

José Carlos Leite  
María Eugenia Borsani  
Tereza Cristina C. de Souza Higa  
(Orgs.)



# *Deslocamentos teóricos e populacionais: Fronteiras epistêmicas e geográficas*



Ministério da Educação  
Universidade Federal de Mato Grosso

Myrian Thereza de Moura Serra

*Vice-Reitor*  
Evandro Silva

*Coordenadora da Editora Universitária*  
Renilson Rosa Ribeiro



CONSELHO EDITORIAL

*Presidente*  
Renilson Rosa Ribeiro

*Membros*

Ana Claudia Pereira Rubio (supervisora - UFMT)  
Adelmo Carvalho da Silva (IE)  
Ana Carrilho Romero Grunennvaldt (FEF)  
Arturo Alejandro Zavala Zavala (FE)  
Carla Reita Faria Leal (FD)  
Divanize Carbonieri (IL)  
Eda do Carmo Razera Pereira (FCA)  
Elizabeth Madureira Siqueira (UFMT)  
Evaldo Martins Pires (CUS)  
Ivana Aparecida Ferrer da Silva (FACC)  
Josiel Maimone de Figueiredo (IC)  
Karyna de Andrade Carvalho Rosseti (FAET)  
Lenir Vaz Guimarães (ISC)  
Luciane Yuri Yoshiara (FANUT)  
Maria Cristina Guimaro Abegão (FAEN)  
Maria Cristina Theobaldo (ICHES)  
Raoni Florentino da Silva Teixeira (CUVG)  
Mauro Miguel Costa (IF)  
Neudson Johnson Martinho (FM)  
Nileide Souza Dourado (IGHD)  
Odorico Ferreira Cardoso Neto (CUA)  
Paulo César Corrêa da Costa (FAGEO)  
Pedro Hurtado de Mendoza Borges (FAAZ)  
Priscila de Oliveira Xavier Scudder (CUR)  
Regina Célia Rodrigues da Paz (FAVET)  
Rodolfo Sebastião Estupiñán Allan (ICET)  
Sônia Regina Romancini (IGHD)  
Zenesio Finger (FENF)

José Carlos Leite  
María Eugenia Borsani  
Tereza Cristina C. de Souza Higa  
(Orgs.)

*Deslocamentos teóricos e populacionais.  
Fronteiras epistêmicas e geográficas*



Cuiabá  
2018

Copyright © José Carlos Leite, María Eugenia Borsani, Tereza Cristina C. de Souza Higa (Organizadores), 2018.

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

A EdUFMT segue o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa em vigor no Brasil desde 2009.

A aceitação das alterações textuais e de normalização bibliográfica sugeridas pelo revisor é uma decisão do autor/organizador.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D462

Deslocamentos teóricos e populacionais : fronteiras epistêmicas e geográficas / José Carlos Leite, María Eugenia Borsani, Tereza Cristina C. de Souza Higa (Orgs.). – Cuiabá : EdUFMT, 2018.  
316 p.

ISBN 9788532708861

1. Migração - Aspectos econômicos. 2. Migração - Aspectos sociais. I. Leite, José Carlos, org. II. Borsani, María Eugenia, org. III. Souza-Higa, Tereza Cristina C. de, org. IV. Título.

CDU: 314.7

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da UFMT

**Supervisão Técnica:** Ana Claudia P. Rubio

**Revisão Textual e Normalização:** Maria Auxiliadora Silva Pereira

**Diagramação:** Rodrigo Silva



FILIADA À  
**ABEU**  
Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

Editora da Universidade Federal de Mato Grosso

Av. Fernando Correia da Costa, 2.367.

Boa Esperança. CEP: 78060-900. Cuiabá-MT.

