas son diametralmente diferentes y con su sola existencia retan y descentran los espacios académicos. Hablemos, por ejemplo, de lo que pasa en la comunicación, en general, y en la comunicación, y en particular, indígena. En gramática académica decimos que ambos son conceptos que podrían ser abordados desde dos perspectivas que hoy están vigentes en los pueblos indígenas y afrodiaspóricos en pie de lucha. La primera se basa en la cosmovivencia, la cosmopolítica y la cosmogonía de esos pueblos, es decir, en sus formas de convivir con los diversos seres que buscan la armonía colectiva, integral, restaurativa. La otra se sustenta en el derecho occidental moderno y se expresa como el “derecho a la comunicación”. Unas veces ambas perspectivas coexisten en tensión, conflicto o contradicción; otras se complementan para alcanzar un mismo objetivo. Comunicación y comunicación indígena no tienen una definición única, sino que son términos que están en movimiento y en (re)construcción permanente. Pero sea cual fuere su definición, ello es clave no solo para delinear cómo pensamos, sino qué hacemos y cómo lo hacemos.

Ahora bien, para ir a contracorriente de lo establecido como norma en el sistema académico, me parece importante poner en el centro los sentidos y significados de las y los comunicadores indígenas y afrodescendientes de América Latina y no, como suele hacerse, las definiciones de académicos y sus mediaciones sobre esas concepciones. En la cosmovivencia de los pueblos originarios todo tiene vida y, en ese marco, lo que llamamos comunicación adquiere sentidos, modos y formas particulares; por ejemplo, está presente como una experiencia, una vivencia, una práctica sentipensada ancestral, culturalmente situada y de largo aliento. Al respecto, Vilma Almendra, comunicadora del pueblo páez (también conocido como nasa)

de Colombia, integrante de Tejido de Comunicación para la Verdad y la Vida de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), nos dice:

La comunicación inicia desde el vientre, desde cuando sentimos las tristezas y alegrías de nuestra madre, desde cuando nos alimentamos con los primeros frutos de nuestra Madre Tierra, desde cuando cruzamos miradas, señas y sueños alrededor del fogón. Nuestra comunicación natural nos identifica como seres colectivos, porque siempre estamos intercambiando, dialogando, sintiendo y expresando en comunidad (Almendra, 2012, s.p.).

Lo que Vilma Almendra llama “la comunicación propia” tiene que ver con el cómo se es y se está en este mundo, por eso se dice que es ontológica. También es interrelacional, pues enfatiza la relación no solo entre las personas, sino con todos los seres que habitan la Madre Tierra y el cosmos. Se basa, éticamente hablando, en principios normativos de horizontalidad, reciprocidad y solidaridad. A eso ella también le llama “otra forma de comunicar”, que está presente en la vida de los pueblos, pero, agrega:

[...] muchas veces los mismos pueblos indígenas están tan colonizados que cuando hablamos de comunicación hacemos referencia a una cámara, a una grabadora, al internet o al video. Hemos nosotros mismos invisibilizado otra comunicación que es distinta, que nos teje a la vida y a la Madre Tierra, que es esa sabiduría o esa capacidad que debemos desarrollar, revitalizar, para entender, dialogar y escuchar a nuestra Madre Tierra, respetándola. Desde ahí debe partir nuestra otra comunicación (Almendra, 2013, s.p.).

En esa misma dirección se encuentra la distinción que hace la Organización Nacional Indígena de Colombia, cuando diferencia la comunicación propia de la apropiada. Pero, recordemos que Vilma Almendra reflexiona sobre estos temas no en el aire, sino en medio de la celebración, en 2013, de la Cátedra Tata Juan Chávez Alonso, un espacio de convergencia de resistencias anticapitalistas donde las mujeres y los hombres de los pueblos

indígenas van más allá de denunciar, se organizan para resistir el embate de la actual ofensiva capitalista patriarcal. Y en ese marco, ella invita a que esa otra comunicación permita a los pueblos entender la “estrategia de ese enemigo”, de ese “arriba” que los despoja, saquea, coopta, divide y rompe.

En ese marco, Vilma se pregunta: “¿Cómo hacer desde la comunicación dos cosas: arraigar lo cultural histórico a la defensa de la tierra y el lo territorio [...] [y] los medios de fuera, traerlos para que nos ayuden a defender y acompañar el camino de la palabra libre?” (Almendra, 2013; s.p.). Porque, como afirmó Miriam Miranda, lideresa garífuna de la Organización Fraternal Negra Hondureña, “tenemos que entender que estamos enfrentando una crisis civilizatoria” y que esta crisis “no es solamente una crisis económica, ambiental, política; es una crisis de la civilización occidental moderna”. Y —agregó— que ese marco nos llama a reflexionar sobre el papel que tiene un comunicador o una comunicadora, negra o indígena, sobre el papel que desempeña “la comunicación formal”, refiriéndose a la ejercida por medio, por ejemplo, de la radio o del video frente a la ancestral propia de cada cultura. Luego de compartirnos algunos sucesos acontecidos durante el golpe de Estado en Honduras —realizado en 2009—, concluyó que:

[...] hoy el tema de la comunicación es uno de los temas más importantes, más sagrados, porque es el primer poder, ya no es el segundo, ni el tercero, ni el cuarto y puede llegar a definir el rumbo de todo un país, como pasa en Honduras (Miriam Miranda, Vallecito, Honduras, 1 de septiembre de 2018, comunicación al grupo).

Podría seguir mencionando muchas otras mujeres y hombres comunicadoras de pueblos indígenas y afros para mostrar en dónde están puestos sus énfasis, pero cierro señalando que no estamos frente a “materia prima” para ser analizada por el “experto” académico, sino en diálogo con sujetas epistémicas que no pueden ser reducidas a productoras de meros “testimonios” o “voces”. Sus palabras son reflexiones sentipensadas situadas que retan las maneras de ver, hablar y entender características del Poder y la

Academia colonial o neocolonial, que siguen teniendo como moneda corriente la ventriloquía: esas formas en las que los no indígenas hablan por los indígenas como parte de sistemas de dominación y poder más amplios y complejos⁹.

Insurgencia de saberes zapatistas en tiempos de guerras

Ahora les voy a contar otro fragmento de este caminar personal-colectivo en busca de la descolonización y la des(hetero) patriarcalización no solo de la Academia y las ciencias sociales, sino de nuestras vidas (así, en plural). Es un fragmento de nuestro desaprender de la mano de las, los, *loas* zapatistas, que nos llevó a cuestionar nuestra noción eurocentrada de *guerra*. Concepto que aprendemos teóricamente en la universidad y que está cimentado en la forma indoeuropea de nombrar; proviene del alto alemán antiguo *werra* = desorden, pelea. De esos tiempos a la fecha han pasado siglos, sin embargo, podemos decir que hoy es parte de la episteme dominante concebir la guerra (así, en singular) como un combate (armado o no) entre naciones y potencias, pero, ¿qué pasa cuando los pueblos la declaran a un gobierno y a su ejército?, ¿qué pasa cuando las mujeres y los pueblos en resistencia la experimentan en su propio territorio, cuerpo, tierra; ¿cuándo, ante ella, crean autonomía *de facto* y sin permiso? ¿Cómo les impacta a *ellxs* y a nosotras, así como a nuestros templos del saber/poder?

Como ya mencioné, las zapatistas nos convocaron al Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural... Lo hicieron de una forma incluyente a través de un nombrarnos como “mujeres que luchan”. Ahí entramos todas, sin distingo de raza, diversidad sexo-genérica, edad, clase social, lugar de origen. Ahí estábamos todas: mujeres del color de la Tierra, mujeres blancas y negras, lesbos, bisexuales, trans, *queer*, darkettas, activistas, cibernautas, campesinas, catequistas, religiosas del abajo,

9 Ver Guerrero (2010) para profundizar en las ventriloquías de los no indígenas sobre los indígenas desde el tiempo colonial y de la hacienda en Ecuador.

precarias, universitarias, docentes, hijas con sus mamás, lideresas, defensoras de derechos humanos, músicas, teatreras, payasas, bailarinas, esculturistas, fotógrafas, pintoras. Ahí estábamos poniendo nuestra cuerpa para hacer frente al despojo capitalista, machista, heteropatriarcal y racista que experimentamos día a día.

La potencia de ese encuentro tiene muchas aristas, solo anoto una: el caminar del zapatismo se ha dado en medio de una “rotación”, un “viraje”, no solo del papel y la función del cuerpo femenino o feminizado en las guerras, sino del propio modelo bélico en general, a lo que Rita Segato (2016) llamó las *nuevas formas de la guerra*. En ellas,

[...] la dominación y la rapiña sexual ya no son, como fueron anteriormente, complementos de la guerra, daños colaterales, sino que [pasan] a ocupar una posición central como arma de guerra productora de crueldad y letalidad, dentro de una forma de daño que es simultáneamente material y moral (p. 59).

Ese daño funciona como una *pedagogía de la crueldad* (Segato, 2016, p. 79) y está expresado en mil formas de violencias hacia las mujeres, las cuerpas diversas, la Madre Tierra y los pueblos. Pero hay algo más que he aprendido caminando y escuchando a las mujeres y otro/as zapatistas y a todas las mujeres y cuerpas diversas que luchan. He aprendido a pensar y actuar en el marco de *las guerras* (así en plural y en femenino). No se trata de un simple giro semántico, por el contrario, implicó moverme del masculinismo abstracto, del logocentrismo, del androcentrismo y abrirme a sentipensar las otras guerras en curso: guerras epistemicoteórico-políticas, guerras energéticoespirituales, guerras intrafamiliares, guerras intrafeminismos, guerras intraizquierdas, guerras cibernéticas, guerras de cifras, guerras de dominación de los hombres (de abajo y de arriba) sobre las mujeres de abajo, como señalan las raperas del colectivo Batallones Femeninos, quienes desde Ciudad Juárez denuncian la violencia contra las mujeres y los feminicidios (Leyva, 2019).

Nada de esto se me hubiera ocurrido si no es por detenerme a aprender la lengua que hablan las compañeras y, en particular, detenerme a escuchar su lengua maya-tseltal. En las lenguas mayenses, y como parte de su realidad onto-epistémica, todo el tiempo se pluraliza y se pone el femenino por delante. Les pongo un ejemplo: al dirigirse en las asambleas a lo que nosotros llamaríamos “audiencia”, ellos y ellas dicen: *ants winiketika pisiltik*, o sea, “mujeres, personas, gente toda”. Suele cometerse epistemicidio al traducir *winik* al español como “hombre” (género masculino), cuando el sentido maya es “persona” (Cumes, 2019) o “gente”. Esta suplantación es resultado de la contaminación androcéntrica del español sobre la lengua maya. Ahora conecto esto con el asunto de las guerras. Pluralizar la noción dominante eurocentrada de “la guerra” fue todo un proceso que empezó para mí en 1994. Como verán en seguida, no niego los aportes de los autores académicos, pero al poner en el centro la epistemología, la teoría y la práctica alter y antizapatista, fui/mos más allá de la Academia y sus autores permitidos y legitimados. Veamos un poquito cómo pasó.

El hijo de Castilla-La Mancha, Manuel Castells, enfatizó en 1997, en uno de los tres tomos de un libro suyo, que, para difundir su mensaje al mundo, el movimiento zapatista requirió tanto de Internet como de lo que él llamó “una red mundial de grupos de solidaridad”. Las nuevas tecnologías de la comunicación jugaban un papel central como infraestructura organizativa del movimiento zapatista, junto con el principio de autenticidad de su propia identidad basada en su especificidad cultural y el deseo de controlar su propio destino. Las ideas de Castells no se quedaron recluidas en la Academia, sino que fueron retomadas por investigadores por parte de los llamados *think tanks* (“tanques de pensamiento”) que trabajaban para el Departamento de Defensa de los Estados Unidos. Dichos analistas buscaban entender cómo y por qué un movimiento “local” tenía repercusiones globales y pusieron esos conocimientos al servicio del Pentágono. En ese marco acuñaron el concepto de *guerra de redes* y, en particular, de *guerra de redes sociales zapatistas* (Ronfeldt, Arquilla, Fuller & Fuller, 1998).

Desde un ángulo, podemos decir que el zapatismo estaba contribuyendo a hacer surgir otras formas de entender los conflictos en el nuevo orden global. Desde otro, no podemos dejar de mencionar que los referidos analistas se movían en un campo peligroso que entretejía el servicio de inteligencia, lo militar y lo académico para orientar el actuar del gobierno mexicano y del imperio estadounidense en lo que dieron en llamar “el conflicto en Chiapas”. Por su parte, el gobierno mexicano implementó una estrategia de contrainsurgencia en sus facetas de guerra de baja intensidad y de contraguerra a la guerra de redes desde una perspectiva de seguridad nacional subordinada a la doctrina de seguridad nacional estadounidense. Él puso (y ha puesto) al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y a sus solidarios/as, hermanos/as y simpatizantes en el centro de la mira del ataque social, político, psicológico y militar por parte de las fuerzas gubernamentales, militares y paramilitares.

Los *think thanks*, los militares, los gobiernos, los políticos, los académicos, todos tenían sus teorías y actuaban conforme a ellas, pero algo a lo que ni el mundo ni la Academia dominante estaban acostumbrados era a que un movimiento campesino indígena político-militar produjera también su propia teoría y que esta se expandiera rápidamente por las venas del mundo inspirando *praxis* glocal anti y alter. Detengámonos en 1997, el mismo año en que se publicó el tomo que cité de Castells. Entonces, el zapatismo llevó a cabo uno de los análisis políticos más completos y detallados de la situación planetaria; un pensamiento que se adelantaba a su tiempo y a los acontecimientos por venir. Lo que entonces el Subcomandante Insurgente Marcos planteó, hoy, en 2021, es común escucharlo en los espacios de pensamiento crítico radical, pero en 1997 ningún partido o movimiento de izquierda mexicano tenía una lectura similar. Y mucho menos una que fuera acompañada de la creación colectiva, desde abajo, de municipios rebeldes que, desde finales de 1994, empezaron a construir autonomía *de facto*, retaron al federalismo mexicano, contrarrestaron sociopolíticamente la ocupación militar y paramilitar de Chiapas y dislocaron el principio de máxima ganancia de la economía neoliberal.

El zapatismo afirmó entonces que “la globalización moderna”, “el neoliberalismo”, debería entenderse, antes que nada, como una *nueva guerra* de conquista de personas, de territorios, de Estados-nación, a la que llamó *IV Guerra Mundial*, asumiendo como III Guerra Mundial a la Guerra Fría. A la IV la describió como “la peor y más cruel”, pues estaba siendo librada “en todas partes y por todos los medios *en contra de la humanidad*”. El Subcomandante Insurgente Marcos identificó su *modus operandi*: por un lado, destrucción/despoblamiento y, por el otro, reconstrucción/reordenamiento. A la vez que advertía que había muchas más, postulaba siete piezas del “rompecabezas neoliberal”:

Una [...] la doble acumulación, de riqueza y de pobreza, en los dos polos de la sociedad mundial. La otra [...] la explotación total de la totalidad del mundo. La tercera [...] la pesadilla de una parte errante de la humanidad. La cuarta [...] la nauseabunda relación entre crimen y Poder. La quinta [...] la violencia del Estado. La sexta [...] el misterio de la megapolítica. La [...] la multiforme bolsa de resistencia de la humanidad contra el neoliberalismo (Subcomandante Insurgente Marcos, 1997, s.p.).

Ya desde su Primera Declaración de la Selva Lacandona, el EZLN afirmaba que “los dictadores están aplicando una *guerra genocida* no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años”¹⁰, guerra que remontaba a los tiempos de la conquista y la colonización. Aquí me detengo y señalo que estas formas de nombrar emergieron todas, ciertamente, desde la realidad de lo que, en la década de 1990, se estaba viviendo en los territorios zapatistas: desmantelamientos de los municipios rebeldes, ocupación policiaco-militar, proliferación de grupos paramilitares, la masacre de Acteal, la estigmatización y la expulsión de solidarios extranjeros, la implementación de políticas sociales contrainsurgentes, los ataques al obispo

10 Recuperado en Enlace Zapatista. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>.

de la diócesis de San Cristóbal y a organismos no gubernamentales locales, etcétera.

Pero si el contexto local explicaba la emergencia de la mirada, fue el *crescendo* de las violencias, horrores, guerras, muertes, feminicidios, desigualdades en el mundo lo que favoreció que, poco a poco, nos tejiéramos, coaligáramos y convergiéramos en lo que hoy recibe el nombre de Travesía por la Vida-Capítulo Europa¹¹. Esta es una iniciativa planetaria zapatista y de los pueblos miembros del Congreso Nacional Indígena (CNI) creada en medio de la pandemia como una forma concreta y retardora de seguir la lucha contrahegemónica y el tejido de los mundos otros posibles que ya existen en el planeta Tierra. Es en medio de todo eso que ahora tenemos que trabajar, asumiéndonos antes que nada como seres vivos planetarios que unen y luchan por la vida digna justa y plena para todos/as en medio no solo de la pandemia por covid-19, sino del colapso civilizatorio en su conjunto.

A manera de conclusión

Como pudieron apreciar a lo largo de este texto, mi/nuestras prácticas otras de conocimientos han requerido formas otras de escritura en donde los epicentros cambian, lo tejido es diferente a lo que solemos tejer en un texto académico convencional. La gramática cambia y busca abrirse a una diversidad de lectores que vayan más allá del grupo élite al que pertenecemos. Pero claro, todo esto tiene límites dado que, al final de cuentas, se trata de un texto escrito o digital, en lengua castellana, que hace sentido principalmente a aquellos que habitan *la ciudad letrada* y las gramáticas ilustradas. Sin embargo, más allá de esa realidad innegable, está la dimensión vivida con la gente en la vida cotidiana y la lucha. Ahí el saber disciplinar coexiste

11 Para conocer mejor el sentido de la Travesía por la Vida ver en Enlace Zapatista. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/>, y la iniciativa colectiva *Al Faro Zapatista. Homenaje*. Disponible en: alfarozapatista.jkopkutik.org

al lado de los saberes femeninos ancestrales y actuales; de los saberes rurales, campesinos, indígenas y populares. Y como hemos constatado reiteradas veces, nuestros saberes disciplinares, en ese contexto local, son limitados y no nos permitirían sobrevivir dignamente.

Apenas hace cien años la antropología buscaba entrar en el mapa disciplinar y profesional de las ciencias sociales (Palerm, 2004; Guber, 2014). Ahora, en el segundo decenio del siglo XXI, muchos(as) estudiosos(as) de las ciencias sociales — quienes a la vez están/mos activos(as) en los movimientos anti, alter, pluri, trans —, con nuestros microhaceres sentipensados creativos-reflexivos, modestamente, están/estamos no solo contribuyendo a agrietar las fronteras disciplinares y a sacar las ciencias sociales del mapa disciplinar, sino que estamos experimentando una y otra vez la mejor vía para la creación de los otros mundos posibles. Como vimos, es en ese devenir que la llamada disciplina antropológica la hemos convertido en una herramienta/instrumento/arma no solo, como decíamos en el siglo XX, para conocer el mundo y transformarlo (así en clave de masculinidad abstracta), sino para construir nosotras mismas (así en clave femenina encarnada) los otros mundos posibles aquí y ahora al faro de los que están ya en construcción: los municipios autónomos zapatistas, las formas alternativas de organización de los pueblos, tribus y naciones que forman el Congreso Nacional Indígena (CNI) y de muchas comunidades, colectivos, redes y movimientos del planeta Tierra. He ahí la pequeña gran diferencia entre el antes y el ahora.

Referências

ALMENDRA, V. *Comunicación, cosmovisión y procesos organizativos*. Foro Nacional de Comunicación Indígena hacia una Política Pública Diferencial de Comunicación e Información para los Pueblos Indígenas de Colombia, Popayán, 26-30 nov. 2012.

ALMENDRA, V. Entrevista. *Desinformémonos*. Cátedra Tata Juan Chávez Alonso, CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas, Congreso Nacional Indígena, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 17-18 ago. 2013.

CASTELLS, M. *The information age: Economy, society, and culture: The power of identity* (v. 2). Oxford: Blackwell Publishers, 1997.

CASTORIADIS AULAGNIER, P. *La violencia de la interpretación: Del pictograma al enunciado*. Buenos Aires: Amorrortu, 2010 (Publicação original: 1975).

CUMES, A. Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojo en las sociedades que nos dan forma. En LEYVA SOLANO X. & ICAZA, R. (Coords.), *En tiempos de muerte: Cuerpos, rebeldías, resistencias* (pp. 297-212). Buenos Aires; San Cristóbal de las Casas: CLACSO; Cooperativa Editorial Retos; Institut of Social Studies-Erasmus University, 2019. p. 297-312.

GARCÍA, A. K. 14 de los 25 países con más feminicidios se ubican en América Latina. *El Economista*, 20 nov. 2028. Disponível em: <https://www.eleconomista.com.mx/politica/14-de-los-25-paises-con-mas-feminicidios-se-ubican-en-America-Latina--20181120-0048.html>

GUBER, R. La generación del conocimiento antropológico: Los trabajos de campo de las antropologías del Sur. *III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología*, México, 26 set., 2014.

GUERRERO, A. *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*. Quito; Lima: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales; Instituto de Estudios Peruanos, 2010.

LEYVA SOLANO, X. Abertura. En LEYVA SOLANO, X. & ICAZA, R. (Coords.), *En tiempos de muerte: Cuerpos, rebeldías, resistencias* (pp. 11-26). Buenos Aires y San Cristóbal de las Casas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Cooperativa Editorial Retos, Institut of Social Studies-Erasmus University, 2019. p. 11-26. Disponible em: https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?id_libro=1759&pageNum_rs_libros=1&totalRows_rs_libros=1338 .

LEYVA SOLANO & KÖHLER, A. Despojos y autonomías *de facto* en tiempos de pandemia. En X. LEYVA SOLANO et al (Coords.), *De despojos y luchas por la vida* (pp. 305-331). Buenos Aires y Guadalajara: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara, Cooperativa Editorial Retos, 2021. Disponible em: https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana-cm/libro_detalle_resultado.php?id_libro=2500&campo=titulo&texto=De%20despojos.

PALERM, Á. *Historia de la etnología: Tylor y los profesionales británicos* (Vol. 3). México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2004.

PÉREZ, C. El “crash” de octubre de 2008. *El País*, 10 de octubre de 2008. Disponible em: http://elpais.com/diario/2008/10/11/economia/1223676001_850215.html.

RAMA, A. *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca, 1998.

RONFELDT, D. et al. *The zapatista social netwar in Mexico*. Santa Mónica: RAND Arroyo Center, 1998.

SEGATO, R. L. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. *7 piezas sueltas del rompecabezas mundial (El neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones)*. Enlace Zapatista, 20 jun. 1997. Disponible em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1997/06/20/7-piezas-sueltas-del-rompecabezas-mundial-el-neoliberalismo-como-rompecabezas-la-inutil-unidad-mundial-que-fragmenta-y-destruye-naciones/>

¿Es posible una antropología otra? Reflexiones desde la diáspora zoque

Fortino Domínguez Rueda
(Universidad de Guadalajara)

Introducción

El presente artículo busca reflexionar sobre el proceso de reivindicación étnica que los zoques — originarios de Chapultenango, Chiapas, México —, hemos experimentado a partir de la primera década del siglo XXI. Durante este marco temporal se registra la escolarización superior y de posgrados entre jóvenes zoques, lo que a la postre decantará en la conformación del Centro de Lengua y Cultura Zoque (CLyCZ). De esta suerte, busco reflexionar sobre las iniciativas organizativas que los zoques hemos desplegado para la defensa del territorio, el cual se encuentra amenazado por proyectos extractivos que buscan explotar los recursos minerales, el petróleo, el agua y el gas. De esta suerte, se mostrará cómo la autonomía es el horizonte programático que los pueblos mesoamericanos hemos desarrollado para hacer frente a la crisis civilizatoria que ahora vivimos. Lo anterior, me ayudará a reflexionar sobre el uso de las ciencias sociales y en específico de la antropología como una herramienta que abona a la organización zoque. En este caso, me detendré en la experiencia que desde 2007 se registra entre zoques urbanos radicados en México y Estados Unidos.

Capitalismo, antropología y pueblos indígenas en México

*Cuando haya una crisis, compra barato
y espera a que pase para vender caro.
Si no hay una crisis, provocala con una guerra.
Para salir de la crisis, haz otra guerra.
La guerra, como no dijo Clausewitz,
es la autopista para entrar y salir
de las crisis por otros medios –incluyendo los nucleares–.
Don Durito de La Lacandona.
Escarabajo y Doctor en Economía Selvática
Sub-Galeano, Sonata para violín en sol menor: DINERO.
México, agosto del 2019.*

Alrededor de 1492 dio inicio la constitución del sistema capitalista, mismo que sigue vigente hasta el día de hoy. Los trabajos y aportes de Immanuel Wallerstein y Aníbal Quijano serán claves para entender la constitución del sistema-mundo moderno capitalista, así como de poner en evidencia la existencia de la colonialidad. En 1992 (a 500 años de la conquista de América) Wallerstein y Quijano señalaban:

“El sistema-mundo moderno nació en el largo siglo XVI. Las Américas una construcción geosocial nació en el largo siglo XVI. La creación de esta entidad geosocial, las Américas, fue el acto constitutivo del sistema-mundo moderno. Las Américas no se incorporaron a una economía mundial capitalista ya existente. No podría haber habido una economía mundial capitalista sin las Américas (Quijano & Wallerstein, 1992).

Desde entonces, se configuró una matriz de poder, que el sociólogo peruano Aníbal Quijano identifica como la colonialidad del poder. La colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en lugar de estar limitado a una relación

de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial. Hoy sabemos que: “con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo, sino simultáneamente la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario” (Lander, 2000, pág. 16). La colonización no solo significó la conquista y el dominio de los territorios, sino también fue la colonización de la mirada y de la representación.

Debemos reconocer que ahora sabemos que el capitalismo como sistema social y modo de producción de vida no solo se levantó sobre América, de hecho, son cuatro genocidios/epistemicidios registrados a lo largo del siglo XVI mediante los cuales se construyó el sistema. A saber: 1) contra la población de origen judío y musulmán en la conquista del Andaluz, 2) contra los pueblos indígenas en la conquista e invasión de América, 3) contra los africanos raptados para ser trasladados como esclavos en América y 4) contra las mujeres quemadas vivas acusadas de ser brujas en Europa (Grosfoguel, 2022).

Aquí vale la pena recalcar que la conformación del estado nación no significó el término del capitalismo; al contrario, la conformación de las naciones implicó una nueva fase en el proceso colonial de expansión capitalista. Si bien la independencia de México significó el término del colonialismo, al mismo tiempo podemos atestiguar la prolongación de las bases coloniales que sustentan el orden capitalista. Es decir, la construcción de la nación significó la persistencia de relaciones coloniales de poder que incluyen una visión eurocéntrica de la historia y tienen al mestizaje como proyecto racial de gobernanza. Es decir, se perpetuó la jerarquía de poder colonial entre los nuevos ciudadanos (González Casanova, 1969; Batalla, 1987).

Pensando en clave de la Escuela de los Annales, debemos recordar que los siglos cronológicos no son de mucho interés para los historiadores; es decir, lo que nos interesa es comprender procesos que desencadenan rupturas, cambios y discontinuidades. En ese sentido, podemos proponer

la existencia de un breve siglo XX mexicano, señalando que será la revolución mexicana, iniciada en 1910, el momento de ruptura histórica que caracterizará dicho siglo. La revolución como gesta liberadora y recuperación de la tierra, como aspiración ideológica y como discurso político. Será la institucionalización de la revolución mexicana lo que dará un sello muy particular a los gobiernos posrevolucionarios — lo que Adolfo Gilly califica como *la revolución interrumpida* (Gilly, 1971) —, lo cual se materializará en la conformación de un partido político. En 1929 se fundó el Partido Nacional Revolucionario (PNR); en 1938 fue reconstituido y reformulo su nombre quedando como Partido de la Revolución Mexicana (PRM); y en 1946 fue refundado y tomo su nombre actual: Partido Revolucionario Institucional (PRI). Es decir, el partido se convirtió en la síntesis del movimiento armado y garante del cuidado de la nación y de la aplicación de la Constitución, a través de repartir la tierra entre campesinos e indígenas, así como de garantizar el progreso y desarrollo del país. El PRI se convirtió en un partido de estado que por medio de la “democracia electoral”, se legitimaba en cada elección presidencial realizadas cada seis años, lo cual, a su vez, los hacia “diferentes” de las dictaduras latinoamericanas. Será el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el 1 de enero de 1994, lo que marcará el fin de ese ciclo histórico iniciado en 1910. De esta manera, no solo se reconoce la existencia del breve siglo XX, sino que también se plantea que, a partir de 1994, se inicia el siglo XXI.

En el México del corto siglo XX — 1910-1994 — la antropología fue una pieza clave para la construcción de la nación mexicana. Basta recordar forjando patria de Manuel Gamio o la teoría de la aculturación elaborada por Gonzalo Aguirre Beltrán. Desde el lente de Gamio se sostenía que era necesario forjar una patria “hecha de hierro y bronce fundidos” (Gamio, 1982, p. 6). No debemos olvidar que fue la fundación del Instituto Nacional Indigenista (INI), en 1948, lo que solidificó el tutelaje del Estado hacia los pueblos indígenas. El INI fue filial del Instituto Indigenista Interamericano, donde Manuel Gamio fungió como director entre 1942 y 1960 (Reynoso Jaime, 2013). Por su parte, el antropólogo veracruzano Gonzalo Aguirre

Beltrán desarrolla una propuesta teórica disciplinar, que también tendrá su aplicación empírica en el indigenismo mexicano (Báez Landa, 2011). Será el proceso de aculturación y el horizonte de la integración sociocultural como Aguirre aborda el tema indígena (Aguirre Beltrán, 1957). En 1957, Aguirre definía las acciones y tendencias indigenistas del INI: “La tendencia principal de la acción en materia indigenista es la de proveer el cambio cultural, la de inducir el proceso de aculturación en las comunidades indígenas subdesarrolladas, para que, cuanto antes, se integren a la gran comunidad nacional” (Aguirre Beltrán, 1957, p. 200).

Con todo ese armamento teórico y con la practicidad de los cargos públicos a los que los antropólogos accedieron, les dio las razones para consolidar su apego a los gobiernos del PRI. Los títulos profesionales y desde diversos campos disciplinares en conjunción con los puestos públicos en el gobierno fueron los componentes que van a consolidar el nacionalismo mexicano, es de esta suerte como “los practicantes del cine, la educación, la pintura, la historia, la antropología resultaron fundamentales para la fijación de lo que significaba ser mestizo y al mismo tiempo delinearon su otredad permitida: el indio, al que se debe civilizar, guiar al progreso, ayudar a través de programas sociales y, sobre todo, integrar a la nación” (Domínguez Rueda, 2021).

Los antropólogos, a la par que participan en los proyectos del gobierno, se desplegó el proceso de institucionalización de la disciplina y será en la segunda mitad del siglo XX que se registra un incremento en antropólogos titulados. Luis Reygadas señala al respecto:

En 1950 solo se graduaron tres antropólogos en México (...) en contraste, 60 años después, en 2010 se titularon al menos 380 antropólogos, etnólogos o etnohistoriadores. (215 de licenciatura, 103 de maestría y 62 de doctorado) (...) en el primer decenio del siglo XXI (2001-2010) se titularon al menos 3,040 estudiantes (1764 en licenciatura, 801 en maestría y 475 en doctorado) (...) se calcula que en la actualidad hay más de siete millares de antropólogos titulados en México (Reygadas, 2019, p. 21).

Ahora, en el siglo XXI, no solo tenemos más antropólogos en México, sino que también debemos reconocer que las condiciones laborales son escasas y se caracterizan por la precarización. Por ello, es necesario apuntar que será a partir de la década de los ochenta del siglo XX cuando se registra la implementación y consolidación del proyecto neoliberal en México. El neoliberalismo es un proyecto político-económico donde el estado-nación tiene el objetivo de producir, proteger y extender el mercado capitalista. Es decir, la libertad de mercado se encuentra en el centro de prioridad. En México el neoliberalismo desencadenó en la privatización de bienes y servicios públicos que antes estaban en manos del estado. La llegada del neoliberalismo a México no solo significó el adelgazamiento del estado en materia social, ante todo constatamos una vez más, que el gran capital es quien decide el rumbo y los aparatos estatales son solo los instrumentos de control, represión y legitimación jurídica para acrecentar el despojo sobre la madre tierra. Fue así como en 1992 (500 años después de la conquista de América) el estado mexicano a través de reformas constitucionales modifica el artículo 4 y 27, en el primero reconoce por primera vez la composición pluricultural de la nación mexicana (Barcenas, 2006). Además, no olvidemos que dos años antes, nuestro país ratificó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo en materia de derechos indígenas (Olguin, 2000). A su vez, el artículo 27 refería a los derechos sobre la tierra, y en la cual se permitió la posibilidad de privatizar tierras comunales y ejidales. De ahí que podamos decir que, en tanto, se enarbola por primera vez un discurso político sobre la diversidad en México, al mismo tiempo se legislaba en contra de uno de los bastiones claves para la reproducción de las comunidades indígenas en el país: el territorio.

De esta suerte, el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el 1 de enero de 1994, marcó el inicio de un nuevo periodo histórico que impactará a México, América Latina y el mundo. 502 años después de la conquista e invasión de los territorios americanos, los zapatistas de Chiapas, México, declaraban la guerra al gobierno mexicano y se mostraban al mundo cubriendo su rostro y criticando

puntualmente al neoliberalismo. La irrupción zapatista de 1994 debe verse dentro del largo camino de lucha y resistencia que los pueblos indígenas han desplegado a lo largo de 500 años, pero sin olvidar que el uso del internet ayudo para traspasar la barrera municipal, estatal y nacional y con ello lograron desplegar sus demandas a nivel planetario.

En el calendario de arriba, la retórica oficial enarbola al año 2000 como la transición a la democracia en México. Después de más de setenta años del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en el poder, por primera vez un partido de oposición asumía el poder. Ante el “nuevo” contexto, en 2001 el movimiento indígena busca que los Acuerdos de San Andrés firmados en 1966 entre el gobierno federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), se reconocieran dentro de la constitución mexicana. Es así como el EZLN en conjunto con el Congreso Nacional Indígena (CNI), acordaron realizar una gran movilización para llegar a la Ciudad de México y así presionar al gobierno federal representado por Vicente Fox del Partido Acción Nacional (PAN). El movimiento indígena despliega La Marcha del Color de la Tierra. Sin embargo, la clase política traiciona los acuerdos y se legisla en contra. En términos de Emmanuel Wallerstein, la marcha del color de la tierra debe ser vista como una acción pacífica en contra de opositores fuertes, misma que tuvo éxito sin necesidad de realizar acciones militares, y, por tanto, estamos ante la creación de una hegemonía moral que legitima las demandas del movimiento (Wallerstein, 2003).

Fue en 2001, cuando los caminos entre el movimiento indígena y la clase política mexicana tomaron caminos diametralmente opuestos. La clase política buscó abrir causas a las demandas indígenas a través de incorporar indígenas a los partidos políticos, es así como una pequeña parte del movimiento indígena acepta cargos como regidores, diputados o bien como funcionarios públicos. A su vez, los zapatistas y el CNI, al ver clausurada toda posibilidad de que la autonomía fuera reconocida en el marco constitucional, decidieron construir otro camino. Ejercer la autonomía por la vía de los hechos, es decir, sin pedir permiso. Bastaron solo dos años para que en 2003 el EZLN anunciara la creación de los Caracoles Zapatistas,

estructuras organizativas propias que ejercen jurisdicción sobre un territorio específico. Actualmente, el EZLN ha logrado consolidar un proyecto civilizatorio único en el mundo, el cual tiene en la autonomía su horizonte y programa de acción. De manera paralela el estado mexicano como respuesta en el mismo año de 2003 publica la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas la cual dio lugar a la creación del INALI — Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. A su vez el INI creado en 1948 cambia de nombre y será conocido como la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, más conocida como la CDI.

Es de esta forma, como el estado mexicano se declara listo para atender la diversidad bajo un paradigma de multiculturalismo. Algunos autores designan a este nuevo contexto como Neoindigenismo (Hernández, 2004) y otros prefieren llamarlo Indianismo (Solano, 2005), por mi parte comparto la visión de Luis Vázquez León quien designa a este fenómeno como “gestión étnica” donde la utilización de la identidad o del distintivo étnico sirve como un instrumento identitario en manos de numerosa gente — los empresarios, las instituciones financieras, las fundaciones filantrópicas, las agencias gubernamentales y los propios indígenas — más emprendedores con fines de transacción de toda clase de recursos, sean estos de capital de prestigio, de derecho, de trabajo, de producción y sobre todo de mercados (Vázquesz, 2010) es justamente lo que Fernando Coronil llama la nueva tendencia de conceptualizar el conocimiento tradicional, la naturaleza y la gente como capital, como elementos constitutivos de la riqueza (Coronil, 2000, p. 100).

A su vez, las visiones y políticas neoliberales pronto se hicieron sentir en distintas universidades y centros de investigación donde laboran antropólogos. A más de tres décadas podemos ver como:

Las políticas científicas y educativas han impuesto parámetros de productividad, competitividad y comparabilidad que han sido seguidos y adoptados por profesores, investigadores, técnicos y estudiantes para demostrar la “eficiencia” y “efectividad” (...) Las políticas científicas han metido a estas ciencias al

molde dominante de la ciencia. Un molde o modelo hegemónico de evaluación basado en métricas objetivas de la productividad científica que puso en práctica el reconocimiento individual sobre el colectivo, priorizo la publicación de artículos en revistas indexadas, algunas depredadoras, a las que el autor y los lectores deben pagar, el uso del idioma inglés, la producción especializada y la publicación de resultados en tiempos muy cortos bajo la presión de rendir cuentas o someterse a evaluaciones. Así ha devenido una especie de ciencia on time, al vapor o express que encuadró los regímenes de producción y comunicación científica por las derivas de los circuitos de las publicaciones elitistas (...) y reduciendo las redes de la comunicación social de la ciencia (Basail Rodríguez, 2019, p. 185).

Alain Basaila Rodríguez apoyándose en Krimsky habla de “capitalismo cognitivo o académico” aquel que transforma el “descubrimiento” científico en una “invención” llamada a ser “patentada” (Basail Rodríguez, 2019, p. 179). Pensemos en los negocios agroindustriales, biotecnológicos, farmacéuticos o energéticos que se implementan en México a partir de reformas constitucionales y donde los científicos tienen un papel destacado en la producción de mercancías y en la implementación de proyectos. Emergieron así el investigador empresario, consultor, experto, evaluador, tecnólogo u “oenegero” (Basail Rodríguez, 2019, p. 213). La antropología no quedó fuera de las transformaciones.

Además, en el contexto internacional existirán otros factores que incidirán en la transformación. Por ejemplo, la caída de los regímenes comunistas de Europa del Este y el fortalecimiento de los flujos migratorios hacia los países identificados dentro del primer mundo fortalecieron las visiones sobre la diversidad. En el primer caso, José Bengoa señala “que el actual contexto de globalización rompió la visión bipolar del mundo. Es justo con el fin de la Guerra Fría y la articulación del proceso de globalización, como los pueblos indígenas pudieron expresar sus demandas sin el peligro a que fueran interpretadas dentro de las confrontaciones ideológicas del campo socialista o capitalista” (Bengoa, 2000, p. 41-42). Por su parte, la movilidad

humana generó un paisaje étnico en los términos de Arjun Appadurai, en “donde las personas, como los turistas, los inmigrantes, los refugiados, los exiliados, los trabajadores invitados, así como grupos e individuos en movimiento hoy constituyen una cualidad esencial del mundo y parecen tener un efecto sobre la política de las naciones y entre las naciones” (Appadurai, 2001, p. 47).

Diáspora zoque y el locus de enunciación desde la urbe

*Un consejo compa hay que salir de la cabina
hay que jugarse el pellejo, jugarse la vida.
Para la revolución hay que pasar de las canciones
que falta disciplina, formación y más acciones.
Rap revolución no es un concepto aislado
rap revolución es enfrentar al narco estado.
Es organizarse con quien tienes a un lado
es este esfuerzo directo desde guanatos.
Con los pies en el suelo y sabiendo nuestro puesto
y gritando a los cuatro vientos que el arte es nuestro
Vientos del pueblo, Rap revolución, 2021*

Nací en Ajway actualmente cabecera municipal de Chapultenango, Chiapas, México (1981). Soy un *ore pat* — mejor conocidos como zoques —, soy desplazado por las erupciones del Tzitzun Cotzak o Volcán Cotzak — también llamado como volcán Chichón o Chichonal —, en marzo de 1982. Por ello, en la familia, nos vimos en la necesidad de “migrar” en abril de 1982 a la ciudad de Guadalajara. La llegada de nuestras familias pronto se incorporó a las dinámicas familiares de los zoques que para esa fecha ya radicaban en Guadalajara, ciudad a la que los zoques migran desde finales de los sesenta del siglo XX. Ahora, en el 2023, los zoque somos cincuenta y cuatro familias, vivimos dispersos por la segunda ciudad más grande de México y contamos con nuevas generaciones de zoques que han podido

acceder a la educación superior. Los zoques mantenemos lazos de comunicación entre nosotros y con la comunidad de origen.

Me tocó crecer en la periferia de Guadalajara y entre los viajes al pueblo a visitar a la familia extensa. La experiencia de pertenecer a una comunidad indígena siempre fue motivo de señalamiento dentro del ambiente mestizo que caracteriza a la sociedad tapatía. Ahora lo recuerdo bien: fue un lunes primero de enero de 1994, cuando los compañeros zapatistas se levantaron en armas en Chiapas, México. Al día siguiente —el martes 2 de enero—, la Secretaría de Educación Pública (SEP) daba inicio al ciclo escolar 1994-1995. En mi caso, ese martes iniciaba mi segundo año de secundaria. Ese día, la maestra de español (la maestra Maye) nos pidió investigar sobre el levantamiento indígena. Nos recomendó buscar en periódicos y ver qué se decía en la televisión. Al día siguiente, socializamos en clase sobre el tema, y recuerdo la euforia por registrar el acontecimiento histórico de la aparición pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Fue la primera vez que yo reconocí — ante los demás compañeros del grupo — ser de Chiapas y ser indígena. No es que no lo supieran; la diferencia radicaba en que ahora se enunciaría desde una posición de orgullo y no como burla o escarnio. Ahí entendí la diferencia entre el vivir una experiencia racista y la diferencia de reconocerse como pueblos, como sujetos colectivos con un horizonte propio que apunta a la liberación. La humanización que el EZLN generó sobre millones de personas alrededor de planeta no pasó desapercibida para los zoques urbanos radicados en Guadalajara.

La infancia es destino. Solía decir a un anciano en el barrio marginal donde me tocó crecer. Soy parte de una generación de zoques que nos tocó crecer en la ciudad. La frontera, la hibridación y lo diverso son ventanas de reflexión por donde intento mirar y construir. Eso aplica para los procesos formativos disciplinares en que fuimos formados. Homi Bhabha apunta:

La creación de nuevas minorías revela una esfera pública liminal intersticial que emerge en medio de lo estatal y lo no estatal, en medio de los derechos individuales y las necesidades grupales, y

no, como pudiera creerse, de una dialéctica más simple entre lo global y lo local. Los sujetos de los derechos culturales ocupan un área analítica y ética de la frontera de la “hibridación”, en una identificación parcial y doble en el contexto de las minorías. De hecho, en el ámbito de la opinión legal prevalece la escuela que describe específicamente los derechos culturales de las minorías como aquellos asignados a sujetos “híbridos” que de alguna manera permanecen en medio de las necesidades y obligaciones individuales y los reclamos y las decisiones colectivas, en medios culturales parciales. (Bhabha, 2013, p. 74-75).

Cabe señalar que esta posición intermedia debe ser vista dentro del actual contexto multi e intercultural mexicano — que va desde los gobiernos del Partido Revolucionario Institucional (PRI) de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), Ernesto Cédillo Ponce de León (1994-2000), Vicente Fox Quesada (2000-2006) y Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012) del Partido de Acción Nacional (PAN), Enrique Peña Nieto (2012-2018) del PRI así como de Andrés Manuel López Obrador (2018-2024) del Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) — a todos estos periodos de gobierno los caracteriza el hecho de solo exacerbar las visiones culturalistas y/o folcloristas sobre los indígenas en México, lo que Bhabha identifica como un exceso de identidad (Bhabha, 2013).

Si miramos a la cultura como una estrategia de supervivencia podremos entenderla como un ejercicio transnacional y de traducción, así como de no asimilación y de resistencia (Bhabha, 2013):

Es transnacional porque los discursos poscoloniales contemporáneos tienen sus raíces en historias específicas de desplazamiento cultural: en la “ruta del esclavo” por la que circulaban la esclavitud y la servidumbre, en el “viaje al exterior” de las misiones civilizadoras colonialistas, en la tensa situación de todos los inmigrantes tercermundistas de posguerra en Occidente o en el tráfico de refugiados políticos y económicos dentro y fuera del Tercer Mundo. Es de traducción porque estas historias espaciales de desplazamiento —acompañadas ahora por las ambiciones

territoriales de las tecnologías de comunicación globales — nos llevan a preguntarnos cómo significa la cultura, o qué significa cultura, cuestiones bastante complejas. (Bhabha, 2013, p. 111)

Gracias al esfuerzo de mis padres pude ir a la escuela. El kínder, la primaria, la secundaria y la preparatoria los cursé ininterrumpidamente, a su vez, la licenciatura, la cursé en Historia en la Universidad de Guadalajara y la maestría en Antropología Social en el CIESAS Occidente. Aquí — ¡ósea Guadalajara! — se convirtió en mi lugar de residencial, en mi hogar, mi casa. Aquí en 2003 conocí al Congreso Nacional Indígena. Aquí vivo y trabajo en la Universidad de Guadalajara, donde estoy adscrito al Departamento de Historia, espacio institucional al que pertenece la licenciatura en antropología, lugar en el que imparto clases. Fue en Guadalajara donde en 2007, junto a más paisanos zoques residentes en la ciudad, comenzamos a generar un proceso organizativo. Desde 2008 fundamos en colectivo la Cátedra de la Interculturalidad y el Seminario de Epistemologías Decoloniales. Es decir, soy un zoque urbano tapatío.

Por todo ello, la tarea a la que me enfrenté fue al hecho de buscar reconstruir la historia contemporánea de los zoques, pero en específico de los residentes en contextos urbanos, pero sin la pretensión de buscar una originalidad inmemorial. Al contrario, lo hibridó como situación recurrente. Fue ahí donde el concepto de diáspora volvió a ser pertinente, en los términos que devolvía la pelota al “investigador” para que yo reconociera mi propia historia dentro del proceso de desplazamiento y de la vivencia de lo híbrido, lo mezclado, etc.

Por ejemplo, Homi Bhabha, es un hindú que fue docente en Inglaterra y que actualmente vive en los Estados Unidos. Stuart Hall nacido en Jamaica, hijo de padres de razas diferentes, ha vivido casi toda su vida en Inglaterra y se define a sí mismo como un “chucho cultural”, un híbrido cultural absoluto. Paul Gilroy también tiene padres de distintas razas, nació en Londres, y ha trabajado en los Estados Unidos. Ien Ang se describe a sí misma como una intelectual “étnicamente china, nacida en Indonesia y

formada en Europa”, que actualmente vive y trabaja en Australia. Por otro lado, Edward Said (1935-2003), un palestino que creció en Egipto y que enseñaba en los Estados Unidos, decía encontrarse siempre, donde quiera que estuviese, “fuera de lugar” (Burke, 2010).

Tenemos claro que los sistemas educativos alrededor del mundo solo enarbolan las respectivas historias oficiales y nacionalistas, según sea el caso. En México — aún y con su discurso y educación multi e intercultural — los pueblos indígenas seguimos siendo percibidos como un elemento del pasado, en otros casos relegados al folclor, a la moda multicultural, al pensamiento new age y a la voracidad exótica de los científicos sociales nacionales y extranjeros. Desde el preescolar hasta los posgrados pude confirmar una y otra vez el carácter eurocéntrico, colonial y racista de la educación tanto en México como en Estados Unidos, Argentina, España, Chile e Inglaterra, espacios donde estudié a lo largo de mi formación profesional. Pero al mismo tiempo, debo reconocer que el espacio de la universidad, las personas y la militancia —sobre todo los que se reproducen en los espacios lúdicos de las universidades donde estudié — me brindaron una atmósfera intelectual que me ayudaban a reconocer la historicidad de nuestros pueblos. A su vez, nuestra formación política militante en el movimiento indígena tiene en la rebelión zapatista de 1994 su influencia más fuerte y en 2003 a su acercamiento práctico al Congreso Nacional Indígena a través de conocer a María de Jesús Patricio y Carlos González García en una de las visitas que desde la Unidad de Apoyo a las Comunidades Indígenas (UACI) realizábamos al pueblo nahua de Tuxpán Jalisco, México.

Las híbridas entre militancia y formación escolar caminaron juntas. Así entendí los largos años en que hemos estado sometidos. Mirar para adentro. Reconocer nuestras heridas, pero para seguir caminando.

Las instituciones coloniales de la esclavitud, el trabajo forzado, la migración forzada y, más contemporáneamente, las divisiones del trabajo entre el Tercer y el Primer mundo han dispersado vastos grupos de colonizados por todo el globo. Obligadas a negociar nuevas identidades étnicas para sí mismas vis-à-vis

de las poblaciones mayoritarias descendientes de europeos, así como de grupos no europeos desplazados y personas privadas de sus derechos políticos, diversas diásporas desde África, Asia y el Caribe han dado origen a diversas cuestiones en torno de las identidades étnicas y lenguas de raíces múltiples. Los teóricos de las diásporas como Homi Bhabha, Rey Chow, Stuart Hall, Wilson Harris y Trinh T. Minh se centraron en la producción cultural dentro de comunidades casi exclusivamente compuestas por grupos desplazados del Tercer Mundo, como el Caribe, así como las culturas inmigrantes dentro del Primer Mundo, como los británicos negros. Desde diversas perspectivas teóricas, estos críticos han propuesto que la identidad y el lenguaje pueden leerse no como algo cerrado, estático e imbuido de esencias, sino más bien como algo performativo, “híbrido”, “creolizado”, y existente “en los límites” de diversos sistemas de interpelación. (Sagar, 2002, p. 248)

Fue así que la licenciatura y los posgrados fueron las ventanas para reconstruir la historia y reconocer la larga memoria. La tesis de maestría (2011) y la publicación en formato de libro en 2013 arrojó información sobre la migración de zoques de Chiapas con destino a Guadalajara, Jalisco, México. Después se presentó la oportunidad de cursar un doctorado y decidí estudiar en el programa de antropología de la Universidad Iberoamérica de la Ciudad de México. Programa fundado en 1966 y espacio donde Ángel Palerm formó a la generación de antropólogos mexicanos que institucionalizaron la disciplina en diversas partes del país a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, y quienes además fueron mis profesores a lo largo de mi formación como Andrés Fábregas, Guillermo de la Peña, Esteban Krotz, Jorge Alonso. Una vez en el doctorado, las preguntas sonaban con más fuerza: ¿Antropólogo nativo? ¿Investigador militante? Al respecto, me gusta pensarme más allá de los registros disciplinares, los cuales los concibo como nudos de reflexión — ventanas y/o puentes — para pensar sobre el mundo social y qué tienen que ver con la educación formal a la que me he visto sometido a lo largo de mi vida.

Apenas 500 años después...

¿Es posible una antropología otra en el siglo XXI?

*La naturaleza es una pared elástica que multiplica
la velocidad de las piedras que le arrojam.*

*La muerte no regresa en la misma proporción, sino
potenciada.*

*Hay una guerra entre el sistema y la naturaleza.
Esa confrontación no admite matices ni cobardías.*

O se está con el sistema o con la naturaleza.

O con la muerte, o con la vida

Sub Galeano, Sonata para violín en sol menor: DINERO.

México, 18 de agosto de 2018.

Sabemos que el capitalismo no solo se restringe únicamente a ser un sistema económico: es un imaginario civilizatorio del mundo occidental, estructurado por la raza, el género, la clase social, los conocimientos y la destrucción de la naturaleza. En dicha proyección, la perspectiva de Occidente tendrá preponderancia sobre las demás visiones del mundo. De igual forma, señalar que el sistema capitalista también construyó una visión lineal de la historia global, la cual fue impuesta como una regla universal. Lo más increíble es que esa visión de la historia sigue aún vigente en los diversos sistemas universitarios de México, el continente y el mundo. En dicha proyección — elaborada desde el lente del poder occidental —, los pueblos no europeos ocuparán una posición de atraso en relación a las grandes potencias de occidente. Se impide así la simultaneidad del tiempo entre el “viejo” y el “nuevo” mundo. La cosificación que se hace de los pueblos no solo los congela al paso del tiempo, también despliega la idea de que los pueblos no registran cambios. En cuanto a los conocimientos de los pueblos, estos son vistos con sospecha y folclor.

La relación entre conocimiento y poder es central para entender la construcción del sistema desde el siglo XVI. De igual forma, es importante

destacar que no podemos entender la constitución de las ciencias sociales en general y en particular de la antropología como disciplina científica sin el contexto que la precede. En otras palabras, la constitución de las ciencias — conforme a Wallerstein— se extiende desde 1850 hasta 1914, periodo el que las estructuras disciplinarias son oficialmente reconocidas por las “principales” universidades. De esta suerte, se produce una institucionalización disciplinaria misma que va a “desarrollarse” o “nacer” en espacios específicos como Gran Bretaña, Francia, Las Alemanias, Las Italia y Estados Unidos y sin olvidar que serán cinco disciplinas las que adquirirán legitimad científica: 1) historia, 2) economía, 3) sociología, 4) ciencia política y 5) antropología (Immanuel, 1996).

La secularización del conocimiento promovida por la ilustración fue confirmada por la teoría de la evolución, y las teorías darwinianas se extendieron mucho más allá de sus orígenes en la biología. Aun cuando la física newtoniana era el ejemplo predominante en la metodología de la ciencia social, la biología darwiniana tuvo una influencia muy grande en la teorización social por medio de la meta-construcción aparentemente irresistible de la evolución, donde se ponía gran énfasis en el concepto de la supervivencia del más apto (Immanuel, 1996, p. 33).

Parcelar el conocimiento y solidificar la jerarquía del conocimiento técnico sobre todos los demás, son rasgos característicos de la visión occidental, donde la presunción de objetividad pasa a ser una pieza clave para llegar a ejercer la científicidad. De manera paralela, se erigió a la universidad como el espacio predilecto para la generación del conocimiento. De esta suerte, todas las naciones tienen derecho a gozar de las ventajas que la ciencia produce en beneficio de asegurar el desarrollo del país. Este modelo epistémico ha sido, sin embargo, deconstruido por el filósofo colombiano Santiago Castro Gómez, quien habla de la hybris del punto cero:

La ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como

Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la hybris, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la hybris, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la hybris es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista (Castro Gómez, 2007, p. 83)

Ante la pregunta, ¿es posible una antropología otra en el siglo XXI mexicano? La respuesta es negativa. No, no es posible. Siguiendo a Lewis Gordon debemos recordar dos elementos claves que conforman la época actual en las ciencias sociales mexicanas. Por un lado, la “decadencia disciplinaria” y, por otro, la “clase de gestión académica” que vivimos en los espacios universitarios. Lewis Gordon señala que la decadencia disciplinaria es la “ontologización o reificación de una disciplina. De esta manera, tratamos a nuestra disciplina como si nunca hubiera nacido, como si siempre hubiese existido y nunca fuera a cambiar o —en algunos casos— morir. Es más que inmortal: es eterna” (Gordon, 2014, p. 18). A su vez, Gordon nos advierte que durante el último cuarto del siglo XX se consolidó la clase de gestión académica.

Mientras la administración en las instituciones aristocráticas y en los primeros años de las instituciones burguesas estaba en las manos de profesores (a menudo los más talentosos, como una muestra de buena conducta académica), una nueva economía de gerencia basada en analogías corporativas es la que gobierna a la nueva clase de gestión académica (...) El crecimiento de la clase de gestión académica ha sido tal vez el fenómeno más catastrófico de las universidades modernas. Quizás sea una consecuencia inevitable de los procesos sociológicos modernos de burocratización y colonización de las idiosincrasias del conocimiento, como el camino para llegar desde su erupción hasta su producción (...) Debido a que la clase de gestión académica carece de ellos, pierde en la evaluación de la enseñanza su compromiso con

un “propósito” o razón de ser. Emerge el principio gobernante de la “cantidad”, un proceso de nivelación en el cual otros criterios, diferentes a los de calidad y contenido, dominan la evaluación de la enseñanza (...) La clase de gestión académica busca inspiración en el mundo corporativo debido, principalmente, a una forma de decadencia de la imaginación, donde la gerencia corporativa es equiparada a la gerencia per se. La dificultad radica en que, mientras las corporaciones poseen un telos económico — ganancias —, la gestión académica no (Gordon, 2014, p. 25-26).

No solo es necesario tener en cuenta el contexto de crisis que vivimos en el mundo. Ante todo, es necesario comenzar a mirar desde otro lugar. Por ejemplo, desde el Congreso Nacional Indígena (CNI), miramos que la destrucción provocada por el sistema capitalista y sus instituciones estatales no solo afecta a los indígenas, ahora la máquina de muerte se extiende hacia todos. La crisis civilizatoria que enfrentamos como humanidad se manifiesta de diversas formas y órdenes. En México a pesar de que arriba hablan de un supuesto gobierno de izquierda encabezado por Andrés Manuel López Obrador, en la realidad miramos como la guerra se materializa a partir de miles de desaparecidos, las muertes cotidianas, las fosas clandestinas, la violencia sexual y física, los feminicidios, la explotación laboral, la contaminación de ríos y cuerpos de agua, la represión como forma de responder al dolor y la rabia de los indignados, el tráfico de órganos, el despojo de tierras y el desplazamiento humano tanto en el campo como en la ciudad.

México, a pesar de los disfraces y mentiras que brotan del gobierno de la Cuarta Transformación, no es la excepción y las cifras que describen la violencia y la guerra son elocuentes: más de 156 mil homicidios dolosos, más de 43 mil personas desaparecidas y no localizadas, más de 4 mil feminicidios, 75 periodistas y 104 personas defensoras de tierra y territorio, pueblos indígenas, derechos humanos y medio ambiente asesinadas en este sexenio, casi la mitad de estos últimos participantes en el espacio que es el CNI (CNI, 2023).