**Contato:**

[edufmt@hotmail.com](mailto:edufmt@hotmail.com)

[www.editora.ufmt.br](http://www.editora.ufmt.br)

Fone: (65) 3615-8322 / 3615-8325

## SUMÁRIO

Apresentação ..... 5

Introdução ..... 8

### I

#### Capitalismo, trabalho e migração

*Capitalismo, políticas de la vida y subjetividad. Anotaciones en torno al gobierno de los cuerpos* ..... 21

Martín E. Díaz

*Populações em movimento na fronteira Brasil – Bolívia: estranhamentos e interações no campo do trabalho* ..... 41

Tereza Cardoso Cristina de Souza Higa

### II

#### Desenvolvimento e problemáticas socioambientais

*Desarrollo: ontologías en disputa y hermenéuticas otras* ..... 56

Maria Eugenia Borsani

*Entre os resquícios de colonialismo e a insurgência da autonarrativa: o mapeamento dos grupos sociais vulneráveis e dos conflitos socioambientais em Mato Grosso, Brasil* ..... 74

Regina Silva, Michelle Jaber e Michèle Sato

*Conflictos socio-ambientales distributivos e interculturalidad. Fronteras epistémicas y debates emergentes desde “Nuestra América”* ..... 93

Carlos Alberto Pescader

### III

#### Interdisciplinaridade, saberes e fazeress – manejo e domínio ambiental.

*Interdisciplinaridade: uma perspectiva epistemológica* ..... 116

Hilda Regina P. M. Olea e José Carlos Leite

<i>Marginais, subjetividades desviantes e decolonialidade na prosa de João G.</i>	
Rosa	-----134
José Carlos Leite	
<i>Os deslocamentos humanos e a disputa por territórios – saberes e fazeres no Baixo Araguaia Mato-grossense</i>	-----153
Solange Pereira da Silva	

#### IV Territórios, culturas e tradições

<i>Os territórios na configuração das culturas: o caso dos Nasakywe na Colômbia</i>	-----175
Oscar Saavedra Cruz	

<i>El dominio de lo público: presencias y ausencias en las “fiestas populares”</i>	-----189
Julio César Monasterio	

#### V Cosmovisões em conflito e questões de gênero

<i>Povo Kura-Bakairi: territorialidade e organização de mulheres</i>	-----205
Isabel Teresa Cristina Taukane	

<i>Estado monocultural, monojurídico y la posibilidad de la interculturalidad en Argentina a través del caso Qa'tú</i>	-----228
Alfredo Facundo Serrano	

## VI

### Deslocamentos do cânone nas artes e nas letras

<i>Una poética para la ruptura con los cánones de la modernidad: semiosis, géneros y relaciones extratextuales en la Trilogía Cuiabana de Silva Freire</i> -----	251
Ludmila Cabana Crozza, Jorge C. Carrión y Alicia Frischknecht	
<i>Desplazamientos territoriales en el arte. Estéticas urbanas “desobedientes” en Brasil y Argentina</i> -----	271
María José Melendo	
<i>Corrimientos y tensiones en torno al museo: el caso latinoamericano y la experiencia de rememorar</i> -----	296
María Celeste Belenguer	





## Apresentação

A motivação inicial para a produção desta obra, *Deslocamentos teóricos e populacionais. Fronteiras epistêmicas e geográficas*, nasceu em decorrência do colóquio *Dinâmica Populacional Sul-Americana – fronteiras geográficas e epistêmicas*, realizado nas dependências do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), em Cuiabá, em dezembro de 2014. Portanto, esta coletânia consta dos textos apresentados no colóquio referido, aos quais se somaram outros, de membros do Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI), vinculado à Universidad Nacional del Comahue (UNCo), Neuquén, Argentina.

A publicação intenta articular a discussão referida no título e para isso lança mão dos esforços, que se fazem presentes em termos das construções teóricas, dos autores da presente coletânea.

Expressos no título, os temas “deslocamento” e “fronteira”, seja esta geográfica, seja epistêmica, são candentes de nossos dias merecem ser refletidos, sendo tal reflexão igualmente merecedora de divulgação.

São, pois, textos resultantes de processos produtivos vários, haja vista os pesquisadores terem diferentes procedências ou formações, conforme se pode conferir em seus currículos apresentados ao final do livro. Portanto, aqui se encontram reunidas colaborações que dão conta de deslocamentos, mudanças, não somente territoriais (as migrações, no caso), mas também

teóricas (as matrizes explicativas postas em questão). Daí o título desta obra, tecida que foi com a comparticipação de dezenas de mãos e dividida em seis seções, conforme se verá adiante, na Introdução.

Se, por um lado, o mundo globalizado está a exigir a ruptura de fronteiras geográficas ou nacionais, por outro, vemos propostas de políticos e ações de estados nacionais que reforçam a defesa de fechamento de fronteiras, inclusive indicando a construção de muros para impedir os deslocamentos de pessoas.