Es aquí donde las posiciones de objetividad, tan apreciadas por el cientificismo de las academias de arriba, quedan relegadas y pierden la centralidad. Ahora de lo que se trata es de tomar una posición y superar la visión de esfericidad que nos quiso imponer la racionalidad occidental. Al tomar una posición y romper con la pretensión de objetividad y al hecho de entender que la universidad no es el único espacio para producir conocimiento, el trabajo de producción reconoce otro tiempo y pertinencia de la producción científica o artística. Es, pues, la apuesta por construir un trabajo colectivo desde los tiempos y lógicas de los pueblos indígenas en lucha.

En ese sentido, podemos decir que, si bien para los pensadores post-coloniales, subalternitas y decoloniales la universidad sigue jugando un papel central para el despliegue de sus trabajos artísticos y científicos. Para las academias nativas zoques, esa centralidad pierde relevancia en el sentido de que el horizonte es la consolidación de la autonomía, lo cual implica ejercer jurisdicción sobre nuestros territorios ancestrales, fortalecer nuestros propios sistemas de educación, salud, comunicación y trabajo. Descolonizarnos es el horizonte.

Puedo señalar que la experiencia de ser un zoque urbano, desplazado, escolarizado, investigador y miembro del CNI me brinda la posibilidad de vivir en la triple puerta — *live at the triple door*. Es decir, no solo era investigar y escribir una tesis de doctorado que después se publicaría como libro, ante todo estaba la agenda de organización comunitaria que desde el Centro de Lengua y Cultura Zoque se viene desarrollando. Teniendo en cuenta que las ciencias sociales son una herramienta disciplinar muy potente, también advertíamos que la necesidad era impactar más allá de un campo de saber o de una cierta discusión académica, así como de buscar llegar a más personas; por tanto, pasamos a la ofensiva.

La ruptura se dio en ir más allá del hacer disciplinar convencional. Así como se construyó *nä jajktäjk* /*el puente* /*the bridge*. Es decir, al tiempo que desplegábamos la investigación (diario de campo, entrevista, registros fotográficos, visita a archivos, observación, etc.), el proceso nos llevó a descubrir la conexión que existe entre toda la diáspora zoque tanto en

México como en Estados Unidos. De hecho, a través de reuniones y charlas informamos de nuestros avances y de nuestra forma de trabajar, junto al compartir información de primera mano sobre las amenazas a los territorios sagrados zoques, todo ello fue configurándome como el puente. Es decir, siempre estar entre ser el mensajero, el antropólogo, el fayuquero y el trabajo organizativo. Pensar más allá de solo el trabajo académico.

La segunda ruptura fue entender que existen diversos registros y formatos para representar la diáspora zoque, es así como recurrimos al documental. Fue así como, en conjunto con Saúl Kak y David Flores Magón Guzmán, construimos el largo metraje *Mojabä Töjk /La Casa Grande /The Big House*. De igual forma, en conjunción con Héctor Valdez se construyó la pieza de realidad inmersiva: *Te'anhtunh /La puerta /The door*. Con estas tres directrices es como enfrentamos el reto de representar la historia zoque contemporánea.

Por todo lo anterior, pensamos que la universidad y sus disciplinas no solamente deben de transformarse hacia dentro. Romper paradigmas y ensayar nuevas formas de entender el mundo. De igual forma, es necesario entender el agotamiento que el proyecto occidental, en el cual solo es un reflejo de la crisis producida por el capitalismo.

P. D. Arriba dicen que miran, pero en realidad no ven nada.

El 13 de agosto de 1521 la ciudad de Tenochtitlán, sede del imperio azteca, cayó en manos de los invasores europeos. Desde entonces, la conquista e invasión de territorios indígenas, así como el control de las poblaciones no se han detenido. El sistema capitalista que emergió desde 1492 con la invasión europea sigue vigente hasta hoy. Con este contexto, es como a lo largo del año 2021, el gobierno mexicano desarrolló una serie de actividades protocolarias para conmemorar el bicentenario de la independencia de México, el centenario de la Revolución Mexicana, así como los 500 años de la caída de México —Tenochtitlán. Incluso, el presidente de México Andrés Manuel López Obrador envió una carta al Rey de España solicitando una disculpa pública a los pueblos originarios por los agravios a raíz de la conquista. El Rey nunca respondió.

En contraposición, en octubre de 2020, en medio de la pandemia del covid-19, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) anunció su decisión de recorrer los cinco continentes y para ello comenzarían con Europa. Así nació la “Gira por la Vida”, organizada junto al Congreso Nacional Indígena (CNI). En mayo de 2021 partió desde Chiapas el Escuadrón Marítimo Zapatista, o Escuadrón 421 (integrado por cuatro mujeres, dos hombres y una persona no binaria), navegando en sentido inverso a la ruta colonial. Posteriormente, la delegación “La Extemporánea”, compuesta por unas 280 personas zapatistas y catorce del CNI, se trasladó por vía aérea y se distribuyó por Europa durante tres meses. El 13 de agosto de 2021 en Madrid, España, el Escuadrón Marítimo Zapatista dio a conocer un comunicado titulado *Apenas 500 años después*, ahí declararon:

Sin embargo, algo es diferente. Y es que el dolor de la tierra, de la naturaleza, también se ha unido al nuestro. Y aquí podemos estar o no de acuerdo. Podemos decir que no es cierto, que las pandemias se terminarán, que las catástrofes cesarán, que el mundo, que nuestra vida en el mundo, volverá a ser como antes. Aun cuando ese “antes” era y es de dolor, destrucción e injusticia. Nosotros, los pueblos zapatistas, pensamos que no. Que no sólo no volverá a ser como antes. Que se va a poner peor. Nosotras las comunidades zapatistas nombramos al responsable de estos males y le llamamos “capitalismo”. Y también decimos que sólo con la destrucción total de ese sistema será posible que cada quien, según su modo, su calendario y su geografía, habrá de levantar otra cosa. No perfecta, pero sí mejor. Y a eso que se construya, a esas nuevas relaciones entre los seres humanos y entre la humanidad y la naturaleza, se le pondrá el nombre que a cada quien le dé la gana. Y sabemos que no será fácil. Que no lo es ya. Y sabemos bien que no podremos solos, cada quien en su parcela combatiendo contra la cabeza de la hidra que le toca padecer, mientras el corazón del monstruo se rehace y crece todavía más. Y sobre todo sabemos que no habremos de mirar ese mañana en el que, al fin, la bestia arda y se consuma hasta que de ella sólo quede un mal recuerdo. Pero también sabemos que haremos nuestra parte, aunque sea pequeña, aunque la olviden las generaciones venideras (EZLN, 2021).

Estoy seguro de que Hernán Cortés nunca en su vida imaginó que 500 años después de conquistar Tenochtitlán, unos indígenas mayas zapatistas estuvieran en Madrid, España, para recordarle al patrón que los pueblos seguimos aquí. Que aún no logran conquistarnos. Aquí seguimos en resistencia y rebeldía. Ante ese ejemplo, ahora sabemos que existe un afuera del proyecto moderno capitalista, de las disciplinas, de los cubículos, de las universidades... Levantar la vida en medio de la muerte capitalista.

Desde la otra, Guadalajara, Jalisco, México - 26 de octubre de 2023

Referências

AGUIRRE BELTRÁN, G. *El proceso de aculturación*. Ciudad de México: UNAM, 1957.

BÁEZ LANDA, M. *Indigenismo y antropología. Experiencia disciplinar y práctica social*. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana, 2011.

BARCENAS, F. L. *Autonomía y derechos indígenas en México*. Ciudad de México: Ce-Acatl, A.C., 2006.

BASAIL RODRÍGUEZ, A. La interperie social y la precarización del trabajo académico. Sobre alteraciones radicales y configuraciones críticas en la academia. En BASAIL RODRÍGUEZ, A. (org.) *Academias asediadas. convicciones y conveniencias ante la precarización*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México; Buenos Aires, Argentina: CLACSO UNICACH-CESMECA, 2019. p. 169-245.

BATALLA, G. B. *México profundo: una civilización negada*. Ciudad de México: Grijalbo, 1987.

BHABHA, H. *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires Argentina: Siglo XXI, 2013.

BURKE, P. *Hibridismo cultural*. Madrid: Akal, 2010.

CASTRO GÓMEZ, S. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In CASTRO GÓMEZ, S. & GROSSFOGUEL, R. (org.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistemológica más allá del capitalismo*. Colombia: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 79-92.

CNI, Congreso Nacional Indígena. Alto a la guerra contra los pueblos de México y el mundo: hacia los pueblos zapatistas y hacia los pueblos originarios. 12 out. 2023. Disponível em: <https://www.congresonacionalindigena.org/2023/10/12/alto-a-la-guerra-contralos-pueblos-de-mexico-y-el-mundo-hacia-los-pueblos-zapatistas-y-hacia-los-pueblos-origina-rios/> Acesso em: 6 jun. 2025.

CORONIL, F. Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En LANDER, E. (org.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2000. p. 87-111.

DOMÍNGUEZ RUEDA, F. Los desplazamientos indígenas en el México independiente. In *Los huecos del agua. Arte actual de pueblos originarios*. Ciudad de México, México: Museo Universitario del Chopo – UNAM; Museo Amparo; The Americas Research Network, 2021. p. 122-127.

EZLN. Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Apenas 500 años después. 13 ago. 2021. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/08/13/apenas-500-anos-despues/>

GAMIO, M. *Forjando patria*. Ciudad de México: Porrúa, 1982.

GILLY, A. *La revolución interrumpida*. Ciudad de México: Ediciones el Caballito, 1971.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. El colonialismo interno. In GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *Sociología de la explotación*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1969. p. 185-205.

GORDON, L. *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Universidad de la Tierra, 2014.

GROSFOGUEL, R. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. In GROSFOGUEL, R. *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. México: AKAL, 2022. p. 215-246.

IMMANUEL, Wallerstein. *Abrir las ciencias sociales*. Ciudad de México: UNAM; Siglo XXI, 1996.

IMMANUEL, Wallerstein. Marcos, Mandela y Gandhi. *La Jornada*, p. 1-2, 9 out. 2003.

LANDER, E. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In L. Edgardo, & (org.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Argentina: CLACSO, 2000. p. 11-40.

OLGUÍN, Gustavo. *Los mecanismos de control de la OIT en materia de derechos indígenas*. Ciudad de México: Ce-Acatl, A.C., 2000.

QUIJANO, A.; IMMANUEL, Wallerstein. Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System. *International Journal of Social Sciences*. v. 134, p. 583-591, 1992.

REYGADAS, Luis. *Antropólogo@s del milenio. Desigualdad, precarización y heterogeneidad en las condiciones laborales de la antropología en México*. Ciudad de México: UAM - IBERO- CIESAS, 2019.

REYNOSO JAIME, Isabel. Manuel Gamio y las bases de la política indigenista en México. *Andamios: Revista de Investigación Social*, v. 10, n. 21, p. 333-355, 2013.

HERNÁNDEZ, Rosalba Aida. *El estado y los indígenas en tiempo del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*. Ciudad de México: CIESAS-Porrúa-Cámara de Diputados, 2004.

SAGAR, A. Estudios poscoloniales. In PAYNE, M. *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Buenos Aires; Barcelona; México: Paidós, pp. 245-250, 2002.

SOLANO, X. Leyva. Indigenismo, indianismo y “ciudadanía étnica” de cara a las redes neozapatistas. In DÁVALOS, P. (org.), *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

VÁZQUEZ, Luis. *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*. Ciudad de México: UNAM, 2010.

Los saberes de la antropología en contextos de autonomía indígena: La antropología comunitaria¹

Laura R. Valladares de la Cruz
(UAM-Iztapalapa)

Introducción

Este capítulo tiene como objetivo presentar una novedosa forma de hacer antropología, que algunos líderes y autoridades indígenas denominan *antropología comunitaria*, que expresa una forma particular de establecer vínculos entre las y los antropólogos con Los(as) actores con quienes colaboramos. A propósito de esta propuesta me interesa reflexionar sobre la forma en que se expresa el compromiso social y político de la antropología con los actores sociales, se trata de una temática que ha recorrido buena parte de los debates antropológicos a lo largo de por lo menos el último medio siglo (1970–2020). Se ha discutido a partir de distintos posicionamientos sobre cuál es o debería ser el vínculo de la antropología con los pueblos, comunidades y actores(as) con los que realizamos nuestras investigaciones o trabajos colaborativos, para quiénes sirven esas investigaciones, así como sobre la necesidad de explicitar el locus de enunciación, superando los falsos dilemas de la debatida “objetividad en la investigación”. Otra de las vetas de este debate es el relativa a la forma en que construye el conocimiento

¹ Una versión previa de este capítulo fue publicada en la Revista *Alteridades*, vol. 31, núm. 62, pp. 13–24, 2021, bajo el título de *La antropología comunitaria: Una nueva relación de investigación en y con los pueblos indígenas*.

antropológico, las metodologías con las que se construye el dato antropológico, entre otros. A partir de estos cuestionamientos se han generado ricas reflexiones teóricas y metodológicas. Teniendo estos cuestionamientos presentes, me propongo discutir los cambios que se han registrado en la forma, los objetivos, las metodologías y los alcances de quehacer antropológico cuando somos invitados a colaborar en proyectos o procesos específicos, sean de índole jurídico, de derechos humanos colectivos o derechos de las mujeres indígenas, con comunidades o municipios en donde se ejerce o se lucha por el reconocimiento de la autonomía indígena.

Esta propuesta está en sintonía con los debates sobre la antropología crítica, militante, dialógica y colaborativa. Pero tiene la particularidad de que son los propios actores sociales quienes convocan a/o los(as) investigadores para acompañar su proyecto político en tareas y actividades muy concretas — tales como elaborar un peritaje cultural o antropológico, asesoría jurídica para conflictos en tribunales de justicia: los procedimientos para interponer ante las autoridades estatales o federales solicitudes, demandas, amparos, acciones de inconstitucionalidad, etcétera. Esto se ha incrementado, si consideramos que cada día como mayor frecuencia los conflictos y/o la exigencia de derechos se dirime en la arena judicial, por lo que el papel de abogados-antropólogos o antropólogos jurídicos está siendo muy relevante (Escalante, 2024; Aragón, 2013 y 2020; Sierra, 2017; Hernández, 2018). Este vínculo se expresa de distintas formas, por ejemplo, al acompañar procesos de fortalecimiento de capacidades en materia de derechos colectivos, derechos de mujeres o acompañar en la construcción de gobiernos autónomos. Sobre estos dos últimos rubros me centraré en este texto.

Discutiré esta nueva relación a partir de una experiencia propia — una invitación de la Coordinadora de Seguridad del Gobierno Comunitario de Ayutla de los Libres, en el estado de Guerrero —, para participar en la construcción e implementación de un programa de capacitación y formación de habilidades y conocimientos dirigido a las mujeres que habían sido nombradas por sus comunidades para representarlos en el Gobierno

Comunitario. El proyecto de capacitación fue dirigido a las mujeres indígenas y mestizas que debutaban por primera vez en cargos de representación popular en la nueva estructura que nacía en este municipio pluriétnico de la costa-montaña de Guerrero. Partiendo de esta experiencia me interesa reflexionar sobre los senderos y debates epistémicos que se han construido y dan cuenta de los nuevos escenarios y actores políticos al interior de los pueblos indígenas, pues cuentan con liderazgos muy potentes, que suman una larga experiencia política que conforman un capital social muy significativo para impulsar y/o encabezar sus proyectos autonómicos. Se trata de líderes y lideresas con formaciones académicas y/o experiencias en gestión y activismo políticos que dan un nuevo rostro a sus noveles gobiernos, y son ellos quienes deciden con quienes desean emprender algún proyecto o trabajo colaborativo.

Inicialmente, presentó un breve recorrido sobre los debates alrededor del papel de la antropología y sobre la construcción del conocimiento antropológico, para después hablar sobre las particularidades de esta experiencia autonómica y sus impactos en el quehacer antropológico.

Epistemologías en tiempos de violencias y autonomías indígenas

Las reflexiones sobre las formas en que se comparten saberes y se construye el conocimiento antropológico a través de la relación entre actores sociales y los(as) antropólogos(as) tiene una larga data: podría ubicar como un punto de partida a finales de los años 1970 y principios de los 1980, del siglo XX, cuando la antropología se posiciona como una ciencia comprometida con los movimientos campesinos e indígenas que se multiplicaban por América Latina (Valladares, 2019). La antropología comprometida de esos años colocó a los(as) antropólogos(as) como una suerte de vanguardias teóricas que discutían sobre la forma en que podrían resolverse las contradicciones y conflictos entre los pueblos indígenas y los Estados nacionales, sobre los caminos para detener la explotación, la exclusión, el despojo

de los recursos naturales de sus territorios, entre otros temas. Existió un diálogo con movimientos indígenas y líderes, pero el debate epistemológico y político se concentraba en el espacio académico. Dos corrientes latinoamericanas hegemonizaban el debate sobre los derechos de los pueblos indígenas, la conocida como etnomarxista² y los denominados etnicistas, esta última se articuló a partir del trabajo de antropólogos(as), ecologistas, las iglesias y los(as) líderes indígenas que denunciaban los despojos territoriales y la represión de que estaban siendo objeto los pueblos indígenas del Cono Sur. Antropólogos como el Robert Jaulin fueron significativos en este proceso, resultado de sus pesquisas y compromiso publicó, en 1976, el libro, *El etnocidio a través de las Américas*, texto en el que probablemente se acuñó el término de etnocidio para hablar de las invasiones y violencia que ocurrían en el continente y amenazaban la reproducción cultural de los pueblos indígenas. En este mismo sendero sobresalió la basta producción de antropólogos latinoamericanos como Darcy Ribeiro cuyo libro *Fronteras indígenas de la civilización* (1971) o su artículo sobre las futuras guerras étnicas (1989), entre otros de sus textos marcaron un parteaguas en el debate sobre una antropología comprometida y solidaria con los problemas que enfrentaban los pueblos indígenas. Aunque entonces no se hablaba de una antropología comprometida, sino de colocar u ofrecer los conocimientos antropológicos a favor de los pueblos indígenas y de su liberación (Bonfil, 1981; Chirif, 2021, Declaración de Barbados I y II).

Desde entonces, la necesidad de entablar nuevas formas de desarrollar la investigación antropológica ha discurrido por distintos senderos. Se ha discutido sobre los significados y la necesidad de externar el locus de enunciación de los procesos sociales analizados, el posicionamiento frente y con los movimientos contra hegemónicos y el papel de nuestros

2 La corriente etnomarxista fue también significativa y aglutinó a antropólogos marxistas del continente que, comprometidos con las luchas indígenas, tenían como horizonte una lucha contra el sistema capitalista que en última instancia era el causante de la explotación, exclusión y los despojos sufridos por los pueblos (Valladares, 2019).

conocimientos, el qué, para qué, de nuestras investigaciones fueron cuestionamientos recurrentes (Jimeno, 2002). En 1990, del siglo pasado, la discusión sobre las autonomías indígenas y sobre los reconocimientos constitucionales de los derechos colectivos indígenas aglutinaron a la academia antropológica, varios antropólogos fueron seguidores o acompañantes de movimientos sociales de enorme importancia, tales como: el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en México; o sobre el movimiento indígena ecuatoriano liderado por organizaciones como la CONAIE y el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP-18); el movimiento hacia el socialismo encabezado por Evo Morales, en Bolivia, o las luchas de los mapuches chilenos en defensa de sus territorios; movimientos que han tenido como aliados a un importante número de líderes, integrantes de movimientos sociales, académicos indígenas y no indígenas. En el caso del EZLN ellos decidieron a quienes convocar como asesores, primero en las negociaciones con el gobierno federal (1995 y 1996), y posteriormente ellos decidían a quienes aceptaban como investigadores en los caracoles o Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), en un acto de ejercicio de su autonomía. A lo largo de los 1930 años que han pasado desde aquel primero de enero de 1994 cuando se dio el levantamiento zapatista, un grupo de intelectuales y académicos han acompañado al zapatismo y la producción académica y noticiosa ha sido muy prolífica, atendiendo los ritmos por los que el propio movimiento ha transitado. Durante la década de los 1990, gran parte del debate académico giró alrededor de los modelos multiculturalistas que se instauraron en todo el continente, así como sobre los usos y costumbres de los pueblos indígenas, algunos de los cuales fueron escritos por destacados líderes indígenas como Floriberto Díaz, Julian Caballero, Margarito Ruiz (1999), López Bárcenas, (2004), entre otros destacados líderes. En este contexto los debates emprendidos por destacadas lideresas y académicas indígenas fue también muy prolijo, líderes como Martha Sánchez (2005), y Margarita Gutiérrez y Nellys Palomo (1999), Blanca Chancoso, Silvia Rivera Cucicanqui (2011); Tarcila Rivera (2011), Nina Pacari (2010), entre otras, daban cuenta de la formación de una

nueva élite intelectual indígena que toma la palabra para expresar sus proyectos políticos, sus posicionamientos frente a la problemática que viven sus pueblos.

A principios de este milenio han sido especialmente ricos los debates y propuestas epistémicas surgidas desde América Latina y desde el Sur Global en un giro reflexivo que se extiende hasta el día de hoy. Varias circunstancias, especialmente frente a las grandes crisis cíclicas del capitalismo y de los modelos políticos oscilantes en América Latina, que nos han llevado a repensar las formas en que se construye el conocimiento antropológico, algunas muy sugerentes que en términos amplios podemos denominar como dialógicas y colaborativas, que emergen en el contexto de una crisis de gran envergadura. Este giro reflexivo ha colocado en el centro del debate el cuestionamiento a la narrativa de la modernidad, ante la profundización de las desigualdades, los embates neocoloniales que recorren el hemisferio sur, dejando una devastación ecológica que ha impuesto el giro extractivista en el continente. Así como frente a las nuevas desigualdades y subordinaciones, que colocan a los disidentes como peligrosos. Para algunos autores la crisis es tal envergadura que podríamos hablar de una crisis civilizatoria en tanto que el mundo occidental afronta una crisis estructural y sistémica, que pone en predicamento el proceso metabólico social hombre-naturaleza al atentar contra las fuentes de riqueza social (Hinkelammert, 2003; Márquez, 2009). En este sendero, un sector del movimiento indígena latinoamericano se coloca del lado de los movimientos que cuestionan la modernidad capitalista, que interpelan las narrativas hegemónicas de nación y modernidad. Así como al modelo capitalista de desarrollo, generando narrativas contestatarias, modernidades plurales, anticapitalistas que sean la base de un mundo plural y en su andar develan las inequidades contemporáneas y expresan prácticas contra hegemónicas en los espacios locales-globales, que nutren a su vez nuevas epistemologías indígenas (Leyra, 2015). En esta senda podemos ubicar a las comunidades y municipios que en México han luchado por la vía jurídica por el reconocimiento de su derecho a ejercer modelos de autonomía en

donde su organización política, su cultura y la integridad de sus territorios sean respetados (Valladares, 2021).

Este debate tiene que ver también con la reivindicación de las antropologías periféricas o no metropolitanas que han puesto en el centro del debate la necesidad de visibilizar las epistemologías que se generan desde Latinoamérica. Se pretende descentrar los parámetros teóricos fundacionales de la antropología anglosajona que hegemonizaba no solamente la formación de los antropólogos, sino también los modelos interpretativos. Como bien lo ha señalado Xóchitl Leyva, las reflexiones alrededor de la crisis contemporánea han puesto énfasis en distintos aspectos, pero de alguna manera coinciden en que la crisis que estamos viviendo como humanidad es global, sistémica, que va más allá de ser solamente una crisis económica o financiera (Leyva, 2015). Se trata de una crisis multifacética pues es simultáneamente medioambiental, energética, alimentaria, migratoria y bélica. Al mismo tiempo, se ha señalado que la crisis actual se manifiesta como crisis política en una triple dimensión: crisis de la hegemonía del imperialismo, de legitimidad del Estado moderno y de la democracia liberal representativa, así como de una crisis cultural y ética en cuanto a que también presenciamos una crisis de valores, de proyectos de vida, de las formas de identidad y subjetividad dominantes. Otros estudiosos hacen especial énfasis en la crisis de las estructuras y de las formas dominantes de conocimiento. En este último sendero se han construido una serie de contra narrativas situadas desde los países periféricos, postulando el giro epistémico y metodológico decolonial, que cuestiona la colonialidad del poder y el saber (Quijano, 2014) y que podríamos ubicar como el centro de los debates críticos sobre los irredentismos étnicos, así como los emanados del feminismo indígena (Gargallo, 2015).

La perspectiva socioantropológica se ha enriquecido de las propuestas y teorizaciones emanadas de Asia, de África, pensemos en la propuesta sobre necropolítica de Mbembe, o las reflexiones sobre las subalternidad de desde India (Spivack, 1998 y 1993; Chandra Mohanty, 2008), en América con Arturo Escobar (1999) y Charles Hale (2004), Catherine Walsh (2009),

Suárez y Hernández (2008), Kimbelle Crenshaw (2001), o del portugués Boaventura de Sousa Santos (2009), entre otros muchos politólogos(as), sociólogos(as), filósofos(as) y antropólogos(as) que construyen nuevos lenguajes acerca de la investigación comprometida, proponiendo desde metodologías dialógicas hasta la decolonialidad, desde los paradigmas de la emancipación a los proyectos autonómicos, desde la interculturalidad a las epistemologías feministas e indígenas, desde las epistemologías del Sur al concepto de intersaberes, desde la interseccionalidad a las prácticas pos y decoloniales. Este giro epistémico convoca a rearticular el “Sur” como espacio de enunciación, en palabras de Arturo Escobar (2016), es una propuesta para posicionarse en la producción de conocimiento transformador en los panoramas intelectuales globales. Un buen ejemplo de la praxis de una antropología colaborativa y dialógica quedó plasmado en los tres volúmenes publicados bajo el título de *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis y entre guerras*, que reunió a una cuarentena de autores en donde se imbrican las reflexiones epistémicas desde y sobre nuestra América. Y si bien se pueden ubicar como continuidades y reelaboraciones de los estudios poscoloniales y subalternos, emanan de la situación específica de América Latina, así como de la urgencia de analizar y develar no solo el pensamiento colonial, sino el giro neocolonial extractivo que violenta derechos humanos colectivos, criminaliza la justa protesta y racializa las diferencias económicas y en este andar recuperan y teorizan sobre las múltiples formas, saberes y confrontaciones que tienen lugar en los pueblos indígenas.

Considero que es necesario señalar que, en buena medida, estas reflexiones y abordajes decoloniales responden igualmente a la interpelación que académicos de origen indígena y afrodescendientes, de líderes y activistas sociales indígenas, quienes han cuestionado el trabajo antropológico. Existe una crítica y una exigencia contra lo que algunos académicos y líderes indígenas denuncian como el saqueo o extractivismo académico. Es un punto de tensión ineludible de considerar, pues si bien la crítica a la modernidad, la defensa y construcción de nuevas epistemologías

e interpretaciones del mundo vivido y los mundos posibles ha transitado necesariamente por posiciones que van desde considerar a los académicos como las vanguardias teóricas y comprometidas durante los años 1980, al trabajo sustentado en el respeto a los otros, que se expresa en el principio del consentimiento previo, libre e informado en los años 1990 y la primera del siglo XXI, a la construcción de relaciones en donde el conocimiento se construye colectivamente, en un entrecruzamiento de saberes, a través de una praxis social y científica que se propone terminar con todas las formas de colonialismo, jerarquización y desigualdad, incluyendo a la investigación.

Convocar a antropólogos(as) como un acto de autonomía y en búsqueda de diálogos horizontales

En este escenario podemos ubicar a la antropología comunitaria, que atiende, por un lado, a la exigencia de los actores sociales a trabajar en conjunto con especialistas en una relación horizontal y colaborativa y bien delimitada. En cuanto a la noción de Antropología Comunitaria fue retomada de las prácticas y discursos de los abogados comunitarios Manuel Vázquez Quintero³ y Gabriel Méndez López,⁴ quienes se autodenominan “abogados comunitarios” — para hacer una distinción entre la práctica jurídica que opera bajo la lógica del derecho positivo y que persigue el interés económico de los abogados y

3 Abogado indígena de la montaña de Guerrero que fue mandatado por el movimiento autonomista para representar a Ayutla del Libre ante las autoridades electorales para elegir a sus autoridades municipales por sus sistemas normativos internos (SNI), sin la participación de los partidos políticos, y ha sido un actor importante en la región Costa-Montaña de Guerrero.

4 Abogado Tseltal, originario de Oxchuc, Chiapas, fue mandatado para llevar la demanda de su municipio de origen para reconocer el derecho a elegir a sus autoridades sin la participación de los partidos políticos, este fue triunfo muy relevante al constituirse como el primer municipio Chiapaneco que eligió a sus autoridades en un imponente Asamblea Municipal que fue eligiendo a cada uno(a) de los integrantes del nuevo ayuntamiento a mano alzada, en julio de 2028 en concordancia con su sistema normativo interno.

sus representados, frente a la praxis de estos abogados indígenas que se distancian de la lógica económica, para defender los derechos de sus pueblos de origen, privilegiando, por tanto, los intereses comunitarios. Políticamente, estos abogados toman distancia del derecho como instrumento que reproduce la hegemonía del sistema vigente. Considerarse antropólogo comunitario alude al posicionamiento de los propios abogados indígenas en contribuir desde el uso del derecho hegemónico para dar legitimidad a un modelo político alternativo. Es decir, para disputar desde el derecho positivo el derecho de los pueblos a ejercer otra forma de organización política en el pleno ejercicio de su derecho a la autonomía como pueblos indígenas.

Se trata de un posicionamiento acorde con lo que Orlando Aragón (2013 y 2020) ha denominado un uso contrahegemónico del Derecho desde la experiencia de Cherán, en el estado de Michoacán. También se denominan comunitarios porque ambos abogados fueron convocados y nombrados por sus pueblos, como sus abogados, con el mandato de encabezar la disputa jurídica ante las autoridades judiciales y electorales para lograr el reconocimiento de su derecho como pueblos a nombrar a sus autoridades a través de asambleas —sus sistemas normativos internos— y no por del sistema de partidos políticos. Estos triunfos jurídicos colocaron a sus abogados comunitarios como actores políticos con un gran reconocimiento y prestigio comunitario. Situación que los ha llevado a que otras comunidades los convoquen para asesorarlos y/o encabezar su lucha jurídica para ejercer su derecho a elegir a sus representantes y/o autoridades de acuerdo con sus sistemas normativos internos (Valladares y Tavares, 2022).

Fueron estos abogados comunitarios, junto con las mujeres autoridades, quienes nos nombraron: “antropólogas comunitarias.” Esta diferencia en el nombramiento y posicionamiento frente a las y los investigadores que arriban a su territorio, es muy significativa y ha hecho ineludible considerar que los pueblos indígenas están haciendo un llamado urgente a repensar el quehacer y las formas de ejercer la disciplina antropológica. Es un llamado no solo “ser las antropólogas solidarias”, sino a romper la frontera entre el conocimiento de las interlocutoras y el conocimiento de

las antropólogas. Esta experiencia de co-labor nos ha llevado a considerar que la antropología deberá, posiblemente cada vez con mayor frecuencia atender y atenerse prioritariamente los intereses y a las lógicas comunitarias en aquellos pueblos y comunidades en donde sus habitantes ejercen su derecho a decidir con quién, qué y cómo desean compartir sus vidas, espacios, saberes y conocimientos con las y los antropólogos.

Sobre la construcción de una antropología comunitaria

Fue la primera ocasión que en nuestra trayectoria como antropólogas éramos convocadas para colaborar a través de actividades de reflexión sobre los retos de ser mujer, indígena y participar como representante de sus comunidades para construir una nueva forma de ejercer el poder y la política de forma equitativa, priorizando las necesidades de las comunidades, que habían sido históricamente excluidas del poder y abandonadas por los gobiernos mestizos previos, negándoles su derecho a acceder a servicios básicos que sus autoridades deberían de garantizar. Ante el escenario de la conformación de un nuevo gobierno, recibimos la invitación de una de las tres autoridades que conforman el gobierno comunitario de Ayutla de los libres (fueron elegidos por las denominadas rutas: mestiza, Me'pháá y Tun savi), la coordinadora de Seguridad y Justicia, Patricia Ramírez Bazán, quien fue elegida por el sector de los mestizos, aunque ella es una afrodescendiente feminista originaria de la comunidad del Mezón. Los otros dos coordinadores de ruta representan uno a las personas de origen me'phaa y el otro a los Na savi del municipio.⁵

5 Con las elecciones celebradas el 15 de julio de 2018 se cambió la estructura tradicional del Ayuntamiento constitucional, para conformar el Gobierno Comunitario integrado por tres coordinadores, cada uno en representación de los pueblos indígenas que habitan en el municipio; Me'phàà, Na Savi y Mestizo, mientras que el Palacio Municipal fue renombrado la Honorable Casa de los Pueblos. Es decir, se sustituyó la figura de presidente municipal por la de Coordinadores, nombrándose a tres representantes.

Ayutla de los Libres es, hasta hoy en día, el único municipio de Guerrero en nombrar a sus autoridades a través de un ejercicio de democracia directa y participativa, sin la participación de partidos políticos. Los pueblos Na Sávi (mixteco), Mè`phàà (tlapanecos) y Mestizo de Ayutla de los Libres eligieron a sus autoridades mediante Sistemas Normativos Internos (también denominados usos y costumbres). Con la elección del Concejo Municipal Comunitario (CMC), que entró en funciones el 30 de septiembre del 2018, se dio vida a una nueva estructura autonómica y política donde los principios de toma colectiva de decisiones, justicia, interculturalidad y paridad de género conforman los cimientos de esta novedosa forma de gobierno. La nueva estructura de este municipio quedó conformada por el Concejo Municipal Comunitario, integrado por dos representantes (uno de origen Me`páá y el otro Na Savi) y el Consejo de Seguridad y Justicia, encabezado por Patricia Ramírez (elegida por el sector de mestizos). Ahora bien, el municipio estaba conformado en ese momento por 140 localidades, en cada una de ellas se nombró en asambleas comunitarias a dos representantes, una mujer y un hombre, para formar parte de la nueva estructura municipal, de tal forma que el nuevo gobierno comunitario está integrado por 280 personas, 140 mujeres y el mismo número de hombres, más los tres coordinadores. De acuerdo a la nueva forma de gobierno el órgano de toma de decisiones es la Asamblea Municipal de Representantes, cuyos designios son asumidos por los tres coordinadores, y 39 comisiones que se encargan de implementar todas las acciones de gobierno, entre las tareas de los representantes de las 140 localidades, está llevar a la Asamblea Municipal las demandas que se expresan en sus localidades, trabajar por su cumplimiento, más aquellas actividades que involucran sus responsabilidades con el resto las localidades del municipio (delegaciones, comisarías y comunidades).

Como un antecedente organizativo relevante del proyecto político de Ayutla fue la creación de la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG), en el año 2011, que tenía como uno de sus objetivos inmediatos el control de su territorio y la detención de los grupos

del crimen organizado que asolaban al municipio y la región de la costa montaña.⁶ Con este objetivo, una de las primeras acciones de la UPOEG fue la conformación de una Policía Comunitaria y fue en la Comisaría del El Mezón en donde se conformó el primer contingente de policías comunitarias (11 de enero de 2011). Esta estructura comunitaria de seguridad y justicia se extendió rápidamente a una decena de municipios de la región. La organización fue muy eficiente y en muy poco tiempo lograron el control de su territorio y expulsaron a los grupos del crimen organizado que operaban en el municipio. Una vez controlado su territorio, su proyecto político fue enriqueciéndose, ampliando sus demandas, por el control de sus recursos naturales, por el acceso a recursos y servicios básicos, por una educación de calidad para jóvenes y niños, por servicios de salud, acceso al agua, luz, carreteras y una larga lista de carencias que no habían sido atendidas por los gobiernos previos. En este sendero su proceso organizativo decantó en la demanda de elegir a sus representantes municipales y formar un nuevo gobierno comunitario, que hoy está en su segunda administración (2018-2021 y 2021-2024), ha sido una experiencia no exenta de problemas, pero sí con logros importantes y priorizando las necesidades de la población de las comunidades que integran el municipio.

Es en este contexto, en donde todo se estaba construyendo, que la Coordinadora de Seguridad, Patricia Ramírez, estaba interesada en que las ciento cuarenta mujeres indígenas me'phaa, na savi, mestizas y afroamericanas que formaban parte de este inédito proceso político, se conocieran, intercambiaran experiencias y participaran activamente en la construcción de su nuevo modelo de gobernanza comunitaria. Estaba convencida de que el nuevo gobierno debería tener como uno de sus pilares la perspectiva de género, de derechos humanos y derechos de los pueblos indígenas. Teniendo ese encargo como punto de partida, uno de los mayores retos a

6 Esta organización nació de la escisión de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) de la montaña. la cual se extendió rápidamente en Ayutla y otros municipios.

enfrentar fue que prácticamente ninguna de las mujeres nombradas había ejercido previamente algún cargo de representación política en la estructura comunitaria-municipal, muy pocas conocían las competencias de sus cargos (comisiones), y no se habían acercado al debate sobre los derechos humanos y colectivos de las mujeres. Tenían, en cambio, una amplia experiencia en el activismo por recuperar la paz en su lastimado municipio por la violencia. Habían colaborado y apoyado en la conformación de la Policía Ciudadana en el año 2012 y con orgullo relataban sus experiencias y las conquistas logradas.

Esta convocatoria representó un gran honor para nosotras, pues desde nuestro primer encuentro con la Coordinadora nos expresó que está solicitud obedecía a que “estaban cansados de las prácticas antropológicas que colocan a las y los integrantes de los pueblos indígenas como objetos de investigación”. Pues, han llegado a su municipio a entrevistarlas, sin solicitar previamente su consentimiento, y se quejaba acerca de que, como parte de esta práctica inapropiada, los investigadores publican textos sobre su cultura, su identidad o su proceso político sin que se les haya pedido su parecer. Por lo mismo, nunca conocen previamente lo que se publicará y en muchas ocasiones se sienten ignoradas(os), y en muchas otras no se sienten representadas(os) o identificadas(os) con lo que se dice de ellas y sus pueblos en los textos académicos y/o en las notas periodísticas. Se han sentido invadidas(os), cuando no utilizadas(os) y molestas(os), para la coordinadora Patricia Ramírez Bazán esta forma de controlar a quien permiten hacer investigaciones en su municipio autónomo es una reacción a lo que considera un “hartazgo de los modos de actuar de la antropología” (comunicación con Patricia Bazán, 2018).

Quisiera señalar que la relación que construimos con el gobierno comunitario y los vecinos del municipio no fue casual o aleatoria. Dos elementos me parecen que incidieron en esta convocatoria a colaborar con su proceso político, por un lado, Gema Tabares había sido profesora de la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR), que tiene una de sus sedes en la comunidad de El Mezón desde el año 2012. Durante esos años

su experiencia docente se constituyó como una experiencia total, es decir, implicó su incorporación a la totalidad de la vida social de la comunidad.⁷

Una circunstancia que fue determinante en este proyecto dirigido al fortalecimiento del liderazgo de las mujeres fue la promoción, interés y compromiso de Patricia Ramírez Bazán, quien es una mujer que se adscribe como afromexicana, feminista y había colaborado en a lo largo del proceso organizativo para disputar su derecho a conformarse como municipio autónomo. Por otro lado, tenía muy claro que uno de los retos que implicaba este proyecto político era modificar la situación de discriminación y violencia que vivían las mujeres, tanto frente a las estructuras de gobierno, como en el ámbito doméstico y comunitario. Patricia Ramírez estudió en la UNISUR, y tenía una trayectoria significativa de compromiso en temas de derechos humanos y de género. Como parte de su formación, había participado en los cursos de formación dirigidos a líderes indígenas y afromexicanas que ofrece el Instituto Simone de Beauvoir, en la ciudad de México. Ha sido una luchadora incansable por el reconocimiento de los derechos de la población afromexicana y de las mujeres. Luchar porque en este municipio se construyera una autonomía paritaria y con respeto a las mujeres era y es todavía un reto enorme, pues implica cambiar la cultura andrógina y discriminatoria contra la población indígena que prevaleció por largos años; enfrentarse a la población mestiza que expresaba enormes resistencias para compartir el poder con indígenas, por ello la capacitación de las mujeres era un puntal para construir una autonomía en donde las diversidades sean respetadas.

7 La universidad había sido un proyecto largamente esperado y construido, que logró cristalizarse en el año 2006 al instaurarse distintos campus de la UNISUR en diferentes municipios del estado de Guerrero. En el caso de municipio de Ayutla, como en el resto de los municipios en donde existen o existieron campus de la universidad, toda la comunidad apoyó su construcción, participaron colectivamente y de forma entusiasta para contar con un espacio de formación profesional para sus jóvenes (Flores Félix y Méndez, 2008). Los profesores eran todos académicos comprometidos con el proyecto, tenían el apoyo y admiración de la gente y también se comprometieron con el proceso político que se gestaba en este municipio.

Por mi parte, el trabajo de investigación sobre la situación que guardan los derechos humanos y políticos de las mujeres indígenas en sus pueblos y comunidades, así como las disputas de los pueblos indígenas y la lucha de las mujeres por su autorrepresentación política, me habían llevado en las últimas décadas por varios municipios y comunidades indígenas de distintos estados y regiones de la república. En el estado de Guerrero había realizado algunos talleres sobre derechos de las mujeres en Ometepec y Huitzucó en los cuales pude conocer de cerca a varias de las líderes indígenas de la entidad y a decenas de mujeres en su lucha y compromiso con los derechos de las mujeres. Conocí en sus propias voces los impactos que la violencia de género ha dejado en sus vidas, sea la que proviene del espacio doméstico, comunitario o estatal, así como la relacionada con la que es ejercida por las instituciones, por el crimen organizado y sobre violencia política que ha dibujado la historia de sus vidas y su entidad por largas décadas. Retornar al “Guerrero bronco” (Batra, 1996) cuna de movimientos guerrilleros, de resistencias indígenas, tierra de mujeres valerosas que luchan por la autonomía indígena, fue emocionante. Es un privilegio trabajar en la región en donde nació la policía comunitaria y el sistema de justicia comunitaria (CRAC-PC), en la montaña. Esta última se constituyó como un caso paradigmático de una apuesta organizativa pacífica muy exitosa para detener la violencia y el crimen organizado en la montaña (Sierra, 2014). En este contexto, acompañar y conocer de cerca el proyecto y construcción del primer gobierno comunitario por usos y costumbres conquistado por las y los habitantes de Ayutla ha sido una experiencia excepcional.

En esos andares, Gema y Patricia Ramírez Bazán me, invitaron a trabajar con el gobierno comunitario, a conocer el proceso y a responder a una demanda muy específica que consistía en trabajar junto con la Comisión de la Mujer Comunitaria. Es una institución del Gobierno de Ayutla de los Libres en el fortalecimiento de las capacidades de gestión política de las representantes del gobierno y a colaborar impartiendo talleres y reflexiones acerca de los derechos de las mujeres indígenas, así como sobre los retos de ejercer un cargo en un gobierno en donde todo era nuevo para todas las

actoras políticas; pero tenían la certeza de un nuevo gobierno debía basarse en los acuerdos emanados de las asambleas comunitarias y municipales, y tenía que ser construido a partir de una nueva relación en donde el respeto, la igualdad de responsabilidades y la participación de las mujeres fuera parte concomitante de este ejercicio autonómico. Las palabras de la Coordinadora de Seguridad expresan con nitidez el proyecto político que confronta al modelo de ayuntamiento constitucional previo:

Es necesario subrayar que la implementación de políticas públicas neoliberales fomentó la generación de nuevas formas de exclusión social, principalmente hacia las mujeres indígenas y afromexicanas, por esto, la participación política de las mujeres en este Gobierno Municipal Comunitario evidencia la transformación de las relaciones de género en los pueblos indígenas y afromexicano, y cuestiona los patrones culturales que establecen los “quehaceres” para la mujer en contextos comunitarios: Este gobierno ha sido por ley paritario, pero uno de los desafíos ha sido hacer efectiva esa parte, nosotras también tenemos voz y tenemos voto y que tenemos que opinar sobre el rumbo de este gobierno. Esta lucha justa y digna no ha sido fácil, porque, por un lado, el Gobierno Municipal Comunitario cuestiona la cúspide de la dirección política en la cultura de la clase blanco mestizo con prácticas desde la colectividad y horizontalidad, prácticas que se rigen por la máxima autoridad: la asamblea comunitaria. Por tanto, los desafíos aparecen a la hora de interpelar las viejas prácticas de asistencialismo heredadas de la partidocracia y de los liderazgos individuales y jerárquicos (Tabares, 2020).

Decía que el proceso político de Ayutla está sustentado en un proyecto amplio, que articuló en un primer momento a toda la población del municipio que estaba cansada de la violencia ejercida por grupos delincuenciales que se habían apropiado del municipio, cobrando cuotas a ganaderos y comerciantes, proferían amenazas de muerte, había robos, asaltos, violaciones y una larga lista de agravios que tenían a la población atemorizada, pero resuelta a tomar en sus manos la seguridad y la impartición

de justicia ante la ausencia de acciones por parte del Estado para resolver esta dedicada situación. Sin embargo, el proyecto de la UPOEG es más ambicioso, en sus convocatorias expresaban su agenda política: la lucha contra las altas tarifas de la energía eléctrica, el cumplimiento de los acuerdos de construcción de tramos carreteros, atención a la educación y a la salud. Demandas muy relevantes si consideramos que el municipio está clasificado por el INEGI como de muy alta marginalidad. Han luchado también por el reconocimiento oficial de la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR), (Cervantes, 2014), pues a pesar de tener más de 15 años de funcionar, no había logrado el reconocimiento oficial de la SEP. Así como el respeto de los territorios de los pueblos originarios y su rechazo a las concesiones mineras que habían sido otorgadas en su territorio. De acuerdo con el abogado comunitario Manuel Vázquez Quintero:

Fue el 5 de enero de 2013 detona el movimiento de autodefensa comunitaria en los municipios de Ayutla y Tecoaapa, al que se suman, San Marcos, Florencio Villarreal y Cuautepec; con acciones de fuerza como son: operativos de rescate de población que están en manos de los delincuentes, patrullaje, aprehensiones, filtros, puestos de revisión. Para ello se realizó un trabajo con bases de datos para lograr el esfuerzo de inteligencia comunitaria y la identificación de los delincuentes. Este acontecimiento social propició la más amplia participación de los diversos sectores sociales en la región, como son: campesinos, amas de casa, ancianos, ganaderos, comerciantes, transportistas, profesores y líderes de culto religioso; convirtiéndose todos en los protagonistas principales de la autodefensa comunitaria. El movimiento de los pueblos organizados y policía comunitaria se convierten y constituyen, el 10 de marzo, en Sistema de Seguridad y Justicia Ciudadana en la asamblea general, llevada a cabo en la comunidad de Buena Vista, municipio de Tecoaapa, aglutinando a los siguientes municipios: Ayutla de los Libres, Tecoaapa, San Marcos, Florencio Villarreal, Cuautepec, Cópala, Marquelia, Azoyú, Juan R. Escudero.

Nuestras comunidades se han organizado para hacer frente a la marginación y búsqueda de un desarrollo integral, acorde a la historia, la cultura y el bienestar, luchando por la educación, salud, ejes carreteros, tarifas justas de energía eléctrica, proyectos de desarrollo para la el campo, el derecho a la consulta para la representación y las políticas públicas, la infraestructura social básica, la seguridad y justicia ciudadana, bajo el principio de la autodeterminación, que concede el derecho constitucional a nuestros pueblos. Estos ejes programáticos son el resultado de la reflexión colectiva para superar años de olvido y de atraso de las comunidades que el Estado mantiene excluidas del desarrollo nacional (Vázquez, 2014).

Como podemos constatar no se trata de un movimiento o una experiencia de gobierno que nace con las elecciones por su Sistema Normativo Interno el 15 de julio de 2018.⁸ Tiene tras de sí, un proceso de lucha abierta que se inicia en el año 2011, en contra de la delincuencia organizada y una vez conquistado el control de su territorio, se encaminan al control del poder municipal, proceso que tardó cuatro años en cristalizarse. Lastimosamente muchas tumbas han debido cavarse en el camposanto y muchas lágrimas por los asesinatos, secuestros, perseguidos y/o criminalizados(as) por participar en este proceso. Algunos policías comunitarios y comandantes han sido asesinados, anualmente se registran varios ataques en su contra. Los más recientes fueron el asesinato de Bernabé Gil Hilario, excomandante del Sistema de Seguridad y Justicia Ciudadana (SSyJC) en septiembre de 2020 (El Sur, 2020 y El Faro de la Costa Chica, 2020) y tan sólo un mes después el 16 de octubre fue asesinado Ernesto Gallardo Grande, quien era comandante regional del SSJC. Fue fundador de la UPOEG, en la región de Costa Chica — en enero de 2013 (La jornada, 2020). A estos hechos lamentables hay que sumar las resistencias y actos de discriminación y el racismo que sufren las autoridades del Gobierno Comunitario por parte de la oposición

8 Margarita Warnholtz Locht. "El pueblo loganó en Ayutla de los Libres, Guerrero", 2018. <https://www.animalpolitico.com/codices-geek/el-pueblo-gano-en-ayutla-de-los-libres-guerrero/>

que hace todo lo posible por desacreditar el gobierno comunitario. Esta tensión es muy importante, porque si bien prácticamente toda la población del municipio participó en los esfuerzos de poner alto al crimen organizado, de forma exitosa, el siguiente paso, la conquista del poder, supuso desplazar a familias del centro de la cabeza municipal que por muchos años habían controlado al poder y compartir el poder no fue sencillo y compararlo con la población indígenas menos aún. La fortaleza de este proceso fue la participación de la población, los debates y la realización de decenas de asambleas para acordar cómo elegir a sus representantes, consensuar la nueva estructura de gobierno, etcétera, pero también pluralizar el poder ha implicado un fortalecimiento de las diferencias étnicas, una reactivación de racismo contra la minoría indígena por parte de la élite mestiza que se resiste a dejar en manos de los representantes indígenas el rumbo del gobierno.

Con base en esta experiencia, quiero reflexionar sobre los significados, las metodologías y las bondades de colaborar bajo la convocatoria e intereses de las y los actores políticos de Ayutla de los Libres en esto que se ha denominado una antropología comunitaria. Partiendo de esta experiencia, quisiera señalar sobre los retos que la antropología deberá enfrentar en el futuro cuando nuestras pesquisas y praxis estén precedidas del nombramiento de *antropólogas(os) comunitarias(os)*.

Retos epistémicos y metodológicos de la antropología comunitaria

Inicialmente, quisiera señalar que ha sido muy positivo y desafiante asumir el descentramiento de la autoridad antropológica y transformarla en un diálogo abierto, horizontal, que ha implicado armonizar nuestros tiempos con los de las mujeres de Ayutla: discutir los temas que nos convocan a ambas partes, plantear y diseñar formas de trabajo, es decir, construir un modelo de relación y trabajo colaborativo en donde concurren intereses y saberes y se fusionan en un solo proyecto. De tal manera que, en este

ejercicio colaborativo, estamos ante una antropología dialógica — que no parte de falsas objetividades científicas —, sino que asume que la construcción de conocimientos es el resultado de una praxis situada políticamente, que ha estado orientada a ofrecer y recibir conocimientos, establecer alianzas y complicidades articuladas en la apuesta por la construcción de proyecto político basado en una gramática autonómica, que es en gran medida un ejercicio político contra hegemónico. Se trata de colaborar con un granito de arena en la construcción de un modelo sociopolítico más equitativo — en medio de territorios minados, con múltiples contradicciones y lucha de proyectos políticos, de grupos de poder confrontados, entre los autonómicos y las elites políticas y económicas de municipio — que fueron desplazadas del poder del ayuntamiento que por largos años mantuvieron bajo su control y no están dispuestas a abandonarlo.

Es su apuesta por la construcción de un modelo en donde las minorías invisibilizadas y excluidas, como han sido los indígenas y las mujeres de Ayutla, sean no solamente escuchadas, sino hacedores(as) de nuevas prácticas de gobierno. Uno de los cambios más significativos en el ejercicio del nuevo gobierno ha sido el desplazamiento de la jerarquía que significaba ser gobernante, estar colocado en la cúspide de la toma de decisiones, pues ahora se trata de un gobierno conformado por representantes que fueron nombradas(os) a través de asambleas en sus comunidades y posteriormente en una magna asamblea municipal. Es a ellas a quienes se deben y a quienes deben escuchar y responder, haciendo prevalecer el interés colectivo. Este ejercicio político ha procurado romper con una añeja relación de conflicto y subordinación de las autoridades de la cabecera municipal frente a las comisarías y comunidades que integran el municipio, en donde existía una mínima relación. Distancia que se expresaba, por ejemplo, en una vieja tradición que consistía en que en las comisarías — se elegían a sus autoridades en asambleas comunitarias —, mientras que en la cabecera municipal de elegía a los miembros del ayuntamiento a través de partidos políticos y solo votaban los residentes de la cabecera municipal, de tal forma que las comunidades (comisarías) tenían escasa incidencia en la gestión municipal,

y en poco eran atendidas sus necesidades desde la cabecera. De tal forma que uno de los primeros cambios fue revertir esta relación de exclusión. Subordinación a la que se sumaba un racismo estructural de la élite mestiza de la cabecera municipal frente a los indígenas me'phàà, na saví y afrodescendientes de las comunidades aledañas.

En términos de investigación antropológica considero que trabajar en estas condiciones, el ser “convocadas” y nombradas antropólogas comunitarias, nos brindó una enorme protección y libertad de movimiento y acción. A pesar las múltiples violencias que existen en la región, estar en Ayutla es como estar en una burbuja de tranquilidad y libertad, podíamos transitar por sus calles durante el día y las noches sin miedo a sufrir alguna agresión; con la certeza de que la Policía Ciudadana garantiza la paz y el orden comunitario, lo que no es poca cosa considerando los niveles de violencia que se viven en la entidad, y en el país en su conjunto, en donde hacer trabajo antropológico se ha convertido como una actividad riesgosa.

En términos metodológicos el trabajo colaborativo nos dio la serenidad de sentirnos invitadas, de ser esperadas para realizar un trabajo compartido, de estar acompañadas, sin sentirnos advenedizas, invasoras o “extractivistas”;⁹ ser colaboradoras y no como investigadoras que andan en busca de actoras para entrevistarlas — o redes que nos permitan acercarnos con ellas. Esta forma de realizar trabajo antropológico ha implicado la construcción de lazos emocionales profundos y compromisos políticos explícitos, se trata de coincidencias políticas, en donde la autoridad antropológica se difumina y se enriquece enormemente al entablar diálogos interculturales horizontales encaminados a colaborar por un bien social o político mayor: la construcción de un nuevo modelo de

9 Es un término con el que algunos líderes y/o integrantes de organizaciones indígenas llaman a los investigadores de fuera de sus pueblos, comunidades u organizaciones, recuperan o recolectan información para sus pesquisas con fines académico u de otra índole, sin el consentimiento de los primeros.

organización social y política, por la vía pacífica, y esto en nuestro violento país es extraordinario.

Acordamos elaborar una propuesta conjunta de capacitación para las mujeres con cargos en la estructura del gobierno comunitarios, para lo cual trabajamos con la Comisión para la mujer indígena y afroamericana comunitaria y la Coordinadora de Justicia y Seguridad en el diseño de una encuesta que nos permitiera tener un diagnóstico para elaborar una propuesta de trabajo. Así, en conjunto elaboramos la propuesta de contenidos que les interesaban y se decidió trabajar con una metodología de talleres. Recuperamos las propuestas de J. Rappaport (2007, p. 204), en cuanto a concebir el trabajo de campo no solamente como el momento de la recopilación de datos a interpretar, sino como la arena en la cual es posible co-teorizar — aunque en este ejercicio colaborativo el objetivo no era la creación de un texto académico —, sino construir un modelo de trabajo colaborativo con miras a construir una nueva forma de ejercer el poder y la política. De tal forma que esta postura se aleja de las concepciones de los actores comunitarios como informantes o consultantes, sino como interlocutores con las que reflexionamos y teorizamos. En este mismo tenor, coincidimos con Luis Guillermo Velasco (2002) — quien desde su experiencia de trabajo de co-labor en Colombia —, que habla del tránsito entre lo que denominan la “superficie”, es decir, las narrativas recolectadas y las raíces, aludiendo a considerar las cosmogonía, la lingüística, las topografías y los objetivos del pueblo Guambiano con el que trabajó, es decir, un trabajo de “enrollar y desenrollar” por medio de un diálogo prolongado sostenido en talleres comunitario (citado por Rappaport, 2007).

Desde nuestra experiencia trabajamos temas vinculados con su pertenencia étnica, de clase y de género, sobre la cosmovisión y la vida ritual que envuelve su vida cotidiana y sobre cómo estos principios culturales que les dan pertenencia podrían recuperarse, fortalecerse o modificarse. Esto último aludía frecuentemente al papel de las mujeres — a la difícil construcción de relaciones horizontales entre los miembros del gobierno comunitario y sobre los cambios en los roles hogareños —, pues a partir del

triunfo del gobierno comunitario, la incorporación de las mujeres al gobierno desafiaba las formas de organización previas, las mujeres eran “gobierno”, ellas se decían “gobiernas”, con responsabilidades nuevas, horarios, muchos proyectos que emprender y recibían un salario quincenal. Por ello, en sus hogares, los miembros de su unidad doméstica debieron hacer ajustes para que las 140 mujeres pudieran cumplir con su encargo comunitario (Valladares Y Tabares, 2022). Nueve meses duró este acompañamiento, que concluyó con una enorme fiesta a la que invitaron a diversas autoridades entre ellas a la Senadora Néstora Salgado García, quien fuera parte de la policía comunitaria de Olinalá, municipio de la Montaña, en el acto expresó su compromiso con el gobierno comunitario.

Para las mujeres, que participaron en los talleres, significó un espacio de escucha, de reconocerse como mujeres que comparten retos, dudas, temores, se generaron diálogos, intercambios de experiencias, angustias y preocupaciones por las cargas de trabajo, a las que se sumaban las responsabilidades en sus hogares, las sobre cargas de trabajo que implican estar en la escena pública, los retos de la convivencia interétnica, así como, reflexionar sobre las violencias de género, se fortalecieron lazos de apoyo, de solidaridad, y de reconocimiento. Pero también expresaron el orgullo de tener el compromiso y la responsabilidad de ser parte de la construcción de un nuevo modelo de sociedad, en donde la pertenencia étnica sea un motivo de orgullo en su municipio. Los retos son enormes, pero también las conquistas, baste señalar que, los compromisos de este nuevo gobierno, que se cumplían a cabalidad, entre ellos, por ejemplo, realizar un proyecto o una obra en cada una de las comunidades, es decir implementar por lo menos 140 acciones a favor de las comunidades menos favorecidas, ya fuera introducir luz, agua, brechas, pavimentar caminos, instalar centros de salud, escuelas, sobresale la construcción un hospital regional en la cabecera municipal, entre otros, han demostrado que se hace gobierno con voluntad, transparencia, escuchando a las poblaciones pequeñas y alejadas de la cabecera municipal, lo que ha supuesto un enorme esfuerzo individual y colectivo.

Consideraciones finales

El modelo de antropología comunitaria está en sintonía con los modelos y epistemologías colaborativas, que postulan el establecimiento de diálogos horizontales con las y los interlocutores con los que nos vinculamos en los procesos de investigación que emprendemos. Considero que ser invitadas como antropólogas comunitarias podría constituirse como otra forma de ejercer nuestra profesión en los pueblos que están ejerciendo su autonomía. Esto nos convoca a escuchar y responder a las solicitudes, intereses y necesidades de los actores sociales, sobre los temas que hemos cultivado por largo tiempo. Establecer un vínculo de esta naturaleza conlleva una adecuación de la forma en que tradicionalmente se construía un problema de investigación, en donde los antropólogos teníamos la libertad y autoridad antropológica para decidir, dónde, cuándo, cómo o con quienes realizar nuestras pesquisas. Para quienes estamos interesadas(os) en documentar, participar, colaborar sobre estas formas novedosas de gestión autonómica, la antropología comunitaria es el camino lleno de potencialidades, pero también de retos.

Quisiera cerrar este texto, señalando que las últimas dos décadas han sido muy fértiles en el debate sobre las formas en que se construye el conocimiento antropológico. Si trazamos una línea del tiempo podríamos representar gráficamente una suerte de tipología y mirar el vínculo existente entre un contexto o momento político específico y una etapa del modelo de desarrollo nacional/global al que se corresponde un momento paradigmático específico de nuestra disciplina. Si colocamos en un extremo de la línea temporal los años cuarenta a los años ochenta del siglo XX, como el momento del que van desde la instauración del indigenismo en sus diferentes vertientes: incorporacionista, indigenismo de participación, al indigenismo neoliberal y sus contestaciones autonómicas, hasta decantar en dos posiciones expresadas por los propios líderes indígenas. Una posición que no recupera la larga relación de alianzas y acompañamientos de la antropología con los movimientos sociales, lo que ha llevado a señalar que

existe un tipo de investigación antropológica que califican de ciencia extractivista, hasta defender una posición que afirma que solo los pueblos indígenas pueden entender las culturas, ontologías y saberes indígenas. Por otro lado, de forma paralela se ha dado una rica discusión en conjunto entre antropólogos(as), activistas, líderes, organizaciones y miembros de pueblos indígenas sobre la necesidad de nuevos modelos interpretativos: dialógicos, colaborativos, de construir diálogos interculturales que han pugnado por la necesidad de romper con las jerarquías, y el poder de los científicos para nombrar, explicar y narrar o escribir.

En este escenario ubicamos a la antropología comunitaria, como una apuesta por construir un nuevo lenguaje antropológico, no solamente para denominarnos antropólogas comunitarias, sino para exigir nuevos diálogos y compromisos de la academia con los procesos sociales, transitar del “empacho antropológico” a la colaboración solidaria, ética y académicamente comprometida con los procesos sociales contra hegemónicos, constructores de democracias y mundos plurales.

En cuanto a la experiencia de Ayutla de los Libres, quisiera cerrar este capítulo, señalando que este ejercicio de gobierno comunitario no fue sencillo en su primer trienio, pues si bien marcó una nueva de ejercer el poder y la política, afloraron o se exacerbaban viejos conflictos interétnicos. La resistencia de los mestizos a compartir el poder se fue agudizando. El contrario, las tensiones de fuera de Ayutla no son sencillas, como lo es mantener a raya al crimen organizado, por ejemplo. En términos más amplios, regionales y/o estatales, existen amplias resistencias de algunos actores políticos de la entidad para que otros municipios sigan la ruta de Ayutla, de elegir a sus autoridades sin la participación de partidos políticos, tales han sido los casos de San Luis Acatlán y Tecoaapa, pero no han tenido éxito en su demanda de autonomía política.

Otra de las tensiones que será importante de seguir, es que, en la última sesión de trabajo del Congreso del Estado, diciembre de 2021, se aprobó la creación de cuatro nuevos municipios: Santa Cruz del Rincón, San Nicolás (de población afromexicana), Ñuu Savi (de población del mismo

nombre) y las Vigas (de población afromexicana), quedando incorporados al artículo 27 de la Constitución Política del Estado.

El nuevo municipio Ñuu Savi nace de la separación de 37 comunidades del municipio de Ayutla de los Libres, los que seguramente alterará el equilibrio de poderes en Ayutla, se retiraron las comunidades de mayor población indígena, y de acuerdo con el Decreto de creación del municipio — decreto número 861, aprobado el 31 de agosto del 2021 —, su estructura será la de un ayuntamiento constitucional tradicional, presidente municipal, síndico y seis regidores. El decreto señala que empezarán a recibir su presupuesto en enero de 2024. La cabecera del nuevo municipio se encuentra en la comunidad de Coapinola, que se encuentra a unos 40 minutos de la cabecera municipal de Ayutla, y cuenta solo con 300 habitantes, mientras que la población total de esas 37 comunidades es de 11,099 personas lo que representa el 15% de la población total de Ayutla.¹⁰ La instalación formal del nuevo municipio Ñuu Savi se llevó a cabo el día 25 de agosto de 2023 (Betancourt, 2023).¹¹ Habrá que estar muy atentos a este importante hecho para entender su impacto, ¿sería la respuesta a una larga demanda de creación de un nuevo municipio? (Garza, 2021) O ¿sería una estrategia para debilitar el gobierno comunitario de Ayutla? En un reportaje realizado en el nuevo municipio por Rosendo Betancourt y Emiliano Tizapa 2022, recuperan el testimonio de Efrén Cortés Chávez, oriundo y sobreviviente de la matanza del Charco, quien afirmó que fue la zona Ñuu Savi la que sostuvo la demanda de los usos y costumbres en el municipio de Ayutla de

10 La población total de Ayutla para 2020 era de 69 mil habitantes, lo que significa que perdió un 15% de su población y 735 km².

11 Las comunidades que se separaron de Ayutla son: Coapinola, Aahuachahue, El Mesón, Zapote, el Potrero, San Felipe, El Coquillo, La Palma, La Concordia, El Cocoyúl, El Paraíso, Vista Alegre, El Charco, Ocote Amarillo, tierra blanca, san Antonio Abad, Chacalapa, El Piñal, Ojo de Agua, San Martín, Ocotlán y Juquila. Véase la nota de Rosario Garza (2021), en el Financiero: Aprueba el Congreso de Guerrero la creación de 4 nuevos municipios. Disponible en: <https://www.elfinanciero.com.mx/estados/2021/08/31/aprueba-el-congreso-de-guerrero-la-creacion-de-4-nuevos-municipios/>

los Libres: “este es el bastión, la zona na savi es el verdadero corazón de la resistencia de Ayutla, es como arrancarle el corazón y pueden desaparecer los usos y costumbres”. Tras dos gestiones exitosas del gobierno comunitario, habrá que estar atentos a lo que pueda ocurrir con esta experiencia autonómica; sin embargo, estos interrogantes deberán ser objeto de una nueva investigación.

Referências

ARAGÓN, O. El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán, México. Morelia: UNAM-ENES Morelia, 2018.

ARAGÓN, O. El derecho en insurrección: El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, v. 7, n. 2, p. 37, 2013.

ARAGÓN, O. El trabajo de coteorización en la antropología jurídica militante. Experiencias desde las luchas por el autogobierno indígena en México. *Inflexiones*, 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/44563160/El_trabajo_de_coteorizaci%C3%B3n_en_la_antropolog%C3%ADa_jur%C3%ADica_militante_Experiencias_desde_las_luchas_por_el_autogobierno_ind%C3%ADgena_en_M%C3%A9xico

ARROYO, L. La antropología dialógica en la historia de la filosofía. *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 39, 2007. Disponível em: <http://institucional.us.es/revistas/themata/39/art38.pdf>

BARTRA, A. *Guerrero Bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*. México: Editorial ERA, 1996.

BETANCOURT, R. Se instala hoy el nuevo municipio Ñuu Savi: Vamos a nacer como uno de los más pobres. *El Sur*, 25 ago. 2023. Disponível em: <https://suracapulco.mx/se-instala-hoy-el-nuevo-municipio-nuu-savi-vamos-a-nacer-como-uno-de-los-mas-pobres/>

BETANCOURT, R. y TIPASA, E. Con la creación del nuevo municipio Ñuu Savi se arranca el corazón del gobierno indígena de Ayutla. *El Sur*, 27 junç 2022. Disponível em: <https://suracapulco.mx/con-la-creacion-del-nuevo-municipio-nuu-savi-se-arranca-el-corazon-del-gobierno-indigena-en-ayutla/>

BONFIL, G. Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina. In: BONFIL, G. (Comp.). *Utopía y revolución*. México: Editorial Nueva Imagen, 1981. p. 11-59.

CERVANTES, Z. Bruno Plácido: mozo, preso y líder de la UPOEG. In MATÍAS, Marcos et al. (org.), *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*, IEPES-Congreso del Estado de Guerrero, Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública de la Cámara de Diputados. IWGIA, México, pp. 345-356, 2014. Disponible en: http://biblioteca.diputados.gob.mx/janium/bv/cesop/lxii/rebciud_juscom_gu.pdf

CHIRIF, A. (ed.). *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*. International Work Group for Indigenous Affairs, Copenhagen, 2021.

CRENSHAW, K. Mapping the margins: Intersectionality, Identities Politics and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, jul. 1991..

El Faro de la Costa Chica, Asesinan a ex comandante de la UPOEG en Ayutla. 2020. Disponible en: <https://www.elfarodelacostachica.com.mx/2020/09/asesinan-a-ex-comandante-de-la-upoeg-en-ayutla/>

ESCALANTE, Y. Etnoperitaje y etnopedagogías. La insurrección de saberes y el ocaso de la etnografía. In VALLADARES DE LA CRUZ, L. R.; CASTAÑEDA SALGADO, M. P.; AYALA, A. A., (org.), *Antropologías Hechas en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Asociación Latinoamericana de Antropología, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, 2024. v. I, p. 419-444.

ESCALANTE, Y. El peritaje antropológico y el diálogo de saberes. Descolonizar y desacademizar las epistemologías. In ANDRADE, O. A.; ARÉVALO, E. B. (org.), *Otro derecho es posible. Diálogo de saberes y nuevos estudios militantes del derecho en América Latina*. Puebla: Librería Universitaria de Puebla, 2022. p. 206-220.

ESCOBAR, A. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Colombia: DERE-ICAH, 1999.

FLORES FÉLIX, J.J. y MÉNDEZ, A. Las luchas indias, sus intelectuales y la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur (México). OSAL, *Observatorio Social de América Latina*, Año 8, n. 23. Buenos Aires: CLACSO, 2008. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal23/19S3FlorMende.pdf>

GARGALLO, F. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. UACM, México, 2015. Disponible en: <https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>.

GARZA, R. *Aprueba el Congreso de Guerrero la creación de 4 nuevos municipios*. 2021. Disponible en: <https://www.elfinanciero.com.mx/estados/2021/08/31/aprueba-el-congreso-de-guerrero-la-creacion-de-4-nuevos-municipios/>

GOBIERNO DEL ESTADO DE GUERRERO. *Decreto n. 474 mediante el cual se designa el H. Ayuntamiento Instituyente del Municipio ñuu savi*, Publicado el 25 de agosto de 2023. Disponible en: <https://www.guerrero.gob.mx/wp-content/uploads/2023/09/D474MPIOINSTNUUSAVI.pdf>

GUTIÉRREZ, M. y PALOMO, N. Autonomía indígena con mirada de mujer, In: BURGUETE, A. (org.) *México: Experiencias de Autonomía Indígena*, International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), 1999.

HALE, C.R. Rethinking indigenous politics in the era of de “indio permitido”, *NACLA Reporto on the Americas*, vol. 38, n. 2. set-out, 2004.

HERNÁNDEZ, C. A. Retos y posibilidades de los peritajes antropológicos: reflexiones desde la experiencia mexicana, *Revista Abya Yala*, v. 2, n. 2, Brasília, 2018. Disponible en: <https://www.rosalvaaidahernandez.com/wp-content/uploads/2020/04/2018-ARTICULO-Retos-y-posibilidades-de-los-peritajes-antropolo%CC%81gicos-PDF.pdf>

HINKELAMMERT, F. *Solidaridad o suicidio colectivo*, Ambientico Ediciones, San José de Costa Rica. Socialista/Comunicación e Información de la Mujer (CIMAC); México, 2a. edición, 2003.

JAULIN, R. *El etnocidio a través de las Américas*, México: editorial Nueva Imagen, 1976.

JIMENO, M. La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, n. 1, p. 43-65, 2002.

LEYVA SOLANO, X. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis entre guerras*. México: Cooperativa Editorial Retos, v. 3, 2015.

LÓPEZ BÁRCENAS, F. La lucha por la autonomía indígena en México: un reto al pluralismo. In HERNÁNDEZ, A., PAZ, S. y SIERRA, T. (org.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*. México: Cámara de Diputados; CIESAS-Porrúa, pp. 207-231, 2004.

MÁRQUEZ COVARRUBIAS, H. Diez rostros de la crisis civilizatoria del sistema capitalista mundial. *Problemas del Desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía*, v. 40, n. 159, jul-set, 2009.

MOHANTY, C. Bajos los ojos de Occidente. Saber académico y discursos coloniales. In MEZZADRA, S. (org.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños, 2008. p. 69-101

PACARI, N. *Todo puede suceder*, México, Programa México Multicultural-UNAM. México: 2010.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

RAPPAPORT, J. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 43, jan-dez, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2007. pp. 197-229.

Redacción La Jornada. Asesinan a comandante regional del SSJC en Guerrero, 16 out 2020. Disponible em: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2020/10/16/asesinan-a-comandante-regional-del-ssjc-en-guerrero-1782.html>

RIBEIRO, D. *Las Américas y la Civilización: Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1972.

RIBEIRO, D. Las futuras guerras étnicas en América Latina. In DEVALLE, S. B. C. (org.), *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder del Estado*. México: El Colegio de México, 1989.

RIVERA CUCICANQUI, S. CH'IXINKAX UTXIWA. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Retazos-Tinta Limón, 2010.

RIVERA ZEA, T. *Abriendo caminos: historias de mujeres indígenas andinas y amazónicas del Perú*. Lima: Editorial(es) Chirapaq , 2011.

RUIZ, M. La asamblea nacional indígena plural por la autonomía (ANIPA). In BURGUETE, Aracely. (org.). *México: Experiencias de Autonomía Indígena*. International Work Group for Indigenous Affairs. Dinamarca: (IWGIA), 1999.

SÁNCHEZ, M. *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*. México: Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir AC, 2005.

SIERRA, M.T. El pueblo me'phaa confronta el extractivismo minero. Ecología de saberes en la lucha jurídica. *E-Cadernos CEAS* 28, 2017. Disponible em: <http://journals.openedition.org/eces/2553>

SIERRA, M.T. Seguridad comunitaria frente a la inseguridad pública. Estado y pueblos indígenas en Guerrero”. In VALLADARES, L. (org.) *Nuevas violencias en América Latina. Los derechos indígenas frente a las políticas neoextractivistas y las políticas de seguridad*. México: UAM – Juan Pablo Editores, 2014. p. 225-257.

SÍNTESIS DE GUERRERO.COM.MX. Emboscan y matan a comandante de la comunitaria de Ayutla de los Libres, 17 abr. 2019. Disponible em: <https://sin-tesisdeguerrero.com.mx/2019/04/17/emboscan-y-matan-a-comandante-de-la-comunitaria-de-ayutla-de-los-libres/>

SOUZA SANTOS, B. de. Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social. México: CLACSO–Siglo XX Editores, 2009. Disponible em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal26/19sur.pdf>.

SUÁREZ, L. y HERNÁNDEZ, A. (Editoras). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Editorial Cátedra, 2008.

SPIVAK, G.C. ¿Puede hablar el sujeto subalterno?, *Orbis Tertius*, año 3, n. 6, pp. 175-235, 1998. Disponible em: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf

SPIVAK, G.C. *Outside in the Teaching Machine*. Nova York: Routledge, 2012.

Redacción del Sur de Guerrero. Matan a comandante de la UPOEG en Ayutla, pistoleros le dan seis balazos, 1993. Disponible em: <https://suracapulco.mx/>

impreso/2/matan-a-comandante-de-la-upoeg-en-ayutla-pistoleros-le-
-dan-seis-balazos/

TABARES, G. Por la libre y por el derecho a la libre determinación: El Mezón. Una experiencia de comunidad emocional en el municipio de Ayutla de los Libres. In: VALLADARES, L.R. y TABARES, G. (org). *Activismo, diversidad y género. Derechos de las mujeres, indígenas y afromexicanas en tiempos de violencias en México*. México: Juan Pablos Editor- UAM Iztapalapa, 2020. pp. 33-79.

VALLADARES, L.R. De la antropología crítica al decolonialismo: miradas sobre el irredentismo étnico en México y América Latina. In Portal, M.A. (org.), *Repensar la antropología mexicana del XXI. Viejos problemas, nuevos desafíos*. México: Juan Pablos editor, UAM-I, 2019. pp. 337-360.

VALLADARES, L.R. y TABARES, G. Ejerciendo autonomía: las mujeres del Gobierno Municipal Comunitario de Ayutla de los Libres. E. O. ARAGÓN, y Bárcena, E. (org.) *Otro Derecho es Posible. Diálogo de Saberes y Nuevos Estudios Militantes del Derecho en América Latina*. México: UNAM, 2022.

VALLADARES, L.R. La antropología comunitaria. Una nueva relación de investigación en y con los pueblos indígenas. *Alteridades*. v. 31, 2021. p. 13-24. Disponible en: www.doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2021v31n62/

VELÁZQUEZ, M. La fundación del sistema de seguridad y justicia ciudadana”. In MATÍAS, M., ARESTEGUI, R. e VÁZQUEZ, A. (org.) *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*. Instituto de Estudios Parlamentarios “Eduardo Neri” del Congreso del Estado de Guerrero, CESyOP de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, IWGIA, Cámara de Diputados / LXII Legislatura, 2014.

WALSH, C. Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signos y Pensamientos*. N. 26, v. XXIV, 2005. p. 39-50.

WARNHOLTZ, M. El pueblo ganó en Ayutla de los Libres, Guerrero. *Animal Político*, 2018. Disponible en: <https://www.animalpolitico.com/codices-geek/el-pueblo-gano-en-ayutla-de-los-libres-guerrero/>

YUDERKYS, E. M. et al (editoras). *Tejiendo de otro modo- Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

La necesidad y los desafíos de la antropología colaborativa en el México actual

John Gledhill

(Universidad de Manchester)

Introducción

La práctica de un estilo colaborativo de realizar estudios etnográficos parece un elemento imprescindible del proyecto de descolonizar la antropología (Leyva y Speed 2008). Los que venimos desde los países colonizadores del mundo atlántico tenemos una obligación especial a reflexionar sobre nuestros privilegios y sesgos cuando trabajamos sobre América Latina. Sin embargo, basta referirse al papel de la antropología en la construcción de naciones latinoamericanas, y su relación con el estado dentro del marco de los “indigenismos oficiales” creados para promover la “integración” de las poblaciones que mantenían una identidad indígena a la sociedad mayoritaria, los cuales solían reproducir el colonialismo interno, para subrayar que tanto las antropologías del sur como las antropologías imperiales tienen que ser descolonizadas. La forma en que practicamos “una antropología comprometida” hoy en día no es simplemente una cuestión de nuestra ética profesional o postura política. Las comunidades y personas que estudiamos ya tienen mayor capacidad de imponer sus propias condiciones sobre la forma en que realicemos nuestras investigaciones y de insistir en que ofrezcan alguna forma de contrapartida. Esto es una consecuencia saludable del avance, aun dentro del marco de formas de gobernabilidad neoliberal, de la política de derechos humanos e indígenas en América Latina. Hablar de derechos y luchas para el reconocimiento es hablar de un campo

de actividad política al cual la antropología comprometida ha hecho aportaciones prácticas importantes. Sin embargo, sigue siendo imprescindible desarrollar reflexiones teóricas críticas sobre lo que los resultados de nuestra colaboración en luchas en torno a derechos indígenas nos enseñan sobre las relaciones de poder vigentes.

En este contexto, no solamente conviene acordarnos de que algunos(as) antropólogos(as) han hecho una aportación valiosa a la crítica del multiculturalismo neoliberal, sino también que han contribuido a las luchas para ir más allá del tipo de reconocimiento otorgado a los pueblos indígenas por algunos estados latinoamericanos a fines del siglo XX, de acuerdo con las propuestas más avanzadas de los organismos multilaterales. Un eje de estas luchas fue la realización de la “autonomía” en términos de formas de gobierno y el reconocimiento de la legitimidad de la administración de justicia indígena en términos de “usos y costumbres” por parte del sistema oficial. A veces estas luchas han sido marcadas por controversias en torno a los derechos individuales versus los colectivos, y a las desigualdades de género, pero las prácticas no occidentales también ofrecen alternativas positivas al estado penal neoliberal y la destrucción acelerada del ecosistema planetario.

En este trabajo discutiré ejemplos de cómo podemos contribuir a la extensión de la autonomía indígena a través de un estilo colaborativo de hacer investigación en diálogo con las comunidades, incorporando sus perspectivas y respetando sus prioridades, al mismo tiempo, que colocamos nuestros conocimientos profesionales a su servicio. Sin embargo, las cuestiones de “libre determinación” vinculadas al control local de los recursos y de la implementación de modelos alternativos de desarrollo económico son más complicadas que nunca en el siglo XXI en consecuencia de la evolución de la economía política global. Asimismo, las conquistas de los movimientos sociales latinoamericanos en términos de derechos humanos e indígenas se encuentran amenazadas por contramovimientos conservadores y reaccionarios, con importantes dimensiones transnacionales, ligados a ultraderechas políticas (véase, por ejemplo, los coordinadores Payne

et al (coords.) 2023). Dichos contramovimientos están alimentando una aguda polarización social dentro de la región que sigue siendo un problema aun cuando fuerzas más “progresistas” ganan mayorías en elecciones democráticas.

Los pueblos originarios de las Américas han sido sometidos a la violencia y expoliación desde los inicios de las invasiones europeas de la región. Aun si la población indígena consiguió sobrevivir el impacto genocida de la época colonial, en lo que se refiere al control de recursos y territorio, experimentó nuevos procesos de despojo, desplazamiento, proletarización y marginación en la época poscolonial. A pesar de repetidos movimientos de resistencia y reivindicación de sus derechos, incluso los derechos otorgados por el mismo régimen colonial antes de la Independencia, reformas agrarias, y el apoyo de organizaciones supranacionales, las amenazas a la supervivencia de comunidades rurales indígenas presentadas hoy en día por la minería y agroindustrias capitalistas son más fuertes que nunca, no obstante la proclamación de adherencia a políticas de “responsabilidad social corporativa” por parte de muchas de las empresas involucradas. El interés de los otrora centros occidentales de los imperios atlánticos en los recursos minerales de América Latina ha sido renovado últimamente por nuevas tecnologías que impulsan la demanda de litio, por ejemplo, y reforzado por la competencia entre China y los Estados Unidos. Sin embargo, la extracción de oro y plata, elemento clave de la economía colonial, también es mucho mayor hoy en día que en el pasado. A pesar de sus consecuencias ambientales negativas, los gobiernos mexicanos de las últimas tres décadas han otorgado cada vez más concesiones de explotación mineral en áreas naturales protegidas, incluyendo territorios indígenas, y muchas veces en beneficio de compañías estadounidenses o canadienses.

Tassinari (2023) destaca la forma en que mineras nacionales y extranjeras han sido responsables por el despojo de comunidades indígenas y campesinas de sus tierras y aguas, muchas veces por medio de actos de violencia. Para producir lo que ella llama “un nuevo latifundismo”. Además, argumenta que los tres principales consorcios mineros operando en el país

no vieron sus oportunidades de lucrar seriamente perjudicadas por causa de la llegada al poder del gobierno populista, supuestamente de la izquierda, nacionalista, y discursivamente “anti-neoliberal” de Andrés Manuel López Obrador (2018-2024). Aunque López Obrador impulsó una reforma de la ley minera establecida durante la administración neoliberal de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), la cual provocó algunas empresas en el sector privado a solicitar amparos jurídicos contra las nuevas reglas en 2023, sus resultados a largo plazo quedan por verse a la luz de la estrategia económica más amplia del gobierno.

La administración de López Obrador y su partido político, el Movimiento Regeneración Nacional (Morena), tienen características ligadas a una historia nacional específica. Sin embargo, México ejemplifica las contradicciones más generales que surgen cuando no parece realista a los gobiernos “progresistas” intentar políticas redistributivas que provocarían mayor resistencia por parte de elites, prefiriendo una situación en que los rendimientos del extractivismo minero y de agroexportaciones ayudan a financiar sus programas sociales, a pesar de provocar un grado de resistencia por parte de integrantes de las clases subalternas directamente perjudicados. México también ejemplifica cómo la violencia que acompaña la supresión de las resistencias a este modelo de desarrollo capitalista está reforzada por el desarrollo paralelo de las redes locales y transnacionales del crimen organizado.

A partir de las experiencias recientes del occidente de México y Chiapas, y señalando la importancia de reconocer que tanto la soberanía criminal como los negocios criminales siguen extendiéndose ampliamente en estas regiones, el capítulo discute lo que la antropología colaborativa pueda aportar a la defensa de los derechos territoriales indígenas a través de canales legales en condiciones de violencia extrema, explorando las dificultades que los movimientos locales continúan enfrentando en los procesos de judicialización de la política de derechos, a pesar de recibir apoyos académicos. Ofrezco reflexiones adicionales sobre los desafíos éticos y políticos que surgen del hecho de que la etnografía nos permite arrojar luz

sobre las diferencias y disputas dentro de grupos sociales subalternos, sus procesos políticos internos, y sobre las formas en que actores y redes fuera de las comunidades locales pueden influir en dichos procesos. El análisis subraya la importancia de pensar en la dinámica de regiones multiétnicas, incluyendo las relaciones entre portadores de identidades indígenas y campesinos que no se identifican con estas identidades, pero tienen demandas que merecen ser atendidas.

Antropología, la política de derechos, y las trampas de la ley

Voy a empezar mi revisión crítica de los retos de practicar una antropología comprometida en el siglo XXI con argumentos planteados por Shannon Speed (2006), una destacada antropóloga activista que empezó su propio trabajo colaborativo en Chiapas con una comunidad campesina luchando tanto por ser reconocido oficialmente como indígena, ya que había abandonado el uso de un lenguaje indígena, como por la recuperación de sus tierras despojadas. Speed observó que la globalización del discurso de derechos después de la caída del muro de Berlín propició un ambiente favorable a la reevaluación de la conducta étnica y la política de la producción de conocimiento por parte de antropólogos, ya que muchos de nuestros sujetos de investigación estaban sufriendo graves violaciones de sus derechos humanos. Sin embargo, un enfoque sobre derechos como una forma privilegiada de resistencia tuvo la consecuencia de orientar las luchas políticas principalmente hacia el campo jurídico, impulsando nuevas perspectivas críticas.

Una de ellas es que derechos pueden servir como discursos de reglamentación, normalizando ciertas relaciones de poder, incluso las del sistema capitalista, cooptando algunos movimientos de resistencia y descalificando otros movimientos como demasiado “radicales”, el eje central de la crítica del multiculturalismo neoliberal desarrollada por Charles Hale (2005). Otra crítica se dirige a las posibles limitaciones del activismo académico enfocado en cuestiones jurídicas. Un peligro es el de aceptar avances

jurídicos a corto plazo y dejar de pensar en las condiciones más allá del campo jurídico que sean necesarias para alcanzar un mayor grado de justicia social a largo plazo. Otro peligro es que el tipo de conocimiento académico que se pide en procesos jurídicos, cuando los antropólogos fungen de testigos en los tribunales sobre los “usos y costumbres” y “tradiciones” culturales, puede reforzar una visión indeseable de la “cultura” como históricamente estática, homogénea y esencialista, así reforzando las estructuras existentes de desigualdad. Estos son problemas serios en Chiapas, donde los intentos por parte de disidentes políticos y mujeres de conseguir cambios en las estructuras de poder dentro de comunidades indígenas con frecuencia han sido derrotados por autoridades establecidas por amenazar a “tradiciones” supuestamente necesarias para mantener la paz e integridad social. Sin embargo, como Speed plantea, el hecho de que integrantes de comunidades indígenas pueden entender sus propias identidades y culturas en términos estáticos o esencialistas es uno de los problemas que una antropología que mantiene una perspectiva analítica crítica mientras que dialoga respetuosamente con sus sujetos de investigación puede disminuir. Por lo tanto, perspectivas críticas sobre las relaciones entre los procesos jurídicos y los sistemas de poder son un complemento necesario al activismo orientado al campo jurídico.

Orlando Aragón Andrade es un antropólogo que se autodefine como un “militante”, dedicado al desarrollo de una práctica jurídica construida para fortalecer la reivindicación de la autonomía indígena en el estado de Michoacán. También insiste en la necesidad de combinar una forma dialógica de trabajar en el campo etnográfico con una perspectiva crítica sobre un sistema jurídico cuya función principal, en su opinión, es la de servir a los poderosos (Aragón Andrade, 2020). Aunque sea posible usar la ley tal como existe por fines contrahegemónicos, este antropólogo destaca la necesidad no solamente de entender las dimensiones políticas de los procesos jurídicos cuando se arma estrategias para reivindicar derechos, sino también de politizar las luchas en el campo jurídico para reducir las

posibilidades de que los procesos judiciales se conviertan en procesos reguladores o desmovilizadores en lugar de emancipadores.

Un grado de escepticismo sobre el sistema jurídico como una fuerza emancipadora parece recomendable a la luz del impacto a largo plazo de los fallos radicalmente conservadores de la Corte Suprema estadounidense que resultaron de la capacidad de un presidente derechista derrotado en las subsecuentes elecciones de transformar el sistema jurídico federal nombrando a jueces que compartían su ideología. Sin embargo, el problema de las posturas sesgadas sobre cuestiones políticas, sociales, raciales y de género que existen no solamente entre los jueces, sino también entre policías, militares y otros funcionarios dentro del aparato del estado, es mucho más general. Aunque dicho problema es especialmente visible cuando se trata del tipo de persecución de políticos elegidos clasificable como “lawfare” (Comaroff y Comaroff, 2007), puede seguir impidiendo la implementación de los programas de gobiernos “progresistas” cuyas políticas no gustan a élites de una manera más disfrazada. Más directamente, los contramovimientos de la derecha que están amenazando los derechos conquistados o en vías de ser conquistados en América Latina están apelando al pretexto de combatir “un nuevo comunismo” representado por los gobiernos de cara más izquierdista (CORPI, 2023), tal como hace el partido ultraderechista español Vox en sus intentos de construir una alianza transatlántica con socios latinoamericanos como José Antonio Kast y su Partido Republicano en Chile. Además, atrás de estas manifestaciones políticas relativamente transparentes, existen redes transnacionales de movimientos sociales conservadores que se manifiestan en múltiples niveles de organización, de los cuales el movimiento antiaborto tal vez sea el más influyente, con una agenda más amplia que pretende restaurar las relaciones entre hombres y mujeres (junto con sus papeles en la sociedad y familia) a una mítica condición “natural”, también asociada con la supremacía blanca, que Siân Norris (2023) ha ligado ideológicamente al fascismo europeo original a al mismo tiempo que responde a desconformidades contemporáneas. Dentro de la lógica de las “guerras culturales” contemporáneas, los que quedan

desconformes a veces recurren a la justicia para denunciar acciones afirmativas orientadas a reducir desigualdades de género y raza como una violación de sus propios derechos.

Aragón Andrade ha practicado su militancia en el servicio de la comunidad indígena de Cherán, en la zona purhépecha del estado de Michoacán. Su práctica pretende trascender el problema del “abogado rey”, adaptando la crítica del filósofo Jacques Raciére de las jerarquías de conocimiento que presentan a los intelectuales “cualificados” como los únicos actores capaces de navegar en los intersticios de sistemas de poder para guiar a los subalternos no preparados. El “abogado rey” no solamente puede desplazar a los actores subalternos de su lugar central en sostener luchas políticas, sino también tomar control de la dirección de los movimientos, arguyendo a favor de soluciones meramente técnicas, sin reconocer los deseos e ideas de “los de abajo”.

Las prácticas cotidianas adoptadas por el grupo de jóvenes profesionistas e investigadores que conformaron el grupo llamado el “Colectivo Emancipaciones” que ofreció asesoría jurídica al movimiento autonomista de Cherán no solamente pretendieron no desplazar a los actores que sostenían la lucha, sino también incorporaron sus conocimientos en el diseño e implementación de la estrategia jurídica, incluyendo sus propias ideas sobre lo que constituye “justicia” y las formas en que se puede administrarla en el marco de la organización comunitaria (Aragón Andrade, 2020, p. 91). El Colectivo adoptó una metodología dialógica, celebrando reuniones con miembros y representantes de la comunidad para discutir las estrategias jurídicas más aptas para avanzar la lucha. Los temas incluyeron cuáles argumentos técnicos pudieran ser más eficaces dentro de la lógica de las leyes del estado, pero también cuáles elementos de la justicia indígena pudieran ser útiles para litigar el caso. Muchas veces hubo debates sobre lo que pudiera ser conveniente decir en la corte y lo que no sería conveniente decir, pero todas las discusiones mantenían una perspectiva política crítica sobre cómo las leyes y sistemas jurídicos del estado reproducen formas de poder coloniales y estereotipos étnicos y sociales. Aunque dichas prácticas suelen

ser distintas a las que han dominado las ciencias sociales, con frecuencia tensiones surgían entre la inclusión de las voces de las comunidades y las opiniones de los abogados sobre cuál sería la estrategia más eficaz en términos jurídicos.

Aragón Andrade destaca que las reuniones solían ser difíciles. El Colectivo rara vez llegaba a un consenso inmediato o sencillo con líderes locales. Además, existen problemas en torno a cuáles voces sean representadas en estos diálogos. Aunque el movimiento en Cherán abrió mayores espacios para la participación de mujeres en el sistema de gobierno autónomo creado en el municipio, el protagonismo de hombres en posiciones de liderazgo todavía seguía siendo mayor, a pesar del hecho de que mujeres desempeñaron un papel clave en la insurrección de su comunidad en 2011 contra los criminales responsables por la tala ilegal de sus bosques.

Sin embargo, a pesar de las tensiones, el Colectivo Emancipaciones tiene bastante motivos por ser orgulloso de los avances que Cherán ha conquistado en el campo jurídico con su apoyo en los años después de su insurrección contra el crimen organizado y autoridades municipales que no hicieron nada para frenar sus actividades, las cuales incluían extorsión (cobro de piso) además de la tala ilegal de árboles. La acción directa inicial impulsó nuevas formas de organización política populares y democráticas. Las barricadas y fogatas establecidas en las entradas a la comunidad establecieron las bases para asambleas vecinales junto con un sistema de autodefensa basado en rondas de vecinos. Desde allí se implantó un sistema de gobierno municipal autónomo basándose en usos y costumbres bajo la soberanía de una asamblea general. La primera lucha política y jurídica fue para conseguir reconocimiento de esta nueva forma de gobierno por las instituciones del estado de Michoacán, una tarea complicada no solamente porque la grande mayoría de la población michoacana se identifica como mestizo y no indígena, sino también porque el movimiento insistió en la expulsión de los partidos políticos de Cherán y en elecciones “por usos y costumbres”. Esta postura provocó una nueva batalla jurídica al final de 2014 cuando un grupo de otrora líderes municipales, apoyado por el aparato

del gobierno del estado, intentó bloquear la renovación del Concejo Mayor de Gobierno Comunal en 2015 por usos y costumbres para reimponer elecciones convencionales de candidatos de partidos políticos. Para resolver estos problemas fue necesario recurrir a instancias superiores de justicia, el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) y la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), y, por lo tanto, decidir cuáles argumentos convencerían a los jueces en estos tribunales federales. El éxito de Cherán en estos procesos estableció precedentes favorables a todo el movimiento indígena en México. En el TEPJF, Cherán ganó el derecho de autogobernarse según sus usos y costumbres como un *municipio*, sin seguir las normas establecidas por municipios en la constitución federal. Además, la Corte Suprema reconoció a Cherán como un municipio *indígena* que debe disfrutar del derecho de consulta previa, libre e informada sobre todos los asuntos legislativos, conforme a los convenios internacionales ratificados por México.

La lucha para conseguir la autonomía indígena en Cherán consiguió una autonomía relativamente plena en términos del control ejercido por los cheranenses sobre la conservación de sus bosques y otras dimensiones de una economía local antes sujetas a la depredación del crimen organizado. Ha servido como inspiración a otras comunidades, dentro y fuera de Michoacán. Sin embargo, su éxito fue producto de condiciones locales. No ha sido posible replicar el modelo ni en toda la zona ocupada por comunidades purhépechas (Ventura Patiño, 2018). El hecho de que Cherán es un municipio que corresponde a una comunidad indígena es importante, ya que muchas comunidades indígenas son subunidades administrativas, llamadas tenencias, de municipios multiétnicos, cuyas cabeceras muchas veces son dominadas por elites mestizas. Hay formas de aumentar la autonomía indígena en este tipo de contextos, por vía de la remunicipalización y/o cambios de normas jurídicas para permitir que las tenencias reciban y administren su propia parte del presupuesto público directamente. Sin embargo, en un contexto de violencias provocadas por resistencias locales al modelo de desarrollo en relación con el extractivismo en zonas rurales,

junto con la inseguridad provocada por una extensión de la soberanía de organizaciones criminales que sigue produciéndose a pesar de aparentes cambios políticos, las autonomías y sistemas de justicia indígenas tienen que lidiar con problemas cada vez más profundos.

Resistencia, violencia capitalista, crimen y política en la Costa-Sierra michoacana

Para discutirlos, me dirigiré a la costa pacífica de Michoacán, donde la población es de etnicidad nahua, y a la comunidad indígena de Santa María Ostula. Hoy una tenencia del municipio multiétnico de Aquila, Ostula se distingue por su relativamente exitosa defensa del territorio que disfrutaba como una República de Indios bajo la corona española. Debido a su historia de “resistencia”, Ostula empezó a atraer la atención de activistas de Cherán buscando aliados cuando estaba realizando mis primeras investigaciones en la costa en 2002, y la alianza se fortaleció después de 2011. Las semejanzas y diferencias entre los dos casos son iluminadoras.

Las comunidades indígenas de la Costa-Sierra sufrieron una larga historia de despojo. Después de la independencia de México, algunas fueron desarticuladas por las leyes liberales de la desamortización de la propiedad comunal e invasiones de rancheros mestizos bajando desde las sierras, dominadas por una elite criolla asentada en la ciudad de Coalcomán, que soñaba en sustituir a la población indígena con nuevos inmigrantes europeos blancos. Solamente Ostula consiguió bloquear el asentamiento de un número significativo de mestizos dentro de su territorio, conservando sus propias estructuras de organización civil y religiosa, aunque con adaptaciones a cambios en el entorno político y social más amplio, ya que el registro histórico desde los principios de la época colonial demuestra que nunca se trataba de una organización y cultura comunal estática y cerrada. Dos comunidades vecinas, Pómaro y Coire, también sobrevivieron como comunidades indígenas, aunque las invasiones mestizas tuvieron mayores impactos en ellas, pero la extinción de la comunidad indígena de Maquilí,

ubicada entre Ostula y la cabecera municipal de Aquila, resultó en un conflicto entre Ostula y los mestizos que se apoderaron de las tierras comunales de Maquilí. Los pequeños propietarios de Maquilí establecieron un nuevo asentamiento en la costa, La Placita, dotado de un ejido bajo la reforma agraria revolucionaria, pero también invadieron una franja de las tierras comunales de Ostula.

Aunque siempre han estado celosas de su autonomía, las autoridades de la comunidad de Ostula en general adoptaron posturas de acomodación con aquellos elementos del orden jurídico e institucional del estado consistentes con la conservación de sus instituciones de autogobierno civil-religioso y la soberanía de su asamblea comunal. A partir de 1940, la comunidad entró en el proceso posrevolucionario de titulación y confirmación de bienes comunales, formalmente concluido por una resolución presidencial publicada en 1964. Sin embargo, la comunidad nunca aceptó el territorio que le fue asignado, porque no incluyó las tierras ocupadas por los pequeños propietarios de Maquilí. Tanto en base a los documentos disponibles como en las evidencias presentadas por los que fueron testigos a los trabajos de los funcionarios responsables, queda bastante claro que el proceso fue plagiado no solamente por deficiencias técnicas sino también por la influencia indebida de los pequeños propietarios y sus patrones políticos dentro del sistema regional de relaciones de poder. Hasta nuestros días, las representaciones de Ostula a los tribunales agrarios regionales con sede en Colima no han prosperado, pero esto es una consecuencia del hecho de que hay mucho más en juego en este conflicto interétnico que una disputa sobre tierras.

Para entender lo que está en juego, conviene decir un poco más sobre una historia que ejemplifica los sesgos coloniales y neocoloniales del sistema jurídico del estado, reproducidos después de la revolución mexicana en la política de “mexicanizar a los indios” para asimilarles en una sociedad mestiza considerada la condición para conseguir la “modernización y progreso” nacional. La idea clave del “indigenismo oficial” fue que aquellos indígenas que abandonaran su cultura, convirtiéndose en “campesinos”,

serían beneficiados por las políticas generales de apoyo al productor rural, educación pública y otros servicios sociales. Si estas promesas hubieran sido cumplidas, tal vez las identidades indígenas hubieran sido extinguidas en mayor grado, pero la continuidad de procesos de despojo y proletarianización en el campo suscitó resistencias y nuevas expresiones de organización y participación política con base en prácticas e identidades indígenas. Aunque los cambios constitucionales introducidos en 1992 por el régimen neoliberal de Salinas de Gortari redefinieron México como una nación “pluricultural”, así reconociendo el derecho de sus “pueblos originarios” a conservar prácticas culturales distintas, a la vez pretendieron poner fin a la reforma agraria redistributiva y anhelaron convertir la propiedad social producida por la dotación de ejidos en propiedad individual privada. Después hubo intentos de aplicar la misma lógica a las tierras comunales indígenas reconocidas por medio de la titulación de bienes comunales. El propósito de este último programa nunca fue el de reproducir el sistema colonial de las Repúblicas de Indios sino el de reconfigurar la relación entre comunidades indígenas y el estado jurídicamente para aumentar su dependencia, aun si inicialmente tuviera un efecto estabilizador. Dentro del marco de políticas económicas neoliberales, todas las transformaciones de las leyes agrarias y sistemas de reglamentación oficial conformaron a una visión de desarrollo rural en el cual el capitalismo sería privilegiado y el inevitable desplazamiento de campesinos hacia las ciudades y otros sectores económicos acelerado.

Aunque la costa michoacana sigue siendo una zona de alta marginación social, los territorios indígenas son ricos en recursos minerales. Departamentos gubernamentales de diversas agrupaciones políticas han otorgado concesiones para su explotación a empresas mineras de carácter transnacional. La compañía Ternium, de origen italiano-argentino, es dueña de una mina en Aquila. La costa también tiene lindas playas y zonas aptas para el ecoturismo comercial, pero el desarrollo capitalista de todos sus recursos fue impedido por la resistencia de Ostula a la construcción de una nueva carretera costera y un nuevo puerto para exportar minerales

dentro de su territorio. Al mismo tiempo que es un foco de interés por inversionistas capitalistas legales, la zona ha desempeñado un papel importante en el desarrollo de la economía ilegal, incluyendo no solamente siembras de marihuana, sino también el tráfico de cocaína proveniente de Colombia y metanfetaminas, cuyos precursores químicos llegan por los grandes puertos de Lázaro Cárdenas y Manzanillo. Las autoridades políticas locales han sido incorporadas en estas redes criminales por décadas, y Aquila es ampliamente conocido como un “narcomunicipio”. Sin embargo, igual que en otros municipios ubicados en la Tierra Caliente michoacana, los habitantes hacían una distinción importante entre “los narcos de antes” de los años ochenta, la época dorada de la marihuana en esta región, generalmente vistos como “benefactores” sociales, y “los de ahora”, vistos como “explotadores y violentos” (GUERRA MANZO, 2022: 359). En los últimos años, la violencia en la zona no ha parado de aumentar conforme al aumento de la competición entre distintos carteles y su fragmentación entre distintas fracciones.

En 2009, ante la frustración de tener sus peticiones a los tribunales agrarios sobre sus terrenos usurpados por pequeños propietarios repetidamente rechazados, la asamblea de Ostula decidió retomar control de 1,200 hectáreas por su propia fuerza, usando su propia guardia comunitaria. Un nuevo asentamiento fue establecido dentro del terreno disputado, rebautizado Xayakalan. La ocupación puso fin a las aspiraciones de los usurpadores de las tierras indígenas de beneficiarse de concesiones mineras otorgadas y otros elementos del plan de desarrollo capitalista para la zona. Lanzó una política indígena enfocada en la conservación ambiental de los bosques y el litoral, igual de contraria a los proyectos hoteleros y turísticos, capitalistas que a los daños ambientales provocados por la minería. Las consecuencias inmediatas de esta acción directa de resistencia fueron sanguinarias. Dentro de meses, empezaron las desapariciones forzadas y asesinatos de líderes comunales, llegando a un saldo de treinta y ocho muertos y cinco desaparecidos antes del final de 2012. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos emitió una declaración de medidas cautelares a las

autoridades mexicanas en septiembre de 2010, pero quedó sin efecto. No faltan evidencias de la participación de intereses capitalistas como autores intelectuales de estos crímenes, ni tampoco de la complicidad entre los sicarios ligados a los carteles que fueron sus autores materiales y las fuerzas de seguridad pública oficiales, incluyendo las federales.

Frente a esta violencia, la guardia comunal de Ostula fue reconstruida para brindar mayor protección en 2014, bajo el comando del joven Cemei Verdía, quien después se convirtió en el líder de todas las unidades de autodefensa comunitarias de la región. Sobreviviente de tres atentados contra su vida, y por un tiempo preso por orden de las autoridades estatales y federales, Cemei y sus compañeros desplazaron la base local del cartel de los Caballeros Templarios desde la comunidad mestiza de La Placita hacia Colima. La resistencia de Ostula tuvo un impacto sobre otras comunidades de la costa. Reforzó el interés de algunos campesinos en comunidades “desindianizadas” en reivindicar su otrora identidad comunal e indígena para enfrentar el poder de la minería, aunque esto tenía antecedentes en Aquila en los años ochenta del siglo pasado bajo la influencia de la Unión de Comuneros “Emiliano Zapata”, un movimiento social que pretendía aglutinar a indígenas y mestizos bajo el liderazgo de Efrén Capiz, abogado revolucionario. Los nuevos liderazgos en Ostula no solamente fortalecieron los enlaces de las nahuas con el movimiento autonomista purhépecha en Cherán, sino también declararon su movimiento un aliado del movimiento neozapatista en Chiapas, con el cual los integrantes de la UCEZ que sobrevivieron la represión también vinieron a identificarse.

Sin embargo, pese a estas convergencias, hubo diferencias importantes. La comunidad de Ostula no siguió la línea zapatista de rechazar cualquier relación con el “mal gobierno”, construyendo su autonomía sin participar en los programas sociales del estado o en el sistema de educación oficial. Lo mismo puede decirse en el caso de Cherán. Sin embargo, aunque hubo un movimiento dentro de Ostula a favor de replicar el rechazo cheranense de los partidos políticos, el balance de fuerzas internas llevó a

resultados más ambiguos. En el transcurso de tiempo, la injerencia de partidos políticos iba a reforzar contradicciones al interior de Ostula.

En las elecciones de 2018, Cemei Verdía aceptó el nombramiento del derechista Partido de Acción Nacional como candidato a diputado por Coalcomán en el congreso del estado. Al mismo tiempo, apoyó a un candidato a la presidencia municipal de Aquila diferente del candidato nombrado por la asamblea comunal, inscrito en el Movimiento de Regeneración Nacional de López Obrador. La asamblea permitió la instalación de casillas en la comunidad, pero su candidato preferido perdió en una elección cuyo resultado empoderó otra vez a dos familias de caciques políticos que representaban la cara visible de intereses que anhelaban controlar todos los sectores de la economía regional, legal e ilegal, entre Lázaro Cárdenas y Manzanillo. La asamblea expulsó a Cemei Verdía de la comunidad, provocando un intercambio de acusaciones que resultó en una serie de acontecimientos de violencia, incluyendo un cuarto atentado contra la vida del otrora líder de autodefensas, que había mudado su lugar de residencia a Colima. En 2020, Ostula difundió un comunicado que, por un lado, negó las acusaciones de Cemei Verdía sobre la presencia de grupos criminales en la comunidad y violaciones de derechos humanos por parte de su guardia comunitaria, supuestamente ya infiltrado por criminales, y, por otro lado, declaró que Verdía y sus compañeros constituyeron un brazo armado del Cartel Jalisco Nueva Generación (CJNG), encargado de avanzar su proyecto de dominio regional.

Sea que sea la verdad, la violencia no para en la Costa-Sierra michoacana. Entre los factores que pueden ayudarnos a entender la configuración actual de grupos delictivos y como han conseguido subvertir algunas de las guardias comunales indígenas y autodefensas no indígenas formadas para contestar su dominio, es importante considerar el papel de las intervenciones de los gobiernos federales en la región, y reconocer que algunas facciones criminales empezaron su propio ascenso bajo la bandera de ser autodefensas (Gledhill, 2016; Guerra Manzo, 2022). Un ejemplo importante es el grupo conocido como “Los Viagras”. En junio de 2023, sus sicarios,

equipados con ametralladoras pesadas tipo Barrett, capaces de penetrar el blindaje de vehículos y hasta derribar aeronaves, asesinaron a uno de los fundadores más conocidos del movimiento no indígena de autodefensas, el agricultor limonero Hipólito Mora, en su propio pueblo, junto con sus guardaespaldas (Arrieta, 2023). Sin embargo, esto fue simplemente una muerte más, aunque ya anunciada por mucho tiempo, en un año que fue especialmente adverso para los que luchaban para defender sus comunidades contra los daños causados por la minería.

En enero de 2023, la comunidad de Ostula denunció que tres integrantes de su guardia comunitaria habían sido asesinados por sicarios del CJNG. En agosto, denunció que otro miembro de la guardia había sido privado de su libertad en un retén instalado en la carretera fuera de Coalcomán por integrantes del mismo cartel, a pesar de una presencia importante de militares federales en la zona (Martínez Elorriaga, 2023). También en enero, el líder de la comunidad indígena de Aquila, Antonio Díaz Valencia, de 71 años de edad, y un muy conocido abogado defensor de derechos humanos de 41 años, Ricardo Arturo Lagunes Gasca, fueron secuestrados por personas armadas, saliendo de una reunión en torno a demandas levantadas contra la mina de Ternium por recompensa no solamente por daños causados al medio ambiente por sus operaciones sino también por daños causados al tejido social por las divisiones internas y violencia que su presencia había provocado a lo largo de los años. La comunidad indígena de Aquila es una comunidad reconstituida después de las invasiones mestizas de la zona y he discutido sus esfuerzos anteriores de conseguir mejores regalías de la compañía en otro trabajo (Gledhill, 2016). Sus demandas más recientes presentaban un desafío más radical a todo el proyecto más amplio de desarrollo con en la minería en la zona. La familia de Ricardo Lagunes no tardó en sugerir que Ternium podría tener alguna responsabilidad por la desaparición forzada (y presunto asesinato) del abogado. Ternium no tardó en negar estas acusaciones y expresar su simpatía por la familia, pero el uso de sicarios trabajando en organizaciones criminales para hacer el trabajo

sucio de empresas “legítimas” es una forma ya muy establecida de producir “la violencia negable”.

La violencia relacionada con la minería sigue escalando. En abril de 2023 otro líder comunitario, Eustacio Alcalá Díaz, un emigrado a los Estados Unidos que volvió a vivir en su comunidad natal de Huizontla, fue llevado por sicarios mientras que transportaba algunas misioneras católicas en su camioneta, su cuerpo apareciendo tres días después (Ferri, 2023). En este caso, la comunidad descubrió en 2012 que una mina ilegal había sido instalada en su territorio directamente por una organización criminal, formó una guardia comunitaria, y se alió a Ostula y Aquila, consiguiendo expulsar a los criminales. Sin embargo, de pronto salió a la luz que el gobierno priísta de Enrique Peña Nieto había concedido la explotación de los recursos minerales dentro del territorio de Huizontla a dos grandes compañías mineras, una de ellas Ternium, y sin la debida consulta previa. Eustacio Alcalá fue uno de los líderes de una lucha jurídica contra esta concesión, la cual consiguió un fallo favorable a la comunidad en los tribunales, con el apoyo de abogados del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro. Sin embargo, la Secretaría de Economía pidió una revisión de la decisión, al parecer con la aprobación de la nueva administración de López Obrador, a pesar de su antes mencionada reforma de la ley minera, aprobada en 2023, que pretende devolver el control y supervisión de la actividad minera al estado por medio de un nuevo sistema de concesiones que fortalecerá la consulta a los pueblos indígenas, la protección ambiental, y la reducción de conflictos. Tanto la impunidad que generalmente ha caracterizado las posturas oficiales sobre las relaciones entre empresas mineras y organizaciones criminales como el respeto del gobierno de López Obrador por los convenios internacionales sobre consulta previa están en juego en el caso de Huizontla. En 2012, la gente de esta comunidad decía que los camiones de la mina ilegal bajaban con su producto hasta las facilidades de Ternium, aseveraciones rotundamente negadas por la compañía.

La mayor parte de este esbozo de la historia reciente de Ostula y la Costa-Sierra ha utilizado información disponible en el dominio público,

pero las investigaciones etnográficas a menudo nos llevan a conocimientos delicados (incluso en consecuencia de observaciones cotidianas de movimientos de camiones). Tales conocimientos a menudo nos permiten matizar un análisis que de otra manera quedaría demasiado blanco y negro por falta de reconocimiento de complejidades y contradicciones. Por ejemplo, no hay duda de que el narco hizo intervenciones en la vida comunitaria de Ostula en el pasado, las cuales incluyeron engañando a algunos jóvenes a creer que grupos armados a su exterior eran simpatizantes zapatistas y llevándolos a “campos de entrenamiento” en los cerros. Aunque la mayoría de las personas asesinadas eran verdaderos luchadores sociales, algunos comuneros que perdieron sus vidas fueron ligados a los caciques o al crimen organizado, incluso profesores en las escuelas que participaban en la venta de drogas a adolescentes, provocando serios problemas sociales. Muchas de las diferencias entre partidos políticos no correspondían a posturas ideológicas, sino a juegos de poder asociados con las redes del caciquismo y con los intentos del crimen organizado de establecer su soberanía regional por medio de la cooptación de los poderes públicos e injerencias en el campo político electoral. Ostula se convirtió en un bastión de resistencia a dichos procesos, pero sus prácticas de autogobierno y defensa de su territorio siguen siendo amenazadas por fuerzas externas. En otras zonas de Michoacán y Guerrero, el Cartel Jalisco Nueva Generación ha desplazado comunidades enteras usando drones militares, mientras que la Guardia Nacional, la corporación militarizada que sustituyó a la Policía Federal, junto con el Ejército y la Marina, ha quedado con brazos cruzados. Una situación semejante de desplazamiento en masa de pobladores rurales por causa de las guerras entre la CJNG y otros cárteles, acompañada por la misma falta de respuesta adecuada por parte de las fuerzas de seguridad oficiales, fue reportado por la región del Río Grijalva en la frontera sur de Chiapas en junio de 2023 (Mandujano, 2023).

Aquí tal vez lleguemos a los límites de la etnografía analíticamente, sin hablar de los riesgos que hacer etnografía en este tipo de contextos pueda provocar no solamente para investigadores, sino también para los

integrantes de las comunidades estudiadas. La etnografía local a menudo ofrece pistas importantes para entender lo que está pasando y porque está pasando a escalas mayores, pero también es necesario entender las relaciones de poder en juego a escalas regionales y nacionales, trazando redes translocales usando otros tipos de datos, e indagando sobre las lógicas e intereses detrás de las acciones o falta de acciones del gobierno federal.

Compromisos y colaboración académica con las luchas de Ostula

Tanto Ostula como Cherán han combinado acciones directas con luchas por la vía legal, incluyendo el reconocimiento oficial de la legitimidad de sus organizaciones comunitarias de autodefensa. La fase más reciente de la lucha jurídica de Ostula fue la presentación en 2021 de un recurso *Amicus Curiae* a la Suprema Corte de Justicia de la Nación sobre su conflicto territorial con los pequeños propietarios, firmado por más de cincuenta académicos nacionales e internacionales con conocimiento de especialistas sobre el tema. El documento presenta la documentación histórica que sustenta los derechos de Ostula sobre el terreno en disputa y demuestra las múltiples fallas en el proceso de reconocimiento y titulación de sus bienes comunales. También presenta una descripción de la organización social, política y religiosa de la comunidad indígena y sus “usos y costumbres”, para la cual mi propia etnografía es una fuente principal.

El estudio original que llevé a cabo en Ostula a principios de este siglo también fue un estudio de su historia. Trabajé en el Archivo de las Indias en Sevilla y en archivos regionales y nacionales en México. Hice un estudio profundo de las transformaciones agrarias producidas en toda la región a partir de las reformas liberales. Podría complementar mi escrutinio de la documentación del proceso de Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales con entrevistas con comuneros sobre sus propias experiencias de estos procesos, una ventaja de combinar trabajo en archivo con etnografía. Entregué copias de todos los documentos a las autoridades comunales,

duplicándolos en un archivo digital en el Colegio de Michoacán. Escribí un libro en castellano sobre la primera fase del proyecto, publicado por El Colegio de Michoacán (Gledhill, 2004). Fue posible depositar ejemplares en las escuelas y bibliotecas públicas de la región, para hacer los resultados accesibles tanto a lectores mestizos como a lectores indígenas. Uno de los propósitos de este libro fue el de deconstruir estereotipos sobre la población indígena como una población marginada y enclavada en los cerros, destacando no solamente la riqueza de su cultura sino también las formas en que dicha cultura había ido evolucionándose en el transcurso de los siglos, incorporando nuevos elementos y transformándolos conforme a sus propias necesidades y sensibilidades, y tomando en cuenta que los rituales y la organización religiosa eran un campo de autonomía de gestión comunitaria celosamente defendido. La historia demuestra que la resiliencia especial de la sociedad e instituciones de Ostula fue una consecuencia de su capacidad de adaptarse a cambios en su entorno dentro de una historia regional compartida, aprovechándose de nuevas oportunidades, incluso por vía de movimientos migratorios y participación en el comercio regional. Los líderes de la comunidad citaban tanto al libro como a los documentos originales que entregué a la comunidad en sus representaciones a tribunales. En este sentido, mi estudio sirvió a la comunidad de la misma manera que el recurso de *Amicus Curiae*, cuya aportación se basa en la autoridad académica representada por un colectivo de “expertos” que dan su aval a una serie de hechos y un cuerpo de conocimientos.