Talvez o que se deva questionar é o modelo de estado-nação que surgiu no século XVIII e XIX, na Europa, e que parece já não responder às demandas de um mundo globalizado, de um mundo no qual as pessoas – não apenas capitais e bens e serviços – possam deslocar-se sem qualquer barreira ou obstáculo.

Relativamente à abordagem teórica dessa questão, cabe-nos apontar, entre outras, a entrada na cena do pensamento contemporâneo do chamado *giro decolonial* (ou descolonial, como preferem alguns autores). Com a expressão *giro decolonial*, originalmente elaborada pelo filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres e adotada por inúmeros teóricos que pensam, hoje, as condições sociopolíticas e econômicas da América Latina, intenta-se revelar o movimento de resistência nos planos teórico-prático, político e epistemológico, bem como romper com a lógica expressa na diáde modernidade/colonialidade. Díade esta que, quando se pensa o contexto latino-americano, vincula o mundo moderno com a condição colonial. A colonialidade é o lado obscuro da modernidade, como bem lembra Walter Mignolo. Colonialidade que o pensamento moderno – de cariz europeia ou euro-americana – insistiu em esconder, que tudo fez e faz para ocultar. Ocultação esta que já não é mais possível manter, pois cada dia há um desprendimento, um deslizamento para se pensar a partir de outras categorias, outros referenciais, outras matrizes teóricas, outros lugares epistêmicos e geográficos que não aqueles que nos foram legados pelo pensamento ou tradição moderna. Não somos ingênuos a ponto de querer ignorar o potencial que tem – ou a influência que teve e mantém – tal pensamento no contexto latino-americano.

Daí o desafio de estar no “entre”, em uma situação, ou campo fronteiriço. Somos marcados por uma tradição na qual imperou a separação, a demarcação, a disciplina – enquanto campos de saberes que não dialogam. Herdamos e replicamos por muito tempo tal tradição. Mas eis que é chegado o tempo de não podermos manter a postura do avestruz, já que somos

lançados para possibilidades de rupturas aventadas pelo *giro* referido, por questões interdisciplinares – pode-se mesmo dizer, de “indisciplinaridade”. Trata, portanto, de ensejar pensamentos e práticas que rompam com os processos herdados não somente de nosso passado colonial, mas também do nosso presente, marcados pela colonialidade – sobretudo pela colonialidade do saber e do poder – e pelo insulamento em campos do saber disciplinar. Aprendemos com Aníbal Quijano que colonialidade não se confunde com colonialismo. Para esse pensador peruano, que foi o primeiro a utilizar o termo, a colonialidade é diferente de colonialismo, ainda que tenha emergido no seio deste. Ela implica a noção de raça e de hierarquização dos grupos humanos em superiores e inferiores. Mesmo o colonialismo sendo mais antigo que colonialidade, esta tem sido mais duradoura que aquele. A evidência desta duração são os 500 anos da colonialidade em nosso meio mesmo, mesmo com o fim do colonialismo quando estados-nações latino-americanos emergiram libertos de seus congêneres europeus, no século XIX.

É nesse *entre* – de processos modernizadores e colonizadores, de operar entre disciplinas – que hoje vivemos.

No *entre* das propostas de caráter universalizantes ou universalistas – que nos foram legados pela dita tradição moderna – e dos desafios de dar conta do que ocorre no lugar (este novo *locus de enunciação* do qual nos fala Walter Mignolo) ao qual fomos agora lançados. E é nesse *entre*, nesse mundo fronteiriço, o lugar que se busca pensar.

Esta coletânea de textos espelham essa nossa nova condição do *locus*, a de se situar no *entre*, e os 20 autores aqui reunidos buscam em grande medida refletir sobre os processos de descolonialidade que se ensejam tanto no âmbito dos movimentos sociais quanto no meio acadêmico.

Por fim, cabe apontar que nesta obra se cristaliza o intercâmbio que a UFMT e a UNCo vêm realizando desde que descobriram ter interesses teóricos comuns, especialmente aqueles relacionados à problemática da modernidade e sua face ocultada, a colonialidade.