En términos de conocimiento especializado relevante al estudio histórico, como académico, tenía la ventaja de habilidades en paleografía y una larga experiencia de estudiar las leyes agrarias mexicanas. Tanto en la parte etnográfica como en la histórica, podría aplicar un conocimiento comparativo de otras regiones de un país donde hay muchas diferencias entre regiones, sin hablar de perspectivas teóricas sobre los procesos observados de mayor alcance que la realidad mexicana. Sabía de antemano que podría ofrecer algo a la comunidad en términos de capacidades profesionales, a la vez que tenía mi propio objetivo académico: el de entender

por qué Ostula había conseguido conservar su territorio y autonomía en una zona donde la mayoría de las comunidades indígenas habían sido extinguidas. Afortunadamente, esta cuestión también fue interesante para la comunidad, cuyos miembros en general aceptaban que hubiera mucho que descubrir sobre su historia y cultura, una cultura obviamente poscolonial pero todavía expresando algunos principios estructurales de origen prehispánico. Sin embargo, existía una variedad de ideas dentro de la comunidad sobre su historia y sus relaciones con las otras comunidades de la zona. Opté por una metodología colaborativa desde el principio, presentando mi proyecto a la asamblea comunal y prestando atención a los comentarios y sugerencias ofrecidas. Involucré a los intelectuales y miembros de la comunidad en discusiones de los resultados de cada etapa del estudio. Muchas veces el método dialógico de presentar y discutir resultados producía tensiones del mismo tipo que Orlando Aragón Andrade experimentó en Cherán, pero la diferencia entre nuestras experiencias fue que yo no desempeñaba ningún papel directo en la defensa jurídica de una comunidad que nunca quería que forasteros hablaran en su nombre.

Lamentablemente, la Corte Suprema decidió no atender el recurso *Amicus Curiae*, así mostrando una vez más los límites de la vía jurídica. En este caso se trata de asuntos diferentes a los presentados por Cherán, cuestiones del reconocimiento y extensión de derechos indígenas conforme a las recomendaciones de organizaciones supranacionales. En Ostula, lo que parece simplemente una cuestión agraria tiene implicaciones más amplias, y más delicadas desde el punto de vista del capital y del estado. La resistencia de Ostula tuvo un impacto amplio sobre su región, y no solamente entre las comunidades indígenas, como una lucha para conseguir un modelo alternativo de desarrollo económico regional más socialmente equitativo y favorable a la conservación de su medio ambiente y recursos naturales. Provocó una reacción muy violenta por parte de una combinación de intereses capitalistas y del crimen organizado, la cual nos ofrece otra lección del papel del estado actual en sus tres niveles, como un estado no solamente comprometido al modelo capitalista de desarrollo sino también penetrado

institucionalmente por sus promotores, incluyendo los que comandan la economía ilegal.

El sistema de partidos políticos no ha servido hasta la fecha para construir alternativas por la vía democrática, sino como otra herramienta para minar la influencia de líderes más radicales y desarticular los movimientos populares luchando por cambios desde abajo. La etnografía nos ofrece oportunidades de entender los mecanismos de cooptación y desmovilización con mayor profundidad, pero traducir este tipo de conocimientos antropológicos en estrategias para disminuir sus efectos sigue siendo un desafío enorme, aun dentro del marco de métodos de investigación colaborativos. Además, a la luz del balance actual de fuerzas, tenemos que atender a las cuestiones éticas que surgen de intentos de trabajar en condiciones de alto riesgo, no solamente para investigadores, sino también para los interlocutores con quienes pretendemos sostener diálogos.

Las posibilidades de aglutinar luchas en regiones multiétnicas

Tal vez la lección más importante que estas experiencias nos enseñan sea que será difícil avanzar las luchas de las comunidades indígenas sin conectarlas a una política más amplia de movilización desde abajo dentro de regiones multiétnicas. La posibilidad de unir fuerzas queda clara en el sentido de que parte de la población “desindianizada” de la costa michoacana ha apercibido que tiene intereses en común con los que mantienen una identidad indígena, en lo que se refiere a la seguridad, el combate a las mafias criminales y la conservación del medio ambiente. El movimiento neozapatista chiapaneca siempre anhelaba trascender la división entre “indios” y “mestizos” cultivada por el estado posrevolucionario, para crear un movimiento de base antineoliberal y anticapitalista a nivel nacional. Sin embargo, ya que dicho movimiento originó en la implantación de una organización político-militar por parte de activistas izquierdistas urbanos en comunidades indígenas, siempre vivía con una tensión entre las ambiciones de su

liderazgo y la necesidad de aprender cómo relacionarse culturalmente con sus bases. Aunque este proceso de intercambio cultural y aprendizaje resultó en importantes novedades en términos de prácticas y organización política, el movimiento perdió mucho de su base original aún dentro de Chiapas. Un problema fue el rigor de su versión de “autonomía”, que no solamente obliga a sus bases a rechazar los programas sociales y asistencia- listas del estado oficial, sino también insiste en que la educación sea autó- noma. A pesar del apoyo recibido por organizaciones no gubernamentales y activistas internacionales, competir con un aparato del estado dispuesto a gastar recursos para recuperar su hegemonía no fue fácil. Tampoco fue fácil replicar este modelo de “autonomía” intransigente en otras regiones en que habría menos posibilidades de recibir apoyos materiales interna- cionales. Por lo tanto, ni Ostula ni Cherán rechazan el “mal gobierno” de la misma manera que los zapatistas en lo que se refiere a apoyos para mejorar la condición de vida de la población local. Además, aunque Cherán consi- guió liberarse de los partidos políticos, su gobierno de “usos y costumbres” se vio obligado a pedir apoyo de fuerzas federales para mantener la seguri- dad del municipio contra agresiones provenientes del exterior, a pesar del hecho de que tanto en Michoacán como en Chiapas ha sido difícil acreditar que no hayan sido cooptados por las mismas organizaciones que amenazan la seguridad de las comunidades autónomas.

Esto no quiere decir que es imposible avanzar en una política de aglutinación de bases multiétnicas regionales por medio de innovaciones organizativas que promueven la democracia y reducen desigualdades. Las juntas de buen gobierno zapatistas en Chiapas constituyen un nivel de or- ganización supra comunal integrada por representantes de los municipios autónomos zapatistas de una región, cuyos miembros son rotativos. Ya que las regiones administradas por las juntas están divididas entre bases zapatistas y personas que no apoyan al movimiento, uno de los éxitos de esta forma de administración ha sido su capacidad de atraer a los no za- patistas y no indígenas a recurrir a los servicios que las juntas ofrecen. En este contexto, la justicia estilo indígena es importante, y un área en que

los zapatistas han sido más dispuestos a negociar acuerdos con los órganos del estado sobre cuestiones de jurisdicción. Una ventaja obvia de la justicia indígena es que no es necesario pagar a abogados, pero es más importante reconocer que la justicia indígena conforme a una lógica de priorizar el reparo de las relaciones sociales sobre el aspecto punitivo de la justicia. En contextos de violencia que las instituciones del estado no consiguen controlar, puede ofrecer una alternativa local para lidiar con los efectos de la inseguridad cotidiana. A veces la idea de que la justicia debe ser administrada conforme a las distintas costumbres de diferentes grupos étnicos ha sido manipulada dentro del marco del multiculturalismo neoliberal para amparar la represión de disidencias o violencia de género. Además, de la misma manera que es necesario criticar a tribunales oficiales que ni comunican con las personas acusadas en su propio idioma, a veces hay sesgos de género en las formas en que la justicia indígena trata cuestiones de disputas matrimoniales y los derechos de las mujeres. Sin embargo, en lo que se refiere al campo jurídico, parece importante aceptar que las prácticas no occidentales tienen una capacidad de mejorar la calidad de justicia para todos los integrantes de las clases subalternas.

Consideraciones finales

La antropología colaborativa puede y debe ponerse al servicio de la reivindicación de los derechos a autodeterminación indígenas, pero también puede y debe servir para deconstruir las divisiones entre los grupos subalternos en los que más poderosos laboran tan asiduamente para construir y reconstruir. Por lo tanto, en contextos rurales, debemos plantear las cuestiones agrarias y agroecológicas de hoy en términos más amplios que los derechos indígenas, ya que las poblaciones subalternas que no se identifican como indígenas han sido movilizadas en su contra en repetidas ocasiones en el pasado. Al mismo tiempo, es necesario reconocer que grandes números de indígenas ya viven en ciudades. Por lo tanto, tampoco debemos separar las cuestiones urbanas de las rurales.

México tal vez no sea el caso latinoamericano más animador en este momento en términos de las posibilidades de transformaciones radicales. Dejando, por un lado, el dominio del crimen organizado, la administración de López Obrador no se muestra dispuesta a abandonar ni el modelo extractivista ni los tipos de megaproyectos turísticos que han provocado tanta resistencia por parte de organizaciones indígenas. En el suroeste del país, el proyecto del Tren Maya ha sido caracterizado con toda razón como un ejemplo más de la violencia colonial perpetrada contra los indígenas por Rosalva Aída Hernández Castillo y Elisa Cruz Rueda (2021), la segunda autora fungiendo de asesora en la lucha legal contra el megaproyecto. Dicho proyecto, implementado de una manera que hace una farsa del principio de consultas libres e informadas, no es simplemente una amenaza al medio ambiente, sino también sugiere que este gobierno muchas veces llamado de “izquierda” está reproduciendo los vicios del antiguo régimen más nacionalista pero poco democrático del Partido Revolucionario Institucional antes de su transformación neoliberal. López Obrador ha cultivado el apoyo de un grupo de empresarios importantes, dándoles espacios en su gobierno y contratos jugosos, pero también ha dado nuevas oportunidades económicas al Ejército y la Marina, incluyendo en la construcción y administración de sus megaproyectos. Además, a pesar de su postura más nacionalista, ha colaborado ampliamente con las nuevas políticas de control estadounidenses sobre la entrada de migrantes y refugiados de diversos países y regiones del sur al norte global, a pesar de sus elevados costos en términos del sufrimiento humano.

En principio los gobiernos de Gabriel Boric en Chile y Gustavo Petro en Colombia parecen más radicales en términos de los programas de reformas sociales y políticas ambientales que han propuesto, pero últimamente han perdido popularidad frente a fuerzas conservadores y ultraderechistas en consecuencia no solamente de errores y escándalos, sino también por causa de la polarización que sigue existiendo en sus sociedades. En contraste, López Obrador y Morena siguen disfrutando de un alto grado de popularidad, a pesar de los impactos negativos de sus políticas de austeridad

fiscal sobre los servicios públicos de educación y salud. Cambios más profundos dependerán de la movilización desde abajo y el fortalecimiento de movimientos sociales, pero también necesitarán reformas profundas del estado y los sistemas de partidos políticos que han provocado tanta desilusión con la democracia representativa. La etnografía nos enseña que las relaciones de poder incrustadas en los partidos, incluyendo el dominio de oligarquías locales y mafias criminales que pueden reproducirse bajo banderas políticas que parecen ideológicamente distintas, siguen impidiendo la realización de los proyectos de movimientos sociales.

He sugerido que la antropología colaborativa puede ayudar a los movimientos a lidiar con estas contradicciones, siempre y cuando sea atenta a las implicaciones políticas de distintas opciones de lucha, inclusive las luchas jurídicas. Sin embargo, tenemos que reconocer que la soberanía criminal y las violencias asociadas con ella no han parado de crecer en México y Centroamérica. San Cristóbal de las Casas, en Chiapas, es una ciudad cosmopolita y destino del turismo global. Sin embargo, una violencia esporádica ligada al crimen organizado ha castigado los barrios pobres de la periferia norte de esta linda ciudad colonial, donde viven migrantes expulsados de comunidades indígenas en la vecina zona de los Altos por causa de su disidencia religiosa y política. La inseguridad aumentó por causa del impacto económico de la pandemia sobre la juventud de esta zona (Mandujano, 2022). Hubo grupos armados circulando en las calles y el mercado popular fue capturado por los grupos criminales (Marcial Pérez, 2022). Los negocios de los señores del narco que dominan la vecina comunidad de San Juan Chamula y sus similares en otras comunidades de los Altos se han diversificado para aprovecharse del capitalismo digital. El tráfico de drogas, tala ilegal de madera y extorsión ya tienen como complemento una industria de “etnoporno” virtual basada en la explotación de mujeres y niñas indígenas, a veces reclutadas por profesores en las escuelas rurales, quienes les regalan celulares (Rojas, 2020). Existe una forma poco deseable de “autonomía indígena” en el sentido de que los poderosos dentro de las comunidades indígenas manejan sus negocios ilícitos tranquilamente, sin temor de

intervenciones desde afuera. El gobierno federal lanzó un nuevo programa rural, “Sembrando Vida”, que ofrece un pago mensual equivalente a menos de 250 dólares estadounidenses a campesinos para sembrar árboles, pero no parece probable que parará estas tendencias ni tampoco, según la mayoría de los ecologistas, el deterioro ambiental. Una mayor militarización de la seguridad pública tampoco está dando resultados convincentes contra el crimen organizado y los paramilitares. Es cada vez más peligroso ser activista de cualquier tipo. Obviamente, estos problemas también existen en otros países latinoamericanos. Es de suma importancia llegar analíticamente a las causas profundas de su reproducción y crecimiento, incluyendo los impactos culturales del capitalismo de consumo y del mundo criminal, para pensar, dialogando con nuestros sujetos de investigación, en estrategias más eficaces para enfrentarlos.

Sin embargo, para terminar con una nota positiva, creo que las conclusiones de mi libro de 2004 sobre Ostula siguen siendo relevantes para debates más amplios sobre la autonomía indígena. Me pareció que la lección más importante de este ejemplo de desafío indígena en los márgenes de imperio y nación fue que la autonomía no se realiza por medio de cerrar sus fronteras, esperando que los cambios provenientes del mundo exterior no sucedan, sino por medio de enfrentarse a dichos cambios de una manera consciente, activa y estratégica, tal como hicieron los antepasados de los pobladores actuales de Ostula cuando se enfrentaron al proyecto de reforma liberal bajo circunstancias bastante adversas. Vale la pena defender este tipo de autonomía, no por medio de intentos de volver a las instituciones de un pasado que no puede repetirse (y que a veces llevaron al caciquismo local bajo nuevas circunstancias externas) sino a través del fortalecimiento de aquellas prácticas democráticas que puedan perfeccionarse dentro del marco de la organización comunal actual. La antropología comprometida y colaborativa tiene la capacidad de apoyar la realización de esta meta.

Referências

ARAGÓN ANDRADE, O. “Intercultural Translation and the Ecology of Legal Knowledges in the Experience of Cherán, Mexico: Elements for a New Critical and Militant Legal Practice.” *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*. v. 15, n. 1, p. 86–103, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/17442222.2020.1691794>

ARRIETA, C. “A Hipólito Mora lo mataron con fusiles Barrett; el blindaje de su camioneta no resistió”, *El Universal*, 30 jun. 2023. Disponível em: <https://www.eluniversal.com.mx/estados/hipolito-mora-el-limonero-que-desterro-a-los-templarios-de-la-ruana/>

COMAROFF, J., y COMAROFF, J. “Law and Disorder in the Postcolony”, *Social Anthropology*. v. 15, n. 2, p. 133–152, 2007.

CORPI, S. “La disputa política antiaborto en América: la falacia del ‘nuevo comunismo’ como pretexto para dinamitar derechos”, *El País*, 24 jun. 2023. Disponível em: <https://elpais.com/mexico/2023-06-24/la-disputa-politica-antiaborto-en-america-la-falacia-del-nuevo-comunismo-como-pretexto-para-dinamitar-derechos.html>

FERRI, P. “Eustacio Alcalá, un defensor del territorio asesinado: radiografía de una zona de guerra en Michoacán”, *El País*, 5 abr. 2023. Disponível em: <https://elpais.com/mexico/2023-04-05/eustacio-alcala-un-defensor-del-territorio-asesinado-radiografia-de-una-zona-de-guerra-en-michoacan.html>

GLEDHILL, J. *Cultura y desafío en Ostula: Cuatro siglos de autonomía indígena en la Costa-Sierra Nahua de Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2004.

GLEDHILL, J. *La nueva guerra contra los pobres: la producción de inseguridad en Latinoamérica*. Trad. Francisco J. Ramos Mena. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2016.

GUERRA MANZO, E. *Territorios violentos en México: el caso de tierra caliente, Michoacán*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana–Unidad Xochimilco, Editorial Terracota, 2022.

HALE, C. R. “Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America,” *PoLAR*, v. 28, n. 1, p. 10–28, 2005.

HERNÁNDEZ CASTILLO, R.A., y RUEDA, E. C. “¿Independencia en tiempos del Tren Maya?: Continuum de violencias coloniales contra los indígenas en el México contemporáneo.” *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, v. 37, n. 3, p. 394–426, 2021. Disponible en: <https://doi.org/10.1525/msem.2021.37.3.394>.

LEYVA, X. y Speed, S. “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”. In Leyva Solano, X. et al (orgs.) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, México, DF: CIESAS; FLACSO Ecuador; FLACSO Guatemala, 2008. p. 34–59.

MANDUJANO, I. “Se dispara ‘la violencia postcovid’ en Chiapas”, *Proceso*. n. 2381, p. 24–27, 19 jun. 2022.

MANDUJANO, I. “Chiapas: desapariciones y cientos de desplazados tras la batalla de Lajerío”, *Proceso* n. 2431, p. 10–14, 4 jun. 2023.

MARCIAL PÉREZ, D. “La violencia rompe el oasis de Chiapas”, *El País*, 20 jun. 2022. Disponible en: <https://elpais.com/mexico/2022-06-20/la-violencia-rompe-el-oasis-de-chiapas.html>.

MARTÍNEZ ELORRIAGA, E. “Secuestra el CJNG a guardia comunal de Ostula”, *La Jornada*, 9 ago. 2023. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2023/08/09/estados/026n2est>.

NORRIS, S. *Bodies Under Siege. How the Far-Right Attack on Reproductive Rights Went Global*. Londres; Brooklyn, NY: Verso Books, 2023.

PAYNE, L.A. & ZULVER, J. & ESCOFFIER, S. (coords.) *The Right Against Rights in Latin America*. Proceedings of the British Academy. Oxford: Oxford University Press, 2023.

ROJAS, A.G. “Etnoporno, la explotación sexual de mujeres indígenas en videos pornográficos en México”, *BBC Mundo*, 2020. Disponible em: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-48699964>.

SPEED, S. “At the Crossroads of Human Rights and Anthropology: Toward a Critically Engaged Activist Research.” *American Anthropologist*. v. 108, n. 1, p. 66–76, 2006. Disponible em: <https://doi.org/10.1525/aa.2006.108.1.66>

TASSINARI, A. “Territorial Dispossession in Mexico. Mining and the New Latifundism.” Translated by Margot Olavarria. *Latin American Perspectives*, n. 249, v. 50, n. 2, p. 151–165, 2023. Disponible em: <https://doi.org/10.1177/0094582X231154225>.

VENTURA PATIÑO, M. del C. “Emergencia indígena en Michoacán. Ejercicio de derechos de facto y de jure.” *Espiral: Estudios Sobre Estado y Sociedad* XXV, v. 25, n. 73, p. 161–201, 2018. Disponible em: <https://doi.org/doi: http://dx.doi.org/10.32870/espiral.v25i73.7041>

Compromiso y disidencia. Los profesores indígenas en los veneros de la antropología mexicana

Nicanor Rebolledo Recendiz

(Universidad Pedagógica Nacional)

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se deriva de un esfuerzo por llamar la atención acerca de la relevancia práctica y seductora de las formas de participación política de los profesores indígenas en la conquista de una añeja demanda por educación “propia” (descolonizadora) y el objetivo de aproximarse a los perfiles decantados que despliega la práctica antropológica en las últimas tres décadas del siglo XX, interpretadas como el fermento del pensamiento político de las organizaciones gremiales de los promotores culturales y profesores indígenas bilingües¹. La jerga académica de los antropólogos² de esos años revela una excesiva reiteración sobre el carácter “comprometido” de la disciplina, que no significó otra cosa que militancia, protesta, responsabilidad social, ejercicio de la ética y deber moral, activismo, solidaridad en la práctica de la disciplina, el involucramiento de los antropólogos en las causas de los desposeídos (indígenas, campesinos(as) y colonos(as) pobres) y que, por

1 Con el sintagma “profesores indígenas”, trato de englobar, a lo largo del texto, a los promotores culturales, profesores y profesionales indígenas.

2 A lo largo del texto empleé el término “antropólogos” para referirme a los(as) antropólogos(as) sociales, etnólogos, incluso a los lingüistas y antropólogos físicos, que actúan de la misma manera como actores del indigenismo.

otra parte, implicó el vínculo de la práctica de la antropología (sobre todo la antropología social y la etnología) con la acción política directa e indirecta.

En particular, se propone explorar las raíces históricas del movimiento de los profesores indígenas, su heterogeneidad y sus matrices políticas, que encuentran raíz en sus vínculos con los(as) antropólogos(as) convencidos(as) de la trascendencia política de sus demandas. Las luchas iniciales, primero contra la educación indígena de la etapa de consolidación política y teórica del indigenismo (siguiendo el esquema evolutivo del indigenismo que sugiere Andrés Medina (2000)³ y después contra el “charrismo” sindical⁴ durante la etapa de expansión y diversificación del indigenismo, son corrientes que fluyen a través de diversos canales para conectarse con el movimiento estudiantil de los sesenta y setenta, y la lucha campesina contra el dominio caciquil. Estas luchas se inspiran también en la filosofía política naciente de las reuniones de Barbados I y II y la emergencia de las organizaciones indígenas regionales, la Conferencia Episcopal de Latinoamérica — CELAM), así como también encuentran conexión con los veneros de la antropológica y algunos procesos subyacentes de la práctica antropológica que originan la protesta de los profesores indígenas contra la dominación colonial, el etnocidio y el “linguicídio” de la educación nacional.

Se parte de la idea de que el pensamiento político de las organizaciones indígenas de este periodo histórico, entendido como proceso social y contenido cognitivo, tiene implicaciones eminentemente prácticas y ofrece

3 Andrés Medina (2000) clasifica en 6 etapas el desarrollo del indigenismo mexicano, claramente delimitadas desde el punto de vista histórico-político: 1) *la etapa de fundación*; 2) *la etapa de consolidación política y teórica*; 3) *la etapa de expansión y diversificación*; 4) *el declive*; 5) *la agonía*; y 6) *guerra de baja intensidad*.

4 El “charrismo sindical” es un fenómeno que representa la alianza de los líderes sindicales y el aparato gubernamental y patronal, encarna la supeditación y el entreguismo de las luchas de obreras y de los trabajadores de la educación por parte de los dirigentes. Representa el mecanismo ideal de corporativismo y de supeditación de los movimientos sindicales a las estructuras burocráticas manejadas por el gobierno.

una respuesta creativa enraizada en la habilidad para oponerse a la homogeneización y la opresión colonial.

El trabajo intenta examinar, en primer lugar, un tema considerado crucial para entender el sentido que cobra la “antropología comprometida”, tanto en la historia de la antropología mexicana, como en los procesos cognitivos propios de la praxis de los(as) antropólogos(as); en segundo lugar, se aborda otra cuestión relacionada con el “indigenismo de participación” y el valor que adquiere para los(as) profesores(as) indígenas cuando es asumido como movimiento propio que cuestiona el viejo indigenismo de integración pautado por la política del Instituto Nacional Indigenista (INI) y plantea un nuevo paradigma educativo, que incita a la transformación de la educación colonial y reivindica las culturas y lenguas indígenas; en tercer lugar, se busca ejemplificar a través de casos regionales, el vínculo entre la práctica antropológica con las organizaciones gremiales de los(as) profesores(as) indígenas, los movimientos regionales del magisterio y los movimientos indígenas de los estados de Oaxaca y Guerrero, alimentados mutuamente y extendidos en espacios geográficos contiguos a través de los cuales se construye un vínculo estructural con el que se vigorizan.

LA ANTROPOLOGÍA Y LOS(as) PROFESORES(as) INDÍGENAS

Las complejas interacciones entre las ricas y variadas formas de intervención de la antropología, conectadas con la emergencia de organizaciones gremiales de los profesores indígenas, pueden entenderse de varias maneras. Se identifican por los menos tres hilos de la madeja con los cuales se urden y explican las relaciones diversificadas de la antropología con el movimiento de los profesores indígenas. El primer aspecto se relaciona con la antropología aplicada y la acumulación “saberes indigenistas” durante la formación de los mismos profesores indígenas; el segundo, se refiere a la llamada antropología crítica y su influencia en la doctrina del “indigenismo de participación”; y la tercera, con la formación de antropólogos indígenas, el surgimiento de los movimientos de los profesores indígenas contra la educación etnocida y el “charrismo” sindical.

Una de las cuestiones que sale relucir en este proceso es la formación de un campo de “saberes indigenistas”, instituido durante el periodo originario del indigenismo de integración — según la clasificación propuesta por Andrés Medina (2000), corresponde a la segunda etapa del indigenismo —, constitutivo de un sistema de ideas, instrumentos y actividades, basadas en la antropología aplicada (COMAS, 1964)), consideradas apropiadas para la acción indigenista y el trabajo *trenzado*, es decir, son estrategias de coordinación que combinan y totalizan la unidad en la acción; son estrategias que se llevan a cabo en los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI) dirigidas, principalmente por antropólogos sociales, cuyos objetivos no son instructivos sino prácticos⁵. Más claramente, de acuerdo con Aguirre Beltrán (1957), la antropología social suministra los fundamentos teóricos del indigenismo y la implantación de la política indigenista, proporciona conocimientos sobre las pautas de comportamiento de las comunidades indígenas sujetas a programas de cambio e inducen a emprender actividades que permitan acelerar tales procesos. Si bien los agentes del cambio dirigido a cargo de los programas estaban compuestos por antropólogos, ingenieros, médicos, abogados, administradores, los profesores indígenas ocuparon un lugar muy importante dentro de la planta de trabajadores indigenistas de los CCI. Los profesores indígenas son considerados clave, porque en ellos recae gran parte de la elaboración de las estrategias *trenzadas* de la acción indigenista y, se espera que, de su labor de transmisor e innovador de las culturas y lenguas en contacto, se produce el efecto deseado para la integración comunal y regional. Para llevar a cabo este objetivo se reclutaban a indígenas auténticos — oriundos de comunidades indígenas y hablantes de las lenguas vernaculares — como agentes de cambio y educadores con diferentes niveles de escolaridad. Donde la tarea indigenista de

5 Los Centros Coordinadores Indigenistas son organismos gubernamentales pertenecientes al *Instituto Nacional Indigenista* (fundado en 1948) y creados en 1951 mediante decreto presidencial, que tienen bajo su encomienda la implantación de una acción de tipo integral en las regiones interculturales de refugio.

integración no podía ser desempeñada únicamente por profesionales calificados con habilidades técnicas, se requería además, personal formado para la enseñanza elemental, ser bilingües proficientes y poseer habilidades para moverse en los ámbitos de la cultura local y nacional, ya que la función principal era “traducir las realidades culturales de la sociedad nacional en las formas de vida de la comunidad indígena, para enriquecerlas, con préstamos que fundamenten su desarrollo” (Aguirre, 1973, p. 37). La labor educativa se confiaba a los profesores indígenas, pero en ella intervienen, además, médicos, abogados, agrónomos, trabajadoras sociales y otros agentes que extendían la tarea educativa a la comunidad, con adultos, mujeres y niños.

La acción educativa indigenista era llevada a cabo por personal preparado en las llamadas “escuelas formativas” de promotores culturales procedentes de comunidades indígenas, poseedores de habilidades bilingües y con arraigo en sus comunidades. Los(as) promotores(as) culturales recibían cursos intensivos sobre antropología social y sobre problemáticas indígenas, en los que se introducían conceptos y conocimientos prácticos, impartidos por antropólogos(as), médicos(as), enfermeros(as), técnicos(as) agrícolas y agrónomos(as), abogados(as), entre otros profesionales.

Después de todo, esta práctica de la antropología, profundamente enraizada en el indigenismo, deja un claro legado cultural poco apreciado (quizá poco investigado), instituyente de un campo de “saberes indígenas” a través de los cuales los profesores indígenas comienzan a inspirarse y descubrir los medios que llevarían a superar las influencias opresivas y devastadoras de sus culturas y lenguas. Emiko Saldivar (2008), por ejemplo, ha llevado a cabo más recientemente investigación etnográfica sobre las prácticas cotidianas del INI, sus formas de organización burocrática, el racismo “implícito y explícito” en las prácticas indigenistas, pero también la promoción de los derechos indígenas; temas que, sin duda, abren el debate sobre estas cuestiones y estimula a los profesionales indígenas a discutir los derechos de sus pueblos. Lo que significa que los archivos del INI apenas empiezan a ser explorados en la perspectiva de conocer las prácticas

indigenistas y el fondo de conocimientos indígenas inherentes a ellas. Para asombro de muchos antropólogos(as) y otros científicos sociales, este descubrimiento estaba siendo revelado por la experiencia vigorosa encontrada en sus propios entornos comunales. La conciencia indígena, nacida de estas prácticas indigenistas, nutridas por la antropología, se expande para convertirse en un movimiento político pedagógico, vigoroso y creativo. Cuanto más se ingresa a las fuentes de este campo de los “saberes indigenistas”, más se entiende la fuerza que tuvieron los conceptos antropológicos y los valores que guiaron la formación de los profesores indígenas, así como también se comprende la capacidad de incitar y guiar las luchas indígenas contra la dominación caciquil y contra el poder del Estado, así como por la conquista de sus derechos como pueblos.

Los “saberes indigenistas” abarcan la reciprocidad sin subordinación y constituyen un modo de vida integral. Este supuesto clave ayuda a entender que ahora los indígenas pueden ser actores de su propio devenir histórico y no hay obstáculo que impida la marcha ascendente de sus aspiraciones a ser reconocidos como pueblos diferentes. Los “saberes indigenistas” constituyen un fondo de conocimientos que, no solo aportan a la educación conceptos pedagógicos claves para el aprendizaje integral, sino también ideas político-organizativas para la transformación de la realidad social. Las “saberes indigenistas” son, finalmente, una nueva expresión de los temas característicos de la tradición indígena, que articulan una visión integral del mundo (conceptualizada como cosmovisión y comunalidad) y tienen el poder de vivificar la protesta contra la dominación.

“LA ANTROPOLOGÍA COMPROMETIDA”

La antropología mexicana es cuestionada después de haberse constituido como un campo propiamente indigenista, casi exclusivo, por su perfil integrador, colonialista y etnocida. Se le critica también por su intervención en el diseño de una política indigenista homogeneizadora (monoculturalista) y por su política lingüística (de castellanización) de una lengua (el español)

para la nación mexicana. Se entiende que este conjunto de situaciones puede ser interpretado — efectivamente lo fue — un compromiso asumido por los indigenistas, un deber casi exclusivo de la antropología para integrar a la población indígena a la nación mexicana y un campo delimitado de la práctica profesional de los(as) antropólogos(as). Es decir, en este caso, efectivamente, el compromiso de los(as) antropólogos(as) fue concebido como compromiso con el Estado y sus agencias y no con los indígenas, objetos de las políticas indigenistas.

En realidad, ¿qué podemos entender por “antropología comprometida”? Una respuesta clara la ofrece Andrés Medina, cuando argumenta que la “antropología etiquetada como “comprometida” y sus distinciones con la escuela mexicana de antropología, base teórica de sustentación de la política indigenista. Las distinciones entre ambas son mayores que lo indicado en la discusión, es la distancia irreductible entre dos visiones del mundo o, para recurrir al título, son los compromisos con dos causas diferentes” (Medina, 1986, p. 308). En el fondo, los antropólogos que abogan por “la antropología comprometida”, en realidad no se oponen a la antropología mexicana, sino que se oponen a “la burocratización de la antropología” y ponen en tela de juicio la función social que desempeñan los antropólogos en su labor con las instituciones indigenista de integración, amparados en sus credenciales de científicos. Es cuestionada la antropología “por utilizar al indio como laboratorio de investigación antropológica; utilizar al indio como objeto de exhibición museográfica y turística. La antropología aplicada — indigenismo — ha sido siempre una antropología colonialista, destinada al conocimiento: – en consecuencia, al uso del dominio” (Nolasco, 1970, p. 72).

Pero, entonces, ¿qué hacen los antropólogos en el campo del indigenismo de integración? Se supone que trabajan con el objetivo que les impone el programa indigenista de integración, pero caben en este las “prácticas ocultas” de sus ejecutores y una actuación que obra de acuerdo con intereses que corresponden, en unas ocasiones a los intereses del gobierno y en otras a los intereses de las comunidades indígenas. Al deconstruir la

retórica excluyente de los defensores de las políticas indigenistas, los antropólogos críticos señalan algunas de las contradicciones en las que incurren muchos de sus colegas, así como también hacen notar las fuerzas sociales que entran en juego cuando actúan en favor de una política que no siempre favorece a las poblaciones indígenas, al contrario, sus intervenciones se manejan en áreas oscuras de la práctica indigenista.

Durante este periodo, observamos varios ejemplos que muestran las inclinaciones ideológicas de este tipo de intervenciones de los antropólogos. Uno que se muestra con claridad es aquel que, por un lado, asumen el papel “autorizado” de los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) para actuar en la alfabetización y en áreas de la educación indígena (catequización), concedido por el gobierno de Lázaro Cárdenas, en 1935, para actuar en las comunidades indígenas (y que continúan actuando en forma desmedida y desautorizada), por otro, observamos un despliegue de protestas de antropólogos agrupados en el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C., para que el ILV suspenda sus labores en México y el rechazo a sus actividades por considerarlas injerencistas y orientadas a establecer dominio ideológico en las comunidades indígenas (CEAS, 1979). Siguen a estos otros muchos ejemplos, el desalojo y reacomodo de las poblaciones indígenas provocado por la construcción de hidroeléctricas en el Papaloapan, el saqueo de recursos naturales — agua, minerales, bosques —, entre otras formas de intervención, que atentan contra los pueblos indígenas, forma una larga lista de agresiones contra los pueblos indígenas, encubiertas y justificadas con supuestas intervenciones protectoras, como los casos extremos de exterminio y desplazamientos forzados, a los que no son ajenos los programas indigenista de gobierno.

Ante tal situación, por ejemplo, la Declaración de Barbados I, de 1971, señala en su texto que se “observan programas nefastos de acción sobre los grupos indígenas y estereotipos y distorsiones que deforman y encubren la verdadera situación del indio, pretenden tener su fundamento científico en los resultados del trabajo antropológico” (en, García, C.; Medina, A., 1986, p.524).

Desde este punto de vista, “la antropología comprometida” aboga por crear conciencia ante esta situación, que lo único que ha provocado es a que muchos antropólogos tomen posiciones equivocadas como:

El *cientificismo*, que niega cualquier vínculo entre la actividad académica y el destino de los pueblos que forman el objeto de esa misma actividad [...]. La *hipocresía* que se manifiesta en la protesta retórica sobre la base de principios generales, pero que evita cuidadosamente cualquier compromiso con situaciones concretas [...]. El oportunismo que, aunque reconoce la penosa situación actual del indio, niega la posibilidad de transformarla (Declaración de Barbados I, en García y Medina, 1986, p. 524).

Gonzalo Aguirre Beltrán escribe un artículo intitulado el “Indigenismo y la antropología comprometida”, publicado en 1974, en las revistas *La Palabra* y *El Hombre* y reeditado en *Obra Polémica* en 1976 por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, en respuesta a las críticas expresadas por los “cinco magníficos de la antropología” contra el indigenismo integrador. En él reconoce que la llamada “antropología comprometida” surge con la generación de antropólogos que toman conciencia social de su papel como actores durante el movimiento estudiantil de 1968, pero que sus cuestionamientos son también fruto de “frustraciones” propios de los jóvenes que no encuentran cómo encauzar su descontento contra la dominación. Admite, además, que en el mencionado trabajo revela “amargura y menosprecio” y que cuando hablan de colonialismo interno “se creen autorizados para arrojar lodo al INI cuantas veces encuentran ocasión y asignan al *antropólogo oficial*, como rol, la manipulación de los cuatro millones de indios que se le calcula al país” (Aguirre, 1976, p. 181).

Al respecto, del texto *De eso que llaman antropología mexicana*⁶, Luis Vázquez (2017), escribe diciendo que la escritura de estos jóvenes

6 Es un texto escrito por un grupo de antropólogos identificado como los Siete Magníficos, integrado por Arturo Warman, Angel Palerm, Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco Armas, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, editado en 1970 por Editorial Nuestro Tiempo. En este grupo está incluido Daniel Cacéz.

antropólogos aclara mucho del contexto de la antropología mexicana de ese periodo y explica que el movimiento estudiantil en 1968, se extiende a las décadas siguientes dejando estelas de agitación social. No se entiende tampoco sin tomar en cuenta lo que estaba sucediendo con la marcada división académica existente entre “la antropología *unitaria* de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y *las ciencias antropológicas* de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y de un sector que desaprobaba a sus colegas etnólogos proclives al cambio” (Vazquez, 2017, p. 1). De hecho, “los excluyeron de su tradición unitaria, y aún hoy los desprecian porque — según ellos — no son antropólogos” (p. 1). Más adelante dice que “en el conjunto de sucesos ocurridos entre 1970 y 1976, fueron festejados por un grupo de etnólogos mesoamericanitas” que escriben un denso volumen que reúne a casi todo el espectro de posiciones teórico-políticas de la antropología de ese momento: *La quiebra política de la antropología social en México*, editado en 1986 por Carlos García Mora y Andrés Medina.

Las relaciones entre la antropología y la política indigenista son analizadas por Andrés Medina en un artículo polémico titulado “*La antropología e indigenismo: Los compromisos contradictorios de la ciencia en México*”, publicado, en 1974, en la *Revista de la Universidad Veracruzana* y reeditado, en 1986, en *La quiebra política de la antropología social en México*. Es un artículo de contrarréplica dedicado explícitamente a responder directamente a las críticas que formula Gonzalo Aguirre Beltrán. Andrés Medina responde que, quizá no sea “adecuado hablar de manipulación de la ciencia, pero sí destacar cómo la política indigenista, a pesar de contar con el respaldo científico, no es un proyecto aislado, no es un proyecto social asilado” (Medina, 1986, p. 315).

Es evidente que la polémica sobre “la antropología comprometida” no ha tenido pausas, se ha reeditado en diversos grados y con distintas formas discursivas (hemos visto la aparición de un enjambre de terminologías que posicionan a las epistemologías del sur como alternativa, las epistemologías indígenas como parte también de ese movimiento) que buscan

esclarecer posiciones y sobre todo plantean que las partes interesadas de las comunidades indígenas (sus intelectuales) y las comunidades antropológicas, intensifiquen sus “compromisos” y amasen intensamente intereses comunes “comprometidos” para un mejor destino histórico de los pueblos indígenas. Sabemos que se trata de una intensa transición, de grandes tensiones y cambios radicales, que se alejan de la intolerancia y empiezan a establecer condiciones para una “mejor vida” para los pueblos indígenas, pero que no están exentas de las excentricidades de la disciplina antropológica, de las modas y el consumo de terminologías nuevas, de la espiral del mercado académico asfixiante. A estas condiciones subyacen lenguas, costumbres y “saberes indígenas” muy diversos, que se entienden como valores primordiales y bienes materiales y espirituales de las comunidades indígenas, que a la antropología le corresponde prestar atención y, sobre todo, le atañe ofrecer respuestas a la abrumadora tarea de contribuir con respuestas científicas sobre los valores (económicos, políticos y culturales) inherentes a los “saberes indígenas” y el futuro de los pueblos indígenas, con lenguas y culturas diferentes.

“EL INDIGENISMO DE PARTICIPACIÓN”

El “indigenismo de participación” más que un rótulo con el cual el gobierno busca reorientar la política indigenista, durante el sexenio de José López Portillo (1976-1982) constituye, por un lado, un discurso que encubre una descarada pretensión de desmantelamiento de las instituciones indigenistas con la transferencia de funciones a las organizaciones y comunidades indígenas, por otro lado, constituye un metadiscurso que densifica las aspiraciones de transformación de las organizaciones indígenas y, en particular, la de las organizaciones de profesores indígenas. Durante el sexenio siguiente, del gobierno de Miguel de la Madrid (1982-1988), continuó esta misma política, pero ahora bajo la modalidad denominada “traspaso de funciones”. De hecho, el “indigenismo de participación” como política pública significa el “traspaso de funciones” del gobierno a las comunidades indígenas, lo cual supone que los programas de gobierno sean canalizados

a las comunidades indígenas para ser manejados por ellas mismas. Sin embargo, según Valdivia (2013):

“...el fracaso de la “política de participación” se debió a dos factores: uno fue su formato basado en la aceptación o rechazo de los programas de desarrollo diseñados sin la participación de los pueblos indígenas. El otro fue la corrupción rapaz de los funcionarios de gobierno que se desató frente a los grandes fondos de inversión manejados en el programa COPLAMAR” (Valdivia, 2013, p. 15).

El “el indigenismo de participación” de las organizaciones de profesores indígenas significa otra cosa y representa un proceso de larga duración. La historia de las movilizaciones y el pensamiento político indígena demuestran que es otra cosa y hace suponer que el gobierno se apropió del discurso de las organizaciones indígenas, resignificando su sentido. Como metadiscurso de aspiración de las organizaciones indígenas plantea una demanda efectiva de participación en el diseño de las políticas indigenistas. Esta vertiente política emerge de las organizaciones campesinas e indígenas y de la organización de profesores indígenas, incluso antes de haberse implantado como discurso “de participación” promovido por el gobierno. Como se observa, las demandas tanto de las organizaciones indígenas, como de los profesores revelan un contenido diferente, van más allá del sentido declarativo de los discursos del gobierno, atesoran aspiraciones genuinas de participación en las esferas de decisión y de autonomía indígena. En sus manifiestos alegan que no luchan para ocupar los puestos directivos dentro de la burocracia indigenista, sino para tener participación efectiva en el diseño de las políticas dirigidas hacia sus propios pueblos indígenas, el reconocimiento de sus derechos como pueblos y la autodeterminación en sus formas de gobierno.

Como se puede ver, el “indigenismo de participación” como experiencia social y teoría política de las organizaciones indígenas, es parte constitutiva de los “saberes indigenistas” y del pensamiento político indio

marginalizado por las ciencias sociales (Bonfil, 1981). La experiencia política de los profesores indígenas de las décadas de los 1970, 1980 y 1990 del siglo XX, representó — y sigue siendo — un acontecimiento histórico fresco, significativo y cargado de creatividad. En particular, Guillermo Bonfil, señala que:

El mundo académico, en particular en los antropólogos que tradicionalmente se han ocupado de la problemática indígena, ha reaccionado lentamente en pequeña medida al resto que representa la movilización política étnica para un discurso intelectual que no han mencionado su marca de origen colonial. Pocos son los especialistas que han querido entender el significado de las nuevas organizaciones indias; menos todavía, quienes han aceptado comprometerse con ellas; y muchos, en cambio, los que se contentan con ignorarlos o con estamparlos sin más que una etiqueta que descalifica como objetos legítimos siquiera de investigación” (Bonfil, 1981, p. 17).

Tanto las organizaciones indígenas como las organizaciones de profesores, revelan horizontes efectivos de realización en sus alternativas y en las que expresan a menudo logros en términos de resultados específicos, como la expansión de la cobertura de los servicios educativos a sus comunidades y la creación de un subsistema educativo indígena, materiales educativos (aunque descontextualizados representan materiales propios), plazas etiquetadas para profesores indígenas bilingües y la apertura de radios comunitarios, servicios de salud (intercultural) que combina la medicina científica y la medicina tradicional. Además, durante este periodo, los profesores indígenas engrosaron sus filas muy rápidamente con nuevos programas y puestos, sobre todo, aparecen nuevas formas de pensar la realidad indígena. Un rasgo específico que define el potencial de aspiración de los profesores indígenas es aquel que revela el objetivo claro de transformación de su condición de indígena (“ser indio otra vez”, pero letrado y con una mentalidad decolonial y anticapitalista) a través de la escuela. En este sentido, los profesores indígenas como nuevos intelectuales comunitarios

que instrumentalizan los denominados “saberes indigenistas”, han logrado aumentar su capacidad de aspiración y ensanchar su visión sobre los alcances de su participación como práctica político-pedagógica: la transformación de las instituciones indigenistas y el ensanchamiento del espacio público para el debate indígena y el fortalecimiento de la dinámica del consenso social y el reconocimiento. En sus luchas destacan, la afirmación del derecho a ser reconocidos como pueblos diferentes, con historia propia y culturas y lenguas diferentes.

El “indigenismo de participación” es un concepto elaborado por los profesores indígenas y es usado con relativa garra en sus razonamientos para demandar atención educativa específica. Dicho concepto fue elaborado luego de la deliberación y acuerdo en reuniones, encuentros y foros amplios, durante los años de 1975 a 1978, por la Asociación Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, AC. (ANPIBAC), es acuñado para cuestionar el indigenismo (integrador) paternalista y representa una postura política que pugna por la participación del indígena en el diseño de las políticas de etnodesarrollo y la educación indígena. Pronto el uso reiterado de dicho concepto adoptó las características distintivas de un instrumento de movilización de los profesores indígenas y tuvo la peculiaridad de construir un discurso de protesta contra la educación integracionista, racista y etnocida, que propuso transitar de una educación para indígenas a una educación de indígenas.

¿Cómo nace esta política del “indigenismo de participación” propia de los profesores indígenas? En diciembre de 1973 se reunieron en Huauchinango, Puebla, 17 profesores nahuas para discutir sobre la pérdida de su idioma, su preocupación por revitalizarla y la necesidad de una formación profesional adecuada a las situaciones de bilingüismo de las comunidades indígenas a las que pertenecen. De esta primera reunión surgió poco tiempo después, en 1975, la *Nechikolistli tlen Nauatljtouaj Maseualtmachtianej* – Organización de Profesionales Indígenas Nahuas A.C. por sus siglas en español (OPINAC). Rápidamente, esta organización creció, se expandió por todo el país y movilizó a una gran

cantidad de profesores indígenas bilingües de varias regiones para realizar un Encuentro Nacional de Maestros Indígenas Bilingües en mayo de 1976 en Vicam, Sonora. De este encuentro surgió en 1977 la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas A.C. (ANPIBAC), una organización interétnica que buscó influir en la política educativa nacional que tuvo como principal sello político: la participación del indígena en el diseño de su educación y promover la capacidad “influir en la política educativa desde dentro del sistema” (Lings, 1982, p. 37). Así nace esta variante del “indigenismo de participación” como corriente política de participación del indígena en el diseño de su propia educación y la ocupación de los cargos directivos en las instituciones indigenistas, como la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) fundada en 1978, así como en el diseño de los contenidos de la educación bilingüe bicultural.

Cabe aquí destacar dos características de esta postura política del “indigenismo de participación” de los profesores indígenas; por un lado, representa la exigencia por alcanzar un espacio duradero dentro de los centros de decisión y tiene que ver a su vez con las estrategias de sobrevivencia de sus lenguas y culturas; la otra, se relaciona con la representación indígena (en el Congreso de la Unión y en las instituciones) y el reconocimiento (por analogía con el compromiso) dentro del cual son negociadas las condiciones con las normas mismas que dan marco a la vida social y fortalecen la capacidad de los profesores indígenas a ejercer su voz, debatir e intervenir en el sistema educativo nacional.

Hay una razón poderosa de este movimiento de profesores indígenas: es la capacidad de ejercer su voz, cuestionar e intervenir en el diseño de las políticas públicas, que prosperan gracias a la reiteración y la constante movilización. Se refiere también a las formas plausibles de alterar el orden que sostiene esas instituciones y la capacidad de expresarse en términos de acciones concretas que se traducen en capacidad de movilización. La emergencia de las organizaciones de profesores indígenas ha tenido un rasgo peculiar en las formas de manifestar sus aspiraciones, tanto en términos de lucha por el poder, como por la forma de evidenciar el valor de la dignidad

indígena y la identidad cultural. Se identifican dos cuestiones generales en sus agendas:

1. La participación del indígena en el diseño de su propia educación y el cuestionamiento sobre la participación de actores no indígenas en la educación indígena (significa crear condiciones para pasar de objetos de la educación indígena a sujetos de la educación indígena).
2. La investigación del indígena de su propia realidad y el cuestionamiento de los investigadores no indígenas que investigan la realidad indígena (proceso que significa pasar de objetos de investigación a sujetos investigadores).

LOS ANTROPÓLOGOS(as) INDÍGENAS

Como hemos visto, las políticas indigenistas de las últimas tres décadas del siglo XX, han dado lugar a la formación fondos de “saberes indigenistas”, muchos de los cuales se expresan en términos de memorias fecundas y experiencias técnicas en varios de los campos especializados de la acción indigenista, en la educación, la antropología aplicada y la gestión social, la agricultura, la salud y vacunación, el desarrollo social, el manejo de maquinaria agrícola, la defensa legal, entre otras especialidades. Dentro de este amplio espectro de “saberes indígenas”, podemos incluir a las habilidades en el manejo de asuntos comunitarios, organización y conducción de asambleas, pericia en el papeleo y el trámite en las oficinas de gobierno, escribir a máquina y administración de oficinas, sobre todo el manejo del lenguaje de la política y de los asuntos públicos.

Así como el indigenismo mexicano creó las condiciones materiales e intelectuales para la formación de “saberes indígenas”, así también estimuló a los jóvenes para formarse en la antropología y en otras ciencias afines, sobre todo a los profesores(as) indígenas familiarizados con las prácticas antropológicas, dando origen a un nuevo actor político dentro de la academia: los antropólogos(as) indígenas. En otras palabras, los contados

antropólogos indígenas formados en la academia son creación de la antropología mexicana y en consecuencia del indigenismo. El contexto en el que actúan los profesores indígenas formados en la antropología, por lo general, asumen los roles específicos que sus propias comunidades les asignan; sin embargo, no siempre estos corresponden con sus conocimientos académicos, ni tampoco con su experiencia comunitaria. Más bien asumen roles que las propias instituciones indigenistas les asignan y que en la mayoría de los casos se enfrenta a la disyuntiva que les plantea la necesidad de definirse frente a los intereses de sus comunidades de origen y frente a las exigencias del profesional de la antropología. Hay varios ejemplos que ilustran muy bien casos de antropólogos indígenas involucrados tanto en la academia como en el ámbito de la militancia de sus comunidades de origen. Por otro lado, también son evidentes las múltiples contradicciones que encarnan las identidades que asumen los indígenas formados en la antropología, pues en ocasiones se identifican más con los modelos (y valores) que adquieren de la disciplina que con la cultura y la idiosincrasia de sus comunidades. Con frecuencia esas contradicciones son descritas en términos de identidades contrapuestas o cuando tales identidades fecundan ambigüedades en la pertenencia a una comunidad de origen, sobre todo cuando buscan construir una identidad única marcada por lealtades primordiales, donde la pertenencia se pone en cuestión y se ve sometida a la dinámica de la inclusión y la exclusión, o que abraza dos identidades evasivas. Tal vez la frase que dice: “hay antropólogos sin pueblo y hay también antropólogos con pueblo”, resume muy bien el problema de la identidad de los antropólogos indígenas.

Los(as) antropólogos(as) indígenas, como nuevos actores de la academia, sin duda alguna han irrumpido el sentido que la antropología ha tenido hasta nuestros días. Han fracturado — los decoloniales utilizan el término agrietar para referirse a este mismo fenómeno— los esquemas tradicionales de producción y gestión del conocimiento antropológico, introduciendo nuevos elementos a la crítica (subalterna) de las prácticas antropológicas y los métodos de investigación tradicionales. Por ejemplo,

ahora se discute cómo ser un investigador externo y comprometido con la comunidad que se estudia y cómo comportarse con ética — a través de protocolos basados en la autorización y el consentimiento informado—, cómo involucrarse con los problemas de la comunidad y escribir sobre ellos, sin sentir culpas, ni remordimientos. Incluso, ahora vemos sendos manuales acerca de cómo hacer investigación “comprometida” y cómo comprometerse con la comunidad que se estudia. La investigación acción y la investigación colaborativa (horizontal y horizontalizada) se acercan más a este tipo de métodos de investigación.

Se observa una tendencia que cobra fuerza en los programas de enseñanza de la antropología, se refiere a la normalización de las metodologías (etnográficas) que buscan cómo involucrar a los investigadores en/con los problemas de las comunidades y comprometer los productos (reportes de investigación) con las soluciones. Estas metodologías ponen el acento en “el adentro”, como si esa fuera la solución a los tipos de tensiones que surgen al considerar quién está dentro y quién está fuera de una comunidad (Couture, 2002). Creo como Couture, que realmente, en la práctica, no hay adentro ni afuera. Incluso si se trata de un investigador de su propia comunidad, como sería el caso hipotético de los antropólogos indígenas, de los investigadores de su propia comunidad, que se supone mantienen relaciones vivas con su comunidad, puesto que conocen el idioma de su comunidad y hasta cumplen con “los cargos” civiles o religiosos que les asignan (a costa de no ser desconocidos en sus memberships), pero el papel que asumen como investigadores siempre lo estarán ubicando en un espacio social diferente (y dando roles distintos), con diferentes responsabilidades, incluidas las responsabilidades éticas y las responsabilidades intelectuales.

Un(a) antropólogo(a) indígena necesita saber mucho más cómo pensar y saber moverse en el mundo de la comunidad indígena, pero lo más importante es quizá cómo se posiciona como antropólogo indígena en la comunidad, como se entiende a sí mismo, como toma conciencia acerca de sus intenciones y la capacidad de conducirse éticamente y cómo adquiere habilidades para negociar con la complejidad (Tuihawai, 2019). Un(a)

investigador(a) indígena debe tener la habilidad para trabajar con la comunidad, con la tierra y el agua, con su sentido más amplio del mundo. “Debe saber construir herramientas para el ejercicio común (comunal), como proceso mismo de reflexión y apoyo en la sistematización instrumental y la conducción de la práctica” (Martínez, 2017, p.3).

Floriberto Díaz Gómez, antropólogo social, egresado en 1979 de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), ilustra de forma extraordinaria los dilemas que enfrenta un investigador en/de su propia comunidad, en un breve escrito editado en *Autorreflexiones* (2007), relata haber presentado un anteproyecto (*Política Autóctona. Análisis de la represión a la vida comunal*), primero, a la ENAH y luego a su comunidad. Explica no haber recibido comentario de réplica de parte de la escuela (de su director de tesis), sin embargo, sí de su comunidad, sobre todo cuando aclara sobre las peripecias que vivió en los momentos iniciales del trabajo de campo. Expone que recién comenzaba a hacer sus observaciones y entrevistas, según el canon de la etnografía, lo nombraron presidente del Comité pro-defensa de recursos naturales de la zona alta, no obstante, continuó con sus planes de entrevista. Las primeras entrevistas a dos ancianos le cambiaron completamente el horizonte de sentido de su trabajo, cambio que, Floriberto Díaz (2007), describe en los siguientes términos:

1. [...] Los ancianos le dicen que él, siendo mixe, no podía convertir a las comunidades en objetos de estudio...
2. [...] no deseaba adoptar el papel de investigador neutral, puesto que él era parte de la reflexión y que pensaba escribir en primera persona...
3. [...] los lectores serían investigadores y académicos y no para las personas de su comunidad que en realidad son analfabetas...
4. [...] Su cargo de presidente del Comité le abría las puertas de las comunidades, ese lugar le daba la oportunidad de entender la realidad y contribuir a superar la “represión” que asfixia a todos...
5. “En realidad mi vida tenía que estar del lado de los míos ...”

6. “Si quería escribir, lo tendría que hacer sobre mis propias acciones, en las que yo tomara parte importante...” (pp. 352-353).

Más adelante trata de glosar sus posteriores reflexiones sobre la crisis fugaz de identidad que la toma como cosa menor, sobre todo cuando siente que ya tiene definido su futuro como antropólogo indígena y es consciente de que escribirá para su comunidad.

Ah que Coy ¡Escribe Jaime Martínez Luna, en un fragmento del libro que reúne los escritos de Floriberto Díaz, donde expresa con franqueza que Flori era más claro que él, en cuanto a la elaboración del término comunalidad que, al parecer coincidían — dice —, aunque por caminos diferentes, a “ambos les preocupaban los recursos naturales, la oralidad, las escritura y la imagen!” (Martínez, 2007, p. 391).

La pedagogía de la comunalidad se sustenta en cuatro acciones básicas, según Martínez Luna (2009):

[...] el reconocimiento del territorio y la territorialidad resultante; la integración de la instancia para la toma de decisiones (asamblea), la elección de sus representantes; el trabajo colectivo para la satisfacción de necesidades comunes; la organización del festejo terminal o del proceso. Todo esto fundamentado en dos valores y principios centrales: el respeto y la reciprocidad (p. 138).

Por otra parte, señala Martínez Luna (2008) que:

La demografía, la antropología, incluso las matemáticas, responden occidentalmente a la explicación de nuestra existencia. Estas disciplinas de ordenamiento mental son resultado de una obcecación que busca satisfacer lo enunciado por el poder, por el monarca, por el individualista que no comprende lo colectivo, lo que se hace “con” y reafirma lo que haga “yo”. La antropología es el estudio del Hombre. Nosotros partimos del estudio de la Naturaleza porque pertenecemos a ella. Nuestro pensar es flor de la *Naturalogía*. El conocimiento que porta Oaxaca es natural, por ello los esquemas para su entender no son únicamente

cuantitativos como en el mercado, son cualitativos como la fiesta, la reciprocidad, la complementariedad, el afecto (p.18)

Durante estas tres últimas décadas del siglo XX se han observado figuras icónicas que personifican a los antropólogos indígenas y que caracterizan muy bien al indigenismo mexicano en las etapas de consolidación política y teórica, de expansión y diversificación del indigenismo mexicano (MEDINA, 2000). Durante la etapa de consolidación política y teórica del indigenismo, se tiene una lista de antropólogos indígenas que actuaron en el campo del indigenismo, ocupando puestos de dirección: Maurilio Muñoz Basilio, otomí; Pablo Velázquez Gallardo, purépecha; Gildardo González Ramos, náhuatl; Ramón Hernández Hernández, mixteco. Otro grupo formado en la etapa de expansión y diversificación del indigenismo, unos enrolados más en la academia y otros en el activismo comunitario: Jacinto Arias Pérez, tzotzil; Luis Reyes García, náhuatl; Floriberto Díaz Gómez, mixteco; Jaime Martínez Luna, zapoteco.

A propósito de este grupo y del interés que ha despertado el tema de “los antropólogos indígenas”, el 13 de agosto de 2019, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, se llevó a cabo un Coloquio “Homenaje a los antropólogos indigenistas, pioneros del indigenismo institucional y la antropología aplicada en México”, en el que son mencionados y discutidas sus contribuciones, excepto Jaime Martínez Luna. En este evento, Salomón Nahmad habló del otomí, Maurilio Muñoz Basilio; Hilario Topete del purépecha, Pablo Velázquez Gallarda; Daniel Nahmad del náhuatl, Gildardo González Ramos; Martín González del mixteco Ramón Hernández Hernández; Adelfo Regino del mixe, Floriberto Díaz Gómez; y Teresa Rojas Martínez e Hildeberto Martínez del náhuatl, Luis Reyes García. Como lo indica el propio título del evento, alude y enmarca dentro de la categoría “antropólogos indigenistas” a indígenas formados en la antropología y enrolados en el indigenismo integracionista, sin hacer distinciones ni justicia a quienes realmente se han vinculado a sus comunidades.

Esta discusión de antropólogos no indígenas sobre los antropólogos indígenas y sus intereses sobre la antropología aplicada, lleva invariablemente a tocar el tema de los antropólogos vinculados con el indigenismo integrador, así como también pone el dedo en la llaga al introducir la polémica sobre la antropología comprometida y el surgimiento de los antropólogos indígenas en las discusiones de los antropólogos, donde antes que definirlos como herejes y diletantes, los considera nuevos actores en la academia, activistas involucrados (implicados) con sus comunidades y la academia.

ANTROPOLOGÍA Y MOVIMIENTO DE PROFESORES INDÍGENAS

El movimiento de los promotores culturales y maestros bilingües, originado en la década de los sesenta del siglo XX, tiene la peculiaridad de exigir educación propia basada en sus lenguas y culturas indígenas. Constituye un movimiento inspirado, por un lado, en la política de liberación del indio que tiene su raíz en la declaración de Barbados I y II, y es notable este efecto de transferencia cuando retoma la filosofía de la política de liberación del indio para incorporarla a sus principios y adopta un claro propósito de transformar la situación educativa opresiva (Lings, 1982), por otro lado, aparece expresado nítidamente en la insurgencia magisterial cuando en sus demandas articula reclamos específicos como la democratización del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) y la mejora salarial de sus bases (Maldonado, 2019).

Es importante hacer notar que los antropólogos tuvieron una influencia importante en el movimiento de los profesores indígenas, cuando en 1982, la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca (CMPIO) gestionó ante la ENAH, la apertura de un efímero programa de licenciatura en antropología social, para formar exclusivamente a profesores indígenas. Fue un programa semiescolarizado efímero porque solo atendió a dos generaciones y luego fue cerrado por las propias autoridades de la ENAH, con el argumento de que no estaban cumpliendo con el

rigor que exige la academia y sin resultados en la titulación de los egresados (Maldonado, 2019).

Una de las primeras demandas de los profesores indígenas es la democratización del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), sindicato creado en 1944 con el objetivo de agrupar al magisterio en una organización nacional para luchar por mejoras salariales y defensa de sus intereses gremiales. En su origen, el SNTE no incorporaba la demanda particular de lengua y culturas propias que plantean los profesores indígenas; esa es una de las razones que dieron lugar a la formación de la disidencia magisterial, tanto en los estados de Oaxaca y Guerrero. Es hasta finales de la década de 1980, cuando se llevaron a cabo los primeros encuentros de la dirigencia del SNTE con la CEPMIO, para negociar la demanda de pagos rezagados y democracia sindical; en la Montaña de Guerrero se había constituido el Consejo Regional Sindical Magisterial de la Montaña de Guerrero (CORESIMO) que agrupaba a los maestros bilingües y la disidencia del sindicato nacional. De estas dos importantes organizaciones regionales de maestros bilingües se nutre el Consejo Central de Lucha (CCL), que encabeza un movimiento extendido a los estados de Morelos, Veracruz, Hidalgo, Morelos y el Valle de México.

Inicialmente, los profesores indígenas dirigían sus reclamos a las autoridades educativas a tener educación propia y se articulan localmente para otras causas de las comunidades indígenas (relacionadas con la lucha por la tierra, salud, carreteras y servicios). Las primeras protestas de los profesores indígenas por educación propia tuvieron lugar durante la década de 1970 en la Montaña de Guerrero, el Istmo de Tehuantepec, Juchitán, Oaxaca y Huauchinango, en la Sierra Norte de Puebla, cada una con su respectiva lista de peticiones, condiciones y formas de organización.

Para mejor entender la emergencia del movimiento de profesores, es importante mencionar que en 1963 había iniciado el programa nacional de promotores culturales promovido por Jaime Torres Bodet, secretario de Educación Pública (SEP), para ser ejecutado por el INI. Dicho programa de formación de promotores culturales se ampliaba en su cobertura nacional

para atender a los jardines de niños de 6 a 19 años (los grupos que denominaron preparatorios) vinculados con las primarias indígenas. Su característica principal era formar a los promotores culturales y profesores bilingües para atender a los niños monolingües en la enseñanza oral del español con el propósito de incorporarlos a la primaria y, para ello, ofrecían cursos de capacitación los fines de semana y cursos intensivos durante las vacaciones en las sedes de los Centros Coordinadores del INI (Rebolledo, 2021).

La Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI), si bien su lucha estuvo focalizada en demandas por tierra, mejora en los salarios de profesores y obreros, también incluía mejoras en la educación y la participación en la contienda electoral para la presidencia municipal de Juchitán, Oaxaca, en alianza con el Partido Comunista Mexicano (PCM). En 1974, la COCEI participó lanzando un candidato independiente para la presidencia municipal, pero perdió la elección. La persistencia en su lucha por la presidencia, finalmente 1981, gana las elecciones en alianza con el Partido Socialista Unificado de México (PSUM), pero casi inmediatamente (después de dos años) entró el ejército para tomar el palacio municipal y sustituir el gobierno, encarcelando a muchos de los funcionarios de gobierno y perseguir a sus líderes. Después de un acuerdo con el gobierno, la COCEI retorna para gobernar durante el periodo de 1989 a 2001, pero en condiciones políticas totalmente diferentes que llevaron a la organización a dividirse.

Los promotores culturales y profesores bilingües, recién formados dentro del programa instituido en 1963, de “escuelas formativas”, fueron contratados con nombramientos de personal “eventual” del INI y desde luego que comenzaron a trabajar en condiciones sumamente precarias, sin prestaciones, ni contratación fija y con contratos que los obligaban a trabajar los fines de semana y en vacaciones. Al respecto, Gabriel Kraemer, señala:

[...] a partir de 1974, los promotores y maestros egresados del Instituto de Investigación e Integración Social del Estado de Oaxaca (IIISEO) fundan la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca (CMPIO). Pero esta organización no solo lucha por los derechos laborales de sus integrantes, sino que

defiende también el trabajo comunitario, la lucha por la tierra. “El trabajo comunitario se impulsa a través de visitas domiciliarias, participación en las asambleas, trabajos por equipo y apoyo en todas las gestiones de la comunidad” (CMPIO, 2000. A fines de los setenta desaparece el IIISEO y se crea la Dirección General de Educación Indígena, encargada de implementar la educación bilingüe-bicultural. Los maestros integrantes del CMPIO, para no perder su autonomía y su forma de organización interna democrática, logran integrarse a ella en bloque como Dirección Regional del Plan Piloto (Kraemer, 2004, p.140).

Como se ha dicho arriba, los promotores culturales y profesores indígenas fueron reclutados y contratados por el INI, inicialmente, en 1948 para formarse en las “escuelas formativas” para atender casi exclusivamente los programas de alfabetización, tiempo después, en 1963, fueron contratados para atender diversos programas de alfabetización, educación elemental, radio-escuela, salud (intercultural), agricultura. En ese año se abrió el programa denominado “grados preparatorios” y con este programa prácticamente los promotores culturales y profesores indígenas contratados recibieron cursos intensivos de capacitación los sábados y durante el periodo vacacional. Como tal, los promotores culturales y los profesores indígenas no eran ni reconocidos en su labor ni tratados como los profesores que actuaban en las escuelas de la SEP.

En Oaxaca, hay otros casos diferentes que revelan otras formas de transferencia de cultura política del movimiento magisterial a la lucha por educación propia y autonomía, como señala Gabriela Kraemer:

[...] en concreto puede ejemplificarse como ocurre la transferencia de cultura política entre el movimiento magisterial y la lucha indígena por la autonomía. Tlahuiltontepec es un municipio mixe de donde fue originario Floriberto Díaz, uno de los líderes que lucharon por la autonomía de su pueblo, la defensa de sus recursos naturales y la construcción de una educación alternativa bicultural. En esa comunidad se fundó la Escuela Normal Zempoaltépetl en 1976 (KRAEMER, 2004, p.14).

La COCEI, en Juchitán, Oaxaca y la CORESIMO, en la Montaña de Guerrero, tuvieron convergencia y puntos de coincidencia en sus demandas, las cuales contenían una serie de peticiones: a) la creación de plazas de profesores y promotores bilingües; b) el reconocimiento del estado de la figura de profesor bilingüe en la planta de maestros de la región; c) el nombramiento de autoridades educativas del subsistema de educación indígena elegidas democráticamente por las bases del naciente magisterio bilingüe. Ambas organizaciones establecen en sus principios ir más allá de sus demandas particulares y vincularse con el programa de lucha del Partido Comunista Mexicano (PCM) y las organizaciones políticas disidentes del Partido Revolucionario Institucional (PRI), como el CCL.

La lucha por la creación de plazas, así como el reconocimiento del estado de la figura de profesor bilingüe dentro de las comunidades y del propio magisterio local, suponía dilemas éticos y culturales, dado que no solamente provocó reacciones de los profesores contra los profesores bilingües quienes disputaron plazas y espacios dentro del sistema educativo regional; algunas comunidades indígenas también se dividían cuando optan por adscribirse al sistema de educación bilingüe. Las comunidades se dividían porque algunas preferían a profesores bilingües sin importar su bilingüismo y su escasa formación en la docencia. Además, se inclinaban por los profesores bilingües porque les garantizaban mayor tiempo de permanencia y mayor participación en las soluciones a sus necesidades. Esta división que se había generado como resultado de la confrontación interna del magisterio regional, trascendía a las comunidades y se traducía en nuevos conflictos políticos internos. La represión contra los maestros bilingües por la policía de Tlapa, comandada por los caciques locales en confabulación con los charros del sindicato, lejos de romper las alianzas con las comunidades, las fortalecieron. De algún modo, de estas primeras batallas los profesores bilingües salieron airoso y ganaron terreno con el nombramiento de sus propios jefes de departamento y direcciones regionales, salidos de las filas del magisterio indígena (Rebolledo, 2021).

Durante el gobierno de López Portillo se creó en la región el Plan Educativo de la Montaña de Guerrero — se ha comentado abiertamente que este plan se relacionaba con la iniciativa de la esposa del presidente, cuya familia Romano es oriunda de Tlapa. El plan se proponía crear escuelas primarias, secundarias y albergues indígenas. La ejecución del programa estuvo al frente de personas comprometidas con el desarrollo regional; se ha afirmado que entró personal militante del PCM le imprimió un enfoque de trabajo muy diferente a la tradicional orientación paternalista del gobierno. Los profesores bilingües pioneros relatan que los docentes que trabajaron dentro de este programa encabezado por el Profesor Othón Salazar, nativo de Alcozahuca, quien fue postulado para diputado por el PCM, pronto su trabajo adquirió popularidad en la región y cobró una fuerza política sin precedente.

Durante este periodo, como parte de la campaña presidencial, el gobierno exigió a los operadores del programa que hicieran propaganda en favor del PRI, pero desde luego no obedecieron y muchos fueron despedidos por ese motivo junto con su director general, Rogelio Sosa Pulido. Pronto las comunidades de la Montaña reaccionaron ante los despidos, se movilizaron, organizaron magnas concentraciones de protesta contra los despidos en Tlapa y tomaron oficinas de gobierno para exigir la reinstalación de varios funcionarios despedidos. A estas demandas se sumaba la reinstalación de 40 profesores bilingües despedidos, la apertura de plazas de maestros bilingües y la mejora de los salarios. Estas movilizaciones dieron pie a la creación del Consejo Regional Sindical Magisterial de la Montaña de Guerrero (CRESIMO). En otras palabras, la lucha de los maestros bilingües del INI se propagó, su causa por educación propia se extendió a otras áreas y contagió a la política local, lucha que terminó por vincularse con los movimientos campesinos y populares de la región.

En el escenario nacional, la crisis agraria propicia otras movilizaciones, unas promovidas por organizaciones oficiales como la Confederación Nacional Campesina (CNC) y otras por organizaciones independientes, como la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) y la Coalición Obrera,

Campesina, Estudiantil del Istmo (COCEI), que básicamente luchaban por tierra y contra el caciquismo. Sin embargo, después de promover el I Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, en 1975, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, la CNC creó una representación indígena ante el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) para cobijar a los recién constituidos consejos supremos. Por otro lado, dos años antes, los profesionistas indígenas nutridos de la ideología de liberación del indio fundaron la Organización de Pueblos Indígenas Nahuas (OPINAC) para reclamar educación en la lengua materna y la cultura indígena. Andrés Medina, señala que:

El otro hecho a destacar es la creación de una compleja mitología indigenista de nuevo cuño: se crea el mito de origen, en 56 congresos locales se nombran los respectivos consejos supremos, cada congreso llevaría sus demandas al congreso, ahí donde la identidad étnica parecía ambigua se les dotó de algunas expresiones como a los mochó de Motozintla, Chiapas, de calzones y camisas de manta, se crearon centros ceremoniales como el mazahua y el otomí; se crearon danzas, discursos, fechas, etc. En este nuevo ritual los presidentes de la República participaron recibiendo bastones de autoridad y otras aparatosas insignias de dudosa factura (Medina, 1999, p. 353).

La participación de los indígenas en el diseño de su propia educación se convirtió en una demanda central de los maestros bilingües y la conceptualizaron sus dirigentes como indigenismo de participación (Hernández, 1982). Este concepto de indigenismo de participación fue reelaborado por la Asociación Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües AC (ANPIBAC) a finales de la década de los setenta, organización constituida para cuestionar el indigenismo paternalista y pugnar por la participación del indígena en el diseño de las políticas de etnodesarrollo y educación bilingüe bicultural. Este movimiento rápidamente adoptó el carácter de un movimiento político de los profesores indígenas y tuvo la peculiaridad de construir un discurso de protesta contra la educación integracionista, racista y etnocida, que propuso transitar de una educación para indígenas a una educación de indígenas. Para Andrés Medina:

La presencia del contingente magisterial se aprecia en la ampliación de las reivindicaciones relativas a la educación, como la ampliación del aparato educativo para el medio indígena, con el fin de abrir espacios laborales para los indios y también para crear un nuevo escalafón que permitiese el acceso y reconocimiento de sus especializaciones de personal bilingüe y sus especificidades culturales. Con esta perspectiva se solicitaba la apertura de normales para maestros bilingües y universidades para indios. Este movimiento que resulta de la demanda de educación bilingüe bicultural tiene varios efectos, que hemos visto se expresan claramente en la formación del sindicato oficial de maestros, del CNTE, en los estados donde los maestros indígenas tienen una fuerte presencia (Medina, 1999, pp. 353-354).

En suma, la creación del programa de promotores y maestros bilingües dentro de los programas del INI y la estrategia para formar personal comprometido con la educación de sus comunidades sentaron las bases de la escuela y una nueva relación con la comunidad, con el saber y el poder, se creó un espacio de intermediación cultural, una nueva pedagogía fundamentada en la cultura indígena y la comunalidad. Cuando se habla de la escuela como frontera cultural se alude a una institución que crea espacios de negociación de las alteridades (Rebolledo, 2021), lugar desde los cuales se traman desencuentros y la capacidad de las comunidades de reinventarse, de domesticar la escuela para satisfacer sus necesidades e intereses.

A MODO DE CIERRE

Las estrechas relaciones entre la práctica de la antropología y las políticas indigenistas, durante las últimas tres décadas del Siglo XX, dan los mejores indicios de que los movimientos de los profesores indígenas tuvieron un origen intelectual común, que nace de del indigenismo y gravita en los bordes de la antropología aplicada, durante esos años. Digamos que a partir del congreso de Pátzcuaro de 1940 y hasta 1975, con la formación de los Consejos Supremos, así como la emergencia de las organizaciones de

profesionales indígenas, como la ANPIBAC, son ya notables sus vínculos con la antropología, la racionalidad indigenista, sus principios funcionales y la institucionalidad que se retroalimenta con las vertientes de la antropología aplicada. Esto ocurre en el momento en que las organizaciones aceptan, no sin dramatismo, que debían caminar por la ruta que les abrió la propia política indigenista cuando esta sufrió sus primeros agrietamientos.

En las fisuras de la política indigenista se cultivan variadas formas de intervención de la antropología crítica y eso hace posible que los profesores indígenas ejerzan, con voz propia, demandas educativas y logren vigorizar con estos mecanismos de articulación un movimiento de disidencia dentro del sindicalismo corporativo del magisterio nacional. La capacidad política de los profesores indígenas, concebida como recurso intelectual y marco de resonancia cultural, adquiere la condición de un movimiento etnopolítico en ascenso. Los movimientos políticos locales, unos son nutridos por los profesores indígenas y otros por las organizaciones campesinas, que convergen en la lucha contra el caciquismo, el “charrismo sindical” y la manipulación política.

“La antropología comprometida” es asumida por los antropólogos críticos no como una simple etiqueta, sino como una toma de postura político-científica frente a la devastación y opresión que han sufrido las poblaciones indígenas (en sus territorios, lenguas y en la educación), objeto de investigación e intervención de las ciencias antropológicas. Es uno de los filones de la polémica que suscita la intervención de los antropólogos que actúan con intenciones oscuras y que cuestiona la nefasta intervención de los antropólogos en las comunidades indígenas, cuando incurren en faltas a la ética de la profesión y actúan amparados en sus credenciales académicas.

Otra de las discusiones que vienen a amasar las vertientes del pensamiento político de los profesores indígenas es el “el indigenismo de participación”, que plantea una verdadera participación en el diseño de las políticas indigenistas. Como se dijo, es un pensamiento político que proviene del espíritu de las organizaciones campesinas e indígenas y revelan un contenido diferente, distinto al discurso de participación elaborado por

el gobierno para pautar “la transferencia de funciones” a las comunidades indígenas, que atesoran aspiraciones genuinas de participación en las esferas de decisión y plantea una profunda aspiración de autonomía indígena.

“Los antropólogos indígenas”, como nuevos actores políticos y de la academia, ingresan al debate de los antropólogos no indígenas. Así como el indigenismo mexicano creó las condiciones materiales e intelectuales para la formación de un campo “saberes indígenas”, así también creó un nuevo actor dentro de la comunidad antropológica. En esto, se llega a la conclusión de que los jóvenes indígenas formados en la antropología, por lo general, asumen los roles específicos que les asignan sus propias comunidades; sin embargo, no siempre estos corresponden con sus conocimientos académicos, ni tampoco con su experiencia comunitaria. En los demás casos asumen roles que las propias instituciones indigenistas les asignan y que la mayoría se enfrenta a la disyuntiva que les plantea la necesidad de definirse frente a los intereses de sus comunidades de origen y frente a las exigencias de la institución que los contrata. Vimos que hay antropólogos indígenas involucrados tanto en la academia como en el ámbito de la militancia de sus comunidades de origen y las instituciones que los contratan interesadas en su indigenidad. Observamos también las múltiples contradicciones que encarnan las identidades que asumen los indígenas formados en la antropología, pues en ocasiones se identifican más con los modelos (y valores) que adquieren de la disciplina que con la cultura y la idiosincrasia de sus comunidades.

Finalmente, tocamos un tema íntimamente relacionado con los anteriores, referido a los movimientos de los profesores indígenas alimentados en los veneros de la antropología. Señalamos que el movimiento de los profesores indígenas no solamente tenía un contenido político sino también educativo, inspirado en la antropología crítica, el movimiento de liberación del indio anidado por la Declaración de Barbados I y II y el movimiento magisterial disidente formado con la lucha contra el “charrismo” y la democracia sindical.

Como conclusión general, es importante hacer notar, que los antropólogos tuvieron una influencia importante en el movimiento de los profesores indígenas, en varios momentos estelares, quizá en uno de esos momentos sea cuando la participación de los indígenas en el diseño de su propia educación se convirtió en una demanda central y el concepto de indigenismo de participación fue reelaborado por ANPIBAC. El otro momento ocurrió con la apertura de un programa de licenciatura en antropología social en la extensión de la ENAH en Oaxaca, para formar a profesores indígenas, exclusivamente; aunque efímero, dejó honda huella en el magisterio indígena oaxaqueño. La CMPIO surge como parte de este movimiento que lucha no solo por derechos sindicales, sino también por el trabajo comunitario y la lucha por la tierra. Los profesores indígenas integrantes del CMPIO, para no perder su autonomía y su forma de organización interna democrática, constituyen el bloque como Dirección Regional del Plan Piloto (PETEO), vigente hasta la actualidad. El CORESIMO, en la Montaña de Guerrero, converge con el CMPIO en varios puntos en sus demandas, como reconocimiento de la figura de profesor bilingüe en la planta de profesores de la región y el nombramiento de autoridades educativas del subsistema de educación indígena elegidas democráticamente por las bases del naciente magisterio bilingüe.

Referências

AGUIRRE, B.G. *Teoría y práctica de la educación indígena*. México: Secretaria de Educación Pública, Colección SepSetentas n. 64, 1973.

AGUIRRE, B.G. El indigenismo y la antropología comprometida. In GARCÍA MORA, Carlos.; MEDINA, Andrés. (orgs.) *La quiebra política de la antropología Social en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. pp. 251-284

BONFIL, G. Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica. In WARMAN, A., NOLASCO, M., BONFIL, G., OLIVERA, M y VALENCIA, E. (orgs.) *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Editorial Nuestro Tiempo, 1970.

BONFIL, G. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México, Editorial Nueva Imagen, 1981.

CEAS. *Dominación ideológica y ciencias sociales. El ILV en México*. México: Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C., 7 set. 1979.

COMAS, J. *La antropología social aplicada en México*. México: Instituto Indigenista Interamericano, Serie Antropología Social n. 1, 1964.

COUTURE, J. Native studies and the academy. GEORGE, J. DEI, BUDD, L. HALL & DOROTHY, G. (Eds.), *Indigenous knowledges in global contexts*. Canada: University of Toronto Press, 2002. pp. 157-167

DIAZ, F. Escrito: Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe.. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

HERNÁNDEZ, R. Reflexiones en torno a l sistema de educación bilingüe bicultural, México pluricultural: de la castellanización a la educación bilingüe y bicultural. In SCANLON, P. y LEZAMA, J. (Coordinadores), *Hacia un México pluricultural. De la castellanización a la educación indígena*

bilingüe y bicultural. México: Secretaría de Educación Pública/Dirección General de Educación Indígena, 1982.

KRAEMER, G. “Cultura política indígena y movimiento magisterial en Oaxaca”. *Revista Alteridades*, n. 14(27), p. 135-146, 2004..

LINGS, K. *Las organizaciones indígenas de México frente a la política indigenista del gobierno*. México: Dirección General de Culturas Populares, Cuadernos de Información, 1981.

MALDONADO, B. Movimiento social y apropiación indígena del conocimiento antropológico. La Escuela Nacional de Antropología e Historia en Oaxaca (1982- 1993). *Revista El Colegio de San Luis*. v. 9, n. 20, p. 345-365, 2019.. Epub 14 mar. 2022. ISSN 2007-8846. Disponible en: <https://doi.org/10.21696/rcsl92020191096>.

MARTÍNEZ, J. *Comunalidad...camino que se hace...al andar*, México: Instituto de Investigaciones Sociales/Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

MEDINA, A. Antropología e indigenismo. Los compromisos contradictorios de la ciencia en México”. En MORA, Carlos García y MEDINA, Andrés (org.), *La quiebra política de la antropología Social en México*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. pp. 307-323

MEDINA, A. *La educación indígena en México: una reflexión etnográfica*. Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada. Simposio presentado en Diálogo intercultural, Quito, Ecuador, 1999.

MEDINA, A. Los ciclos del indigenismo: la política del indigenismo del Siglo XX. In CHONG, Natividad Gutiérrez; GARCÍA, Marcela Romero y SILVA, Sergio Sarmiento (orgs.), *Indigenismos. Reflexiones Críticas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 2000. pp.63-80,

NOLASCO, M. La Antropología aplicada y su destino final: el indigenismo. En WARMAN, A., NOLASCO, M., BONFIL, G., OLIVERA, M y VALENCIA, E. (org.), *De eso que llaman antropología mexicana*, México: Editorial Nuestro Tiempo, 1986.

REBOLLEDO, N. La escuela indígena y sus fronteras. Reflexiones antropológicas. En TIRZO, J y REBOLLEDO, N. (orgs.), *Antropología*

mexicana y educación indígena, Revista PuntoCuNorte, n. 13: jul.-dez., Universidad de Guadalajara, 2021.

SALDIVAR, E. *Prácticas cotidianas del estado: una etnografía del indigenismo*, México: Coedición Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 2008.

SARMIENTO, S. Movimiento indio y modernización. *Revista Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, n. 2, p. 90-113, 1991.

TUHIWAI, S., TUCK, E & WAYNE, Y. *Indigenous and decolonizing studies in education. Mapping the Long View*, Nova York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2019.

VALDIVIA, T. Reconocimiento de los derechos humanos ¿Fase superior de la política indigenista del Siglo XX? *Revista Nueva Antropología* n. 78, México, 2013. VÁZQUEZ, L. Revisitando De eso que llaman Antropología Mexicana cinco décadas después. *Dialectical Anthropology*, v. 41, n. 4, 2017. DOI:10.1007/s10624-017-9461-x

WARMAN, G. Todos santos y todos difuntos. Crítica histórica de la antropología mexicana. En WARMAN, A. et al. *De eso que llaman antropología mexicana*, México: Editorial Nuestro Tiempo, 1970.

No Rumo de uma antropologia socialmente engajada a partir de uma perspectiva dialógica e feminista¹

Rosalva Aída Hernández Castillo
(CIESAS/CDMX)

Introdução

Neste capítulo, quero apresentar algumas ideias sobre os desafios metodológicos e políticos envolvidos na prática de uma antropologia *feminista* socialmente engajada no contexto latino-americano contemporâneo. Na minha experiência como acadêmica e ativista que trabalhou por mais de três décadas em favor dos direitos das mulheres em contextos de diversidade cultural, tive de enfrentar tanto as desqualificações da academia positivista quanto a desconfiança do ativismo antiacadêmico. As reflexões aqui apresentadas visam responder a essas duas posições reivindicando a riqueza epistemológica que implica fazer pesquisas em aliança ou colaboração com movimentos sociais e, ao mesmo tempo, propondo que a pesquisa social possa contribuir para o desenvolvimento do pensamento crítico e a desestabilização dos discursos de poder, contribuindo assim para a luta dos movimentos que trabalham pela justiça social.

1 Este capítulo foi publicado pela primeira vez em espanhol no projeto coletivo *Prácticas Otras de Conocimiento. Entre Crisis, entre Guerras*. Leyva Solano, Xochitl, Jorge Alonso, R. Aida Hernández et. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180515042742/Practicas_Otras_1.pdf. Tradução de Carlo Arturo Zarallo Valdés.

As reflexões que quero apresentar aqui é fruto não somente do meu próprio trabalho, mas dos ensinamentos aprendidos com professores e colegas latino-americanos como Orlando Fals Borda, Mercedes Olivera, Carlos Guzmán Böckler, Sylvia Marcos, Armando Bartra, para citar alguns, que desde a década de 1960 trabalham a partir de uma antropologia socialmente comprometida, questionando com sua prática acadêmica a falsa dicotomia entre neutralidade e compromisso. Parafraseando Douglas Dowd, poderia dizer que me sinto herdeira de uma tradição acadêmica que assumiu que “a alternativa não é entre neutralidade e posicionamento político. [Que] não estar comprometido não implica ser neutro, mas estar comprometido – conscientemente ou não – com o *status quo*” (citado em Berreman 1968).

Reivindicar a relevância da *pesquisa-ação* é especialmente importante nesta era de reformas estruturais que impõem novas lógicas neoliberais aos espaços de pesquisa e desqualificam como ideológica qualquer produção acadêmica que não responda às necessidades do capital e do Estado. No atual contexto de fortalecimento de governos conservadores e militaristas em diversas regiões da América Latina, torna-se urgente enfrentar as perspectivas que reivindicam a neutralidade das ciências sociais e assumir um papel mais ativo diante dos discursos que justificam a violência e a militarização em nome da democracia e da luta contra o narcotráfico.

Se a crítica ao funcionalismo e a recuperação que a antropologia latino-americana fez da economia política contribuíram com alguma coisa, foi o desenvolvimento de um novo tipo de estudos etnográficos que nos mostram que é impossível entender os processos locais, econômicos, políticos ou culturais se não os contextualizarmos no quadro do capitalismo transnacional, a geopolítica e discursos globais hegemônicos. Esses diferentes níveis de realidade estão interconectados entre regiões, países e populações. O local e o global deixaram de ser espaços separados para se tornarem diferentes formas de abordar os processos sociais. Acredito que essa perspectiva também pode nos servir para refletir sobre o papel das ciências sociais no que Ahkil Gupta e James Ferguson (1997) chamam de *Rede de articulações hierárquicas* que unem os diferentes níveis de realidade. É

sobre esse tema que gostaria de focar este capítulo: por um lado, refletir sobre o que significa repensar nossas práticas de pesquisa locais a partir de perspectivas dialógicas e colaborativas como meio de descolonizar a antropologia e, por outro, reivindicar as possibilidades políticas do pensamento crítico das ciências sociais para a desconstrução e desmascaramento de discursos globais de morte como os que caracterizam o militarismo e políticas de “segurança nacional” nas Américas.

A partir de nossas práticas locais: rumo a uma antropologia dialógica crítica

Muita tinta tem corrido desde que Karl Marx questionou o caráter exclusivamente reflexivo da filosofia quando apontou, na décima primeira tese de Feuerbach, que os filósofos se dedicaram apenas a entender o mundo e o que está em jogo é transformá-lo. A questão “conhecimento para quê e para quem?” tem estado no centro do debate nas ciências sociais e tem periodicamente questionando o mito da neutralidade positivista. Em 1938, o sociólogo americano Robert Lynd (1938) questionou em seu clássico livro *Conhecimento para quê?* A inutilidade das ciências sociais que constroem seus problemas de pesquisa em resposta apenas às preocupações teóricas que surgem do desenvolvimento da disciplina, sem considerar os problemas e necessidades dos atores sociais com os quais trabalham. Em plena Guerra Fria, Wright Mills ousou apontar que: “No mundo de hoje, não basta ser acadêmico; é preciso estar preocupado o suficiente com o mundo e ter raiva suficiente para gritar. Não basta entender o mundo, é preciso tentar mudá-lo” (1956, p. 84). Na América Latina, antropólogos críticos, teóricos da dependência, promotores da pesquisa coparticipativa e da pesquisa-ação dedicaram muitos de seus escritos, nas décadas de 1960 e 1970, a refletir sobre a necessidade de descolonizar as ciências sociais e sobre os usos do conhecimento em busca da justiça social.

Em 1971, alguns desses intelectuais assinaram a chamada Declaração de Barbados, na qual assumiram um compromisso público com as lutas de

libertação dos povos indígenas do continente e com a descolonização das ciências sociais. Quase quatro décadas depois, ainda estamos lutando contra os fantasmas de uma ciência social positivista, que se declara apolítica e que, a partir de um discurso de neutralidade, desqualifica com o termo “serviço social” qualquer tentativa de vincular a reflexão acadêmica ao ativismo, enquanto esconde seus próprios compromissos políticos com o *status quo* (ver Gross e Plattner, 2002).

Diante dessas desqualificações, que muitas vezes são feitas a partir dos espaços onde se decidem o apoio e o financiamento à pesquisa, é preciso mais uma vez demonstrar que o pensamento crítico não está em desacordo com o rigor acadêmico, e que a construção de uma agenda de pesquisa em diálogo com os atores sociais com quem trabalhamos, ao invés de distorcer o conhecimento antropológico, o potencializa e permite que ele transcenda o mundo limitado da academia.

Embora esses debates pareçam se repetir ciclicamente nas ciências sociais, os argumentos teóricos e políticos, embora semelhantes, não são os mesmos. As mudanças nas conceituações de poder e da existência da verdade histórica marcam diferenças importantes entre os antropólogos marxistas que promoveram a pesquisa-ação na década de 1960 e aqueles de nós que continuamos a reivindicar a necessidade da pesquisa colaborativa, mas com base no reconhecimento da parcialidade de nossa perspectiva, da multiplicidade *de posições de sujeito* que marcam as identidades dos atores sociais e suas relações de subordinação, e as limitações de nossos *saberes situados*.

De acordo com a proposta de Donna Haraway (1991), é necessário repensar o conceito de objetividade a partir do reconhecimento do contexto histórico e político em que construímos nosso conhecimento. Em sua análise feminista da ciência patriarcal, a autora fala de *um conhecimento situado* que reconhece o contexto histórico e social a partir do qual a realidade está sendo percebida, mas, ao mesmo tempo não renuncia à possibilidade de conhecer ou relativizar o valor ético e explicativo de qualquer conhecimento:

La alternativa al relativismo son los conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología [...]. El relativismo es el perfecto espejo gemelo de la totalización, ambos son “trucos divinos” que prometen, al mismo tiempo y en su totalidad, la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar, mitos comunes en la retórica que rodea a la ciencia. Pero es precisamente en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales donde se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional (Haraway 1991, p. 329. Tradução: Rosalva Aída Hernández Castillo).

Com base no conceito de *Objetividade posicionada*, mais recentemente vários autores têm afirmado as contribuições epistemológicas da *Antropologia ativista* (ver Nápoles, 2003; Hale, 2008; Speed, 2008), definindo-o como aquilo que se desenvolve em alinhamento ou ligação com um grupo de pessoas organizadas em luta, e a partir de relações colaborativas com esse grupo na produção de conhecimento, o que, argumentam, fornece uma perspectiva privilegiada de dentro e uma certa inovação teórica que não seria alcançada se alguém se posicionasse como um observador externo e distante.

A principal ruptura que encontro entre nossas posições diante de uma antropologia socialmente engajada ou ativista e as de nossos professores na década de 1970 é a renúncia de assumir que cabe a nós, como acadêmicos comprometidos com as lutas sociais, “conscientizar” os setores populares ou assumir que temos uma “verdade histórica” para compartilhar. Reconhecer essas diferenças não implica negar o caminho percorrido até aqui; é importante conhecer e recuperar as experiências das décadas passadas e não tentar descobrir o *hilo negro*, falando mais uma vez sobre pesquisa participativa e descolonização da teoria.

Desde a década de 1960, as propostas pedagógicas e políticas do brasileiro Paulo Freire inspiraram toda uma geração de cientistas sociais que desenvolveram uma série de estratégias metodológicas para recuperar o

conhecimento dos setores populares, promover os processos de conscientização política e, por meio desses processos, alcançar a transformação social. No caso do México, essas ideias deram origem a uma série de projetos de pesquisa vinculados a organizações indígenas e camponesas, com a intenção de construir uma ponte entre os interesses acadêmicos do pesquisador e as necessidades concretas desses setores. A chamada pesquisa-ação — ou pesquisa co-participativa — tornou-se popular durante a década de 1970 e é considerada por muitos como uma das principais contribuições da América Latina para as ciências sociais do mundo. A formação da Rede de Pesquisa Participativa, liderada por Orlando Fals Borda, Francisco Vio Grossi e Carlos Rodríguez Brandão, visava “a integração das pessoas com os pesquisadores, a fim de conhecer e transformar sua realidade e, assim, alcançar sua libertação” (Hall, 1983: p. 19).

A efervescência política gerada por essas novas metodologias coincidiu com o surgimento de um movimento indígena e camponês na esfera continental que questionou projetos nacionais latino-americanos que, ao mesmo tempo, em que os excluía econômica e politicamente, negavam-lhes o direito às suas identidades culturais. Essas novas vozes passaram a problematizar a relação entre antropólogos e seus “objetos” de estudo e, em vários encontros indígenas continentais, denunciaram o uso da antropologia para a dominação e controle dos povos indígenas (ver Bonfil Batalla, 1981).

As vozes desses novos atores sociais influenciaram a politização de muitos dos cientistas sociais latino-americanos que estavam em contato com essa realidade em mudança. Alguns decidiram renunciar ao trabalho acadêmico e ingressar como participantes ou conselheiros de organizações indígenas, camponesas e populares. Outros optaram por criar espaços de pesquisa independentes para desenvolver um novo tipo de ciências sociais comprometidas, mais dialogadas com atores sociais, como foi o caso no México do Instituto de Assessoria Antropológica para a Região Maia (INAREMAC), dirigido por Andrés Aubry, do Instituto de Estudos para o Desenvolvimento Rural Maia, coordenado por Armando Bartra. E o Centro

de Informação e Análise para Mulheres Centro-Americanas (CIAM), fundado por Mercedes Olivera.

Em Chiapas, estado onde morei e trabalhei por quinze anos, a pesquisa co-participativa foi popularizada por alguns pesquisadores independentes ligados a organizações não governamentais e à Igreja Católica — cujo trabalho pastoral nessa área foi orientado pela teologia da libertação. A pesquisa-ação consistiu em “resgatar” o conhecimento que os setores populares tinham de sua realidade social, subsidiando sua sistematização e promovendo a conscientização. Embora esse modelo de pesquisa visasse transformar as relações hierárquicas entre o pesquisador e o pesquisado, a premissa teórica — herdada do marxismo — de que o intelectual poderia despertar a consciência dos “oprimidos” baseava-se em uma perspectiva paternalista dos setores populares e de seus saberes, que era considerada “distorcida” por uma “falsa consciência”.

Isso foi parte do legado que tivemos que reproduzir e, eventualmente, confrontar aqueles de nós que nos últimos anos optaram, a partir do feminismo, por pesquisas mais colaborativas. Muitas antropólogas feministas propuseram, de instituições acadêmicas ou organizações independentes, retomar a ideia de apoiar os processos de *empoderamento* e conscientização das mulheres dos setores populares por meio da pesquisa. No entanto, a reflexão crítica levou alguns de nós a reconhecer que estávamos reproduzindo algumas das perspectivas etnocêntricas do marxismo. No entanto, o materialismo histórico hoje não é um método infalível, mas uma análise de gênero que surge de uma tradição intelectual ocidental e que na maioria das vezes é insensível às diferenças culturais.

A proposta em que temos trabalhado, juntamente com outras colegas acadêmicas e ativistas que se reivindicam feministas decoloniais, baseia-se em um questionamento das perspectivas homogeneizantes e generalizantes do patriarcado e dos “interesses das mulheres” que caracterizaram um setor importante do feminismo anglo-saxão e europeu. Rejeitar a ideia de um sujeito coletivo pré-existente: “mulheres”, e considerar qualquer coletividade como produto de alianças entre diferentes pessoas, apresenta o desafio

de construir uma agenda política baseada no diálogo e na negociação. Nessa tarefa, a pesquisa tem muito a contribuir para o conhecimento e reconhecimento das especificidades culturais e históricas dos sujeitos sociais.

Nesse sentido, atrevo-me a retomar o conceito de *antropologia dialógica* desenvolvido por Dennis Tedlock (1991), referindo-me a um novo modo de fazer etnografia em que o diálogo é fundamental para a elaboração do texto, e no qual se propõe que o pesquisador se inclua e se reconheça como parte desse diálogo que se estabelece com o pesquisado. Levando essa proposta para além das estratégias textuais, acreditamos que ela também pode ser aplicada a uma nova forma de se relacionar com os atores sociais. Voltando a Faye Harrison, nos perguntamos:

¿Por qué concebir las relaciones dialógicas como estrategias textuales y no como colaboraciones concretas? ¿Por qué se considera la “descentralización de la autoridad” (*dispersal authority*) como un estilo narrativo en vez de una estrategia de empoderamiento para la gente con la que trabajamos? [...] y ¿por qué la noción de crítica cultural se limita a otorgarles a los académicos el privilegio de un conocimiento intercultural? (1991:p. 5. Tradução: Rosalva Aída Hernandez Castillo).

A antropologia dialógica crítica que propomos, diferentemente da *pesquisa co-participativa*, não se propõe a transformar a realidade a partir de um método ou teoria considerada infalível, mas a refletir e desconstruir com os atores sociais com os quais trabalhamos os problemas de uma realidade social compartilhada. A partir desses diálogos, pretendemos desenvolver em conjunto uma agenda de pesquisa que torne nosso conhecimento relevante para os movimentos ou atores sociais com os quais colaboramos.

A pesquisa coparticipativa viu o envolvimento dos cientistas sociais com seus sujeitos-objeto como uma escolha fácil: eles só tinham que tomar partido com o povo ou com os marginalizados, contra os exploradores. No entanto, à medida que nossas análises de poder se tornam mais complexas,

somos forçados a rejeitar representações homogeneizantes e harmoniosas dos subalternos, reconhecendo os diferentes níveis de desigualdade pelas quais os coletivos sociais passam. As ciências sociais engajadas enfrentam novos dilemas éticos e metodológicos. Se admitirmos que nossas representações e análises — de povos indígenas, de migrantes, de mulheres, de minorias religiosas, para citar alguns — podem ter implicações políticas para esses grupos, é importante reconhecer os tons de cinza que existem entre brancos e negros que as análises do passado enfatizaram.

Ao renunciar às certezas que o marxismo deu à pesquisa co-participativa das décadas de 1970 e 1980, enfrentamos novos desafios para o desenvolvimento da *pesquisa socialmente engajada*. É comum que os atores sociais com quem trabalhamos, que no nosso caso são mulheres, busquem na relação colaborativa respostas infalíveis para os problemas que enfrentam, em vez de questões críticas sobre a realidade compartilhada.

Perdemos a aparente clareza que dava a concepção da diferença entre dominante e dominado a partir de um único eixo de subordinação: a classe. Ver a pluralidade das relações subalternas destrói qualquer perspectiva de coletivos homogêneos e, ao mesmo tempo, problematiza o reconhecimento do interesse coletivo que o pesquisador deve apoiar. No entanto, reconhecer esses desafios deve levar, mais do que à desmobilização política, a buscar formas criativas de produzir conhecimento e propor estratégias de luta.

Na próxima seção, gostaria de compartilhar duas experiências diferentes de *pesquisa colaborativa* com mulheres em que a construção dialógica do conhecimento foi um dos principais objetivos e desafios dos pesquisadores/ativistas e ativistas que participaram desses projetos.

Os desafios de uma antropologia dialógica e feminista

Para a antropologia feminista, a articulação entre a produção de conhecimento e o compromisso político com a transformação social tem sido um

eixo articulador de suas propostas teóricas e metodológicas desde suas origens (ver Moore, 1996). Por essa mesma razão, as feministas têm feito contribuições importantes para a crítica das redes de poder que legitimam e reproduzem o positivismo científico, contribuições que nem sempre foram reconhecidas pela antropologia crítica contemporânea ou pelos teóricos pós-modernos.²

No caso da antropologia feminista latino-americana, essas críticas não ocorreram exclusivamente nas esferas teórica e acadêmica, mas foram acompanhadas por práticas políticas e metodológicas que levaram esses debates para as esferas da luta política, para as oficinas de educação popular e para os espaços de organização coletiva dos quais muitas de nós fazemos parte.

Essa tem sido minha experiência como acadêmica feminista vinculada a um centro público de pesquisa e pós-graduação e, ao mesmo tempo, colaboradora e/ou participante de diferentes esforços coletivos que trabalham pela construção de uma vida mais justa para as mulheres. A análise crítica da cidadania, do projeto nacional mexicano, dos espaços de justiça, das políticas de desenvolvimento — para citar algumas das questões abordadas em meu trabalho — não foram apenas problemas de pesquisa acadêmica, mas também preocupações que pude compartilhar com minhas colegas organizadoras e/ou com outras mulheres com quem estabeleci diálogos políticos.

Uma primeira experiência: pesquisa-ação em Chiapas

Uma das minhas primeiras experiências na construção de pontes entre o trabalho acadêmico e o ativismo político ocorreu na década de 1990 no estado de Chiapas, quando eu era membro de uma organização feminista

2 Para uma análise da pesquisa-ação da academia feminista, ver Lykes e Couquillon (2007). Para uma reflexão sobre a pesquisa-ação na América Latina e as metodologias feministas de mulheres negras radicais nos Estados Unidos, ver Mora (2008).

que trabalhava contra todas as formas de violência contra as mulheres (ver Hernández, 2002a). Durante esses anos de efervescência organizacional e movimentos camponeses e indígenas, tive que experimentar em primeira mão a repressão estatal e a criminalização dos movimentos sociais, quando vários amigos meus sofreram repressão e violência sexual por parte das forças governamentais. Essas experiências me levaram a participar da formação de um amplo movimento de mulheres contra a violência de Estado e a violência sexual e doméstica que mais tarde se tornaria uma organização feminista, o Coletivo de Encontro de Mulheres (Colem), do qual fui membro por dez anos. Minha experiência no Colem de questionamento e luta contra a violência patriarcal e meu trabalho como antropóloga no Centro de Pesquisa e Estudos Superiores em Antropologia Social (CIESAS) na análise do racismo e do colonialismo interno em relação aos povos indígenas me levaram a buscar quadros analíticos que considerassem a interseccionalidade de classes, raça e gênero, e refletir sobre a necessidade de alianças políticas e sobre a construção de uma política de solidariedade entre os diversos.

Tentando contribuir, a partir da minha formação antropológica, para o trabalho assistencial e organizacional promovido pelo Colem, propus aos meus colegas organizadores desenvolver pesquisas colaborativas para explorar as possibilidades e limitações do direito nacional e dos sistemas normativos indígenas diante da violência sexual e doméstica. Combinando três formações disciplinares (direito, pedagogia e antropologia), uma equipe de membros do Colem que atuou em nosso Centro de Apoio à Mulher e ao Menor (Camm) realizou uma série de oficinas nas quais compartilhamos com mulheres indígenas bilíngues conhecimentos básicos sobre como o direito positivo lida com a violência sexual e doméstica, enquanto compartilhavam conosco suas experiências e conhecimentos nessa área diante dos costumes legais e das autoridades comunitárias.

A partir do uso das ferramentas da educação popular, planejamos as oficinas, não como um espaço tradicional de formação de “defensores populares”, mas como um espaço de discussão em que tanto os participantes indígenas quanto os membros do Camm compartilhariam conhecimentos para buscar conjuntamente as ferramentas mais adequadas para o trabalho

de defesa jurídica. Com base nas propostas metodológicas da pesquisa-ação desenvolvida especialmente no Cone Sul, sob a influência da proposta pedagógica de Paulo Freire, propusemos que as oficinas cumpram a dupla função de alimentar a pesquisa e contribuir para a formação de defensores populares que pudessem transitar indistintamente entre os órgãos de justiça de suas comunidades e os estaduais e nacionais.

As participantes das oficinas eram todas mulheres organizadas ou líderes naturais que tiveram contato prévio com a Colem e que manifestaram interesse em refletir e se formar sobre seus direitos. O grupo era composto por doze mulheres, seis das quais eram professoras bilíngues, dos municípios de Chilón, Jitotol, Simojovel e Tila, falantes de tsotsil, tseltal e ch'ol; os outros seis eram membros de cooperativas artesanais, dois do município de Zinacantán, dois de Amatenango del Valle e dois migrantes para a cidade de San Cristóbal de Las Casas, originários de Tenejapa e Chamula.

Em nenhum momento consideramos que as experiências dessas mulheres seriam representativas dos sentimentos e pensamentos das “mulheres indígenas”; todas eram jovens que, de uma forma ou de outra, haviam enfrentado os papéis de gênero predominantes em suas comunidades. Por meio de seu trabalho como professoras ou artesãs, elas tiveram contato com outras mulheres organizadas, indígenas e mestiças, e suas percepções e discursos são marcados por seus permanentes cruzamentos de fronteiras culturais. Todos eles participam de organizações indígenas mais amplas com demandas culturais e políticas, como a União de Professores pela Nova Educação para o México (UNEM) e a Assembleia Nacional Plural Indígena pela Autonomia (ANIPA), e dois deles são originários de comunidades integradas às novas regiões autônomas, criadas a partir do levante zapatista.³

3 A UNEM é uma organização independente, fundada em 1994, por promotores da educação da área sob influência zapatista, que substituíram os professores oficiais do Ministério da Educação Pública (SEP) expulsos das comunidades por ausentismo e descumprimento dos compromissos comunitários. A ANIPA é uma organização nacional independente, que tem suas origens em Chiapas, na década de 1980. É a primeira organização indígena mexicana que fez da autonomia o eixo central de sua luta. Uma descrição do que é a autonomia zapatista e como ela funciona em Chiapas pode ser encontrada em Cerda (2006) e Mora (2008).

Se havia uma coisa que representava suas experiências, era a de um setor minoritário de mulheres que estão desempenhando um papel muito ativo nas organizações indígenas e repensando como os papéis de gênero são entendidos.

Os desafios que enfrentamos na realização das oficinas foram maiores do que imaginávamos quando propusemos inicialmente um espaço de troca de conhecimentos. No que diz respeito aos membros do CAMM, nossa formação profissional e experiências de trabalho marcaram profundamente nossas concepções sobre o que esse intercâmbio implicava e nossas percepções do direito e do direito consuetudinário. As advogadas, apesar de sua perspectiva crítica do direito, produto de sua militância feminista, continuaram a considerar a legalidade como uma ferramenta fundamental para a construção de uma vida mais justa para as mulheres indígenas e mestiças. Suas percepções dos chamados “usos e costumes” foram marcadas por suas apreciações do que é um sistema normativo, aprendidas em seus estudos universitários. Para a pedagoga, com anos de experiência em educação popular com mulheres, a prioridade foi acompanhar a reflexão das lideranças das oficinas sobre as desigualdades entre homens e mulheres e, dentro do possível, contribuir para a formação da consciência de gênero. Reconhecer a especificidade cultural das mulheres indígenas foi apenas um passo para encontrar as semelhanças que poderiam unir todas as mulheres em uma frente comum.

Por sua vez, os antropólogos estavam divididos entre um relativismo cultural – que tentava romper com os discursos generalizantes sobre as “mulheres” e compreender as “lógicas culturais” que marcavam suas relações de gênero e sistemas normativos – e a militância feminista – que nos levava a reconhecer as semelhanças entre as instituições patriarcais indígenas e mestiças. O principal desafio foi conciliar nossas diferentes ênfases em direito, gênero e cultura, e tentar analisar criticamente nossas próprias conceituações. O segundo desafio foi livrar-se da ideia da existência de uma “falsa consciência”, que por vezes subjaz à concepção de educação

popular como uma ferramenta de “conscientização”, e aprender a ouvir e compreender as experiências e percepções das mulheres participantes.

As mulheres indígenas, por sua vez, enfrentaram o problema prático de poder participar das oficinas devido à insegurança que existia nas estradas de suas comunidades, muitas das quais militarizadas ou sob o controle de grupos paramilitares, como foi o caso de Paz y Justicia no município Ch’ol de Tila.⁴ Aqueles que vieram de áreas sob influência zapatista tiveram que suspender sua participação em algumas oficinas devido aos vários alertas vermelhos decretados pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN).⁵ O outro desafio foi assumir o compromisso envolvido na defesa de outras mulheres em comunidades onde “entrar nos problemas de outras pessoas” é desaprovado, quase como “fofocar” ou criar conflitos. Alguns deles foram questionados pelos pais, quando tentaram explicar o seu interesse em aprender sobre a lei, “por causa dos perigos a que estavam expostos se tivessem problemas com o governo” (CAMM 2001, p. 35).

Apesar de todas essas limitações, conseguimos trabalhar juntas por um ano, com reuniões mensais de dois ou três dias, até que diferentes motivos, relacionados a problemas políticos regionais, impediram que as mulheres continuassem se mudando para San Cristóbal e decidimos suspender as últimas oficinas, substituindo-as por visitas nossas às suas regiões de trabalho. A pesquisa nos desafiou a desconstruir e analisar as premissas que fundamentam o direito positivo e o direito indígena como práticas e discursos sociais que refletem a desigualdade de gênero e, uma vez reconhecidas suas limitações e especificidades históricas, explorar as reais possibilidades que oferecem para a construção de uma vida melhor para as mulheres.

4 Para uma análise do impacto da militarização e da paramilitarização no cotidiano das mulheres indígenas em Chiapas, ver Hernández (2002b).

5 Alerta Vermelho é o termo militar usado pelo EZLN para decretar estado de emergência em tempos de tensão militar ou mobilização de tropas do Exército Federal.

Desde então, vários membros da equipe começaram a se sentir incomodados com os estilos “didáticos” das oficinas feministas e levantamos a necessidade de fazer dessas oficinas um espaço de diálogo no qual tanto as mulheres indígenas quanto os membros do CAMM pudessem refletir criticamente sobre a justiça comunitária e a justiça do Estado, e em que ousamos questionar nossas certezas. A resistência em dar soluções definitivas para o problema que estava sendo discutido causou às vezes desencanto por parte das mulheres participantes.

Nossa ideia não era apresentar a lei nacional simplesmente como uma ferramenta de controle e dominação estatal, nem a reivindicar como a panaceia contra a opressão étnica e de gênero. Tampouco pretendíamos demonizar o chamado direito indígena, nem o idealizar como um espaço de resistência cultural. Nossa proposta foi explorar as possibilidades e limitações de ambos os espaços jurídicos diante dos problemas específicos das mulheres indígenas, com o propósito de buscar alternativas mais condizentes com o contexto cultural e social em que nossa organização desenvolveu seu trabalho contra a violência sexual e doméstica.

Obviamente, não foi fácil chegar com dúvidas aos espaços coletivos de construção do conhecimento, foi muito mais confortável fingir que tínhamos verdades para “compartilhar” e assumir o papel de “formadores” e/ou “despertadores de consciências”. Essa posição nos deu uma certa legitimidade e poder nos espaços coletivos, que a incerteza dificilmente concede. No entanto, essa experiência e outras que se seguiram nos ensinaram que estar aberto a descentralizar e desestabilizar nossas próprias visões de mundo e nossas estratégias de luta pode ser mais produtivo para a construção de um projeto comum e pode nos permitir encontrar caminhos que não imaginávamos quando consideramos que tínhamos em mãos todas as cartografias epistemológicas para uma agenda emancipatória. Por exemplo, a maneira como as mulheres indígenas revelaram ao longo desse projeto colaborativo as redes de poder que se entrelaçam nos diferentes níveis de justiça e suas propostas para reinventar a tradição sob novos termos forneceram algumas pistas para redefinir o debate entre relativismo

cultural e universalismo. Por meio dos depoimentos prestados nas oficinas e nas entrevistas realizadas no âmbito da pesquisa, bem como nos documentos resultantes dos congressos, reuniões e fóruns, evidenciou-se uma concepção dinâmica e mutável de cultura. Ao contrário dos críticos liberais do multiculturalismo, as mulheres indígenas em Chiapas não rejeitam sua cultura em nome da igualdade, mas reivindicam o direito à sua própria cultura enquanto lutam pela construção de relações equitativas dentro de suas próprias famílias, comunidades e organizações.⁶

Uma segunda experiência: pesquisa feminista dialógica sobre mulheres indígenas justiça comunitária e justiça criminal

Na proposta de *pesquisa feminista dialógica* que temos desenvolvido na Rede de Feminismos Decoloniais, nosso objetivo tem sido criar, a partir da pesquisa e do trabalho organizacional, um espaço de diálogo com outras mulheres no qual as diferentes concepções e experiências de subordinação e resistência possam ser discutidas e analisadas. Essas buscas metodológicas e políticas encontram eco no que Boaventura de Sousa Santos chamou de *ecologia do conhecimento* (2008), o que implica não uma rejeição *per se* do conhecimento científico ocidental, mas uma abertura a outras formas de conhecimento para construir coletivamente melhores estratégias de transformação e convivência social.

6 Em outros trabalhos, analisei a maneira pela qual as teorizações que emergiram do movimento de mulheres indígenas no México podem nos ajudar a reformular a tensão entre *universalismo feminista e relativismo cultural* (Hernández, 2003). As mulheres indígenas no México reivindicaram, paralelamente, o direito à diferença cultural perante o Estado e perante suas comunidades, o direito de mudar os costumes e tradições que consideram injustos. Em vários documentos gerados nesses novos espaços de discussão, as mulheres indígenas reivindicaram seus direitos de cidadania nacional e assumiram a demanda do movimento indígena nacional de manter e recuperar suas tradições, mas o fizeram a partir de um discurso que levanta a possibilidade de “mudar permanecendo e de permanecer mudando”.

Nessa ecologia do conhecimento feminista, têm sido fundamentais as contribuições de intelectuais indígenas que, a partir da academia ou do ativismo político, estão desenvolvendo suas próprias teorizações em torno dos direitos coletivos de seus povos e dos direitos das mulheres. Em muitos casos, essas teorizações são apresentadas na forma de memórias de encontros, manifestos políticos, autobiografias e, em outros, são sistematizadas por meio da apropriação ou reformulação de discursos teóricos, mas em ambos os casos são perspectivas que abriram novos espaços de reflexão para a academia feminista.

A partir dessas teorizações, as mulheres indígenas estão tentando combinar as demandas políticas e culturais de seus povos com suas próprias demandas de gênero. Com base nesses diálogos interculturais, as mulheres indígenas estão repensando as conceituações dos direitos das *mulheres* a partir de perspectivas mais holísticas das relações entre homens e mulheres e entre os seres humanos e a natureza. Vozes como as do Grupo de Mulheres Maias Kaqla' (2000, 2004), Calixta Gabriel (2004), Martha Sánchez (2005), Margarita Gutiérrez (1999), Aura Cumes (2007a, 2007b), Tarcila Rivera (2008), Emma Chirix (2003), para citar algumas, têm sido fundamentais para contestar as representações e vitimizações que a academia ou as políticas públicas estão fazendo das mulheres indígenas.