José Carlos Leite  
María Eugenia Borsani  
Tereza Cristina C. de Souza Higa



## Introdução

A primeira seção do livro intitula-se “Capitalismo, trabalho e migração”. No capítulo de abertura, “Capitalismo, políticas de la vida y subjetividad. Anotaciones en torno al gobierno de los cuerpos”, o autor, Martín E. Díaz (UNCo – CEAPEDI), num percurso genealógico, que vai de meados do século XVIII e, mais próximo a nós, de meados do século XIX aos nossos dias, apresenta a conformação da arte de um governo liberal e de uma tecnologia de governo de populações, cujo objetivo é modelar as condutas dos indivíduos – mediante estratégias médico-políticas – que validam a desigualdade e qualificação social próprias das sociedades capitalistas. Díaz mostra como tal conformação se dá no interior da matriz liberal moderna colonial e, resultante disso, a justificação para a supremacia do homem branco ocidental. Também, descreve, em chave foucaultiana, a articulação entre o governo da população, da vida e o governo dos corpos e, ao mesmo tempo, analisa a emergência da biopolítica liberal e sua correlação com a empresa colonial europeia, chegando até o presente. Neste contexto, evidencia o funcionamento de sofisticados modos de patologização e medicalização da vida como novos arranjos e estratégias de governo no âmbito da chamada mundialização neoliberal.

No último capítulo da seção, “Populações em movimento na fronteira Brasil – Bolívia: estranhamentos e interações no campo do trabalho”, a autora, Tereza Cardoso Cristina de Souza Higa, lança um olhar perscrutando os processos sociais ocorridos na faixa de fronteira Brasil-Bolívia, de modo

específico a faixa que envolve Mato Grosso. Higa começa suas reflexões caracterizando a fronteira como “[...] um espaço longínquo, perigoso e sem atrativos, cuja função era impor limite ao vizinho, restringindo-lhe a liberdade de entrada e gozo de direitos.” E essa caracterização se justifica porque “[...] a fronteira abrange a área que contém a linha limite do território nacional, institucionalizada e reconhecida pelos estados limítrofes, em relação à qual são criados e impostos aparatos legais de caráter restritivos em nome da segurança e da defesa.”. No entanto, a fronteira é também o *locus* dos fluxos e trocas de bens tanto materiais quanto simbólicos. A faixa de fronteira analisada, considerando o território mato-grossense, apresenta, nesta década, um dinamismo socioeconômico intenso, desencadeado “pelas políticas econômicas nacionais”, que, nos últimos 30 anos, “[...] estimularam a interiorização da economia e da população o que colocou Mato Grosso [...], no circuito das exportações nacionais.” Já do lado boliviano, destacam-se os valores religiosos, a arte, a economia... e também a pobreza. Tudo isso são fatores que “[...] se mesclam, occultam e ao mesmo tempo expõem os arranjos territoriais locais quando unidade e diversidade mantêm linhas ténues de separação”, o que, porém, configura territórios pouco diferenciados.

A segunda seção, intitulada “Desenvolvimento e questões e socioambientais”, tem como participantes María Eugenia Borsani e Carlos Alberto Pescader, ambos da Universidade Nacional del Comahue e do CEAPEDI; e Regina Silva, Michelle Jaber e Michèle Sato, todas da UFMT.

Borsani, com seu texto, “Desarrollo: ontologías en disputa y hermenéuticas otras”, abre esta seção apresentando a análise da noção de desenvolvimento. Nesse sentido inspeciona a trama *epistemologías/ontologías/hermenéuticas disruptivas*, ou “outras”, o que lhe permite adentrar o campo das ciências sociais (também “outras”) e das epistemologias de fronteira bem como a habilita ressignificar o desempenho hermenêutico em contextos pós-ocidentais. E tal ressignificação se dá quando a autora assume a premissa da insuficiência de recursos interpretativos operados pela tradição monocultural euro-anglo-centrada, promovendo uma mudança/deslocamento de posições com intenções hegemônicas. A fim de encontrar outras perspectivas de investigação, que reparem mundos e realidades não contemplados pelas epistemologias e ontologias canônicas - e as disputas que, por isso, desencadeiam -, a pesquisadora escrutina as esferas cognitiva, interpretativa e ontológica como uma tríade inseparável. Então, a partir desse vínculo, caracteriza o desenvolvimento como eficaz ficção no presente neoliberal, a demente cultura de morte que põe em cena as ontologias em disputa e subjacentes aos problemas socioambientais.