Não há uma posição homogênea das “mulheres indígenas” diante do feminismo. Algumas optaram por se apropriar do termo e dar-lhe um novo significado, construindo uma agenda feminista indígena que incorpora suas lutas específicas contra o racismo e o colonialismo (veja, por exemplo, os documentos do Grupo de Mulheres Maias Kaqla', ou alguns escritos de Martha Sánchez da Coordenadoria de Mulheres Indígenas de Guerrero) e outras optaram por rejeitar o termo e falar em vez das lutas das mulheres indígenas como parte substancial das lutas de seus povos (ver, por exemplo, o *Relatório da Primeira Cúpula de Mulheres Indígenas das Américas* [Cúpula de Mulheres Indígenas das Américas, 2003]). Ao se apropriar ou rejeitar o conceito de feminismo, as mulheres indígenas organizadas enriqueceram as agendas políticas feministas latino-americanas,

obrigando-nos a refletir sobre a necessidade de construir uma política de solidariedade baseada no estabelecimento de alianças que reconheçam e respeitem a diversidade dos interesses das mulheres. Essas teorizações das próprias mulheres indígenas foram fundamentais para o desenvolvimento de uma pesquisa que desenvolvemos no âmbito de um projeto coletivo intitulado *Globalização, direitos indígenas e justiça a partir de uma perspectiva de gênero e poder*, que resultou em diversos livros e materiais de divulgação⁷.

Após ter trabalhado por vários anos em torno dos desafios e dilemas envolvidos na justiça comunitária, tive que reconhecer que, apesar de tanto o *direito positivo* quanto o chamado *direito indígena* reproduzirem e reforçarem as desigualdades de gênero, o racismo institucionalizado — que continua a caracterizar os espaços de justiça do Estado — acrescenta um novo eixo de exclusão para as mulheres indígenas que, por um motivo ou outro, devem para enfrentar como demandantes ou como réus da justiça estadual. Com essa preocupação em mente, propus à minha equipe de pesquisa que, paralelamente à análise do impacto que os processos organizacionais das mulheres indígenas estão tendo no repensar da justiça comunitária, eu pudesse me encarregar da análise da experiência das mulheres indígenas perante o sistema de justiça estadual e, mais especificamente, perante o sistema de justiça criminal.

Dada a situação política que vivemos, percebemos que, paralelamente à política de apropriação do multiculturalismo como forma de *governança* (ver Hernández; Sierra e Paz, 2004), estamos testemunhando um processo

7 Este projeto foi coordenado por Teresa Sierra, Rachel Sieder e a autora deste capítulo, todas investigadoras do CIESAS. Participaram estudantes de doutorado e pós-doutorado de diferentes instituições. São eles: Alejandro Cerda, Ixkic Duarte Bastian, Morna Macleod, Mariana Mora, Juan Carlos Martínez, Manuel Buenrostro, Adriana Terven, Claudia Chávez e Liliana Vianey. O projeto reúne interesses da *antropologia jurídica, ciência política e estudos de gênero* para abordar a complexa relação entre políticas estatais multiculturais, reformas judiciais em questões indígenas e seu impacto no campo da justiça e dos movimentos indígenas. Um de seus produtos foi o livro *Justicias Indígenas y Estado. Violencias Contemporáneas* Sierra, (Hernández y Sieder, 2013).

de militarização das regiões indígenas, a criminalização da dissidência e o uso da violência de gênero como ferramenta de contra-insurgência. Nesse contexto, acreditamos que as pesquisas que se preocupam com a análise da justiça em regiões indígenas devem integrar essa dupla dinâmica de apropriação/criminalização em suas reflexões.

A experiência das mulheres indígenas presas é, talvez, um espaço privilegiado para analisar as contradições existentes entre a retórica do reconhecimento e os espaços reais de justiça do Estado. A criminalidade é permeada por diferenças étnicas e de gênero. Para aqueles de nós que estão interessados no problema da justiça e da equidade a partir da experiência das mulheres indígenas, é importante perguntar como a vulnerabilidade sofrida pelas mulheres indígenas, devido à sua pobreza, marginalização, monolinguismo e analfabetismo, afeta a construção social do crime. E também em que sentido o racismo estrutural também marca como a criminalidade é construída nos casos de presos indígenas.

Tentar desenvolver essa nova pesquisa com base em metodologias colaborativas implicou novos desafios para mim, pois não se tratava mais de trabalhar com mulheres organizadas que lutam por justiça social, nem de acompanhar processos organizacionais dos quais fiz parte. Uma opção seria abordar uma organização de direitos humanos ou direitos das mulheres que quisesse endossar a proposta de nossa equipe de pesquisa. No entanto, os caminhos da colaboração vieram, como veremos em breve, por outros caminhos.

Um dos principais obstáculos que encontrei foi a relutância das autoridades prisionais em conceder licenças de pesquisa nos Centros de Reabilitação Social do país. No entanto, uma parte importante dos programas de reabilitação e reintegração voltados para os presos são programas educacionais e culturais, nos quais participam universidades como a Universidade Autônoma da Cidade do México (UACM), a Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM) ou órgãos paraestatais criados especificamente para a promoção de programas culturais e trabalhistas

dentro das instituições penitenciárias. como a Junta de Readaptação Social e Reincorporação Social do estado de Morelos.

Com algumas redes pessoais consegui ir como convidada a uma dessas oficinas que acontecem no Centro de Readaptação Social Feminina (Cereso) de Atlacholoaya, Morelos. A Oficina “Mulher Escrever Muda Sua Vida”, sob a coordenação da escritora Elena de Hoyos, vinha se desenvolvendo há mais de um ano com a participação de dez a doze estagiários interessados em aprender a escrever, literariamente. A maioria dos participantes era de mulheres presas com algum grau de escolaridade que variava do ensino fundamental ao ensino superior, e nenhuma delas era indígena. Quando me apresentei e expliquei meu interesse em conhecer e escrever as histórias de vida de mulheres indígenas presas, surgiu a iniciativa por parte delas de que eu lhes ensinaria a metodologia de elaboração de histórias de vida e elas poderiam ser as que entrevistariam e escreveriam as histórias de suas companheiras indígenas presas.

Este foi o início de um novo espaço de diálogo e construção coletiva de conhecimento que me impôs novos desafios como acadêmico e como ativista. A Oficina de Histórias de Vida, da qual participam dez escritoras, todas internas no Cereso de Atlacholoaya, teve o objetivo formal de “capacitar as participantes na técnica de elaboração de histórias de vida como recurso literário e reflexão sobre as desigualdades de gênero”.⁸ No âmbito da Oficina que foi realizada semanalmente durante dois anos, cada um dos participantes trabalhou em seu próprio projeto para elaborar a história de vida de uma companheira indígena presa. Uma vez por mês, as companheiras cuja história estava sendo sistematizada compareciam à oficina para ouvir os avanços, comentar ou questionar as representações que as integrantes da Oficina faziam sobre suas vidas. Esse processo coletivo possibilitou a criação de novos vínculos de solidariedade entre mulheres indígenas e não indígenas, e abriu um espaço para refletir sobre o racismo

8 Programa da Oficina de Histórias de Vida, coordenada por Aída Hernández e registrada na Subsecretaria de Readaptação Social do estado de Morelos.

e as exclusões na sociedade mexicana que se reproduzem dentro do espaço prisional.

As participantes indígenas e não indígenas desenvolveram suas próprias teorizações e reflexões, que se integram às narrativas biográficas, que adquirem formas híbridas e novas que vão além de meras histórias de vida. Com o objetivo de socializar esse conhecimento, as participantes escreveram uma coluna no diário mensal *¿Y Ahora Qué?* publicado dentro da própria prisão e financiado pelo Patronato Morelos. No artigo de apresentação da Oficina, uma das detentas descreveu a importância desse espaço para construir pontes entre diversas mulheres dentro da prisão, observando:

Considero a Oficina de *Histórias de Vida importante* porque abre as portas para um mundo desconhecido, que deve ser abordado para eliminar as desigualdades que são vivenciadas principalmente no país. Por outro lado, é um meio de sensibilizar os corações e criar uma irmandade entre mulheres de diferentes classes sociais. No meu pequeno espaço na área das mulheres, onde vivem diversas mentes, costumes e convicções das mulheres, é interessante assumir o desafio de unir nossas vozes e captar histórias de vida, libertá-las desse lugar e fazer com que o mundo exterior conheça e reflita sobre a realidade que aqui se vive. Esta oficina possibilitará que as mulheres que buscam um objetivo comum se unam. É um meio de ajudar uns as outras, sendo as porta-vozes de histórias reais. Pessoalmente, permite-me viver uma nova experiência no mundo da escrita e sentir-me orgulhosa de apoiar aqueles que estão em silêncio há muito tempo, com a minha escrita serei um porta-voz para aqueles que se atrevem a contar a sua história. Para as mulheres analfabetas, esta oficina está sendo um meio de divulgar sua história, debater com um ouvido disposto a ouvi-las e recuperar o valor de ser mulher que a sociedade lhes tirou⁹

9 Escritos da Oficina de Histórias de Vida coordenada por Rosalva Aída Hernández, no CERESE Feminino de Atlacholaya, Morelos, setembro de 2009)

Nesse contexto, os diálogos interculturais acontecem não apenas entre a pesquisadora e as detentas, mas também entre as próprias detentas que possuem trajetórias de vida muito distintas, contrastando formas de vivenciar as desigualdades de gênero e diferentes experiências perante a justiça do Estado. Refletir sobre semelhanças e diferenças tem sido uma parte central das oficinas:

Esta oficina, pessoalmente, sinto que me ajuda a conhecer melhor os nossos colegas, a conhecer as ideias uns dos outros, ensina-nos a expressar-nos melhor e espero também a tornar-nos irmãs. Acho que isso está me ajudando a ser uma pessoa melhor, a expressar meus pensamentos e sentimentos e a me sensibilizar com meus colegas. Para as mulheres indígenas que não sabem ler e escrever, nosso trabalho está sendo uma forma de tornar sua história conhecida e, aliás, a nossa, uma forma de ajuda mútua.¹⁰

Este espaço pretende ser apenas uma parte de uma colaboração mais ampla que inclui a produção e publicação dos textos das internas, bem como a contextualização dessas experiências no quadro mais amplo das políticas estatais de criminalização da pobreza e desestruturação social¹¹.

Como pesquisadora, pude trazer para esses diálogos informações mais precisas sobre as formas específicas de funcionamento da justiça estatal; compartilhar dados específicos sobre a violação de seus direitos, que localizo em depoimentos e arquivos judiciais quando tive acesso a eles; canalizar alguns dos casos para espaços de defesa legal solidária e tentar acompanhá-los. Compartilhar as histórias de outras mulheres indígenas

10 Escritos da oficina de histórias de vida coordenada por Rosalva Aída Hernández no CERES Feminino de Atlacholaya, Morelos, outubro de 2009.

11 Como resultado dessa pesquisa, foi publicado um livro-vídeo elaborado pelas próprias detentas intitulado *Bajo a la Sombra del Guamuchil: Historias de Vida de Mujeres Indígenas y Campesinas en Cárcel CIESAS-IWGIA-OREMEDIA*, México, 2010, reeditado com novas histórias em 2015. A partir dessa experiência, foi criado o Coletivo Editorial Irmãs na Sombra, no qual mulheres presas escrevem, editam e publicam seus próprios livros, já tendo publicado 25 até a data de publicação deste capítulo no Brasil (2024).

que lutam por seus direitos em diferentes regiões da América Latina e suas produções teóricas têm sido fundamental para alimentar nossos espaços de reflexão. Reconheço as limitações desse tipo de pesquisa ativista, que não ameaça ou desestabiliza o sistema prisional, nem seus efeitos de poder sobre os corpos e mentes das mulheres presas. Parto do reconhecimento dessas limitações e delas procuro contribuir para a transformação de um sistema de justiça corrupto, sexista e racista, que não afeta apenas a vida das mulheres presas, mas é uma ameaça latente para mim e para todas as mulheres que estão fora.

Ruth W. Gilmore, que desenvolveu uma das críticas mais contundentes ao sistema prisional americano (2007), condenou em um de seus trabalhos recentes o ativismo que luta para melhorar as condições de vida no ambiente prisional ou para libertar homens e/ou mulheres presos injustamente. Para ela, esse tipo de ativismo “reformista” não questiona a raiz do problema. A este respeito, afirma:

Alguna investigación comprometida ha limitado sus preguntas a cómo reducir las prisiones, a cómo sacamos a algunas mujeres de la cárcel. Y ha ignorado los hechos, apoyados por la experiencia, de que las mujeres liberadas van a terminar otra vez en la cárcel o en otros espacios de confinamiento, o que sus argumentos a favor de liberar a las mujeres pueden profundizar y ampliar la red en la que hombres y niños son capturados y retenidos. Hay que empezar por deconstruir nuestras propias preguntas de investigación (GILMORE 2008: 51, tradução Rosalva Aída Hernandez Castillo).

Para Ruth W. Gilmore, o único ativismo que parece viável diante da situação carcerária é a promoção da abolição das prisões, uma proposta a-histórica e inviável no México contemporâneo. Sua crítica ao “reformismo” pode ser desmobilizadora em contextos em que não há “clima cultural ou político” para promover a abolição das prisões, e onde o trabalho dentro das prisões — acompanhando os processos de reflexão crítica e organização dos presos — ou o de denunciar injustiças, racismo e sexismo no sistema prisional pode contribuir significativamente para melhorar as condições

de vida dos presos. Milhares de mulheres cujos corpos e mentes os estados neoliberais pretendem controlar. Este trabalho de formiga também é anti-prisional e não precisa se opor a análises críticas mais sistêmicas que nos permitam localizar e denunciar o controle e o encarceramento de homens e mulheres indígenas no âmbito de políticas neoliberais mais amplas que estão empobrecendo amplos setores da população latino-americana e criminalizando o protesto social e a pobreza.

Comentário final. De nossas lutas globais e contra os “danos colaterais” infligidos à língua

A rede de articulações hierárquicas entre as práticas locais e as potências globais nas quais produzimos nosso conhecimento é atualmente hegemônica por potências neoliberais e militaristas que, em nome da luta contra o narcotráfico e em defesa da democracia, estão militarizando e controlando grandes regiões da América Latina. A questão do “conhecimento para quê?” torna-se especialmente relevante neste contexto, em que a linguagem, por meio dos meios de comunicação, está se tornando uma arma fundamental para mascarar a repressão, o assassinato e a impunidade. Esta é uma guerra que também está sendo travada em uma área na qual nós, como cientistas sociais, temos uma vasta experiência. Ganhamos a vida escrevendo e temos armas suficientes para neutralizar, mesmo que de forma limitada, os discursos globais que tentam convencer o mundo de que justiça significa punição, que democracia significa autoritarismo, que guerra significa preâmbulo para a paz, que liberdade significa submissão. Estes são os “danos colaterais à linguagem” que John Berger (2002) descreve como uma das consequências da recente agressão militar dos EUA contra o Iraque e o Afeganistão.

Em um ensaio publicado no auge da guerra contra o Iraque, Berger (2002) apontou que estamos diante de uma perda de significado nas palavras que inevitavelmente leva a uma diminuição na capacidade de imaginar, uma vez que a imaginação deve ter categorias sólidas e precisas para poder saltar entre e sobre elas. Os discursos sobre “Liberdade Absoluta”,

“Justiça Infinita”, “Liberdade Duradoura”, “Eixos do Mal” esvaziam os conceitos de sentido e afetam as possibilidades de imaginar. Esse dano “co-lateral” também afeta a capacidade de imaginar outros futuros possíveis.

É aqui que os cientistas sociais comprometidos têm algo a contribuir. É importante sair do pequeno espaço da academia e das redes obscuras da teoria, e recuperar a trincheira da linguagem, criando pontes de comunicação entre nós e as pessoas comuns. Todo cientista social é um jornalista em potencial, e é essa identidade, às vezes esquecida, que temos de recuperar em contextos como o atual. Apesar da censura e do controle da mídia, existem espaços independentes que não estão sendo ocupados por especialistas em linguagem. A Internet também abre uma nova trincheira de resistência. A globalização *de baixo* já é uma realidade, e é a única força mundial que parece se opor vigorosamente aos efeitos do capitalismo neo-liberal e suas manifestações autoritárias e militaristas. Os cientistas sociais têm muito a contribuir para esse processo de globalização a partir de baixo.

Embora sempre tenha optado por priorizar o trabalho de pesquisa vinculado a processos organizacionais e agendas políticas compartilhadas com os atores sociais com os quais colaboro, acredito que não é a única forma de desenvolver uma antropologia socialmente comprometida. O desenvolvimento do pensamento crítico é essencial para neutralizar esses “danos colaterais à linguagem” de que fala John Berger. Nesse sentido, divirjo daqueles que argumentaram que a *crítica cultural* implica uma falta de compromisso com as lutas concretas dos setores subalternos, uma vez que, embora haja uma identificação com suas lutas, isso não se materializa em uma relação colaborativa mais concreta (Hale 2006). Acredito que na América Latina e mesmo nos Estados Unidos, a crítica cultural desempenhou um papel fundamental no desvelamento das redes de poder que estão por trás dos discursos nacionalistas, de contrainsurgência e militaristas.

Jemine Pierre (2008), que analisou as hierarquias raciais em Gana, desafia as perspectivas limitadas da pesquisa ativista, apontando que o desenvolvimento e a disseminação do pensamento crítico em torno dos sistemas de desigualdade e exclusão podem ser uma forma de ativismo e não é

necessário necessariamente se conectar a um grupo organizado para estar “suficientemente comprometido”. A este respeito, afirma:

Esse tipo de ativismo parte da premissa de que o pesquisador e a “comunidade em luta” podem ter uma relação igualitária, mutuamente benéfica e transformadora. Parte-se também do pressuposto de que os grupos marginalizados representados nesse tipo de pesquisa, ou que colaboram com o pesquisador, estão conscientemente organizados e trabalhando contra algum sistema ou hierarquia de opressão. Além disso, em muitos casos, parte-se do pressuposto de que o grupo marginalizado é quem determina a direção do projeto ativista e, no processo, reestrutura a agenda acadêmica do pesquisador. Quando todos esses requisitos não são atendidos, o pesquisador não é considerado politicamente comprometido ou, pior, sua pesquisa não é considerada ativista (Pierre 2008, p. 117).

Diante dessas posições, que acabam por excluir ou desqualificar grande parte do pensamento crítico na academia, me oponho a uma política instrumental que possa contribuir desde a luta ideológica até a construção de comunidade e a redefinição de identidades. Jemine Pierre aponta uma das limitações de certas definições de pesquisa ativista relacionadas à deslegitimação daqueles que não realizam pesquisas com grupos organizados de justiça social. O estudo de grupos de poder, histórias de resistência e línguas minoritárias, mesmo que não seja realizado em diálogo com grupos organizados, pode dar contribuições importantes para a “desconstrução e desestabilização das redes de poder” que justificam ou normalizam a desigualdade. Se o nosso propósito, como coletivo em formação, é que nossas propostas metodológicas encontrem eco em uma academia cada vez mais polarizada entre “neutralidade e compromisso”, é importante que partamos do diálogo construtivo e da criação de espaços abertos para o diálogo, nos quais sejam reconhecidas as diferentes estratégias e caminhos para a formulação de uma antropologia socialmente comprometida que contribua para a construção de uma vida mais justa para homens e mulheres em nossas regiões de estudo.

Referências

- BERGER, J. “Prólogo: un esfuerzo por comprender”. En Arundhati Roy. *El álgebra de la justicia infinita*. Anagrama, Barcelona, pp. 11–19, 2002.
- BERREMAN, G. Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology”. *Current Anthropology*, vol. 9, núm. 5, diciembre. Wenner-Gren Foundation, Nova York, pp. 391–397, 1968.
- BONFIL BATALLA. *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Nueva Imagen, México, 1981.
- CERDA GARCÍA, A. *Multiculturalismo y políticas públicas: las autonomías zapatistas en Chiapas*. Tesis (Doctorado en antropología). CIESAS, IHEAL-París III, México y París, 2006.
- CHIRIX GARCÍA, E. D. *Alas y raíces, afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il, ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi'*. Grupo de Mujeres Mayas Kaqla', Nawal Wuj, Guatemala, 2003.
- CUMBRE DE MUJERES INDÍGENAS DE AMÉRICA. 2003. *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América*. Fundación Rigoberta Menchú Tum, México.
- CUMES, A. “Las mujeres son ‘más indias’: género, multiculturalismo y mayanización. ¿Esquivando o retando opresiones?”. Manuscrito, Guatemala (inédito), 2007a.
- CUMES, A. Mayanizacion y el sueño de la emancipación indígena en Guatemala. En Santiago Bastos y Aura Cumes (eds.). *Mayanizacion y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, vol. 1. Flasco, CIRMA, Guatemala, pp. 81–98, 2007b.
- DUARTE BASTIAN, Á. I. y PALOMA, L. R. B. “Saberes en diálogo: mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento”. En LEYVA SOLANO, X. *et al. Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde*

nuestras prácticas de conocimiento situado. Mexico: CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, 2018.

GABRIEL XIQUÍN, C. *Liderazgo de las mujeres mayas en las leyendas y mitologías según su cosmovisión*. Manuscrito, Guatemala (inédito), 2004.

GILMORE, R. W. *Golden Gulag. Prisons Surplus, Crisis and Opposition in Globalizing California*. University of California Press, Berkeley, 2007.

GILMORE, R. W. Forgotten Places and the Seeds of Grassroots Planning. En HALE, C. (Ed.). *Engaging Contradictions. Theory, Politics and Methods of Activist Scholarship*. University of California Press, Berkeley, pp. 31-62, 2008.

GOUGH, K. "New Proposals for Antrhopology". *Current Anthropology*, vol. 9, núm. 5, diciembre. Wenner-Gren Foundation, Nueva York, pp. 407-437, 1968.

GROSS, D. y PLATTNER, S. Anthropology a Social Work: Collaborative Models of Anthropological Research. *Anthropology Newsletter*, vol. 43, núm. 8, noviembre. AAA, Arlington, p. 4, 2002.

GRUPO DE MUJERES MAYAS KAQLA'. *Algunos colores del arco iris. Realidad de las mujeres mayas*. Documento de debate, Guatemala (inédito), 2000.

GRUPO DE MUJERES MAYAS KAQLA. *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla'*. Kaqla', Guatemala, 2004

GUPTA, A. y FERGUSON, J. *Culture, Power, Place*. Duke University Press, Durham, 1997.

GUTIÉRREZ, M. y PALOMA, N. "Autonomía con mirada de mujer". En ARACELI BURGUETE (coord.). *México: experiencias de autonomía indígena*. IWGIA, Copenhagen, 1999.

HALL, Bud L. "Investigación participativa, conocimiento popular y poder: una reflexión personal". En VEJARANO, G. (comp.). *La investigación participativa en América Latina. Antología*. CREFAL, Pátzcuaro, pp. 15-34, 1983.

HALE, C. "Activist Research vs. Cultural Critique; Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology". *Cultural*

Anthropology, vol. 21, núm. 1. The Society for Cultural Anthropology, AAA, Arlington, pp. 96-120, 2006.

HALE, C. *Engaging Contradictions. Theory, Politics and Methods of Activist Scholarship*. University of California Press, Berkeley, 2008.

HARAWAY, D. "Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". En HARAWAY, D., *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge Press, Nueva York, pp. 183-203, 1991.

HARRISON, F.V. "Anthropology as an Agent of Transformation: Introductory Comments and Queries". En HARRISON, F.V. (ed.). *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation*. AAA, Washington, pp. 1-14, 1991.

HERNÁNDEZ CASTILLO, R.A. et al. (Eds.). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN*. México: CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, 2004.

HERNÁNDEZ CASTILLO, R.A. The Struggle for Justice of Indigenous Women in Chiapas Mexico. En MOLYNEUX, M. y RAZAVI, S. (Eds.). *Gender Justice, Democracy and Rights*. Oxford University Press, Oxford, pp. 384-413, 2002a.

HERNÁNDEZ CASTILLO. ¿Guerra fratricida o estrategia etnocida? Las mujeres frente a la violencia política en Chiapas. En JACORZYNSKI, W. (coord.). *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*. CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 97-122, 2002b.

HERNÁNDEZ CASTILLO. Repensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad. *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, n. 18, nov.. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 30-68, 2003.

LEYVA SOLANO, X. ¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política. En XOCHITL LEYVA et al. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México, 2018.

LYKES, M. B. y COUQUILLON, E. Participatory and Action Research and Feminisms: Towards Transformative Praxis. En HESSE-BIBER, S.N. (Ed.).

Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis. SAGE, Thousand Oaks, pp. 297-326, 2007.

LYND, R. *Knowledge for What?* Princeton University Press, Princeton, 1938.

MACLEOD, M. Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descen-
trar los términos del debate. En XOCHITL LEYVA *et al.* *Conocimientos y
prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimien-
to situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación
Global-UNMSM, México, 2018.

MASSON, S. Transformación de la investigación desde las prácticas femi-
nistas poscoloniales. De vuelta a mi experiencia etnográfica y activista con
Tzome Ixuk. En XOCHITL LEYVA *et al.* *Conocimientos y prácticas polí-
ticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*.
CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-
UNMSM, México, 2018.

CAMM. *Memorias de Talleres Legislativos*. Taller núm. 8 Evaluación, ene-
ro. Manuscrito, San Cristóbal de Las Casas (inédito), 2001.

MILLS, W.C. *The Sociological Imagination*. Oxford University Press, Nueva
York, 1956.

MORA, M. *La descolonización de la política: la autonomía indígena za-
patista frente a las lógicas de la gobernabilidad neoliberal y una guer-
ra de baja intensidad*. Tesis de doctorado. Departamento de Antropología,
Universidad de Texas en Austin, Austin, 2008.

MORA, M. Reflexiones desde el zapatismo: la producción de conocimientos
en una investigación dialógica de compromiso social. En XOCHITL LEYVA *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácti-
cas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización
y Transformación Global-UNMSM, México, 2018.

MOORE, H.L. *Antropología y feminismo*. Cátedra, Valencia (Col.
Feminismo), 1996.

NAPLES, N. *Feminisms and Method: Ethnography, Discourse Analysis and
Activist Research*. Routledge Press, Nueva York, 2003.

PIERRE, Jemima. Activist Groundings or Groundings for Activism? The
Study of Racialization as a Site of Political Engagement. En HALE, Charles

(ed.). *Engaging Contradictions. Theory, Politics and Methods of Activist Scholarship* University of California Press, Berkeley, pp. 115-136, 2008

RAPPAPPORT, Joanne. Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica. En XOCHITL LEYVA et al. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*.

CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México, 2018[2015].

RIVERA, T. Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos. En Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid, pp. 331-348, 2008.

SÁNCHEZ, M. (Ed.). *La doble mirada: luchas y experiencias de las mujeres indígenas de América Latina*. UNIFEM, ILSB, México, 2005.

SIERRA, María Teresa et al. *Justicias Indígenas y Estado. Violencias Contemporáneas México*: FLACSO-CIESAS, 2013.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad. Ponencia*. Asamblea Constituyente en Bolivia, marzo de 2008.

SPEED, Shannon. *Rights in Rebellion. Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford University Press, Stanford, 2008.

TEDLOCK, D. "Preguntas concernientes a la antropología dialógica". En REYNOSO, C. (ed.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, México, pp. 275-287, 1991.

Intervenções de pesquisa, descrição plural e práticas etnográficas na Nova Cartografia Social¹

Rosa Elizabeth Acevedo Marin
(UFPA)

Alfredo Wagner Berno de Almeida
(PPGICH-UEA)

Introdução

Recentemente, refletem-se na academia as manifestações e contestações críticas de grupos e movimentos sociais aos atos que consolidam e legitimam as imagens do Estado-nação. Trata-se de mobilizações políticas que buscam produzir rupturas com o poder de mapear, com os significados atribuídos ao museu e ao censo, o qual incorporou designações de categorias étnicas de forma arbitrária e estigmatizadas. Ainda, têm-se rupturas com símbolos escravistas e colonizadores que foram e são privilegiados e legitimados pelos Estados. Estátuas, erigidas para homenagear, comerciantes de escravos, navegadores, bandeirantes e abolicionistas, contestados pelos movimentos sociais, têm sido derrubadas em lugares públicos, delineando práticas que constituem uma mobilização internacional, desde a década de 1990. As instituições — censo, mapa e museu — foram focalizadas por

¹ Texto apresentado durante o VI EMBRA — Encontro Mexicano Brasileiro de Antropologia. UFSC — 05-08 set. 2022. Florianópolis. Mesa Desafios políticos e epistemológicos para uma Antropologia comprometida contemporânea: Diálogos Brasil e México. Florianópolis.

Benedict Anderson enquanto instituições do poder que moldaram o Estado Colonial e produziram um sistema classificatório de categorias compreendendo a identidade dos agentes sociais por eles governados e cuja pretensão consiste em interpretar: “a natureza dos seres humanos”, “a geografia do seu território e a legitimidade do seu passado” (Anderson, 1983, p. 227). A formação dos Estados-nação e os nacionalismos têm na sua origem e desenvolvimento essas instituições de poder.

O censo é a instituição dedicada à contagem e à classificação das populações que pareciam menos inquebráveis. Contudo, no início deste século XXI, notabilizam-se iniciativas de romper com as classificações. Na Colômbia, os passos foram iniciados no censo de 2005, quando o Departamento Administrativo Nacional de Estatística-DANE² empregou o autorreconhecimento para captar o pertencimento étnico de grupos reconhecidos constitucionalmente. Nesse país, o censo realizado em 2018 destacou “indígenas, gitanos, Rrom, comunidades Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras” seguindo as recomendações da Convenção 169 da Organização do Trabalho (OIT).

Os censos contribuíram para a invisibilidade da população negra na Argentina, Bolívia, Chile, Equador, Peru e Venezuela. Na contramão, os novos censos são obrigados a incorporar categorias sobre reconhecimento e pertencimento étnico racial e identidade de gênero. Na Argentina, o censo de 2010 incorporou a afrodescendência, resultado do debate e

2 Ver: Visibilidad estadística de la población negra, Afrocolombiana, Raizal y Palenquera. O documento explicita: Este criterio es garantista de los derechos e implica que cada persona se reconoce como perteneciente a alguno de los grupos étnicos o a ninguno de ellos. Hace referencia al sentido de pertenencia que expresa una persona frente a un colectivo de acuerdo con su identidad y formas de interactuar en y con el mundo, en respeto de su autonomía y procesos de identidad individuales y colectivos.

https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/CIDH_poblaci%C3%B3n_narp.pdf. Acesso em: 8 de fevereiro de 2024.

3 A campanha realizada em 2010 trazia as frases – Soy Afroargentino. Soy Afroargentina. Ver Fascículo N° 1 Caboverdeanos en la Argentina. Crónicas de una identidad. PNCSA, 2012.

militância dos movimentos negros no país. As campanhas despregadas para o censo de 2022 reiteram a identidade afro argentina e as barreiras do racismo⁴. Portanto, realidades sociais, confrontações, dissensos políticos, mobilizações, resistências, lutas, contradiscursos invertem a ordem de poder, desmontam as tramas e urdiduras de pensamentos que procedem a desqualificar, discriminar, invisibilizar e negar direitos étnicos, territoriais e culturais.

No Brasil, o XIII Recenseamento Geral previsto para 2020 foi realizado com atraso em 2022/2023. Essa, que corresponde à 13.^a operação censitária no Brasil, somente depois de 150 anos de execução deste instrumento de conhecimento, conseguiu introduzir o pertencimento étnico, previsto na Convenção 169. Desde o projeto do censo de 2010, manifestaram-se pressões políticas por inserção das “novas etnias” (Almeida, 2011). A CONAQ inseriu a demanda para o IBGE e para a sede da ONU, em Brasília, por dados quantitativos sobre as comunidades e quilombolas de maneira a sistematizar informações que influenciam na elaboração de políticas públicas específicas. O último recenseamento representa uma conquista social para este “grupo étnico populacional” conforme a CONAQ, pois incorporou os critérios de autoidentificação e em algumas regiões teve a participação de recenseadores quilombolas. As críticas ressaltaram as subnotificações e procedimentos censitários que teriam sido provocados pelo critério de uma prévia identificação de “territórios quilombolas”⁵.

Desde a instalação dos primeiros museus nacionais, os de História Natural e aqueles referidos às artes sacras se mantiveram na vanguarda, mostrando, como sinalizou Anderson (1983), que o museu e a imaginação

4 Reconocernos desde la Cultura en el Censo 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=olsQvHoyb0A>. Acesso em: 13 de fevereiro de 2022. AfroFragments: Uniendo Nuestra Herencia. <https://www.youtube.com/watch?v=07CG4Qnz5MY>. Acesso em 23 de agosto de 2023.

5 Ver CONAQ – <https://conaq.org.br/noticias/censo-2022-populacao-quilombola-estando-recenseada-como-grupo-etnico-populacional-pela-primeira-vez/>. Acesso em: 15 de dezembro de 2023.

museológica são profundamente políticos. O projeto nacional e a construção de símbolos, que se materializou na instituição museológica, produziram em cada ex-colônia das Américas uma experiência museal peculiar. O Museu Nacional da Colômbia, data de 1823; o Museo Histórico Nacional del Cabildo y de la Revolución de Mayo, na Argentina, está instalado em um edifício do século XVIII, onde funcionou o Cabildo de la Ciudad de la Trinidad y Puerto de Santa Maria de los Buenos Aires. No Peru, o Museu Nacional foi fundado em 1822 e passou a ter seu patrimônio exposto 50 anos depois no Palácio principal da Exposição Internacional de Lima. No século passado, foi transformado em Museu Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú (MNAHP). Em que pesem os registros das circunstâncias históricas e políticas de sua fundação, para tais instituições é possível sintetizar sentidos convergentes, como escreve Almeida:

Consistem em produtos de relações sociais voltadas para uma multiplicidade de modos de colecionar objetos, de diferentes lugares e tempos históricos, e de exercer autoridade para classificá-los e exibí-los. Abrangem instituições referidas a processos de decisões intrínsecos às esferas de poder, concernentes, sobretudo, ao patrimônio cultural, remetendo diretamente às noções operativas de “proteção”, “preservação” e “conservação”. Tal como o recenseamento e a capacidade de produzir mapas, o museu consiste historicamente num destacado instrumento de poder, coextensivo ao expansionismo dos impérios e ao advento das nações. (Almeida, 2017, p. 47).

As resistências ao monopólio das iniciativas de museus concebidos e geridos por esferas de poder podem ser observadas nas mobilizações em prol de “museus indígenas” e de povos e comunidades tradicionais. Pacheco de Oliveira (2017) identifica a história do Museu Magüta, localizado no município de Benjamin Constant, Amazonas como exemplar. Esse

museu foi concebido nas mobilizações políticas pelo território do povo Ticuna⁶ e concretizou-se com sua inauguração em 1991. O museu Magüta representa o *“compromisso dos novos museus, centros culturais e exposições, surgidos das lutas de indígenas, quilombolas e povos tradicionais, é de lutar contra o preconceito, a naturalização da desigualdade e as muitas formas de intolerância (racial, étnica, religiosa e de classe). Para isso devem buscar as raízes do justo, do bom e do belo nas memórias dos oprimidos”* (Oliveira, 2017, p. 45).

A lista de museus contendo a memória dos oprimidos encontra-se com tendência ascensional, mas também revela a distinção de propósitos, entre eles os de objetivação de lutas por reconhecimento, por direitos, por distribuição e por justiça. Na cidade de Buenaventura, o principal porto colombiano do Pacífico, funciona a Casa Social Cultural organizada por FUNDESCODES — Fundación Espacios de Convivencia y Desarrollo Social — que abriga a Biblioteca Comunitária San Pedro Apóstol, a Capela da Memória e a Galeria Mulheres e Saberes com o registro das lutas dos povos contra a violência desatada que fez vítimas os afrocolombianos, deslocados compulsoriamente por múltiplas forças de terror implantado pelo

6 Na página do Museu Magüta é sinalizado que: “Todo o museu foi projetado, mantido e dirigido exclusivamente pelos “caciques” (chefes de comunidades), articulados no Conselho Geral da Tribo Ticuna – CGTT, criado em 1982. Dispõe também de uma extensa documentação sobre a história da região e as lutas desenvolvidas pelo CGTT, bem como sobre a literatura e registros visuais produzidos sobre o povo e a cultura Ticuna. Andrea Roca no artigo “Acerca dos processos de Indigenização dos Museus: uma análise comparativa”, inseriu a entrevista com Nino Fernandes, professor e supervisor de educação indígena e fundador do CGTT. Na sua trajetória, ele foi por vários anos responsável pelo Museu Magta no território étnico ticuna e enfatizou a relevância do museu para os povos indígenas: “Os indígenas não podiam chegar perto do porto das cidades que eram rejeitados e perseguidos. Não éramos respeitados e ainda éramos tratados como animais [...]. Por isso, as lideranças viam no museu uma iniciativa para mostrar a cultura e adquirir o respeito da população [...]. Hoje, muitos filhos daqueles que antes agiam contra os indígenas procuram o museu. Até a esposa de um dos líderes do Massacre do Capacete hoje faz pesquisa sobre os Ticuna. (Almeida e Oliveira, 2017, p. 21).

dispositivo paramilitar⁷. As diversas experiências estão envolvidas em debates acadêmicos e políticos⁸.

As comunidades tradicionais que concebem, montam e gestam os denominados “museus vivos” realizam reflexões acuradas sobre: patrimônio, coleção, sistemas de classificação e fichas museográficas, concretizam no próprio processo práticas em articulação com pesquisadores de universidades públicas, que refletem sobre as ações de mapear, de revisar e de colecionar, e com elas os modos de emergência de contrapoderes.

Nas experiências de pesquisas do Projeto Nova Cartografia Social, “o mapa nos levou ao museu” — explica Almeida (2017, p. 49) — em um movimento em que o museu e o mapa estão sendo apropriados por aqueles agentes sociais designados como os “Outros”. São as intervenções e práticas de pesquisa que se posicionam junto aos “novos cartógrafos” e aos “novos colecionadores” e contribuem à problematização desses novos objetos de conhecimento.

Neste artigo interpretam-se os deslocamentos de sentidos da arte de mapear e as práticas de pesquisa capazes de fazer emergir objetos novos, categorias teóricas e procedimentos analíticos que se impõem para compreender as ações dos agentes sociais, os movimentos em posição de ruptura com certa “arte” de mapear baseada no monopólio de técnicas. Destaca-se que a estratégia de oposição concretiza rupturas com o poder hegemônico de mapeamentos, ordenamentos e sistemas de controle territorial utilizados pelos Estados, empresas e organizações diversas. Focaliza-se o Projeto Nova Cartografia Social que situa os campos de significado e

7 “Disponível em: <http://novacartografiasocial.com.br/resistencias-construidas-pelos-afrocolombianos-en-comunas-y-barrios-contr-o-megaprojeto-complejo-portuario-de-buenaventura-colombia/>

8 Jara, Daniela. Ética, estética y política del duelo: el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos en Chile. *A Contracorriente: una revista de estudios latinoamericanos* 15.2 (2018): 245-263. Olmo, Sara Sánchez, del. De males ajenos y lejanos: una aproximación crítica al Museo Memoria y Tolerancia (México). *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 50, n.º 1, 123-164, 2023.

as apropriações de sentido de práticas cartográficas entre unidades sociais particulares que incorporam atributos identitários e autodefinições, em políticas identitárias conduzidas para reconhecimento pelo Estado, inseparável de reivindicações territoriais e de redistribuição econômica (Almeida, 2020, p. 105).

Os agentes sociais envolvidos em situações de conflitos por recursos naturais e em disputas por territórios afirmam o seu poder de cartografar enquanto definem seus pertencimentos, suas identidades e suas reivindicações e mobilizações por direitos étnicos e territoriais e, ao mesmo tempo, são estabelecidas relações sociais de pesquisa bem dinâmicas e trocas de conhecimento sobre a situação social específica.

Ao longo de anos de trabalho e relações de confiabilidade aprofundadas com as unidades sociais os conhecimentos teórico-práticos compartilhados pela Nova Cartografia Social são atualizados o que abre o debate de alternativas de análise de situações sociais concretas e da transformação de relações de poder, incluindo as próprias ao campo da antropologia.

A experiência e a prática fornecem os elementos para se compreender a relação social de pesquisa e as aprendizagens que estão em jogo na troca de conhecimentos e saberes entre os agentes sociais e o pesquisador, instigado a uma permanente reflexividade sobre suas práticas. O processo de trabalho dos antropólogos é objeto de debates em circunstâncias nas quais *“passa a ter um novo tipo de relacionamento profissional. Há uma nova demanda em jogo e os antropólogos têm dificuldade de atender a esta demanda”* (Laraia, 1993, p. 7, Apud Almeida, 2021, p. 8). Ao longo de 20 anos, as pesquisas da Nova Cartografia Social na execução dos projetos respondem às demandas específicas de unidades sociais e movimentos que se autoidentificam como quilombolas, indígenas, quebradeiras de coco babaçu, pescadores, extrativistas, povos de terreiro, fundo de pasto... e, desvelam insistentemente os desafios da produção antropológica.

Apropriações de sentido de práticas cartográficas e da descrição etnográfica

A cartografia, principal linguagem geográfica, dominada por visões tecnicistas, homogeneizadoras, apresenta-se com conceitos e modalidades convencionais⁹ de tal forma que, fora dessa ordem e racionalidade, é preciso indagar-se quem faz o mapa? O que mapeia, ou seja, o ponto de vista de quem o produz e para quê? Quem é o sujeito da ação e como se produzem formas de politização dos coletivos nas práticas de mapeamento? Se o mapa foi e ainda se constitui instrumento de poder, de controle e de dominação em sociedade, colônias e imperiais, de que modo estão sendo produzidas as rupturas acadêmicas e políticas que contém a representação gráfica de outras dominialidades, conceitos e experimentações de unidades sociais?

As apropriações de sentido das práticas cartográficas são produzidas na ação social e, neste sentido, a nova cartografia social incorpora um componente da etnografia, propiciando condições de possibilidades para a análise de uma situação social e transcendendo às abordagens objetivistas, que a definiam como técnica ou como instrumento de ação referido a uma “descrição de cartas” ou ao traçado de mapas ou ainda à “arte de representar a superfície terrestre” (Almeida, 2013). O que está em jogo é o poder e a capacidade de representar realidades localizadas no mapa, de produzir mudanças nas formas de conhecimento e no exercício da dimensão crítica, próprio da politização dos coletivos que utilizam e controlam tal instrumento.

9 A ciência cartográfica na monotonia de discursos, grandes problemas, modos de disciplinamento e controle assim como os esquemas de qualificação dos mapeamentos: participativo com seus repertórios de definições – interativo, solidário, comunitário, colaborativo, da mesma forma que o uso da expressão “cartografia social” encontram-se debatidos em Almeida e Acevedo. Campo de significados de la nueva cartografía social y apropiaciones de sentido de prácticas cartográficas. In: Silva, Claudia Puerta, 2022.

O novo mapa consiste numa forma de dominação do saber, um modo de produção de conhecimento que transcende a uma produção técnica e, nas oficinas de autocartografia, são criadas condições de possibilidades, na relação de agentes sociais e pesquisadores, para que os primeiros produzam seus próprios mapas, reflitam sobre eles como parte dos instrumentos de luta. Essa experiência diferencia-se do denominado “letramento cartográfico” destacado na Geografia e na Pedagogia, pois ultrapassa ensinamentos formais e relaciona-se com a construção de autonomia e emancipação política dos povos. Igualmente, está distante dos denominados “mapas mentais”, “mapas cognitivos” e “mapas culturais” identificado o primeiro como “método criativo para estimular o raciocínio” por Buzan (2009). Enquanto a elaboração de “mapas mentais indígenas”, denominados também etnomapas é desconectada da passagem do individual ao coletivo e da complexidade da conceitualização de etnia, território, espaço, paisagem, recursos naturais e memória. O processo cognitivo atinge níveis diferentes da percepção, memória, juízo raciocínio individual e se desenvolve na sua complexidade, na polifonia de vozes que desenham, gesticulam, discordam, esclarecem, e nesse refinamento realizam a descrição da situação concreta referida a uma territorialidade específica.

Os agentes sociais mobilizados tornam politizáveis suas cartografias e procedem a realizar conexões múltiplas entre diversas dinâmicas próprias da memória social, do uso dos recursos dos territórios, da leitura do direito e das instituições, e de estratégias de mobilização face às ameaças e formas de apropriação e exploração em disputas com antagonistas históricos e o próprio Estado.

No fazer dos mapas as unidades sociais apoiam-se em territorialidades que dão força e coesão à construção de identidades que não são categorias fixas e se fortalecem em lutas de redistribuição e de reconhecimento, que de acordo com Fraser constituem a “forma paradigmática do conflito político” (Fraser, 2006, p. 231).

As experiências de conhecimentos, que se efetivam no mundo social pensado relacionamente, suas possibilidades de operacionalização

através da ação de agentes sociais/pesquisadores em situações socialmente configuradas de conflito social são invariavelmente apontadas na pesquisa realizada pelo Projeto Nova Cartografia Social. Todavia, encontram-se distinções com a “cartografia do conflito” (Black, 2005, 2008), a produção de mapas orientada por agências e instituições dedicadas às guerras, de maneira a projetar as ações no campo de batalha, eliminando e infringindo a morte. O trabalho antropológico é conduzido a uma reflexividade crítica sobre as urdiduras do conflito social no qual está inserido e é chamado a produzir interpretação¹⁰. A Nova Cartografia Social é uma cartografia da vida, de existências diversas, de políticas para a manutenção da natureza e de continuidade da vida, o que é objeto de descrição aberta e plural.

O trabalho antropológico é conduzido a uma reflexividade crítica e constante sobre as urdiduras do conflito social no qual está inserido e é chamado a produzir instrumentos conceituais e empíricos de sua interpretação. Nas experiências de produzir conhecimento em situação de conflito aprofunda-se o lugar de fala, o lugar de autonomia e as novas maneiras de fazer política pelos agentes sociais; descrevem-se o Estado, suas instituições e relações com o processo conflitivo; analisam-se as formas de organização para enfrentar a relação com o Estado e instituições/agentes de mediação; apontam-se as contradições que atravessam e indagam-se meios para produzir justiça e formas de governo.

As experiências de produção e politização do mapa aproximam-se de etnografias de resistência aos empreendimentos dos agronegócios, aos

10 Almeida (2004, p. 31) escreveu a propósito do trabalho do perito: “These impasses and relations, indeed, present a challenge to our so called competence as expert witnesses. In this kind of endeavor’s, anthropologist become more exposed and the critical demands placed on them increase manifold, as they, too, will submit themselves to this kind of professional risk – a situation Bourdieu (2001:34) once referred to as critical reflexivity, often necessary in assuring a more rigorous treatment of empirically observable facts and mobilization discourse. Thus, type of ethnographic work contributes towards a more fine-tuned knowledge that can challenge official attempts at depolitizing and discrediting social movements”.

megaprojetos agrominerais, de energia e infraestrutura que celeremente se instalam nas terras tradicionalmente ocupadas e nos territórios não titulados; à morosidade e inércia despregada pelo Estado, quando não titula as comunidades quilombolas e as terras indígenas ou apresenta propostas de suspensão o licenciamento ambiental constituem dispositivos para desmaterializar a vida face à qual os agentes e movimentos sociais insurgem-se e apontam os limites do direito. O eixo da produção e interpretação do mapa pelo grupo pesquisado e pelos pesquisadores é sua capacidade de ser utilizado como instrumento nas lutas por reconhecimento e por redistribuição.

Nova Cartografia Social – horizonte de intervenções

Fredrik Barth em entrevista concedida em 1997 ao *Anthropologist Newsletter* refletia sobre o trabalho dos antropólogos da Europa, da Ásia e da América Latina:

Influenciar a política ou mudar atitudes públicas é sempre um trabalho exaustivo e ingrato. O quanto os antropólogos são capazes de fazê-lo em países europeus – ou asiáticos ou latino-americanos – se deve ao fato de eles o priorizarem, trabalharem duro e se recusarem a desistir. (Barth, 1997, p. 60)

Barth pode ser “considerado uma efígie da antropologia aplicada” [palavras de Tomke Lask] e suas contribuições “ajudam a estabilizar a posição do antropólogo no campo político por meio dos instrumentos objetivos que ele fornece para a pesquisa antropológica” (Lask, 2000, p. 16). Para essa linha convergem a formação teórica e o trabalho de campo de pesquisadores de formações disciplinares diversas: antropólogos, sociólogos, geógrafos, economistas, historiadores, agrônomos, pedagogos, advogados e bacharéis em literatura.

O mapa só existe em função e por meio do trabalho de campo. Os povos e comunidades tradicionais elaboraram com acuidade os conhecimentos sobre o território destacando-se os processos diferenciados de

territorialização, as relações de poder que permitem avançar na compreensão das situações de conflito e distinguem as novas questões ao pensamento crítico sobre direitos étnicos e territoriais e sobre justiça. Na Nova Cartografia Social, os agentes sociais e os pesquisadores compartilham as experiências sobre situações sociais concretas e complexas, sob os efeitos da conflitualidade, e os mapas produzidos, mediante práticas autocartográficas, revelam as dinâmicas do conflito no espaço e no tempo.

Todavia, o pesquisador guarda distância de incorporar a posição de mediador ou protagonista. Nos atos de nomear e elaborar políticas de identidade objetivadas em movimentos sociais, eles experimentam o temor de recuos e de perda de direitos ou encontram-se acuados, sob a contingência de deslocamentos compulsórios e de destruição dos seus modos de vida. As mobilizações intensas que se destacam nas lutas por reconhecimento da identidade e de redistribuição situam reivindicações econômicas, posicionamentos ecológicos e aquelas relativas à identidade.

Nos relatos de experiência de pesquisa é comum aos agentes e aos pesquisadores inseridos nesse domínio de conhecimento prático da vida social as problemáticas de uma produção acadêmica sobre a emergência de identidades coletivas objetivadas em movimento social; a descrição de situações sociais concretas das diferentes unidades sociais; as passagens e transformações descritas em mapas situacionais; a nova descrição do conflito a partir dos agentes sociais. O que nos leva a pensar que o trabalho intelectual realizado em universidades públicas colocados a serviço dos agentes sociais incorpora as experiências dos agentes sociais com autonomia crítica, ao lado da observância e vigilância de certo padrão de fidelidade e a persistência de relações sociais de pesquisa (temporalidades longas). O propósito maior é a manutenção de certo padrão acadêmico nos gêneros

produzidos¹¹ — mapas, fascículos, boletins, cadernos, livros, notícias —, colocando em relevo as trocas realizadas.

O propósito de produção de conhecimentos cartográficos pelos próprios agentes sociais está inserido em estratégias amplas de formação, organização e mobilização para condução de políticas territoriais e ecológicas. As unidades sociais apoiadas em territorialidades dão força e coesão à identidade e estabelecem alianças táticas e estratégicas com investigadores e instituições (universidades) que contribuam na reflexão política sobre e para a ação.

Povos e comunidades tradicionais — categoria social abrangente — estão colocados no centro das experiências e práticas de pesquisa do Projeto Nova Cartografia Social. Trata-se de experiências que mostram, ante tudo, as especificidades das relações sociais de pesquisa, a modalidade e configuração da rede social de movimentos sociais e de pesquisadores, as posições objetivadas e refletidas na construção de conhecimento prático.

A posição é aberta e diretamente de pesquisador que se insere por acordo com movimentos sociais, agentes sociais e com eles estabelece relações de confiança, solidariedade e unidade de compreensão e de princípios sobre o que está em disputa: território, justiça social, direitos usurpados, ou as formas de violência praticadas pelos antagonistas: Estado, forças policiais, empresa, fazendeiro. Totalmente, diferente da intervenção do pesquisador contratado por tanto a serviço de Estado, empresa para compreender o conflito do grupo.

A matriz geradora de interação dessas experiências associa o simbólico e o processo de mobilização política (Almeida, 2017, p. 56) à prática de pesquisa e invariavelmente à posição reflexiva do pesquisador.

11 Silva (2024) identifica os gêneros textuais do PNCSA: acervo fotográfico, artigos, boletim informativo, caderno, cadernos bibliográfico e cartográfico, catálogos, informes, livros, mapa, reports, notícias totalizando 888 nas quais se destacam mapas (319), fascículos (191), livros (114), boletins (70).

Resistir às palavras, não se dizer senão o que se quer dizer: falar em vez de ser *falado* por palavras de empréstimo, carregadas de sentido social (...) ou falado por porta-vozes que são eles próprios falados. Resistir às palavras neutralizadas, eufemizadas, banalizadas, em suma a tudo o que faz a solenidade oca da nova retórica dos altos responsáveis administrativos, mas também as palavras gastas, repassadas, até no silêncio, das moções, resoluções, plataformas ou programas. (Bourdieu, p. 20)

As reflexões sob este ângulo de visão formam parte do escopo de debates, reflexões e das práticas de pesquisa conduzidas coletivamente pelos pesquisadores e agentes sociais vinculados ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia- PNCSA enquanto “experimentos” implementados por membros das próprias unidades sociais mapeadas.

Referências

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a Origem e a Difusão do Nacionalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

ALMEIDA, A.W.B. de. A historicidade da vida contra a museificação: os museus e os mapas nos “Centros de Ciências e Saberes. In. ALMEIDA, A.W.B. & OLIVEIRA, M.A. (Orgs.), *Museus Indígenas e Quilombolas: Centro de Ciências e Saberes*. UEA/Edições/PNCSA, pp. 47–84, 2017.

ALMEIDA, Alfredo W. B. de & ACEVEDO MARIN, R.E. Campos de significados de la Nueva Cartografía Social y apropiaciones de sentido de prácticas cartográficas. In. SILVA, C.P. *Metodologías para desarrollos situados: Propuestas críticas y comprometidas*. Medellín: Universidad de Antioquia, Fondo Editorial FCSH de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, pp. 139–158, 2022.

ALMEIDA, A.W.B. de. Towards legitimization and mobilization: Anthropologists as expert witnesses between two native discourses. *Practicing Anthropology*. Vol. 26. N° 3. Summer, 2004.

ALMEIDA, A.W.B. de. “Cowboy anthropology”: nos limites da autoridade etnográfica. *Revista Entre Rios*. Vol. 1. N° 1, pp. 8–35, 2018.

BARTH, F. Interview. *Anthropology Newsletter*. American Anthropological Association, fevereiro de 1997.

BLACK, J. *Mapas e História. Construindo imagens do passado*. Barueri. EDUSC. 2005.

BLACK, J. *Mapas de Guerra. Cartografando conflictos a través de los siglos*. Madrid, Ed. Libsa, 2008.

BOURDIEU, P. *Questões de Sociologia*. Lisboa, Fim de século, Edições, Sociedade Unipessoal, Ltda, 2003.

BUZAN, T. *Mapas mentais e sua elaboração: um sistema definitivo de pensamento que transformará sua vida*. São Paulo, Cultrix, 2009.

CONAQ. COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS. Censo 2022: População quilombola está sendo recenseada como grupo étnico populacional pela primeira vez. Disponível em: <https://conaq.org.br/noticias/censo-2022-populacao-quilombola-esta-sendo-recenseada-como-grupo-etnico-populacional-pela-primeira-vez/>.

LARAIA, R. de B. *Ética e Antropologia: Algumas Questões*. Brasília, *Série Antropológica*, UnB, nº 157. 1993.

JARA, D. *Ética, estética y política del duelo: el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos en Chile*”. *A Contracorriente: una revista de estudios latinoamericanos* 15.2, pp. 245-263, 2018.

OLMO, S.S.D. De males ajenos y lejanos: una aproximación crítica al Museo Memoria y Tolerancia (México). *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 50, n.º 1, pp. 123-164, 2023.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA – PNCSA. Fascículo 1 Caboverdeanos en la Argentina. Crónicas de una identidad. PNCSA, 2012

SILVA, C.P. (Compiladora). *Metodologías para desarrollos situados: Propuestas críticas y comprometidas*. Medellín: Universidad de Antioquia, Fondo Editorial FCSH de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, 2022.

SILVA, J.G. da. *Produção científica na Amazônia. uma análise de experiências junto a povos e comunidades tradicionais*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA. Universidade Federal do Amazonas – UFAM, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e Sociais – IFCHS, Manaus, 2024.

Una etnografía sobre las formas mapuche de “imputación”. Las directrices de los ancestros en los procesos creativos de reconstrucción de memorias

Ana Margarita Ramos

(IIDyPCA /NRN – CONICET)

Ayelen Fiori

(IESyPPAT – UNPSJB – CONICET)

En memoria de Margarita Antieco

Introducción

La historia de la comunidad mapuche tehuelche Boquete Nahuelpan (noroeste de Chubut, Argentina) ha estado marcada por el despojo desde que —luego de sobrevivir al genocidio de las campañas militares a fines del siglo XIX— más de 50 familias volvieron a sufrir otro masivo y violento desalojo en el año 1937. En el año 1948, algunas de estas familias lograron regresar al territorio por un decreto presidencial, sin embargo, en los últimos años, se desató un nuevo conflicto territorial entre la comunidad Nahuelpan y el municipio de Esquel —por la instalación inconsulta de un basurero en tierras linderas a la comunidad— y se profundizaron otros con los terratenientes que quedaron con sus tierras después de 1937. Si bien estos conflictos tienen una larga data, fue en el año 2021 que la comunidad decidió iniciar un proceso de lucha colectiva. En este contexto, surgió la propuesta,

por parte de la comunidad, de trabajar colaborativamente con el equipo Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) en un proyecto de reconstrucción de su historia de resistencia desde una “perspectiva propia”.

Puesto que la historia de Boquete Nahuelpan ha sido una de las más en textualizadas (Bauman y Briggs, 1990) por la historiografía oficial de la región, el proceso de reconstrucción comunitario inicia con un trabajo complejo de crítica y revisión de las narrativas hegemónicas. Con este fin, nuestro equipo propuso encarar el trabajo conjunto con el uso de la metodología de la “imputación” (Fals Borda, 1979, Rappaport, 2015), para encarar las lecturas a contrapelo de las fuentes de archivo disponibles, bajo la vigilancia epistémica de los marcos mapuche de interpretación del pasado. Sin embargo, en el transcurso de los talleres realizados en territorio, la comunidad propuso sus propias metodologías para llevar a cabo el proceso creativo de imaginación histórica (imputación). En este escrito, compartimos nuestros aprendizajes etnográficos en torno a cómo la comunidad fue actualizando ciertos marcos epistémicos de la realidad histórica para instrumentar la construcción de una “perspectiva propia”.

Nos proponemos mostrar cómo los trabajos de imputación, centrales para impugnar historicidades impuestas y poner en valor otros eventos (Trouillot, 1995) y encuadres (Pollak, 2006), estuvieron orientados por las aristas de un trabajo concreto y situado de memoria. Este trabajo de imaginación histórica no solo es específico porque se trata de grupos que fueron invadidos y subordinados por un Estado-nación y despojados de sus territorios e historias (Popular Memory Group, 1982), sino también porque se trata de una comunidad indígena cuya historia de subordinación es parte del conocimiento mapuche de un Pueblo. Por lo tanto, el trabajo de memoria, y el de imputación en particular, adquiere formas, reglas, criterios y sentidos en esos específicos procesos históricos, políticos y epistémicos. Los materiales sobre los que aquí reflexionamos surgieron de nuestras aproximaciones etnográficas sobre los talleres, en los que, además, participamos de manera activa como colaboradoras externas a la comunidad.

Desde ese ángulo, nos preguntamos: ¿Cuál es el aporte de una etnografía sobre los encuadres de la imputación para los estudios sobre las memorias subalternas? ¿Qué aprendizajes surgen en las formas de encuadrar la memoria que se pusieron en práctica en los talleres de la comunidad Nahuelpan? ¿Cuáles fueron los criterios que resultaron significativos para la comunidad a la hora de contextualizar, conectar eventos y completar lagunas del pasado? Y, en última instancia, ¿Qué aprendemos nosotras, como colaboradoras en una investigación colectiva, sobre esas formas, tan creativas como rigurosas, de imputar?

A continuación, ponemos en contexto la discusión teórica en la que la imputación adquiere su potencial político, para centrarnos luego en el análisis de los talleres en la comunidad Nahuelpan. ¿De qué maneras, en una conversación colectiva — *gütksamkam*—sobre los tiempos pasados, la comunidad habilita coherencias, tramas y continuidades para hilvanar fragmentos de la memoria desde una “perspectiva propia”? Desarrollamos esto último explorando las asociaciones entre la imputación y las directrices de una memoria preocupada por develar los *mupinzugu* (*asuntos verdaderos*) y seguir los *gülham* (consejos de los antiguos).

La imaginación histórica y la imputación desde abajo

La imaginación histórica se ha conceptualizado como el método inherente a toda explicación del pasado. Según Lévesque (2008), recurrir a la imaginación y a la conjetura de lo probable, para completar los huecos de nuestro conocimiento acerca de lo que sucedió en el pasado, es un instrumento de la narración histórica tanto en espacios cotidianos como profesionales.

Una de las prácticas implícitas en la idea de imaginación histórica suele ser la comprensión empática de actitudes y decisiones de los actores de la historia. Si bien algunos autores discuten el precepto de que para conocer la historia es necesario “meterse en la mente” de la gente que llevó a cabo y dio sentido a determinados hechos (Jenkins, 1990), otros han optado por complejizarlo. En esta última dirección, Comaroff y Comaroff

(1992) definieron la imaginación histórica como un ejercicio etnográfico de viaje en el tiempo, a los fines de habilitar tanto el extrañamiento como la familiaridad y, a partir de esa oscilación, interpretar contextualmente las múltiples textualidades.

Más allá de las discusiones en torno a las posibilidades de ponerse en el lugar de las personas cuyas vidas ya acontecieron, existen ciertos consensos sobre la importancia de considerar la porción imaginativa del método historiográfico. Uno de estos puntos de partida es la centralidad que tienen nuestras experiencias, conocimientos e intereses del presente, al momento de imaginar el pasado a partir de ciertos datos o fuentes (Ankersmit, 2004). Así como también, la función proyectiva de la imaginación. Al respecto, Gustavo Ludueña (2012) plantea que la imagen tiene el poder de evocar algo que no está, pero que debería o se desea que esté en un futuro mediano o inmediato. En esta dirección, la imaginación histórica sería un modo de pergeñar las transformaciones colectivas deseadas, a partir de construir coherencias significativas y valoradas del pasado.

Asimismo, este reconocimiento de la dimensión imaginativa en la narración de la historia generó una discusión historiográfica en torno a las imposiciones de las élites y los sectores dominantes sobre las formas en las que imaginamos las comunidades (Anderson, 1993), la invención de las tradiciones y, particularmente, de los mitos nacionales (Hobsbawm, 1994; Trouillot, 1995; Popular Memory Group, 1982). A partir de los aportes de esta perspectiva crítica, el pasado solo volvió a ser objeto de comprensión como una narrativa construida en capas, a través del tiempo y en campos específicos de fuerza.

Ahora bien, la asociación entre narrativa y poder también impulsó otras reflexiones en direcciones inversas, centradas en explorar los usos de la historia como herramienta de liberación y de resistencia:

Además de establecer las reglas de una ciencia rigurosa y pertinente, quisimos prestar atención al conocimiento de las gentes del común. Estuvimos dispuestos a cuestionar los meta-relatos

de moda, como el liberalismo y el desarrollismo. Descartamos nuestra jerga especializada con el fin de comunicarnos en el lenguaje cotidiano y hasta con formas de multimedia. Y ensayamos procedimientos novedosos de cognición, cómo hacer investigación colectiva y con grupos locales con el propósito de suministrarles bases para ganar poder. (Fals Borda, 2012, p 268-269).

Este otro posicionamiento en torno a la imaginación histórica surge a principios de la década de los setenta, y tiene al sociólogo colombiano Orlando Fals Borda como uno de sus principales referentes. En el departamento de Córdoba en Colombia, un grupo de intelectuales, involucrados con las luchas del movimiento campesino por la recuperación de tierras y contra el sistema de peonaje por deudas, introdujo una nueva metodología a la que se llamó Investigación Acción –y que luego fue renombrada como Investigación Acción Participativa – IAP (Rappaport, 2015). En ese contexto, Fals Borda recupera el carácter imaginativo de la ciencia histórica, no solo para poner en “entredicho la idea fetichista de ciencia – verdad”, sino, también, para “apreciar, en los hechos, que la ciencia se construye socialmente, y que, por lo tanto, queda sujeta a interpretación, reinterpretación, revisión y enriquecimiento” (2012, p. 269), y, en consecuencia, postular que “el criterio principal de la investigación debería ser la obtención de conocimientos útiles para adelantar causas justas” (Riveros Torres 2012: 69).

En el marco de ese debate académico, la IAP introduce la herramienta metodológica de la “imputación”, sobre la que centramos nuestras reflexiones en estas páginas. En líneas generales, y en palabras de Fals Borda, la imputación consiste en un trabajo de la imaginación centrado “en llenar con carnes y músculos la osamenta que me describieron [...] ancianos de buena memoria sobre el pasado de los pueblos [...] y sumar, combinar y componer la información para darle coherencia y eficacia comunicativa” (1981: 58B, en Rappaport, 2018, p. 139).

En el contexto colombiano en el que Fals Borda aplicó la imputación, está devino en una forma de reconstruir el pasado que reivindicaba la articulación de investigadores externos con los movimientos sociales de

base, para llevar a cabo una interpretación conjunta de las memorias orales y de los datos disponibles de archivo (tanto oficiales como domésticos, a los que llaman “archivos de baúl”). En la creación de una imputación se buscaba integrar las diversas narrativas compartidas por la comunidad en una trama que las potencie. En ese enriquecimiento de los relatos, permanentemente monitoreado por las comunidades campesinas, no solo se llevaba a cabo una ilación de eventos, sino que también se usaban recursos estilísticos como “pintar retratos verbales de los paisajes y reproducir conversaciones en estilo literario entre los protagonistas de su historia, así como interpretar relatos campesinos en una prosa accesible y agradable, que en ocasiones combina varios narradores en una sola voz” (Rappaport, 2015, p.14).

En sentido estricto, y de acuerdo con su origen en el ámbito de la jurisprudencia, la imputación “hace declarar a los informantes hechos u observaciones demostradas que desbordan sus declaraciones literales, las mismas que puedan constar en diarios de campo o en cintas magnetofónicas” (Fals Borda, 1979: 27B). Al respecto, Robles Lomelí agrega que esos hechos y observaciones sucesivas que desbordan las declaraciones literales son las “acciones silenciosas o implícitas en las cuales se anclan las vivencias de los informantes” (2019: 66). En breve, entendemos la imputación como un recurso de reflexión, interpretación y organización de las experiencias pasadas que potencia la dimensión poética y el carácter performático de la narración colectiva.

A continuación, nos centramos en uno de los aspectos de la imputación que nos interesa particularmente en este escrito: la selección del encuadre “apropiado” para orientar el trabajo creativo de la imaginación.

Su recurso a las formas experimentales de revelación de los resultados de sus figuraciones históricas debe pensarse como mucho más que vehículos literarios, en cuanto permiten que quienes suministraron los datos de las clases trabajadoras la reconozcan como propia. (Rappaport, 2015:14).

El principal criterio para evaluar un trabajo de imputación reside, entonces, en que las comunidades campesinas o las clases trabajadoras “la reconozcan como propia”. Para profundizar sobre las características de este requisito, tomamos la discusión de Robles Lomelí (2015) sobre la diferencia entre testimonio e imputación. Este autor sostiene que el origen de la metodología testimonial y de la IAP es el mismo, y se remonta a la década de 1960, a un contexto sociopolítico en el que, en diferentes sitios geográficos, la academia empezó a reformular sus metodologías en procura de hacer historia, creando un poder que pertenezca a los grupos oprimidos y que permita la gestación de metas compartidas hacia la transformación social. Desde este origen común, tanto el testimonio como la imputación irrumpen para dar cuenta “de un sistema político corrupto y la urgencia por enfocar los esfuerzos investigativos, científicos y académicos en los sectores menos favorecidos de la sociedad” (Robles Lomeli, 2015, p. 43). Ahora bien, según este autor, el testimonio surge de la transcripción y edición que hacen los investigadores a partir de una entrevista, con el fin de incorporar, en sus trabajos académicos, las vivencias directas de las víctimas sobre algún hecho traumático.

el testimonio da voz a los subalternos, quienes a su vez devuelven la voz al intelectual. Es decir, el intelectual recupera una historia, antes desconocida, que utiliza en el medio académico para la promulgación de sus propios intereses, mientras que la voz del subalterno, aparentemente escuchada, vuelve a olvidarse. (Robles Lomelí 2015: 45).

Por el contrario, agrega el autor, la imputación

no se detiene en la representación de la voz y la identidad, sino que obedece a una causa transformativa que implica la reestructuración social desde y hacia la base misma. A grandes rasgos, el testimonio extirpa y modula una voz que habla por el pueblo en condiciones deplorables, ya sea arrasado por la violencia o la pobreza, pero la IAP se encarga de construir un marco

epistemológico de la realidad histórica a partir del cual se instrumenta la emisión de las voces del pueblo. (Robles Lomelí 2015: 42-43).

La preocupación por construir con procedimientos colaborativos ese marco es, para nosotras, el principal aporte de estas reflexiones sobre el trabajo de imaginación histórica. De acuerdo con Robles Lomelí (2015), ese marco narrativo implica la identificación de una lucha incluyente, la creación de un aparato estético y la puesta en común de las directrices sociopolíticas desde el interior de las comunidades.

En esta línea, nos preguntamos por el trabajo de encuadre que encaran las mismas comunidades al emprender sus reconstrucciones históricas para contar, desde sus propios puntos de vista, lo que sucedió en el pasado. ¿Cuáles son los márgenes estéticos, creativos e imaginativos en los que se configuran sus conocimientos del pasado? O, dicho de otro modo, ¿hasta qué punto nuestras búsquedas de prosas accesibles y agradables no vuelven a dejar en el olvido a las voces subalternas? Estamos de acuerdo en que el resultado de un trabajo de imputación tiene que ser reconocido por las mismas comunidades que aportaron los datos, pero ¿aceptaríamos el hecho de que, en algunos aspectos, ese resultado tenga opacidades para las audiencias académicas o planteen ciertas incomodidades en relación con nuestras propias ideas de lucha? ¿Sabríamos colaborar en la transmisión de un conocimiento que tiene sus propios criterios en torno a qué es imaginación y qué es verdad histórica, o a qué es una directriz y qué no lo es? Estas preguntas fueron surgiendo en la medida en que nuestro equipo empezó a ser invitado para participar de más y diferentes procesos de reconstrucción de las memorias por parte de diversas comunidades mapuche y mapuche tehuelche. Aun cuando hacemos propios muchos de los propósitos políticos y académicos de la imputación, encontramos dificultades a la hora de superar ciertas asimetrías en el trabajo colaborativo.

Estamos convencidas de que es necesario superar tanto el carácter intocable de la voz en primera persona del testimonio, como la creencia

académica de que somos los y las profesionales quienes debemos orientar la creación de narrativas comunicables. Entendemos que el desafío de todo proyecto colaborativo aún reside en saber delegar la elección de los encuadres, esto es, en superar las tensiones entre academia y activismo al momento de decidir de qué maneras llevar a cabo la imaginación histórica. En todo caso, y cuando la división de tareas en un trabajo colaborativo nos lleva a asumir la responsabilidad de escribir, ¿cómo podemos hacer para basar esa responsabilidad en mejores etnografías sobre los procesos de encuadre que surgen en los territorios?

Con el propósito de aportar a estas discusiones, a continuación, compartimos algunos de los aprendizajes en los que nos embarcamos, mientras colaborábamos como investigadoras en un proyecto de restauración de memorias que emprendió la comunidad mapuche Boquete Nahuelpan, en la provincia de Chubut, Argentina.

El proyecto de la comunidad mapuche tehuelche Boquete Nahuelpan

La comunidad mapuche tehuelche Boquete Nahuelpan se identifica a sí misma como “la gente relacionada con el *longko* (cabecilla) Francisco Nahuelpan”. Esta identificación responde a una historia de larga duración, en la cual diferentes familias extensas, con sus respectivos *longko*, se fueron relacionando entre sí, desde los tiempos previos a las campañas militares del Ejército Argentino contra la población indígena a fines del siglo XIX. Al finalizar estas campañas, hace solo 140 años, el Estado argentino había logrado anexar a su soberanía gran parte del territorio que controlaba el Pueblo Mapuche Tehuelche. Levantados los campos de concentración en los que habían sido encerrados diferentes contingentes indígenas, las familias iniciaron sus regresos y largos peregrinajes en búsqueda de territorios de “campo abierto” o sin alambrar, para volver a reagruparse y levantarse como *lofche* (comunidad). Las familias relacionadas con Francisco Nahuelpan, quienes antes de las campañas habitaban los territorios fértiles

del noroeste de la Patagonia, emprendieron hacia la década de 1890 un largo recorrido hacia el sur, hasta ubicarse en Boquete Nahuelpan, provincia de Chubut. En el año 1908, el Estado argentino reconoció parte de ese territorio bajo la figura de Reserva. Pero, en el año 1937, las familias del Boquete vuelven a ser desalojadas con un violento operativo que incendió sus casas y produjo el “desparramo” de las familias por toda la región circundante, mientras comerciantes y terratenientes de la incipiente élite de la ciudad de Esquel se quedaban con sus tierras. En esos años, recordados como “el tiempo en que andábamos desalojados” (Fiori, 2023), las familias indígenas fueron perdiendo sus animales y vivieron en condiciones de extrema pobreza. Años después, el Estado reconoce la ilegalidad e inhumanidad de ese desalojo, pero restituye solo tres de los nueve lotes que conformaban la ex-Reserva y solo a los descendientes por patrilineaje de Francisco Nahuelpan. Por lo tanto, la historia de aquel “desparramo” sigue atravesando la vida de las personas de la comunidad.

En el año 2021, una descendiente de aquellas familias que se quedaron con el territorio de la Reserva, cierra un camino comunitario, alegando que los mapuches robaban su ganado. Después de que una ambulancia no pudo entrar al territorio a atender a una anciana, la comunidad decidió cortar el alambre que impedía el paso, pero la terrateniente hizo cavar una profunda zanja, volviendo a cortar el camino. Desde ese momento, y mientras escala el conflicto puntual por el camino, la comunidad empieza a rever las narrativas oficiales sobre el desalojo de 1937. Simultáneamente, se empieza a hacer insostenible la contaminación producida por un basurero municipal que se había instalado años atrás en tierras aledañas a la comunidad. La “gente de Nahuelpan” hace público este conflicto al mostrar las evidencias de la contaminación en estudios científicos sobre las causas de muerte de sus animales y la toxicidad del agua. Finalmente, exigen, a partir de ciertas acciones colectivas, el cierre del basurero. Es en estos contextos recientes de lucha que la comunidad invita a nuestro equipo para emprender un trabajo colaborativo de “restauración” de sus memorias: “Para contar nosotros mismos nuestra historia desde una perspectiva propia”, dijeron.

A partir de esa invitación, fuimos acordando una modalidad de trabajo a la que llamamos “talleres”. Estos encuentros, realizados periódicamente a lo largo de tres años, duraban una jornada entera, en la que parábamos solo para almorzar y merendar. En la división de tareas, a nuestro equipo le tocaba reunir el corpus de trabajo, conformado por fuentes de archivo, testimonios de ancianos(as) que habían sido editados en libros, fotografías y mapas históricos. Los temas para trabajar en los talleres se dividieron cronológicamente por periodos, a los fines de distribuir con algún criterio común el corpus para el análisis colectivo.

Durante los talleres nos sentábamos en ronda para conversar, mientras se iban proyectando documentos, testimonios, fotos y mapas. Las discusiones, interpretaciones, reflexiones y relatos que iban surgiendo fueron grabadas para ser luego transcritas. Si bien la meta final es la publicación de un libro con nuestra colaboración en la escritura, esta etapa final aún no se inició. Sin embargo, en varias oportunidades, se reflexionó en torno a qué énfasis o qué directrices debía tener esa futura narrativa.

En este trabajo, tomamos algunos ejemplos del trabajo de imputación que la comunidad fue ensayando y poniendo en relieve durante los talleres, para compartir sus reflexiones, preocupaciones y compromisos, al momento de pensar cómo se podría escribir esa historia para poner en valor sus propias formas de conocer¹. Con fines expositivos, organizamos nuestro trabajo en torno a dos discusiones que fueron surgiendo en los talleres y que aquí nombramos con las palabras en *mapuzugun* (lengua mapuche): *mupinzugu* (asunto verdadero) y *gülham* (consejo).

1 Las conversaciones transcritas de los talleres realizados en la comunidad Boquete Nahuelpan son parte del material utilizado por una de nosotras, Ayelen Fiori, en su investigación doctoral. Esta tesis (Fiori, 2023), que se encuentra en su etapa final, es sobre las metodologías y los marcos epistémicos con los que la comunidad de Boquete Nahuelpan emprendió sus trabajos colectivos de reconstrucción de memorias.

Mupinzugu²

En gran parte, los talleres se enmarcaron como *txawün* (reunión), un evento conversacional propio del Pueblo Mapuche Tehuelche. En la dinámica del *txawün* alguien dice “tengo un asunto” (*zugu*) y “saca la palabra” (*güttxam*) para exponerlo. Entonces, los demás participantes empiezan a analizar el tema, a introducir detalles, a hacer asociaciones y a recordar otras experiencias relacionadas (*rakizuamün* y *nentuzugun*). De este modo, se llegó a un consenso (*kiñe rakizuam*) acerca de ese asunto específico: o se alcanzó un entendimiento común (*azümzugu*) o no pudo aún alcanzarse ese entendimiento (*azümLAYZUGU*). En este último caso, el asunto en cuestión (*zugu*) no llega a constituirse como un tema de conocimiento colectivo o como verdad (*mupinzugu*), y la conversación queda inconclusa, a la espera de nueva información. Esta última podría provenir, a futuro, de los sueños (*pewma*), de una visión (*perimontu*) o de un nuevo *kimün* (conocimiento) aportado por autoridades ancestrales (por ejemplo, *ngpin* o *machi*), quienes pueden recibir esa información faltante de los ancestros o de las fuerzas del territorio, a través de distintas prácticas ceremoniales (Rosendo Huisca, comunicación personal³).

Rosendo Huisca, un reconocido *kimche* del Pueblo Mapuche, también explica la relación entre el *zugu* y la memoria a partir de las diferencias conceptuales entre *konümpanzugu* y *tukulpanzugu* (Ramos, 2021). *Konümpanzugu* refiere a la acción de traer a la mente una experiencia que sucedió en un tiempo relativamente lejano; esto es, volver a recordar un

2 Se optó por el uso de este concepto para dar cuenta de la diferencia entre el asunto (*zugu*) que aún no ha sido construido como una experiencia o un tema colectivo, y aquel otro que ya ha sido objeto de deliberación, y se incorpora como un asunto verdadero (*mupinzugu*) al conocimiento o a la memoria mapuche. El uso de esta palabra fue sugerido por el *longko* Mauro Millan, y discutido posteriormente con el profesor de *mapuzugun* Pablo Cañumil, a quien agradecemos su colaboración.

3 Explicación del *kimche* (persona sabia) de Rosendo Huisca en el marco de una conversación mantenida con Claudia Briones, Mauro Millan y Ana Ramos en el año 2019.

hecho consumado que ya fue objeto de deliberación colectiva y, por ende, que ya pasó a ser *mupinzugu* o asunto verdadero del conocimiento colectivo. En este sentido, sería lo más parecido a la memoria histórica compartida y que quedó plasmada en los *gütxam* (relatos verídicos) transmitidos por los antepasados (*kuyfikecheyem*). Al tratarse de un *zugu* ya consensuado sobre lo ocurrido, estos recuerdos no exigen una gran deliberación, y, a lo sumo, se les pueden agregar detalles, nuevas asociaciones y experiencias. *Tukulpanzugu*, en cambio, consiste en ejercitar la capacidad de dialogar con la historia. Esta forma de memoria ocurre cuando alguien comparte un *zugu* —un asunto novedoso, que no era conocido hasta el momento en que se comunica— para que se delibere colectivamente sobre él y sobre su potencial para devenir en un *mupinzugu* o asunto verdadero de la memoria. En breve, *tukulpanzugu* da cuenta de la habilidad para reconstruir acontecimientos y producir aprendizajes significativos, a partir de determinados hechos o experiencias vividas.

Al presentar en los talleres un documento, una fotografía o un testimonio, sabíamos que estábamos invitando a la comunidad Nahuelpan a hacer memoria. Pero no nos dábamos cuenta de que estábamos también introduciendo diferentes tipos de asuntos (*zugu*), y mucho menos, que la comunidad, en función de esos *zugu*, enmarcaba las conversaciones sobre el pasado en las directrices del *konümpanzugu* o del *tukulpanzugu*.

Para dar cuenta de estos dos procesos diferentes de encuadrar las deliberaciones colectivas sobre el pasado, nos vamos a centrar en cómo la comunidad llevó a cabo la imputación en torno a dos temas: la posible traición de Francisco Nahuelpan a “su raza” a fines del siglo XIX y “los papeles” racistas de los inspectores de la década de 1930.

La traición

Uno de los primeros talleres se centró en los tiempos antiguos, es decir, en los tiempos previos e inmediatamente posteriores a las campañas militares del siglo XIX, en Patagonia. Para eso dividimos el taller en dos momentos:

una primera parte sobre los años recordados como “el tiempo de soberanía”, cuando las *lofche* todavía eran libres en el territorio; y una segunda acerca de los años de la campaña militar donde las *lofche* fueron perseguidas, asesinadas, cautivadas en campos de concentración, reprimidas y torturadas por el Ejército argentino. El interés surgió porque algunos jóvenes de la comunidad manifestaron que eran los años sobre los que “había menos memoria”.

A partir de una lectura en profundidad de los datos de los archivos (fuentes producidas en su mayoría por viajeros, cronistas y militares), comenzó una larga conversación en la que se fue sopesando el valor de verdad de esos documentos, según su correlación con los relatos orales que habían escuchado de sus ancestros. Las imputaciones realizadas en esta clave de lectura cuestionaron las versiones dominantes de la historiografía en las que el desempeño de los *longko* que sobrevivieron a las campañas militares podría ser evaluado en términos de “cobardía”, “egoísmo” y “traición”. Esta versión se desprende de la narrativa oficial y fundacional de la Reserva Nahuelpan, en la que se afirma que el gobierno central “entregó” las tierras a Francisco Nahuelpan por su desempeño al servicio del Ejército durante las campañas militares contra los indígenas de la Patagonia.

En la comunidad, la versión de la “traición”, como pasó en otros lados, se recontó con el eufemismo del “sacrificio”, el cual pone el énfasis en el escaso margen de maniobra de aquellos años y en la decisión dicotómica entre “entregarse” o “que maten a todas las familias”. Sin embargo, al ser tratado en profundidad y colectivamente, la participación de Francisco en el Ejército resultó ser un *mupinzugu* ya reelaborado por la comunidad, con sentidos que iban más allá de la “traición” y el “sacrificio”. La discusión se centró, entonces, en confirmar que la participación de Francisco en el Ejército debía comprenderse como una estrategia de lucha, con énfasis en su resistencia, tal como los habían heredado en los relatos orales, y en clara oposición a los datos de los archivos documentales. Esto se hizo actualizando aquel *mupinzugu* de la memoria —“la participación del *longko* en el

Ejército a fines del siglo XIX” —, a través de diferentes experiencias, aprendizajes y relatos.

Las primeras discusiones giraron en torno a la intencionalidad de los documentos de aquella época de generar división al interior del Pueblo Mapuche Tehuelche. Los archivos fueron leídos como malintencionados, al inducir la sugerencia de una traición motivada por el egoísmo y la falta de amor a su Pueblo:

Francisco Nahuelpan... hablamos de un hombre que conocía, que era importante, que lo seguía gente, bueno... ¿qué le convenía al Ejército? Empezar a dividir a las tribus. Puede ser un mensaje mal intencionado para que la gente se enoje, para que los mismos aborígenes de la zona se enojen con Nahuelpan, para enemistar, generar división, dividir y debilitar lo que estaba sucediendo. Me parece más estratégico que decir “bueno Nahuelpan traicionó a su gente”. Yo no lo siento así y no creo que haya sido así, me da la sensación que dijeron eso más para dejarlo mal. (Gina Jara, septiembre 2022).

Asimismo, en el taller se coincidió en que las normativas que rigen hoy en día las relaciones entre las comunidades mapuche, fueron heredadas de sus antepasados, quienes siempre señalaron la importancia de la hermandad, el mutuo cuidado y la solidaridad.

Personalmente no creo que Nahuelpan haya traicionado a su gente, porque no es así, no está en la sangre eso, el mapuche es hermano, vos no podés ver a tu hermano tirado sufriendo, no está eso en nosotros... es una cuestión de hermandad, de cuidado, que está y existe, generalmente vas a una comunidad y todos tiene el mismo pensar... (Gina Jara, septiembre 2022).

Finalmente, el *longko* actual de la comunidad Nahuelpan, Ángel Quilaqueo, intervino en el taller para decir que no podía ser cierto lo que decían los documentos oficiales, puesto que no había sido eso lo que escuchó de su abuela. Ángel se crio junto a su abuela Isabel Nahuelpan — hija de

Francisco Nahuelpan —, por lo que podía dar cuenta de la verdad sobre los hechos a través de un *gütxam* (relato verídico del pasado) que había recibido de ella cuando era niño.

Ella (su abuela Isabel Nahuelpan) se acordaba porque ya era grandecita, porque ella era una de las mayores, y en la campaña del desierto ella estaba con mi bisabuelo Francisco Nahuelpan. Y dice que para que no le mataran la gente de la familia, el cacique se prestó para baqueano⁴, dicen, para indicar a dónde estaban los mapuche que eran más rebeldes. Pero cuando le decían “bueno, mañana o tal día vamos a ir a tal parte”, él avisaba a las familias... que no estaban en un solo lugar... él dice que les decía “bueno, usted vaya para aquel lado que nosotros vamos a ir para allá con el ejército”... y así se cambiaban de lugar (...) Me contaba mi abuela, se acordaban y se reían a veces, y otras veces lloraban, cuando se acordaban de que una vez iban por un camino, iban todos atrás, y comida nada, casi por ahí agarraban, cazaban algo y bueno... dicen que iban así, y justo donde iban a pasar ellos, el león había matado un guanaco, estaba toda la rastrillada del león y todo eso, y ellos llegaron y recién lo había matado, y lo dejó ahí, por eso que ellos al león jamás, jamás lo cazan, cazarlo así nunca (...) El león dejó el guanaco para ellos en el camino, estaba calentito, recién lo había matado cuando ellos llegaron. El león nunca les hizo daño a las familias mapuche, porque le hablaban en *mapuzugun*. Eso es lo que contaban ellos, a veces se reían a veces lloraban, de acordarse de eso ¿no? (...) dice que iban a un lado y otro día a otro lado, y así hasta que la expedición militar se fue. Sí, ellos conversaban y lloraban mucho. (Ángel Quilaqueo, 2018).

En este *gütxam*, Ángel cuenta que la aceptación de Francisco de ser baqueano del Ejército fue una estrategia militar, puesto que aprovechaba la información disponible para mandar mensajeros a las distintas familias mapuche para que pudieran escapar en rumbos contrarios. Asimismo,

4 En aquellos años, la baqueanía o el papel de guía territorial ha sido una práctica extendida de colaboración indígena con distintos exploradores o con las comisiones encargadas de establecer los límites fronterizos con Chile.

introduce el relato acerca de cómo el león o *nawel*, una fuerza o *ngen* del territorio⁵, ayudaba a las familias mientras escapaban, propiciándoles alimento. Las buenas relaciones de la gente de Nahuelpan con el *nawel* son una importante evidencia de las lealtades del *longko* con su Pueblo, puesto que los *ngen* son los principales aliados de quienes defienden el territorio ante cualquier invasión. Finalmente, Ángel menciona que las personas mayores reían y lloraban cuando recordaban esas experiencias pasadas. Reían porque celebraban la astucia del Pueblo Mapuche, y lloraban, porque esos fueron los años de mayores pérdidas.

En el taller, el *zugu* o asunto planteado por los documentos del archivo acerca de una supuesta traición, fue impugnado por la comunidad, consensuando un desacuerdo colectivo (*azümlayzugu*) con las fuentes oficiales. Ese *zugu* fue reemplazado por un *mupinzugu* o asunto verdadero del conocimiento colectivo, sobre el que la comunidad ya había reelaborado sus propios acuerdos (*azümpzugu*): Francisco resistió la invasión del Ejército y defendió a su Pueblo, aun durante su participación como baqueano.

Este ejemplo nos muestra cómo las conversaciones se enmarcaron en las directrices del *konümpanzugu*, puesto que la resistencia del *longko* Francisco al Ejército invasor era ya un *mupinzugu* de la memoria compartida. Bastó, entonces, traer a la mente esos asuntos ya deliberados a través de la transmisión de los *gütxam* (relato con estatus ya consensuado de verdad), para afirmar que todo lo que digan las fuentes en contra de ese *mupinzugu* serían mentiras malintencionadas. En este caso, el recurso creativo y poético de la imputación solo podría tener lugar dentro de los márgenes de aquellas narrativas que ya fueron entextualizadas en piezas reconocidas del arte verbal mapuche, desde los tiempos de los *kuyfikecheyem* (antepasados).

5 En los *gütxam* acerca de los años de las campañas militares, el león (*nawel*) no es un animal corriente, sino una fuerza o *ngen* que habita los territorios, y que se comunica con la gente mapuche en *mapuzugun*.

“Los papeles” racistas

Otro de los talleres surgió de la necesidad de la comunidad de conocer y analizar en profundidad “los papeles” que el mismo Estado acumuló en los expedientes de tierras, informes, censos y cartas en la década de 1930, pocos años antes del desalojo violento de 1937.

Entre esas fuentes de archivo, proyectamos la carta que enviaron los miembros de la incipiente élite local de Esquel, ciudad aledaña a la Reserva, a la Junta Nacional para Combatir la Desocupación en el año 1934. En esta carta, argumentan que la falta de hábitos de trabajo de los indígenas y sus condiciones de vida como “gente menesterosa, indolente, haragana, sin disciplina, carente de orientaciones para bastarse en la vida” constituyen un “problema para los ganaderos regionales”:

(...) He de referirme al problema de la desocupación permanente y estable de numerosos indígenas (...) cuya permanencia, en las condiciones actuales, representa un injusto y enorme gravamen que el Estado impone a la gente que trabaja, y que tiene la desventura de poseer establecimientos de ganadería en zonas próximas a la Reserva Nahuel Pan sitio oficial en el que se ha radicado a ese elemento indígena (...) Allí vivió esa gente sin aportar a esas tierras elemento de progreso alguno, sin cultivarlas en ningún sentido con el producto de rebaños de ovejas y cabras. (...) No es justo que el Estado pretenda mantener a perpetuidad esa situación irregular de numerosa gente insociable, inútil, sin hábitos de trabajo, cuya subsistencia gravita exclusivamente sobre los ganaderos de la zona (...) Hay que ocuparse de esa gente menesterosa, indolente, haragana, sin disciplina, carente de orientaciones para bastarse en la vida. Y es preciso alejar de estas zonas valiosas y bien pobladas a un indio extranjero, hoy convertido, por hambre, en la peor plaga del ganadero laborioso (...) Firma: Presidente y Secretario de la Sociedad Rural de Esquel. (Archivo Histórico Provincial. FGC, Expediente n.º 2307-I, 30-4-1935, fs. 2-5.).

“Los papeles” del archivo de aquellos años que íbamos proyectando en la pantalla repetían estas imágenes racistas sobre los indígenas de Boquete Nahuelpan, las que se iban condensando en los calificativos de “vagos”, “sucios” y “amorales”⁶.

Los y las participantes del taller comentaron que recién “se anoticiaban” de esos “insultos”, pero, sobre todo, hicieron énfasis en que sus abuelos y abuelas no supieron nunca “la cantidad de cosas que se escribieron sobre ellos”. Entonces imaginaron la tristeza y el enojo que habrían sentido si se hubiesen enterado, la misma tristeza y enojo que estaban sintiendo en ese momento.

Y lo que ahí dice me duele mucho porque quizás nuestros viejos, nuestros abuelos, por ejemplo, no sabían todas esas cosas que hablaban de ellos, que eran “vagos” o “alcohólicos” ellos no lo sabían cómo nos estamos enterando nosotros ahora. (comentario del taller, octubre 2022)

Mientras leíamos los documentos proyectados en la pantalla, la anciana Margarita Antieco miraba sus limpias y prolijas uñas en silencio. En un momento irrumpió con su voz triste y enojada:

Claro, porque antes la abuela Isabel hablaba en la lengua *mapuzugun* no hablaba en castellano, mucha gente blanca que venían a verla a ella por eso ella nos ponía a nosotros enfrente y “ustedes me van a ir explicando que es lo que dice el *winka* (no mapuche)” eso decía, así pasó cuando vinieron a cerrar la escuela de piedras, ella lloró mucho cuando le dijeron... (...) entonces ella dijo “yo tengo lugar acá en mi casa”... porque ella decía “yo soy muda y soy ciega” porque ella no sabía leer ni escribir, pero la

6 Otra cita de las fuentes que detuvo la atención de la comunidad es la siguiente: “Forma un contraste notable, para el viajero que se dirige al centro de la colonia 16 de octubre, bajando por el vallecito de Boquete Nahuelpan, de los toldos miserables del indio, donde vence niños sucios, haraposos, pelo largo, y en desorden, pasa a las moradas del galense cuyos niños son bien limpios y arreglados. Diríase que tiene a la vista la civilización y la barbarie sin derramarse la una en la otra” (FUNES, 1906).

inteligencia la tenía no le faltaba inteligencia, y a nosotros nunca nos mandó a la escuela sucios la abuela, tanto que dicen ahí, ella era una persona muy limpia... las uñas me las cortaba cortitas y me cepillaba bien las manos, teníamos que ir con las manos limpietas y la ropa limpia (...) cuando llegábamos de la escuela nos hacía sacar la ropa y ponernos ropa más viejita. Ella no fue una persona sucia, a pesar de que ella era muy anciana ella siempre fue muy limpia en todo, la mesa limpieta para comer, no íbamos a comer en una mesa sucia, y si estaba sucia ella nos hacía fregar. No era que estaba todo sucio como dicen... ¡paisanos, paisanos! Pero no era así, no es verdad. Yo siempre le discuto a mucha gente porque yo sé dónde me crié cómo era ella...ella tenía un banco de madera, pero limpieta, todo el tiempo ella se estaba lavando. (Margarita Antieco, octubre 2022).

Otra de las ancianas de la comunidad, Susana Panquilef, también manifestó la impotencia que le producía tomar conocimiento de todas esas acusaciones plasmadas en los documentos:

Siento mucha bronca por todo lo que está escrito ahí como trataron de vagos a nuestros seres queridos, a nuestros abuelos. Dicen que eran sucios, vagos, atorrantes. Yo me crié acá en Nahuelpan y siempre vi que mi papá se iba a las esquilas⁷ y mi mamá quedaba con nosotros, pero mi mamá hacía muchas quintas. Nunca nos faltó nada (...) mi papá toda la vida trabajó en la esquila y el hermano que tenía también siempre laburó (trabajó) en la esquila (...) Mi mamá siempre hacía quinta, ordeñaba las chivas, porque los viejos eran de tener muchos animales. (Susana Panquilef, octubre 2022).

Si siento un poco de rabia por eso. Tratar mal a la gente, o sea, tratar de alcohólicos, vagos, sucios. Pero yo hoy pienso que si ellos (los *winka*) viven limpios es gracias a las empleadas y a los peones que les levantan los campos a ellos (...) Yo soy empleada doméstica, pero a veces los ricos (los *winka*) viven bien,

7 Trabajo estacional que consiste en cortar el pelo de la oveja para el aprovechamiento de su lana.

viven limpios gracias a las empleadas, a pesar de que dirán que “esas son unas atorrantes” “que son unas vagas”, porque sigue pasando lo mismo... Pero ellos viven limpios gracias a nosotros. (Susana Panquilef, octubre 2022).

La mayor parte de la comunidad no había tenido a su disposición esta información hasta el momento de ese taller. Incluso, como no habían recibido ningún *gütxam* (relato verídico) sobre ese asunto, dedujeron que sus antepasados no supieron nunca el modo en que eran insultados en los documentos. La primera reacción, además de cerrar los puños o hacer gestos de absoluto desagrado, fue recordar sus casas pulcras de la infancia y los hábitos de higiene que aprendieron de niños(as), el trabajo diario en el campo, y la ausencia de sus padres o madres cuando trabajaban en otros sitios. A través de sus uñas limpias y prolijas, Margarita revive las enseñanzas y mandatos de su abuela. Susana se piensa a sí misma como empleada doméstica de los ricos y blanco de sus insultos, y traspasa esa imagen al pasado, imaginando a su madre o a su abuela en la misma situación. Ambas mujeres pusieron en relieve las contradicciones, las injusticias y los sentimientos compartidos entre ellas y sus antepasados. Pero, a diferencia de estos últimos, ellas ahora pueden hablar, y hablar por todos los que no pudieron hacerlo antes.

La conversación continuó con muchas otras intervenciones, expresadas con la misma bronca, rabia y dolor, sobre recuerdos de infancia, conjeturas acerca de lo que sus antepasados dirían o sentirían de haberlo sabido, y evidencias actuales de prejuicios y contradicciones similares. Luego de esta deliberación más emotiva, pero en el encuadre que habilitaron esos sentimientos, se empezó a crear un asunto colectivo: el desalojo de 1937, no tuvo otro fundamento que el racismo. Poco tiempo después de la realización de ese taller, unas jóvenes de la comunidad se organizaron para dar charlas públicas en la ciudad de Esquel. En esas ocasiones, ellas expusieron una narrativa sobre la injusticia del desalojo en la que entramaron el racismo de “los papeles” con los recuerdos de infancia de sus abuelas y abuelos

y con los sentimientos de enojo, bronca y tristeza generados ese día en el taller⁸.

En este caso, las deliberaciones de la memoria se encuadraron en las directrices del *tukulpanzugu*, puesto que la comunidad reconstruyó, a partir de un *zugu* desconocido hasta entonces — los insultos a sus antepasados en los expedientes —, un nuevo y consensuado *mupinzugu* en torno a los fundamentos racistas con los que el Estado legitimó el desalojo de la comunidad. La comunidad deliberó en torno a un tema del pasado, novedoso para la mayoría, lo transformó en experiencia vivida y se preguntó qué sentidos y aprendizajes colectivos podían transmitirse de esa experiencia. De este modo, la imaginación histórica surgió a partir de la conexión entre cuerpos, hábitos, sentimientos y contradicciones del pasado y del presente.

Gülham

En los talleres de Nahuelpan, fue recurrente que se trajeran al presente “las buenas palabras de los *kuyfikecheyem* (antiguos)”, nombradas como consejo o *gülham*. A través de estas palabras especiales, citadas de modos similares en diferentes lugares y tiempos, el conocimiento mapuche “circula en la forma de respuestas metodológicas a preguntas prácticas, pero claves para la vida”⁹. Desde este ángulo, el *gülham* es un consejo acerca de cómo hacer algo del modo apropiado, según los saberes y las experiencias aprendidas como Pueblo; o, en otras palabras, es un *kimün* (conocimiento mapuche) traducido en procedimientos prácticos, asibles y ejecutables.

Podemos encontrar estas palabras especiales intercalándose en la estructura narrativa de un relato. En los fragmentos transcritos arriba, aparecen cuando Ángel, en el *güttxam* del león, cita las palabras antiguas: “siempre decían «nunca hay que hacerle daño al león, cazarlo nunca»”.

8 Información brindada por Ayelen Fiori, quien participó activamente de esas charlas públicas en Esquel.

9 Longko de la comunidad Pillan Mahuiza, Mauro Millan, comunicación personal con las autoras, 2023.

O cuando Margarita nos comparte los consejos de su abuela sobre cómo mantener la limpieza del hogar.

Sin perder la condición de conocimientos prácticos, asibles y ejecutables, el *gülham* puede ser también un consejo muy profundo acerca de cómo (re)orientar el curso de la historia. En los talleres de Nahuelpan, por ejemplo, esto ocurría cada vez que un anciano o anciana citaba a sus mayores para recordar por qué estaban en reunión pensando sobre el pasado: “*Defiendan el territorio, tanto que nos costó vidas*, era él encargue mayor que nos dejaron los mayores” (Felipe Suárez, 2023). Al citar, una y otra vez, las palabras heredadas como consejos, “encargues” o mandatos, la comunidad Nahuelpan recentró el trabajo de memoria en curso, en torno a los *cómo* y *para qué* recordar en común. De este modo, se fueron sucediendo y superponiendo distintos *gülham* durante el transcurso de los talleres.

“Hablar bien”

Un anciano de otra comunidad se refería a los *txawün* (reuniones mapuche) diciendo que “ahí, uno tiene que hablar bien, no puede hablar así nomás...” (Martiniano Nahuelquir 1996)¹⁰. La competencia comunicativa y la habilidad poética para “hablar bien” se reciben en sueños y lugares especiales, tanto como se aprende durante la socialización de la niñez y juventud. Por lo tanto, hablar bien es hablar de maneras enmarcadas en el arte verbal mapuche; esto es, saber recontar experiencias de formas diferentes, como, por ejemplo, a través de un *gütxam* o relato histórico o de un *gülham* o consejo¹¹. En definitiva, toda conversación o *gütxamkan* que involucra la evocación o reelaboración de algún *mupinzugu* (asunto verdadero) exige *kime zugu*, es decir, sacar las buenas palabras con las que se actualizan los

10 Conversación informal mantenida entre Martiniano Nahuelquir y Ana Ramos en 1996.

11 En otro trabajo se explicó que “*el arte de hablar bien* implica haber adquirido las competencias necesarias para repetir, evocar y recrear contextos tradicionales, es decir, sentimientos de pertenencia, conocimientos, filosofías y saberes compartidos” (Golluscio y Ramos, 2020: 608).

lazos con el pasado común de los *kuyfikecheyem* (antiguos) y se orienta el curso de la historia hacia el *kīme feleal* (“bien estar”). De acuerdo con estas explicaciones de los y las ancianas mapuche, “hablar bien” es, fundamentalmente, “levantar los dichos de los antiguos”.

Desde este ángulo, Rosendo Huisca explicaba que, siempre y cuando no se trate de un “puro palabrerío”, podíamos reconocer los *gūlham* explícitos o implícitos en los *gūtxam* o relatos sobre experiencias pasadas¹².

A través del uso de las formas estéticas, de ciertas estructuras poéticas, de palabras que evocan otras palabras especiales o de las citas, los y las narradoras mapuche suelen transmitir consejos significativos o claves de lectura acerca del devenir de la historia. De acuerdo con Walter Benjamin (1936), la habilidad de narrar consiste en tener y saber transmitir consejos a quienes escuchan, así como, la habilidad de dar consejos consiste en tener experiencias y saber cómo narrarlas en una historia. El arte verbal mapuche, como ha ocurrido en gran parte de los pueblos invadidos, ha ido volcando esa “sabiduría entretejida en los materiales de la vida vivida” (1936:4) en piezas de arte, como, por ejemplo, el *gūtxam* del *nawuel* contado por Ángel.

En esas piezas narrativas, estructuradas poéticamente en el arte verbal mapuche, el pasado resguarda cierta autonomía relativa del presente (Kohn, 2002), como la semilla de grano que, encerrada en las milenarias cámaras impermeables de las pirámides, conservó su capacidad germinativa hasta el presente (Benjamin, 1936). Esa capacidad de volver a provocar sorpresa y reflexión, e inspirar a las nuevas generaciones, es lo que transforma el relato sobre una experiencia del pasado en un *gūlham*.

En los talleres, el trabajo de la memoria consistió, fundamentalmente, en compartir experiencias antiguas, recibidas a través de relatos (“contaba mi abuela...”), y experiencias vividas, también transmitidas en la estética narrativa del Pueblo Mapuche. Por lo tanto, el esfuerzo por hablar de maneras habilidosas responde al compromiso compartido de evitar que el

12 Kimche Rosendo Huisca, comunicación personal, 2021.

intercambio sea un “puro palabrerío” y promover narraciones aconsejadas (orientadas por el *gülham*) y consejeras (transmisoras de *gülham*). En estos términos, el *gülham* o consejo funciona como una brújula que orienta la acción colectiva de narrar la historia, articulando pasado, presente y futuro en marcos propios de interpretación. Como dijo un anciano mapuche, esas “buenas palabras indican cómo seguir el ritmo de los antiguos”.

Margarita Antieco recuerda que la hermana de su abuela le había contado acerca de cuánto había sufrido su Pueblo, y en especial las mujeres mapuche, en los años violentos de fines del siglo XIX. Al recontar esa experiencia, ella recentó las palabras de esa abuela como un consejo para las nuevas generaciones: defender el territorio para detener la cadena de sufrimientos.

A las mujeres les cortaban el pecho, la hermana de la abuela decía, por eso ella no quería que nosotros llegáramos a eso... contaban que les cortaban el pecho y que a la gente las torturaban, eso contaba la abuela, ella sabía llorar, ella se acordaba... por eso decía que era muy triste, ella decía “yo no quiero que a ustedes algún día les pase esto”. Casi nos está pasando lo mismo porque nos quieren despojar del lugar de ellos, donde ellos estaban. Se me vienen tantas cosas a la mente cuando siento algo triste... ella contaba que a las mujeres les pasó eso y por eso ella sabía llorar, que no quería que a nosotros nos pasara lo mismo, “porque por esta tierra luchó mi papá”, decía ella, “y van a quedar los que vienen detrás”, nosotros, los hijos, los nietos... van quedando ellos, los nietos, ojalá nunca les pase a ellos después... tenemos que defender el lugar, lograr detener lo que nos está pasando... porque si no es todo una cadena. (Margarita Antieco, septiembre 2022).

De esta manera, con cada relato de la memoria compartido en el taller, se fueron estableciendo las directrices metodológicas acerca de cómo y para qué embarcase en la tarea colectiva de reconstruir la memoria de la comunidad. Esas directrices, resguardadas en la dimensión poética del “hablar bien”, son los *gülham* o consejos que los antepasados dejaron para las nuevas generaciones.

“Llegan ellos”

Los antepasados participan activamente en la tarea de reconstrucción de memorias, puesto que siguen hablando a través de *pewma* (sueños) o en ceremonias, así como también “llegan” o se hacen presentes en los *txawün* (reuniones) a través de las “buenas palabras” donde fijaron sus consejos. Mediante el *gülham*, indican las claves de lectura sobre el pasado y señalan hacia dónde proyectar las expectativas. Esto lo explica muy bien Rosendo Huisca:

Porque cuando yo digo “lo dijo mi abuelita” no estoy diciendo que hay que volver al tiempo cuando mi abuelita estaba con vida, no, no es eso. Es el hecho de que me formó a mí, que me da la razón de vivir y de pensar como *mapun* (mapuche). Ese es mi libro, ese es mi texto, y yo puedo citar documentos de esa analfabeta, que no sabía ni leer ni escribir, esa es mi abuelita. Cuando uno conversa *llegan ellos*, porque los siente en la espalda: “decía mi abuelita” (Rosendo Huisca, 2019¹³).

En las “buenas palabras”, como las que fueron dichas por las abuelas “analfabetas” de Rosendo y de Margarita¹⁴, residen los *gülham* que orientan cómo y para qué pensarse como mapuche a través del tiempo. De esta manera, en los talleres de Nahuelpan, los antepasados llegaron para monitorear la discusión y encauzar la narrativa histórica en la lucha inconclusa que ellos iniciaron:

La abuela hablaba de las distancias recorridas cuando los desalojaron y siempre decía: “nunca dejé mi palo de tejer para ir tejiendo siempre algo”. Ella contaba que se quedó sin animales, sin

13 Explicación del *kimche* (persona sabia) Rosendo Huisca en el marco de una conversación mantenida con Claudia Briones, Mauro Millan y Ana Ramos en el año 2019.

14 Margarita Antieco, en el relato citado más arriba, también recurre a la misma ironía cuando presenta a su abuela diciendo que “ella decía yo soy muda y soy ciega porque ella no sabía leer ni escribir, pero la inteligencia la tenía, no le faltaba inteligencia”.

nada, si encontraba un pedacito de cuero lo levantaba, o lo esquilaba y lo seguía hilando. Mucho esfuerzo. Por eso digo cuando haces tu esfuerzo te valorizas, sino cuando viene de arriba, no. (Margarita Antieco, 2022).

Margarita no solamente recuerda el consejo de su abuela de llevar siempre el palo de tejer para seguir adelante con autonomía a pesar de las circunstancias críticas, sino también cuando les decía que, incluso cuando hay mucha pobreza, debían seguir siendo “solidarios con los vecinos” (por ejemplo, cuando carneaban un animal, ella les ordenaba: “hay que llevarle un pedazo de carne” a la familia cercana). Margarita concluye su relato trayendo ese mismo consejo al presente (“a mis hijos les digo que *ser solidario es bueno*”). Luego toma el *longko* Ángel Quilaqueo, quien exhorta a no olvidar el *gülham* de “estar todos juntos”, porque “eso fue lo que siempre nos fortaleció como comunidad”. En otro momento del taller, Marisa Castro contó que, por las noches, cuando su abuela las peinaba y trenzaba sus cabellos, les recordaba que tenían que “cuidar el campo porque habían pasado muchas cosas, que acá habían matado animales cuando fue el desalojo”.

Con estos breves ejemplos, queremos mostrar cómo, en el transcurso de la conversación colectiva, las y los antepasados llegan al *txawün* (reunión) para recordar las maneras de resistir — con autonomía, solidaridad y unidad — y porqué se está luchando; para seguir defendiendo el territorio. Desde este ángulo, los *gülham* no son una reposición nostálgica de fragmentos fuera del tiempo, sino que intervienen en la agencia del presente, “agitando su recepción hacia una postura crítica” (Wolin, 1982, p.124) acerca del cómo y el porqué de la historia.

De acuerdo con Benjamin (2008), los consejos son señalamientos de los acuerdos secretos y perdurables entre las generaciones, y, como tales, actualizan las alianzas entre las y los luchadores del pasado y del presente. Esta es la idea que retoma Gerald Sider cuando afirma que “ni nosotros ni nuestros antepasados hemos tenido la libertad de elegir las luchas en las que nos encontramos, o si tenemos que luchar o no” (1997:65). Parafraseando a

este último autor, sostenemos que las pasiones que alimentan la imaginación histórica provienen de los abuelos y abuelas, puesto que los aprendizajes obtenidos de sus sufrimientos y resistencias son los que orientan los sentidos y sensibilidades emergentes en las historias que se cuentan.

Conclusiones

Cuando la “gente de Nahuelpan” se contactó con nuestro equipo de trabajo para compartirnos su interés en reconstruir la historia de sus familias desde su propia perspectiva, aceptamos el desafío con mucho entusiasmo. Sin embargo, al transcurrir los talleres, nos dimos cuenta de que la meta de una “perspectiva propia” no era algo en lo que pudiésemos colaborar sin aprender antes cómo, para qué, para quiénes y entre quienes se define colectivamente una perspectiva. En la distribución de tareas, a nosotras nos tocaba escribir el libro; por lo tanto, la comunidad tenía que formarnos muy especialmente en esa perspectiva. Nunca sospechamos la complejidad y profundidad del aprendizaje que estábamos por emprender.

Como punto de partida, nosotras propusimos una metodología centrada en la imputación colaborativa, y, desde el primer taller, acordamos acerca de la importancia de restaurar un pasado silenciado, poniendo en relieve las memorias heredadas para ensayar posibles conexiones entre eventos, experiencias y reflexiones. También pautamos que, en esta tarea, íbamos a recurrir a “los papales” — como se suelen nombrar a los documentos del archivo—para encontrar en ellos discursos antagonistas, contradicciones históricas o pistas para la evocación colectiva de los recuerdos.

Sin embargo, cuando los talleres incorporaron espontáneamente las dinámicas deliberativas del *txawün* (reunión mapuche), se habilitó una forma metodológica de aplicar la imputación en la que, en ocasiones, quedábamos afuera. La imputación, tal como se puso en práctica, no solo buscaba llenar con carnes y músculos la osamenta de la información disponible, sino que también ensayaba crítica y reflexivamente las formas de hacerlo. El taller devino en un foro en el que las vocalidades de los

documentos, las voces de quienes hoy en día amenazan su permanencia o regreso al territorio y las voces de quienes participábamos del taller, entraron en una discusión acalorada sobre el pasado, pero bajo la guía de las palabras de los ancestros. Entonces, teniendo a los ancestros como baqueanos expertos para circular las experiencias pasadas y presentes, se fueron atravesando de formas creativas los huecos, los silencios y los olvidos del conocimiento disponible.

Ahora bien, la presencia de los antepasados en el taller no fue siempre y en todo momento evidente para nosotras. Entendimos entonces que, para escribir la historia, no basta con encontrar un estilo literario sensible y agradable, o reconocible por quienes suministran los datos. Primero, teníamos que comprender las prácticas mapuche de encuadre y de narración oral de la memoria. Y, luego, aceptar que la escritura con la que prometimos colaborar va a ser siempre una obra diferente. Como solución transitoria e intermedia, resolvimos desplegar el desafío imposible — de transponer una “perspectiva oral y propia” en un libro escrito por nosotras — en metas más concretas e intermedias: aprender sobre los bordes epistémicos y ontológicos de las formas mapuche de encuadrar la imaginación histórica, para incorporarlos en la investigación colaborativa en curso.

Por un lado, nuestros roles en esta investigación colaborativa fueron diferentes a los asumidos por la comunidad. A nosotras nos tocaba presentar todo lo que estuviese relacionado con “los papeles”, y a la comunidad, monitorear el trabajo de interpretación para que este siempre se desarrolle dentro de sus marcos aceptables de rigurosidad y verosimilitud. Por ejemplo, las abuelas “analfabetas¹⁵” siempre tuvieron más autoridad que cualquier funcionario que haya escrito un documento o historiador que haya escrito un libro.

15 Repetimos aquí la ironía que usan las y los ancianos, puesto que, al nombrar a las abuelas como analfabetas, están poniendo en entredicho las asociaciones de poder entre Estado, escritura, ciencia, academia y conocimiento verídico.

Por otro lado, a la comunidad le correspondía imaginar cómo debían haber sucedido los hechos, o develar de los documentos las estrategias de un antiguo *longko*, o imaginar cómo se habrían sentido o cómo podrían haber actuado sus abuelas y abuelos ante determinadas circunstancias. Y a nosotras, aprender cuál es la perspectiva en las que se enmarcaban esas deliberaciones, llevando a cabo una etnografía de los procesos de encuadre.

Esa etnografía sobre las prácticas de imputación, prácticas que una de nosotras llamó de “imaginación encuadrada” (Fiori, 2023), es la que compartimos en este escrito. A partir del tratamiento del *mupinzugu* y del *gülham* en el transcurso de los talleres, hemos identificado algunas de las formas en que la comunidad ha ido delineando criterios, sopesando verdades, poniendo en contexto, subrayando prioridades y orientando la conversación en curso. El marco epistemológico de la realidad histórica, a partir del cual se instrumenta la emisión de las voces del pueblo, resulta de una compleja conjunción entre: los protocolos sobre la deliberación colectiva en torno a los asuntos; la dimensión poética de la narración; y los bordes ontológicos de la co-presencia de ancestros, fuerzas territoriales y personas vivas. En esta conjunción, la comunidad puso en práctica el desafío que se había propuesto: hacer memoria desde una “perspectiva propia”.

Como quisimos mostrar en estas páginas, la gente de Nahuelpan identificó diferentes clases de *zugu* (asuntos) para, según estas, decidir si enmarcar las conversaciones en las directrices del *konümpanzugu* o del *tukulpanzugu*. Las diferencias entre estas dos formas de encauzar los trabajos de memoria se corresponden con dos maneras de imputar.

En el *konümpanzugu*, la definición de cuáles son los eventos verdaderos y transcendentales, la relación entre ellos y su inmersión en una historicidad narrativa ya ha sido consensuado con anterioridad; en otras palabras, la experiencia del pasado ya ha sido reelaborada por abuelos, abuelas, padres y madres como un *mupinzugu* (asunto verdadero) de la memoria compartida. Desde un enfoque *konümpanzugu* sobre la memoria, imputar es recontar los *güttxam* heredados, y presuponer sus sentidos, para recrear, dentro de esos márgenes, detalles, paisajes y voces. Así, por ejemplo,

a partir de la lectura de los documentos históricos de fines del siglo XIX, se agregaron detalles, nombres, lugares y contextos en torno al *mupinzugu* de la memoria oral sobre la resistencia del *longko* Francisco Nahuelpan a los ejércitos invasores. Por el contrario, a partir de la actualización de los *güttxam* (relatos verídicos transmitidos oralmente a través de las generaciones), se refutó el *zugu* o asunto, propuesto por los documentos, de que Francisco habría colaborado con el Ejército traicionando a su raza.

En el *tukulpanzugu*, el trabajo de memoria consiste en convertir ciertos hechos específicos — sobre los que no se tenía conocimiento — en un asunto de conocimiento colectivo. La imputación inicia entonces por una profunda deliberación sobre los hechos, las relaciones entre estos, y su trascendencia en una narrativa. El espacio creativo adquiere en estos casos una mayor amplitud, aun cuando el material de trabajo sigue siendo la experiencia estructurada en una memoria común. Por esta razón, cuando la comunidad se entera, a través de los documentos que mostramos en el taller, qué funcionarios y terratenientes se extralimitaron en las descripciones racistas e insultos hacia sus abuelos y abuelas, se tuvieron que enfrentar a las preguntas: ¿qué hacemos con esto? ¿qué sentimos? ¿qué creemos que pasó? Hubo que compartir muchos silencios, la expresión de múltiples enojos, y, sobre todo, mucha conversación, hasta producir, finalmente, un nuevo *mupinzugu* de la memoria: el desalojo de 1937 fue tan ilegal e inhumano que tuvo como único fundamento el racismo de una incipiente elite y de un recién llegado Estado; y, desde otro ángulo, la legitimidad en el territorio y el aporte humanitario en las relaciones sociales siempre estuvieron del lado del Pueblo Mapuche. La necesidad de mentir, insultar y difamar a sus abuelos y abuelas es una clara evidencia de la bajeza humana de los usurpadores y de la ilegalidad en la que incurrió el Estado al desalojar a sus familias.