Regina Silva, Michelle Jaber e Michèle Sato, com o texto “Entre os resquícios de colonialismo e a insurgência da autonarrativa: o mapeamento dos grupos sociais vulneráveis e dos conflitos socioambientais em Mato Grosso, Brasil”, retratam um espaço brasileiro marcado por profundas assimetrias. Se, por um lado, Mato Grosso é um território de rica paisagem natural e cultural, por outro, é palco de intensos conflitos de interesse, dada a ocupação predatória ocorrida, sobretudo, nos últimos 60 anos. O modelo desenvolvimentista ali adotado – e caracterizado pela concentração de terras e renda – traz as marcas da violência social e ambiental ao converter gigantescas áreas dos biomas Pantanal, Amazônia e Cerrado em monoculturas (de soja, milho, cana-de-açúcar...), pecuária extensiva, usinas hidrelétricas e em outras atividades que visam lucro imediato. As autoras também apresentam, e debatem, os caminhos e procedimentos metodológicos para realizar mapeamentos participativos de *grupos sociais vulneráveis* e *dos conflitos socioambientais*. Trata-se de uma metodologia que se faz em uma trajetória contrária à da colonialidade, uma vez que permite o reconhecimento da alteridade sempre negada no processo ocupacional e o registro da existência de diversos grupos sociais que têm sido sistematicamente invisibilizados no processo de ocupação.

Por sua vez, Carlos Pescader, fechando esta seção, remete-se aos “Conflictos socio-ambientales distributivos e interculturalidad. Fronteras epistémicas y debates emergentes desde Nuestra América”. O autor assinala que, entre os anos 80 e 90 do século passado, a problemática relação sociedade-economia-ambiente gerou reflexões que abriram as fronteiras epistêmicas em direção à transdisciplinaridade e à configuração de campos cognitivos híbridos, aqui se imbricando saberes acadêmicos com saberes emergentes das *praxis* sociais de resistência. Nesse momento, é de interesse do autor mostrar quais seriam os elementos inovadores a brindar esses campos disciplinares híbridos e os diálogos que se dão após a construção de alternativas de resolução de conflitos socioambientais do presente. Para isso é imprescindível ingressar na temática da interculturalidade a fim de compreender as tensões e tais possíveis resoluções, se for o caso, ante tradições culturais em conflito.

A terceira seção, intitulada “Interdisciplinaridade, saberes e fazeres – manejo e domínio ambiental”, conta com textos de Hilda Regina P. M. Olea, José Carlos Leite e Solange Pereira. O texto “Interdisciplinaridade: uma Perspectiva Epistemológica”; produzido a partir do campo disciplinar da filosofia, mas não restrito a ele, vem assinado por Olea e Leite, que buscam tomar parte nas discussões epistemológicas acerca da vasta

área interdisciplinar. Para tanto, delimitam conceitualmente a noção de conhecimento, ao que se segue a exposição de uma abordagem teórica compreendendo a interdisciplinaridade não somente como procedimento pedagógico, mas também – e sobretudo – como problema epistemológico. Isso, por conseguinte, exige dos autores uma tomada de posição em relação aos procedimentos interdisciplinares, de modo a se constituir uma alternativa aplicável à produção de conhecimento interdisciplinar. Por fim, demonstram o modo pelo qual a concepção de conhecimento expressa no início compõe-se como o fio condutor desta reflexão.

Segue-se a esse o texto “Marginais, subjetividades ‘desviantes’ e decolonialidade na prosa de João Guimarães Rosa”, elaborado por Leite, que busca estabelecer uma interface entre filosofia, história e literatura. Nesse sentido, o autor intenta compreender o universo cultural, ou espaço geográfico brasileiro denominado *sertão* tal como retratado em textos de Guimarães Rosa. Esse universo escapa a algumas demarcações próprias do mundo moderno e é polulado de personagens que se poderiam denominar “desviantes” (jagunços, justicieros, prostitutas, dementes...) e que, sob a ótica do olhar colonizador, poderiam ser retratados ou tomados como sujeitos desqualificados, fora da lei, miseráveis, então enquadrados na perspectiva da justiça do mais forte, da piedade, da misericórdia. No entanto, em sua prosa, Guimarães Rosa não lança a tais personagens um olhar colonial, e esse fato, na acepção de Willi Bolle, crítico literário e grande convededor da obra do grande escritor brasileiro, constituiu-se na primeira vez em que tais personagens – aqui nomeados “marginais” – tiveram voz e se expressaram de forma aberta e não discriminada pela pena de um literato. O que se propõe com o texto, portanto, é entender a indicação de Bolle e analisar o tratamento dispensado por Rosa aos “marginais”, “desviantes”, aos sujeitos que viviam ao arrepio das normas – normas essas consideradas social e moralmente adequadas ao *ethos* do colonizador, mas que não atendiam às aspirações de tais sujeitos.

Na sequência, a seção finaliza-se com o texto “Deslocamentos humanos e a disputa por territórios, saberes e fazeres no Baixo Araguaia Mato-grossense”, de Solange Pereira, que analisa os processos envolvendo a disputa por terra e território na região do Baixo Araguaia – localizada no Nordeste de Mato Grosso, Brasil e configurando uma realidade social, cultural, política e econômica específica, mutante, polissêmica, complexa. Ao investigar a prática de manejo ambiental de um grupo social denominado Casadão, a autora percebe que foi a partir do enfrentamento das adversidades que os integrantes do grupo encontraram alternativas

para sobreviver de modo sustentável e criar mecanismos para se safar das investidas dos agentes do agronegócio, que buscavam não somente por mais terras, mas também por mão de obra para levar adiante os projetos calcados na chamada “revolução verde”.

A quarta seção, intitulada “Territórios, culturas e tradições”, tem início com o texto de Julio César Monasterio (UNCo – CEAPEDI), que no capítulo “El dominio de lo público: presencias y ausencias en las ‘fiestas populares’” tematiza as políticas públicas voltadas para a recreação e o ócio. Nesse contexto, analisa as lógicas que o Estado apresenta na relação com as festas populares, para as quais é necessário mostrar a passagem do popular ao massivo e, segundo Monasterio, indagar as estratégias sobre “o popular” que formam parte de um processo de construção no qual há um gesto dominante que o constitui enquanto tal e que o relaciona ao moderno, ao culto ao ilustrado. De tal forma, a festa popular lograria outra inscrição no imaginário social. Lançando mão da análise de caso, o autor apresenta uma primeira aproximação que remete ao papel do Estado no espaço da província nortepatagônica de Río Negro, durante os últimos anos, no processo de oficialização das “festas populares”.

Em seguida, Oscar Saavedra Cruz, com seu texto *Os territórios na configuração das culturas: o caso dos Nasakywe na Colômbia*, incide sobre a relação território e cultura no marco do capitalismo global. Primeiramente, discorre sobre a afirmação de Marshall Sahlins (1997), que em *Pessimismo sentimental e a experiência etnográfica* pressupõe que uma cultura pode se reconfigurar e subsistir apesar da diáspora e do deslocamento dos povos. Para Sahlins, pode soar equivocado pensar que as culturas estão se desintegrando em decorrência da desterritorialização causada pelo avanço do capitalismo no mundo. Num segundo momento, Cruz aponta alguns autores que atacam o conceito de cultura, tais como o de Abu-Lughod e Gupta-Ferguson, por considerarem que hoje tal conceito dificulta o entendimento de como se constroem as hierarquias entre os povos segundo relações de poder. Nessa perspectiva, o território é visto como uma construção externa aos povos. Em seguida, o autor do capítulo apresenta o caso particular de uma comunidade indígena na Colômbia, os Nasakywe, para a qual o território é fundamental à constituição de sua cultura, com isso problematizando não apenas a ideia de Shallins, mas também a posição daqueles para quem tanto a cultura quanto os territórios são construções externas aos povos.

Esta seção se encerra com o texto “Povo Kura-Bakairi: territorialidade e organização de mulheres”, de Isabel Tereza Cristina Taukane, integrante desse povo. A autora destaca a relevância do associativismo recente de

mulheres indígenas no Brasil, possuidoras que são de singularidades e, também, de muitas semelhanças. A relevância de se debruçar sobre o tema reside tanto no número dessas associações, quanto no destacado protagonismo feminino hoje presente de igual forma no mundo indígena. O foco do texto é o referido associativismo das mulheres indígenas Bakairi, do município de Paranatinga, Mato Grosso, as quais criaram o Instituto Yukamaniru de Apoio às Mulheres Indígenas Bakairi. O principal fim da entidade é a promoção do protagonismo e a inclusão social dessas mulheres, que se destacam como promotoras de desenvolvimento socioambiental de suas comunidades apesar das dificuldades operacionais, gerenciais e dos conflitos inerentes aos espaços organizacionais, sejam eles indígenas sejam não indígenas. Em seu texto, Taukane apossta que a iniciativa das mulheres Kura-Bakairi – assim como inúmeras outras que ocorrem no mundo feminino indígena – seja semente de interculturalidade e de ruptura de fronteiras entre o dito mundo indígena e não indígena.