Ahora bien, esas deliberaciones sobre el pasado no fueron “puros palabreríos”, ni meras opiniones o puntos de vista. Las conversaciones en los talleres se enmarcaron en el arte de la oratoria mapuche y en sus formas estéticas y sensibles de expresión. De acuerdo con Benjamin, la dimensión

poética de toda práctica narrativa es la más política, puesto que, en las formas estéticas, los antepasados resguardaron las experiencias más profundas y secretas de sus luchas, para que puedan ser reconocidas como consejos por las generaciones venideras. Esta es, además de una hermosa idea, una invitación a prestar atención a la centralidad de lo estético en toda imputación. Para que un *gülham* (consejo) emerja de un *güttxam* (relato), con todo su potencial político, es clave saber usar e interpretar el arte mapuche de narrar, esto es, “hablar bien”. El potencial político del *gülham* reside en su poder para señalar pactos antiguos, y actualizar o reanudar esas alianzas con los antepasados. En pocas palabras, los *gülham* indican cuáles son las luchas inclusivas — en las que nos encontramos con abuelas, abuelos, madres y padres — que se deben narrar. Desde este ángulo, una imputación, por más creativa que sea, no puede ser una herramienta política pensada por un grupo de investigadoras externas a la comunidad, puesto que la buena intención de ayudar a la concientización y la promoción de las causas justas es, al menos, insuficiente. El principal poder político de un trabajo de memoria reside en el proceso mismo de restaurar los *gülham* desperdigados en relatos; es decir, en escuchar los reclamos de los antepasados e identificar qué alianzas se deben reanudar y fortalecer con ellos, para continuar sus luchas inconclusas. Desde este ángulo, la imputación va mucho más allá de la simple empatía con los ancestros, puesto que, ante todo, es una articulación política.

La herramienta de la imputación, tal como fue pensada en la década de 1970, nos desafió a pensar cómo contar el pasado de los grupos subordinados, de las formas más creativas posibles y con los efectos políticos más contundentes, bajo la única condición de iluminar la historicidad endógena y las verdades significativas de los relatos campesinos. Sin embargo, la colaboración académica ha tendido a subsumir este último requisito en un uso paternalista de la creatividad para fines políticos y didácticos, y en la dificultad para delegar, en las últimas instancias, la construcción de una perspectiva.

Tal como la entendemos aquí, la imputación no es una discusión sobre quién y cómo se va a escribir la historia. En principio, porque las audiencias que las comunidades eligen para sus propósitos políticos y pedagógicos pueden ser muy variadas, así como las formas de escribir que, en cada caso, se pueden ir ensayando. Pero, además, porque el momento previo a la escritura, en el que, de las memorias fragmentadas, emergen las pistas para restaurar sus riquezas asociativas, y se ensayan formas estéticas para narrar esa historicidad subordinada, es el más creativo, habilitante y transformador.

Por lo tanto, nuestra propuesta de una etnografía de los procesos de encuadre no tiene otra razón que la de poder participar de proyectos de reconstrucción de memorias con la formación necesaria para estar a la altura de las circunstancias. Pero, en definitiva, un buen punto de partida para colaborar en un trabajo de imputación con las comunidades indígenas es aprender primero cuáles son las directrices con las que esas comunidades imaginan el pasado para completar las verdades que les fueron negadas.

Referências

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ANKERSMIT, F. R. *Historia y tropología: ascenso y caída de la metáfora*. México: FCE, 2004.

BAUMAN, R.; BRIGGS, C. Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology*, v. 19, p. 59–88, 1990.

BENJAMÍN, W. *El narrador*. Tradução de Roberto Blatt. Madrid: Taurus, 1936. Recuperado de: <https://periodismo.uchile.cl/talleres/teoriacomunicacion/archivos/narrador.pdf>.

BENJAMIN, W. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Editorial Ítaca, 2008.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder: Westview Press, 1992.

FALS BORDA, O. Orígenes universales y retos actuales de la IAP (InvestigaciónAcción Participativa). In: HERRERA FARFÁN, N.; LÓPEZ GUZMÁN, L. (Comp.). *Ciencia, compromiso y cambio social: textos de Orlando Fals Borda*. Buenos Aires: El Colectivo – Lanzas y Letras – Extensión Libros, 2012. p. 265–282.

FALS BORDA, O. *El presidente Nieto: historia doble de la Costa II*. Bogotá: Carlos Valencia, 1981.

FALS BORDA, O. *Mompox y Loba: historia doble de la Costa*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1979.

FIORI, A. “Las luchas que heredamos”: una etnografía sobre la reconstrucción de memorias en Boquete Nahuelpan. Tese (Doutorado em Antropologia) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2023.

GOLLUSCIO, L.; RAMOS, A. M. “El ‘hablar bien’ mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social”. In: GUBER, R.; FERRERO, L. (Eds.). *Antropologías hechas en la Argentina*, vol. 1. Montevideo: Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020. p. 605–630.

HOBBSAWM, E. J. “La historia de nuevo amenazada”. *El Viejo Topo*, México, p. 74–80, 1994.

JENKINS, K. *Rethinking history*. New York: Routledge Classics, 1990.

KHON, E. “Infidels, virgins and the blackrobed priest: a backwoods history of Ecuador’s Montaña region”. *Ethnohistory*, v. 49, n. 3, p. 545–582, 2002.

LÉVESQUE, S. *Thinking historically: educating students for the twenty-first century*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.

LUDUEÑA, G. La noción de imaginación en los estudios sociales de religión. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 285–306, 2012.

POLLAK, M. *Memoria, olvido y silencio: la producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones El Margen, 2006.

POPULAR MEMORY GROUP. Popular memory: theory, politics, method. In: JOHNSON, R. et al. (Eds.). *Making histories*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. p. 205–252.

RAMOS, A. M. “La memoria río: etnografías sobre el pensamiento político-coafectivo del estar en el tiempo”. 12º Congreso Argentino de Antropología Social (CAAS), Univ. Nacional de La Plata, modalidad virtual, La Plata, junho-setembro 2021.

RAPPAPORT, J. Introducción a la edición especial de *Tabula Rasa*: Orlando Fals Borda e *Historia doble de la Costa*. *Tabula Rasa*, Bogotá, v. 23, p. 11–21, 2015.

RAPPAPORT, J. Visualidad y escritura como acción: investigación acción participativa en la Costa Caribe colombiana. *Revista Colombiana de Sociología*, v. 42, n. 1, p. 133–156, 2018.

RIVEROS TORRES, S. J. *Historia doble de la Costa: análisis de un clásico de la sociología colombiana*. Tese de Doutorado – Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2012.

ROBLES LOMELÍ, J. D. *La historia doble del testimonio en la Costa colombiana: aproximaciones a una episteme alternativa*. Tese de Doutorado – Georgetown University, Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, Washington, D.C., 2019.

ROBLES LOMELÍ, J. D. El tatarabuelo a la sombra del caudillo: efectos y defectos testimoniales de la voz Mier en *El presidente Nieto* de Orlando Fals Borda. *Tabula Rasa*, Bogotá, v. 23, p. 37–57, 2015.

SIDER, G. “Against experience: the struggles for history, tradition, and hope among a Native American people”. In: SIDER, G.; SMITH, G. (Comps.). *Between history and histories: the making of silences and commemorations*. Toronto: University of Toronto Press, 1997. p. 62–79.

TROUILLOT, M. *Silencing the past: power and the production of history*. Boston: Beacon Press, 1995.

WOLIN, R. *Walter Benjamin: an aesthetic of redemption*. New York: Columbia University Press, 1982.

Fuentes de archivo citadas:

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL. FGC, expediente n.º 2307-I, 30 abr. 1935, fls. 2–5.

FUNES, L. . Escuela en el Boquete Nahuelpan (Chubut). *El monitor de la Educación Común*: 1906, p. 641–651..

Colonialidad del Poder y Turismo: Perspectivas Críticas para El Estudio del Turismo en América Latina y El Caribe

Cristina Oehmichen Bazán
(IIA-UNAM)¹

Introducción

El “giro decolonial” de las ciencias sociales se ha convertido en un punto de partida para renovar la comprensión de diferentes fenómenos sociales y culturales en América Latina y el Caribe. Desde una perspectiva epistemológica, dicha perspectiva ha permitido analizar diferentes problemáticas en la relación local-global. Para el estudio crítico del turismo, esta perspectiva aporta nuevas luces para analizar su articulación con la colonialidad del poder y su relación con la renovación y actualización de las distinciones y jerarquías estructuradas en torno a la clase, la nacionalidad, la etnia, la “raza” y el género. La perspectiva decolonial otorga herramientas para visibilizar prácticas que han sido naturalizadas y desmontar aquellas situaciones en que aparece lo “obvio” y que no siempre se cuestiona, como podría ser la llegada de las inversiones turísticas a localidades que anteriormente no habían sido codiciados por el capital, y, con ello, de las “hordas doradas” (Turner y Ash, 1991) hacia lugares que anteriormente no

¹ Agradezco al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT IN302124) titulado “Trabajo inmaterial y empleos atípicos en el mundo del turismo en Cancún y Ciudad de México” de la Dirección General de Apoyo al Personal Académico de la UNAM, por el apoyo y facilidades otorgadas para desarrollar esta investigación.

eran considerados como atractivos turísticos. El capital turístico llega a los más diversos espacios para emprender proyectos de turismo: cultural, rural, ecológico, aventura — así como también turismo de segundas residencias para jubilados del Primer Mundo. La expansión turística tiene su contraparte en el desplazamiento de población y de las actividades económicas tradicionales que van siendo reemplazadas por la industria turística, la cual llega generalmente acompañada de la inversión inmobiliaria.

El propósito de este capítulo es proponer una vía para el estudio del turismo desde la teoría de la colonialidad del poder propuesta por Aníbal Quijano y desarrollada por otros autores que participan del “giro decolonial”. Considero que esta perspectiva ofrece una vía prometedora para analizar aquellas aristas que hasta hoy han permanecido en la penumbra o han sido invisibilizadas, entre ellas, la relación entre la turistificación global y las estructuraciones basadas en las distinciones de nacionalidad, clase, “raza” y género. Se analizan cuatro tópicos íntimamente relacionados con el turismo: a) su carácter global y su expansión territorial; b) su influencia de una visión turística de la cultura y de las identidades sociales; c) su impacto en la migración y el trabajo; y d) su influencia en la actualización de las *heterarquías* y desigualdades sociales.

La metodología empleada para la formulación de esta propuesta se basa en una lectura cuidadosa de las aportaciones que se han hecho para el estudio del turismo por las ciencias sociales, particularmente por la antropología, la sociología y la geografía humana. Asimismo, acudo a mi experiencia como antropóloga que ha incursionado en el estudio del turismo, a través del trabajo etnográfico llevado a cabo en Cancún y la Riviera Maya, principal destino turístico de México y América Latina.

Turistificación global y territorialización del turismo

Después de la Segunda Guerra Mundial, y particularmente de 1970 en adelante, los organismos internacionales promovieron al turismo como una palanca para el desarrollo. Con la participación del Fondo Monetario

Internacional y el Banco Mundial, los estados nacionales adoptaron políticas públicas para promover el desarrollo del turismo en países dependientes.

Para la década de 1970 se cuestiona que el turismo traiga aparejado el desarrollo. En la década de 1970, el antropólogo Denison Nash hablaba del turismo como una forma de imperialismo. Mostraba que la expansión turística se llevaba a cabo a costa de los territorios de aquellas sociedades que se habían liberado del yugo colonial. Su perspectiva apuntaba a una nueva reconquista del territorio por parte de las metrópolis imperiales, solo que ahora se trataba de una reconquista ya no para la producción de alimentos y materias primas, sino en espacios para el gozo y disfrute de los turistas. En su libro “De la plantación al resort”, Emilio Pantojas (2022) muestra cómo esta afirmación se cumple casi al pie de la letra en el Gran Caribe, tanto en la parte insular como en la continental.

Aunque los organismos internacionales y los estados nacionales han visto al turismo como una panacea debido a la enorme ocupación de mano de obra que emplea, Kadt (1981) advierte que el crecimiento no significa desarrollo. Lejos de atraer bienestar para las poblaciones anfitrionas, el turismo de masas podría traer el deterioro del medio ambiente y el agotamiento de los recursos naturales no renovables. Así, para este autor, el aumento del turismo, que significa un mayor consumo de los ricos, podría chocar con los intentos de mejorar el nivel de vida de los pobres.

Si bien los organismos internacionales han promovido el turismo como una palanca de desarrollo y como una industria generadora de empleos para los países pobres, lo cierto es que en el sector se desarrolló una creciente concentración de la riqueza en manos de las grandes cadenas internacionales de la hotelería, el ocio y los viajes. Los turoperadores internacionales, radicados principalmente en Europa y Estados Unidos, captan los recursos financieros del turismo (Dutermé, 2007). Además, las ganancias generadas por el turismo tienden a ser repatriadas a los lugares de origen de las cadenas hoteleras y empresas multinacionales que concentran gran poder económico.

El turismo se ha convertido en uno de los principales agentes de la globalización y ha llegado a los lugares más apartados del planeta. Aunque no todo mundo viaja y a pesar de su masividad sigue siendo un privilegio de una pequeña fracción de la población mundial, el turismo afecta a gran parte de la población, sea a través de las diferentes formas de trabajo precario y la migración laboral hacia los destinos turísticos, sea a través de la folclorización de las culturas locales para un mercado turístico posfordista, sea a través de la pérdida de las tierras que terminan siendo acaparadas por los grandes inversionistas turísticos e inmobiliarios. Coincidiendo con Ernest Cañada e Iván Murray (2022) en considerar que el turismo es una actividad que tiene una importancia decisiva en los procesos de globalización planetaria y que hoy resulta imposible explicar nuestro mundo sin analizar la importancia que este tiene en la economía, en la cultura, en la movilidad, en los procesos de acumulación de capitales. El turismo hoy constituye un renglón muy importante para la economía de numerosos países, cuyo Producto Interno Bruto (PIB) depende crecientemente de la llegada de turistas.

En los últimos 40 años, el turismo en América Latina y el Caribe se ha venido desarrollando como un modelo de enclave que reproduce los problemas de dependencia y polarización social y económica (Blázquez, Cañada y Murray, 2011). El enclave es un emprendimiento fuertemente dependiente del exterior, con pocos vínculos y acciones orientados al desarrollo interno. El turismo en el Caribe y en buena parte de México y Centroamérica se ha gestado teniendo al resort como un modelo a seguir. El modelo de resort consiste en un emprendimiento cerrado que cubre todas las necesidades de los turistas, tales como el alojamiento, la alimentación y el entretenimiento, sin que los clientes tengan que salir del hotel. Al igual que sucedía en la minería y las plantaciones agro-comerciales, en los resorts turísticos se depende altamente de las inversiones externas (Pantojas, 2022). Bajo estas condiciones, el turismo de masas acentúa los procesos de acumulación por desposesión (Marie dit Chirot, 2018) y consolida las relaciones de poder colonialistas (Salazar, 2006).

En cuanto a la cultura y los procesos de identidad social, destaca la folclorización de la diversidad y la adopción de modelos que explican la pluralidad cultural a través de “rasgos” o características generalizantes que tienden a simplificar la visión sobre la multiculturalidad y los derechos de las minorías étnicas y nacionales. El turismo global es el negocio por excelencia de la proyección de la diferencia y el vehículo interpretativo de la *Otredad* (Salazar, 2020), lo que implica la constante (re)producción de estereotipos y categorías de diferencias étnicas y culturales (Salazar, 2005).

Si bien el estudio sobre el impacto territorial del turismo en América Latina y el Caribe desde una perspectiva decolonial no se ha desarrollado, conviene considerar que este proceso no difiere mucho del que se lleva a cabo para otras actividades, como las mineras. El turismo abre espacios para incorporación de nuevas formas y modalidades de colonialidad, al expandirse hacia territorios localizados en los países periféricos, han reorientado su “vocación” productiva, redefinido sus culturas, reestructurado la organización del espacio (Navarro, 2014).

El desarrollo del turismo se asocia con la producción de desigualdades que conlleva el avance de los capitales turísticos en los territorios. Entre ellos se encuentra el despojo territorial (Marín, 2015; Bastos, 2015; Cañada, 2018; Bojorquez y Gamez-Vazquez, 2018), la concentración empresarial multinacional de capitales, el desplazamiento de las formas de subsistencia tradicionales, la gentrificación, la especulación inmobiliaria en Centro y Sudamérica, entre otras (Blázquez, M. y E. Cañada, 2011).

La expansión del turismo tiende a adoptar características de enclave, pero también tiene un cariz extractivista, como lo demuestra Córdoba (2020) cuando analiza la expansión del turismo de masas en la Península de Yucatán, México. La autora muestra las condiciones de pobreza en que vive la población local, mientras se acumulan enormes riquezas. Se llevan a cabo procesos de extracción — de los recursos, de la tierra, del trabajo y la cultura — razón por la cual se considera que en la actual etapa del desarrollo turístico de masas se llevan a cabo actividades extractivistas. Esto se expresa en Cancún, a través de la privatización de las playas y el cierre

de los espacios públicos; en Celestún, a través de la concentración de las actividades productivas en ciertos espacios y la segregación de la población local; en Temozón, la apropiación del trabajo que asemeja las formas de explotación propias de la servidumbre; en Tekit, por medio la renuncia de los trabajadores a la salud. Coincide con lo encontrado por Rodríguez en el campo colombiano, donde el extractivismo y el despojo territorial se han llevado a cabo a través del turismo, a pesar de la resistencia de las comunidades locales y de la resistencia que oponen las mujeres (Rodríguez Castro, 2022).

No obstante, en diversas partes del mundo se han gestado luchas de resistencia y de apropiación del proceso turístico, con organizaciones que muestran mayor capacidad de gestión y autonomía. En América Latina, se han disputado los recursos turísticos con mayor o menor éxito, en un nuevo y heterogéneo contexto de relaciones interculturales y negociaciones políticas en los que logran defender sus territorios y sus derechos (Pereiro, 2012; Almeida, 2006; Lustosa da Cunha, 2012; De la Maza 2017; Lacko, 2019).

Turismo, identidades y patrimonialización

Entre los atractivos turísticos se encuentran aspectos de la cultura material (o patrimonio cultural tangible) en forma de zonas arqueológicas, edificios, monumentos, artes plásticas y visuales y aquellos que se identifican como inmateriales (o expresiones de la cultura simbólica), como las danzas tradicionales, las artes culinarias, y otras rotuladas de típicas. Una forma particular del turismo cultural es el turismo étnico, donde el atractivo principal es la forma de vida de los pueblos originarios, donde los elementos de identidad — como la lengua, las tradiciones —, constituyen los elementos simbólicos que pueden ser atractivos para los turistas.

Dean MacCannel (1999) llamaba la atención sobre si la búsqueda de los turistas era por la “autenticidad”, aspecto o cualidad que sería retomada como base de sustento por la UNESCO para declarar lugares, monumentos, regiones y prácticas como “patrimonio de la humanidad”. Dichas

declaraciones tienen resultados generalmente favorables en lo que se refiere a la atracción de los turistas, pero cuyos que varían en función del lugar y del tipo de turistas que se ven atraídos. Basado en la metáfora teatral de Goffman, propuso los conceptos de parte frontal y trasera del escenario como una metáfora para entender diversos aspectos simbólicos del turismo y su relación con la cultura como atractivo turístico.

Con relación al turismo cultural y étnico, mucho se ha discutido sobre la cuestión de la “autenticidad”, así como la de los impactos ocasionados en las culturas “anfitrionas” y las investigaciones han arrojado resultados diferentes de acuerdo con el local, su historia sociopolítica y los tipos de turistas involucrados. También hay estudios que se refieren a la invención o fortalecimiento de tradiciones, la “recuperación” de identidades con el apoyo de narrativas orientadas a crear un imaginario destinado para consumo turístico (Barreto, 2005).

También hay estudios referidos a los problemas derivados de la patrimonialización, y/o protección de bienes declarados de valor histórico. La “puesta en valor” ...de las distintas formas de patrimonio, y la conservación que siguen recomendaciones internacionales, genera gentrificación y conflictos. En otros casos, la presencia indígena es utilizada (cosificada) para atraer al turismo, como sucede en el caso de los Kuna Yala (Pereiro y de León, 2007). O bien, esta imagen de los *Ralá amuli* es usada como un fetiche en los programas de las instituciones gubernamentales. Hoy también su imagen es empleada para publicitar el turismo en el estado mexicano de Chihuahua, mientras que el indio vivo, de carne y hueso, es ignorado (Pintado, 2020).

Este tipo de turismo tiene como principal atractivo la forma de vida y las tradiciones de determinados grupos humanos unificados por una misma raíz étnica. Otros distinguen el turismo indígena del étnico. En diversas partes, la revitalización de tradiciones, usos y costumbres parte de las iniciativas de los integrantes de las comunidades indígenas que ven en el turismo una alternativa económica y también como un escenario para mostrar su cultura.

Margarita Barreto (2005) analiza las tensiones que se generan al interior de las organizaciones nativas, al considerar que entre sus miembros hay la tendencia a convertirse, ellos mismos, en un atractivo turístico. Para ello hacen uso de sus tradiciones vigentes, o bien, acuden al invento de tradiciones. La autora hace una distinción entre las tradiciones inventadas que tienen referencias del pasado y aquellas que no lo tienen. Se trata de invenciones que se hacen en función de servir como atractivos “culturales” para divertir a los turistas, y que no se apoyan en una historia verídica. Se trata de ficciones orientadoras sin respaldo histórico o cultural.

Otros estudios han mostrado la manera en que el proceso de patrimonialización, que viene unido a la turistificación, provoca la división al interior mismo de las “comunidades”, cuando sus elementos culturales son retomados por la Unesco en sus declaratorias sobre aquellos elementos dignos de ser incorporados a la lista del Patrimonio de la Humanidad, y su casi inmediato uso por parte de las empresas turísticas, muchas veces ajenas a las comunidades en cuestión. Es el caso de los *pireris*, músicos de origen purépecha cuyas composiciones musicales, las *pirekuas*, se han convertido en un atractivo turístico usufructuado los empresarios de la región y donde las comunidades p’urepecha han sido escasamente consideradas en el proceso de implementación del mercado turístico. En estas condiciones, el contexto turístico “...no hace, sino, reproducir la estructura de relaciones de dominación de larga duración entre las comunidades rurales p’urepecha, por un lado, y las instituciones gubernamentales y los empresarios, por el otro” (Flores et al. 2016, p. 62).

La promoción del turismo cultural se da dentro de una estructura global, como sistema de distinciones y jerarquías globales. Como lo ha mostrado Aníbal Quijano, la formación de las distinciones sociales fundadas en la idea de raza surgió con la expansión capitalista durante los siglos XVI y XVII. La distinción racial “...produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos, y redefinió otras” (Quijano, 2014, p. 778-779). Históricamente, aquellos rasgos somáticos que pudieron haber sido interpretados solamente como un indicador de procedencia

geográfica se convirtieron en una connotación racial y a partir de ellos, “... las identidades derivadas del lugar de origen fueron asociadas a jerarquías y roles sociales, configurando un patrón de dominación colonial basado en la raza” (Quijano, 2014: 778– 779).

Los imaginarios turísticos de la otredad, sobre todo la referida a los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe, se nutren de la perspectiva colonial. Hay una especie de expresión del “orientalismo” (Said, 2009) en la construcción cultural de la alteridad indígena que el mercado turístico produce a través de imágenes de la población anfitriona y, como parte de ella, de la población indígena. Esto lo hace de dos maneras. La primera, que relaciona la presencia indígena con la “ancestralidad”, esto es, con estructuras arraigadas en la cultura, pero también en la “raza”. Hay una supuesta “pureza” racial y cultural que se atribuye a los pueblos originarios de quienes se presupone que no están contaminados por la urbanización. La segunda, retoma los modelos evolutivos del siglo XIX que considera a la población nativa como supervivencia, a la imagen del “buen salvaje”. Estos imaginarios se sustentan en esquemas de percepción e interpretación de origen colonial y se afincan en la colonialidad del poder, entendida como una estructura social basada en la raza.

Las concepciones de los indígenas *se plantean* desde el esencialismo folclorizante de la diversidad cultural, de manera tal que a los pueblos originarios se les muestra como “auténticos”, a la par que se les niegan sus derechos colectivos para decidir sobre sus territorios y recursos. Aquí cabe preguntarse por la manera en que se estructuran las nuevas identidades étnicas, considerando los regímenes de alteridad que se promueven a través del turismo y del espectáculo. Películas como *Apocalypto* (2007), dirigida y actuada por Mel Gibson, que retratan la supuesta naturaleza sanguinaria de los Mayas, son un botón de muestra de la manera en que se construye una identidad indígena hetero-dirigida, que no corresponde con la manera en que las comunidades se identifican y se definen a sí mismas. No está de más señalar que dicho filme causó mucha indignación entre mayas de México y Guatemala, porque pintan a los mayas como salvajes y sanguinarios.

El turismo se ha convertido en uno de los principales formadores de imaginarios sobre la otredad. La promoción turística, ahora potencializada por el uso de Internet y de las redes sociales, tiende a reforzar ciertos estereotipos de corte colonialista cuya materialidad se encuentra en los museos, los parques temáticos, agencias del viaje, guías turísticas y en toda la promoción turística destinada al consumo de masas. Toda esta producción contribuye a la actualización de estereotipos y genera encuentros que pueden transformarse en espectáculos racistas y representaciones de otras formas extremas de etnocentrismo (Lagunas, 2006: 124).

Trabajo precario, turismo y ocio

Para Aníbal Quijano, la expansión colonial constituyó a América y configuró un nuevo patrón global de control del trabajo, de los recursos y de productos, dando origen al capitalismo mundial, como una nueva estructura a las relaciones de producción (Quijano, 2014, p: 781). Con ello, todas las formas de control y de explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de productos, fueron articuladas alrededor de la relación capital-trabajo. Esto incluye al trabajo asalariado, pero también las relaciones de esclavitud y servidumbre (Quijano, 2014, p: 780). En este nuevo orden mundial, las identidades producidas sobre la base de la idea de raza fueron asociadas a la división internacional del trabajo. Quijano advierte que, si bien la Corona de Castilla decidió el cese de la esclavitud de los indios para prevenir su total exterminio, los pueblos nativos fueron confinados a la servidumbre, con excepción de una reducida minoría conformada por la nobleza india. Entretanto, la población negra era reducida a la esclavitud. Así que mientras los trabajadores españoles y portugueses, como raza dominante, podían recibir un salario por su trabajo, ser comerciantes independientes o artesanos, los miembros de otras razas eran excluidos de ello, pues ¿quién le va a pagar salario a un esclavo? La expansión del turismo, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, ha sido visto como una conquista de la clase obrera. Faltaría agregar “clase

obrero europea y norteamericana, principalmente”. El lograr las vacaciones pagadas y el tiempo de ocio como resultado de las luchas obreras, sin embargo, no ha sido un fenómeno generalizado a la clase obrera del mundo (Turner y Ash, 1991).

Tal vez esta perspectiva ayude a comprender que los viajes de placer se concentren en los patrones de consumo de los viajeros europeos y estadounidenses, principalmente blancos. En contraste, el trabajo del turismo es inestable, estacional y precario, donde se insertan los “nuevos braceiros del ocio”, según la expresión de Castellanos y Pedreño (2006) al mostrar la precariedad laboral de los trabajadores del turismo, en este caso, en Murcia, España.

Por su parte, Ernest Cañada (2015) se refiere a las camareras de piso (“las kellys”), como se les conoce en España, cuyas condiciones de vida distan mucho de ser similares a las que gozan los turistas y miembros de las élites que conforman a la nueva clase ociosa. Dirigentes sindicales españoles han denunciado que las empresas españolas del sector turístico, que ahora son multinacionales, utilizan la experiencia adquirida “más allá de nuestras fronteras, en otros marcos legales más propicios o permisivos, para atacar las condiciones de trabajo aquí. Por si eso no fuera suficiente, para abaratar costos en los hoteles y restaurantes se acude a la contratación de inmigrantes extranjeros, o a personas de las minorías étnicas o raciales, cuya situación de particular vulnerabilidad las expone a multitud de riesgos sanitarios y de seguridad.

Mientras sucede en España y en México, se exacerban la falta de derechos laborales, la informalidad y la precariedad. Bianet Castellanos (2010) se refiere al trabajo asalariado de miles de mujeres mayas que se contratan en los hoteles y otros servicios, cuyas condiciones de trabajo precarias se asemejan mucho a las relaciones de servidumbre del periodo colonial. Oehmichen y Escalona (2021) analizan cómo la flexibilidad y precariedad de las condiciones de trabajo en Cancún, colocan a las y los trabajadores del turismo en condiciones de alta vulnerabilidad ante eventos catastróficos, como son los huracanes y las epidemias, tal como lo fue en tiempos

recientes con la pandemia de la covid-19, cuando miles de trabajadores fueron despedidos sin indemnización alguna, quedando sin ingresos y sin ninguna fuente sustento derivada de su empleo como asalariados. Muchos tuvieron que acudir a sus pueblos para sortear la mala racha generada por la pandemia.

El turismo presenta una estructura laboral jerarquizada, trabajo flexible, precarizado y feminizado. No es casual que haya abundante mano de obra muy barata conformada por inmigrantes o por indígenas de las mismas regiones donde se desenvuelve el turismo de masas (Oehmichen, 2018).

La división internacional del trabajo normaliza la relación capital-trabajo racializada y precarizada, sobre todo en los países periféricos, aunque en el modelo neoliberal la tendencia apunta a la generalización de una mayor explotación del trabajo por el capital. Si bien es cierto que el tiempo de ocio y las vacaciones pagadas constituyen una importante conquista obrera de la posguerra, no hay que olvidar que se trata principalmente de conquistas que logró la clase obrera de los países metropolitanos que no alcanzó a proteger los derechos de los trabajadores de los países dependientes o periféricos. Bajo esta perspectiva, podríamos pensar en la fragmentación de la clase trabajadora mundial, en cuya cúspide se encuentra un segmento privilegiado, una aristocracia obrera que creció a expensas de las relaciones de explotación neocoloniales en los países de la periferia.

Las heterarquías y el turismo

Existen múltiples jerarquías de poder que forman parte de un mismo proceso histórico: la colonialidad del poder. De acuerdo con Quijano, se trata de un patrón de poder que se expresa en una jerarquía racial global en la que se sustentan otras dicotomías, entre ellas la de desarrollo/ subdesarrollo, pueblos civilizados/ bárbaros, sociedades blancas/ indígenas. Así, el giro decolonial plantea que existe una articulación de diversas jerarquías de poder de larga duración, como las étnico-raciales, epistémicas, sexuales, de clase y de género. Desde esta perspectiva, se observa la existencia

de una estructuración compleja que se teje entre centro y periferia, la cual incluye prácticas y discursos racistas, homofóbicos, eurocéntricos y sexistas que actúan de manera simultánea (Castro y Grosfoguel, 2007, p: 18-19). Para dar cuenta de este proceso se acuñó el concepto de heterarquía, para significar la articulación en red de múltiples regímenes de poder: racial, de clase, sexual, de género (Castro y Grosfoguel, 2007, p: 14-15).

Las heterarquías, según estos autores, pueden ser entendidas como estructuras complejas que ejercen influencias mutuas en los diferentes niveles en que operan. Se integran por procesos complejos, heterogéneos y múltiples que operan en el sistema-mundo en un proceso de larga duración y en el que múltiples dispositivos de poder, vinculados en red, influyen en todos los demás.

El turismo, como fenómeno histórico complejo y globalmente estructurado, cuenta con todas las características para reproducir, actualizar y potencializar las heterarquías, sea cuando se construyen relaciones de alteridad/ identidad, sea cuando se promueven proyectos de desarrollo turístico, o cuando se representan en los imaginarios los lugares, las prácticas sociales de las personas de los lugares que son visitados, así como una lectura de la historia, de la diversidad cultural, de la sexualidad y del género, entre otras muchas cosas.

Reflexiones finales

La integración de América Latina y el Caribe como parte de la “periferia del placer” del turismo, se integra como parte activa que renueva la colonialidad del poder, manteniendo, actualizando y naturalizando relaciones de desigualdad y dependencia. La expansión territorial del capital turístico, desde las grandes ciudades hasta los más pequeños y remotos rincones del planeta, nos habla de la capacidad del turismo de generar nuevas territorialidades, crear “lugares” para el ocio y el disfrute, aun a expensas de los recursos de los pueblos anfitriones. El turismo promueve la expansión territorial del capital a la vez que avanza en la actualización de los estereotipos

que tienden a clasificar a la población mundial en esquemas que reproducen la desigualdad por clase, “raza” y nacionalidad.

La relación entre el turismo y la difusión de estereotipos clasistas y racistas, así como la racialización de las relaciones laborales, son un fenómeno global que en cada región y localidad adquiere sus particularidades. La relación señalada tiene repercusiones prácticas, ya que no solo se trata de imaginarios promovidos por el turismo con fines de atracción, sino que también legitima relaciones de explotación, el racismo y de alterización sustentadas en las distinciones de raza-nación-género.

Las clasificaciones clasistas y racistas se reproducen en Latinoamérica y el Caribe a escala nacional, regional y local. Mientras que el racismo tiende a enaltecer la blanquitud y el eurocentrismo, se menosprecia y estigmatiza a quienes no comparten esas características. Esto es muy común y hasta naturalizado en América Latina. El esfuerzo de las élites criollas latinoamericanas para imitar los modelos de desarrollo provenientes del norte, tiende a reproducir las antiguas formas de colonialismo de manera cotidiana. Esta perspectiva puede ser perfectamente aplicada para el estudio del turismo, pues en los lugares de destino de los turistas pueden combinarse las visiones racializadas de los turistas provenientes sobre todo de los países noratlánticos, y las posiciones de las élites locales, regionales y nacionales.

A partir de esa estructura básica racializada, podrían leerse las relaciones capital-trabajo en el sistema turístico no solo en América Latina, sino en el mundo entero. Entender la colonialidad del poder como el eje de la expansión colonial global ofrece una perspectiva para explicar las estructuraciones que produce el sistema turístico en el uso del territorio y medio ambiente, en las relaciones capital-trabajo y aquellas que se derivan de las relaciones entre huéspedes y anfitriones, entre otras.

Las aportaciones de la corriente que conforma el “giro decolonial”, muestran interesantes aristas que permitirán renovar los estudios sobre el turismo. Hacer visibles las heterarquías, es decir, las estructuras complejas que se entretajan entre visitantes y anfitriones, entre trabajadores de los

hoteles y de servicios, entre turistas del primer mundo, y la población local, entre los turistas y las mujeres, son temas que se pueden analizar desde una perspectiva decolonial, tarea que, sin duda, resulta prometedora.

Valga, pues, retomar esta perspectiva para renovar y ver con otras perspectivas el carácter performativo del turismo y su contribución a una lógica de la colonialidad del poder.

Referências

ALMEIDA, M. G. *La creación de regiones turísticas y el desarrollo local en el espacio brasileño*. Cuadernos de Geografía, [cidade], v. 15, p. 21–30, 2006.

BARRETO, M. *Turismo étnico y tradiciones inventadas*. In: SANTANA, A. L. Prats (Ed.). *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*. Sevilla: Fundación el Monte/Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español/Asociación Andaluza de Antropología, 2005.

BASTOS, S. *Mezcala en la Asunción: identidad y territorio frente al despojo*. In: MARÍN, G. (Ed.). *Sin tierras no hay paraíso. Turismo, organizaciones agrarias y apropiación territorial en México*. La Laguna (Tenerife): PASOS, RTPC. Coleção PASOS Edita, n.º 13, 2015. Disponível em: www.pasosonline.org.

BLÁZQUEZ, M.; CAÑADA, E.; MURRAY, I. *Búnker PlayaSol. Conflictos derivados de la construcción de enclaves de capital transnacional turístico español en el Caribe y Centroamérica*. Scripta Nova, Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, no 368, 2011.

BLÁZQUEZ, M.; CAÑADA, E. (Eds.). *Turismo placebo. Nueva colonización turística: del Mediterráneo a Mesoamérica y El Caribe. Lógicas espaciales del capital turístico*. Managua: Edisa, 2011.

BOJÓRQUEZ, J.; VILLA, M. A.; VÁZQUEZ, A.E. Gámez-. *Produciendo el espacio turístico: el despojo en la apropiación del territorio costero en Los Cabos*. Baja California Sur, México: Teoría y praxis v. 26, 2018. p. 9–35

CAÑADA, E. (Coord.). *Turismo en Centroamérica: nuevo escenario de conflictividad*. Managua: Fundación Luciérnaga, 2010.

CAÑADA, E. Dispossession, displacement and subordination in the construction of tourism áreas: Central America as a Conflict Scenario. *Norois*, 247, pp. 49–62, 2018.

CAÑADA, E. *Las que limpian los hoteles. Historias ocultas de precariedad laboral*. Barcelona: Icaria Editorial, 2015.

CASTELLANOS, M. B. *A Return to Servitude. Mayan Migration and the Tourist Trade in Cancun*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

CASTELLANOS, M. L.; CÁNOVAS, A. Pedreño. *Los nuevos braceros del ocio. Sonrisas, cuerpos flexibles e identidad de empresa en el sector turístico*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2006.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CÓRDOVA, M. *Stuck with Tourism. Space, Power, and Labor in Contemporary Yucatán*. Berkeley: University of California Press, 2020.

DE LA MAZA, F. *State conceptions of indigenous tourism in Chile*. *Annals of Tourism Research*, v. 56, p. 80–95, 2016.

DIT CHIROT, C. *Rematerializar los estudios turísticos*. In: CAÑADA, E.; MURRAY, I. (Eds.). *Turistificación global. Perspectivas críticas del turismo*. Barcelona: Icaria, 2018.

DUTERME, B. Introducción. In Bernard Duterme, et. *Al Turismo hoy. Ganadores y Perdedores. Alternativas meridionales*. Madrid: Editorial Popular, 2007. pp. 7–26.

FLORES, G.; REYNOSO, C.; NAVA, F. *Esto es música p'urepecha... Pireris, pirekuas y turismo en Michoacán*. In FLORES, G.; MERCADO; FERNANDO, NAVA, E. (Eds.). *Identidades en venta Músicas tradicionales y turismo en México*. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 2016.

GASCÓN, J.; OJEDA, D. *Turistas y campesinado. El turismo como vector de cambio de las economías campesinas en la era de la globalización*.

Colección Thesis, n. 4, Tenerife: La Laguna / PASOS-RTPC: Colección PASOS Edita, 2014. Disponible em: www.pasosonline.org

KADT, E. El turismo. ¿Pasaporte al desarrollo? *El correo de la UNESCO. Una ventana abierta al mundo*. fev. 1981, vol. XXXIV, pp. 9, 1981.

LACKO, E. Reflexionando acerca del contexto de surgimiento de políticas turísticas ¿indigenistas? El proyecto de Turismo Rural Comunitario (RATuRC) del Ministerio de Turismo de la Nación (Argentina, 2008-2015). *Antropologías del Sur*. Argentina: n. 6 (12), 2019. pp. 197-233.

LAGUNAS, D. *El espacio del turismo*. *Alteridades*, v. 16 (31), 2006, pp. 119-129.

LUSTOSA, I. *Os povos indígenas, o turismo e o território: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo Kanindé do Ceará*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Goiás, Goiânia, 2006.

MACCANNELL, D. *The tourist. A New Theory of the Leisure Class*. Berkeley: University of California Press, 1999.

SAID, E. *Orientalismo*. Barcelona, 2009.

MARÍN, G. (coord.) *Sin tierras no hay paraíso. Turismo, organizaciones agrarias y apropiación territorial en México*. La Laguna (Tenerife): PASOS-RTPC. Colección PASOS n. 13, 2015. Disponible em: www.pasosonline.org

NAVARRO CERDAS, S. (2014) Geografía de una “periferia del placer”. Colonialidad turística en Costa Rica”, *Rev. Ciencias Sociales*, v. III, 2014, pp. 45-60.

NUNEZ Jr., T. A. Tourism, Tradition, and Acculturation. Weekendismo in a Mexican Village. *Ethnology*, v. 2, n. 3, jul. 1963, 1963. pp. 347-352.

OEHMICHEN, C. *Movilidad e inmovilidad en un mundo desigual. Migrantes, turistas y trabajadores en la relación local-global*. Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, 2018.

OEHMICHEN, C. y ESCALONA, C. El Covi-19 en Cancún: epidemia y vulnerabilidad en un destino turístico de clase mundial. In, Cañada, E.; I. Murray, *#TourismPostCovid, La turistificación confinada*. Barcelona: Alba Sud Editorial, 2021. pp. 159-175

PANTOJAS, E. *De la plantación al resort. El Caribe en el siglo veintiuno*. Alba Sud Editorial e Instituto de Estudios del Caribe de la Universidad de Puerto Rico. 2ª edición, Barcelona: San Juan, 2022.

PEREIRO, X.; LEÓN, C. de. La construcción imaginaria del lugar turístico: Kuna Yala. *Tareas*, n. 127, set-diez, 2007. pp. 61-96.

PEREIRO, X. (Ed.). *Los turistas kunas. Antropología del turismo étnico en Panamá*. Panamá: Universidad de les Illes Balears, 2012.

PINTADO CORTINA, A. P. “Extranjeros en su tierra: prácticas racistas y colonialidad del poder hacia los ralámuli de la Sierra Tarahumara”, *Boletín de Antropología*, v. 35, n. 59, Universidad de Antioquia, 2020, pp. 108-129.

QUIJANO, A. *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Antología Especial*, Clacso – UNMS. Lima: 2020.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, Edgardo (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 246, 2014. Disponible em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>.

QUIJANO, A. “¡Qué tal raza!”. En *Familia y cambio social*. Lima: CECOSAM, 1999.

QUIJANO, A. Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas. En H. González, Helena y H. Schmidt (Eds.), *Democracia para una nueva sociedad*. Caracas: Nueva Sociedad, 1998. p. 139-155

QUIJANO, A. *América Latina en la economía mundial. Problemas del desarrollo* (México: UNAM), Vol. XXIV, n. 95, out.-dez, 1993. .p. 43-59.

QUIJANO, A. ‘Raza’, ‘etnia’, ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas. In FORGUES, R. (Ed.), José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento. Lima: Amauta, 1992.

RODRÍGUEZ CASTRO, L. Extractivismo y despojo territorial en el campo colombiano: un compromiso decolonial con las políticas de lugar de las mujeres campesinas. *Tabula Rasa*, v. 42, 2022. Pp. 313-337. Disponible em: <https://doi.org/10.25058/20112742.n42.13>

RODRÍGUEZ, Y. La política de desarrollo: gubernamentalidad, turismo e identidad maya en Ek Balam, Yucatán. In SALAS, H. (Ed.), *Etnografías contemporáneas del poder. Formas de dominación en el mundo rural*. IIA. México: UNAM, 2019. pp. 169-190.

SAID, E. *Orientalismo*. Barcelona, Edición de Bolsillo, 2009.

SALAZAR, N. B. La antropología del turismo se hace mayor: ¿Más que un matrimonio de conveniencia? *Disparidades. Revista de Antropología* n.75(1), 2020. Pp. 1-8. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/dra.2020.001e>.

SALAZAR, N. B. Más allá de la globalización: la 'glocalización' del turismo. *Política y Sociedad*, n. 42 (1), 2005. Pp. 135-149.

TURNER, L. y ASH, J. *La Horda Dorada. El turismo internacional y la periferia del placer*. Inglaterra: Endymion Ediciones, 1991.

Sobre os atores e autoras

Alfredo Wagner Berno de Almeida — Professor permanente do PPG Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH-UEA) e do PPG em Cartografia Social e Política da Amazonia (PPGCSPA) da UEMA. Professor colaborador no PPG em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Ana Margarita Ramos

Antropóloga e professora na Universidad Nacional de Río Negro, do Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (CONICET), Río Negro, Argentina. Pesquisa sobre antropologia da memória; processos de formação de comunidade; movimentos indígenas; conflitos territoriais; política e povo Mapuche. Editou, com Claudia Briones, o livro *Parentesco y Política. Topologías indígenas en Patagonia* (2016); e com Carolina Crespo e Alma Tozzini, *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (2016); *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento* (2010). E-mail: aramosam@gmail.com

Ayelen Fiori

Antropóloga, professora na Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Estuda as comunidades Mapuche e Mapuche Tehuelche no noroeste da província de Chubut, sob o projeto de pesquisa que se concentra na análise do processo de memória sobre o deslocamento e (re)territorialização indígena ocorridos após as famílias Mapuche e Mapuche Tehuelche serem violentamente expulsas de suas terras em Boquete Nahuelpan (província de Chubut) no despejo de 1937.

Cristina Oehmichen Bazán

Antropóloga, professora-pesquisadora sênior C do Instituto de Pesquisas Antropológicas da Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM). É membro do Sistema Nacional de Pesquisadores, nível II e da Academia Mexicana de Ciências. Foi diretora do Instituto de Pesquisas Antropológicas da UNAM (2012-2016) e presidente da Associação Latino-Americana de Antropologia 2013-2015. Entre suas publicações, destaca-se *Movilidades e inmovilidad en un mundo desigual: turistas, migrantes y trabajadores en la relación global-local* (2018).

Edviges Marta Ioris

Antropóloga, professora do Departamento de Antropologia da UFSC, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFSC) e do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH/UFSC). Com pesquisas entre indígenas da Amazônia e sul do Brasil, trabalha com temas como história e territórios indígenas, etnicidades, saberes e tradições de conhecimentos, reservas ambientais e conflitos socioambientais. Coordenadora do curso Licenciatura Intercultural Indígenas do Sul da Mata Atlântica e do Programa Ação Saberes Indígenas na Escola, Núcleo de Santa Catarina; e do Arandu Laboratório de Estudos em Etnologia, Educação e Sociobiodiversidade (Arandu/NEPI/UFSC). <https://nepi.ufsc.br>; vice-coordenadora da Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia 2023-2025 (CAI/ABA). Entre as publicações destacam-se: “Uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia” (2021/2014), pela EDUFSC; “Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas na América Latina”, coorganizado com Ricardo Verdum, pela ABA Publicações; coorganizadora com Claudia Mura do dossiê “Processos Identitário, Territórios e Tradições de Conhecimento”, REVISTA MUNDAÚ, v. 8, p. 3-180, 2020. ISSN: 2526-3188.

Elis do Nascimento Silva

Mestre e doutoranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC) e Assessora da Secretaria Nacional de Gestão Ambiental e Territorial Indígena do Ministério dos Povos Indígenas (SEGAT/MPI). Pesquisadora vinculada ao ARANDU – Laboratório de Estudos em Etnologia, Educação e Sociobiodiversidades, da UFSC. Laboratório de Estudos em Etnologia, Educação e Sociobiodiversidades. <https://nepi.ufsc.br>

Fortino Domínguez Rueda

Antropólogo, professor-pesquisador no Departamento de História da Universidade de Guadalajara, onde atua como Coordenador Geral da Cátedra de Interculturalidade e do Seminário sobre Epistemologias Decoloniais. Membro do Sistema Nacional de Pesquisadores SNI. Minhas linhas de pesquisa giram em torno de modernidade, colonialidade, migração e diásporas indígenas, pós-colonialismo e povos indígenas urbanos. <http://www.catedrainterculturalidad.cucsh.udg.mx>

Georg Grünberg

Antropólogo, com estudos na Universidade de Viena e São Paulo (USP). Foi professor na Universidade de Berna (Suíça), na FLACSO (Guatemala) e na Universidade Comunitária Intercultural (Bilwi, Nicarágua), e pesquisador no CIS-INAH (México). Ele coordenou dois dos três simpósios sobre Barbados: 1971, 1977 e 1993. Atualmente leciona na Universidade de Viena. Ele conduziu estudos sobre diversidade biocultural, direitos e terras indígenas, movimentos indígenas, etnodesenvolvimento e antropologia do desenvolvimento, entre outros, na América Latina.

Guillermo Vega Sanabria

Antropólogo, professor do Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia. Tem realizado pesquisas na Colômbia, na África do Sul, no Brasil e no México, nas quais convergem as contribuições

da antropologia, da cognição e da educação. Seu trabalho foca nas relações entre ciência, educação e política, baseado na sua pesquisa sobre o negacionismo do HIV na África do Sul. É coordenador da Comissão de Educação, Ciência e Tecnologia da Associação Brasileira de Antropologia, e membro do Grupo de Trabalho Ensino de Antropologia e Formação de Antropólogos e Antropólogas da Associação Latino-Americana de Antropologia.

João Pacheco de Oliveira

Antropólogo, professor titular do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Com pesquisas entre os indígenas da Amazônia e Nordeste, é autor de diversos livros, entre os quais: *Ensaio de Antropologia Histórica* (1999), *O Nascimento do Brasil: e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades* (2016), que recebeu o prêmio de melhor obra em ciências sociais do Brasil, em 2017; organizador de *A Presença indígena no Nordeste* (2011) e *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (1999).

Joanne Rappaport

Antropóloga, professora aposentada, em 2021, pelo Departamento de Espanhol e Português da Universidade de Georgetown. Suas pesquisas incluem etnia, antropologia histórica, novos movimentos sociais, alfabetização, raça, metodologias de pesquisa colaborativa e etnografia e etno-história andinas. Publicou vários livros, entre os quais *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History* (1994); *The Disappearing Mestizo: Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada* (2014); *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia* (2005); *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes* (1990); *Cowards Don't Make History: Orlando Fals Borda and the Origins of Participatory Action Research* (2020).

John Ernest Gledhill

Antropólogo, professor emérito de Antropologia Social na Universidade de Manchester, Inglaterra, e membro da Academia Britânica e da Academia de Ciências Sociais do Reino Unido. Realizou extensas pesquisas etnográficas no México e no Brasil, sobre pobreza urbana e rural, migração internacional, sistemas políticos comparativos, movimentos sociais e a política de direitos humanos e indígenas e securitização. Entre suas várias publicações, destaca-se *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico* (2012).

Jorge Roberto Melville Aguirre

Antropólogo, professor-pesquisador do Centro de Pesquisa e Estudos Avançados em Antropologia Social (CIESAS) na Cidade do México. Coordenador do projeto editorial Clássicos e Contemporâneos em Antropologia, destinado a produzir livros e artigos em espanhol necessários ao ensino e aprendizagem da antropologia social nos países de língua espanhola <https://ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/index.html>.

Participa da Rede de Estudos Ambientais (RESMA) desde sua fundação em 2005 e colaborou na coordenação do livro *Riscos Socioambientais no México* (2012).

Laura R. Valladares de la Cruz

Antropóloga, professora-pesquisadora do Departamento de Antropologia da Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México. Seus tópicos de pesquisa se concentram em três grandes áreas: Movimentos e organizações indígenas no México; Processos de organização e reivindicação de mulheres e jovens indígenas de diferentes etnias no país; Políticas multiculturais e pós-multiculturais implementadas no México desde os anos 1990 até o presente, sob a perspectiva da Antropologia Jurídica.

Myriam Jimeno

Antropóloga, Professora Emérita da Universidade Nacional da Colômbia. Foi diretora do Instituto Colombiano de Antropologia e História (1988-1990).

e 1992-1993). Recebeu as Medalhas de Mérito Universitário e da Academia Integral Benemerita da Universidade Nacional da Colômbia (1997 e 2006); e o Prêmio Nacional Alejandro Ángel Escobar de Pesquisa em Ciências Sociais e Humanas em 1995, por seu trabalho sobre violência doméstica. Coordena o grupo de pesquisa Conflito Social e Violência no CES. Alguns de seus livros, *Después de la masacre. Emociones y violencia en el Cauca indio* (2016), *en coautoría con Ángela Castillo y Daniel Varela; Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones* (2004), que obteve menção honrosa do Prêmio Iberoamericano do livro da Latin American Studies Association (LASA), em 2006.

Nicanor Rebolledo Recendiz

Antropólogo, professor-pesquisador CT / C da Universidade Pedagógica Nacional -México; Pesquisador do Sistema Nacional de Pesquisadores (SNI) nível 2. Foi professor visitante no Programa de Professor Visitante Estrangeiro da CAPES (2012) na categoria pesquisador sênior do departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (2011-2012). Membro do Observatório Internacional de Inclusão, Interculturalidade e Inovação Pedagógica - OIIIPe. Conduz pesquisas de campo entre os indígenas Mazatecos e Otomi do México, os Mohawk de Ontário, Canadá; palikur do Brasil. Possui várias publicações, livros, capítulos de livros e artigos sobre educação bilíngue, bilinguismo e antropologia da educação.

Ricardo Verdum

Antropólogo e pesquisador colaborador do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (Laced), do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Organizou os livros *Participação indígena em eleições: desafios técnicos e políticos no processo eleitoral brasileiro* (com Luis Roberto de Paula e Antonio Carlos de Souza Lima); *Antropologia da política indígena* (com Luís Roberto de Paula, 2020) e *Memórias, violências e investigação colaborativa com povos indígenas*

(com Ana Margarita Ramos, 2020) e publicou *Desenvolvimento, utopias e indigenismo latino-americano* (2018).

Rosalva Aída Hernández Castillo

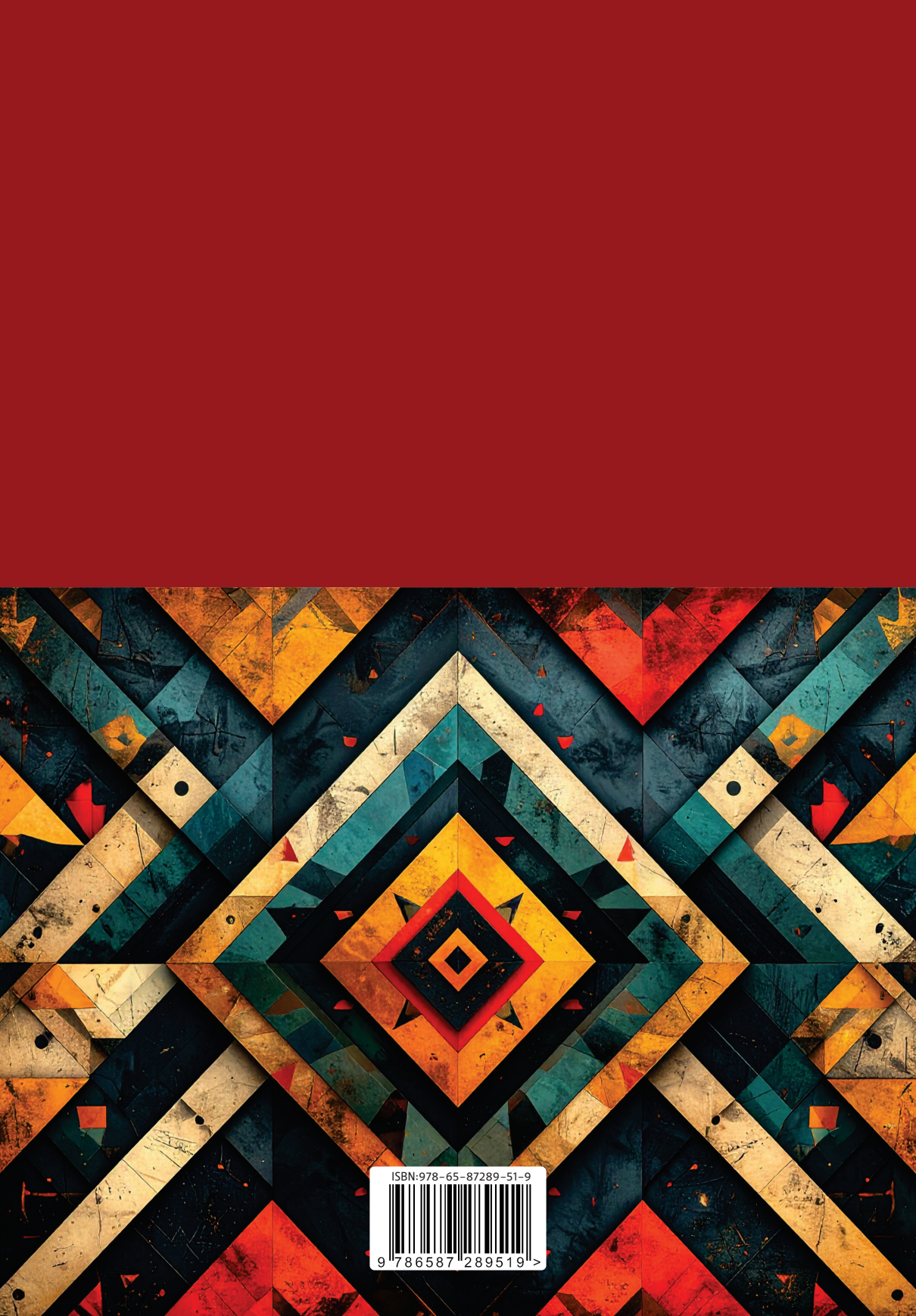
Antropóloga, professora-pesquisadora C do Centro de Pesquisa e Estudos Avançados em Antropologia Social (CIESAS) na Cidade do México. Suas pesquisas se concentram na defesa dos direitos das mulheres e dos povos indígenas na América Latina, as quais em comunidades indígenas nos estados de Chiapas, Sinaloa, Guerrero e Morelos, com refugiados guatemaltecos na fronteira sul, com parentes de migrantes desaparecidos em Honduras, bem como com migrantes norte-africanos na Espanha. Ela publicou 22 livros como única autora ou editora e seu trabalho foi traduzido para inglês, espanhol, português, francês e japonês.

Rosa Elizabeth Acevedo Marin

Professora Titular da Universidade Federal do Pará vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido – PPGDSTU /Núcleo de Altos Estudos Amazônicos e Programa de Pós-Graduação em Antropologia PPGA. Colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Entre suas extensa listas de publicações, destaca-se o *Negros Do Trombetas: Guardiões De Matas e Rios* (1998).

Xóchilt Leyva Solano

Antropóloga, trabalhadora das ciências sociais, ativista das redes alter-mundistas. Professora-investigadora do Centro de Investigações y Estudios Superiores em Antropologia Social (CIESAS), sede Sudeste, Chiapas, México. 2008. Entre suas publicações, destaca-se *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la inversión de co-labor* (2008). E-mail: xls1994@gmail.com



ISBN:978-65-87289-51-9



9 786587 289519 >