A quinta seção, intitulada “Cosmovisiones en conflicto y cuestiones de género”, consta do texto de Alfredo Facundo Serrano, “Estado monocultural, monojurídico y la posibilidad de la interculturalidad en Argentina a través del caso Qa’tú”. Seu interesse é mostrar, por meio do filme *El Etnógrafo*, de Rosell (2012), que deu lugar a acalorados debates as arestas monomentais, monoculturais e monojurídicas emergentes de um Estado que ignora intencionalmente (porque não a desconhece) a diversidade populacional de sua vasta geografia e diversidade cultural daí decorrente. Serrano tem o cuidado de mostrar conflitos focados em questões de gênero e o faz a partir do enredo do filme, desvendando a imposição colonial que o Estado desfralda a partir de seu aparato jurídico e penal, entre outros, que se manifesta em situações de cosmologias e visões de mundo diferentes, nas quais a diversidade se constrói sob as pressões do poder hegemônico.

A seção final deste livro denomina-se “Desplazamientos del canon en las letras y en las artes”. Os três trabalhos que a compõem dão conta de diversos tipos de deslocamentos; todos eles provocando uma mudança nos modos de pensar da ortodoxia epistêmica acerca das Letras e da Arte. Especialmente nos dois primeiros textos, busca-se estabelecer uma ponte entre Brasil e Argentina, enquanto no último se focalizam certas experiências museológicas na América Latina.

Em “Una poética para la ruptura con los cánones de la modernidad: semiosis, géneros y relaciones extratextuales en la Trilogía Cuiabana de Silva Freire”, Alicia Frischknecht, Ludmila Cabana Crozza e Jorge C. Carrión – docentes da Universidad Nacional del Comahue – estimam que o cânone

definiu o fazer artístico e marcou sua diferença com relação ao não-artístico (o artesanato, o popular, a *aesthesia* tradicional). Assim também, consideram que toda ruptura apontou em direção a horizontes de libertação da ordem colonial e de re-existência, com isso se reconhecendo um pressuposto político e epistêmico, qual seja romper com a ordem moderna e imperial. A partir da inconclusa *Trilogia Cuiabana*, de Silva Freire, os autores consideram que é possível problematizar a relação do poeta mato-grossense com os *corpus canônicos*, assim como sua inscrição na literatura do presente.

Em “Desplazamientos territoriales en el arte. Estéticas urbanas ‘desobedientes’ en Brasil y Argentina”, María José Melendo, também docente da UNCo, explora os alcances da opção descolonial para a reflexão sobre a arte no presente. A estudiosa considera que a arte de rua produz um deslocamento literalmente territorial, já que se encontra no espaço público, e, ao mesmo tempo, descoloniza os cânones do que usualmente se entende por arte. Ademais, focaliza intervenções de rua brasileiras e argentinas, as quais, como estética urbana, materializam uma arte desobediente. “[...] a expressão artística de Brasil e Argentina, que eu descrevo, cristaliza, a meu juízo, poéticas dignas de ser assinaladas, isto é, procedimentos, técnicas, estratégias que invadiram o espaço público e geraram efeitos sobre os espectadores, despertando sua capacidade reflexiva e crítica.”. Enfim, a autora atribui a essas poéticas, que habitam as ruas, o *status* de poéticas que operam fora da arte consagrada como tal. Portanto, são expressões artísticas desobedientes recuperadas pelo olhar de Melendo.

Este livro termina com o capítulo “Desplazamientos y tensiones en torno al museo: el caso latinoamericano y la experiencia de rememorar”, de María Celeste Belenguer. No texto, a autora argumenta que os museus nos são apresentados como uma das formações institucionais imprescindíveis da modernidade/colonialidade do conhecimento e como produtores de subjetividades moderno-coloniais. Historicamente, essas instituições – sobretudo os museus etnográficos – têm servido de espaço de armazenamento das memórias colonizadas e roubadas, enquanto a História da Arte e os museus de Belas Artes serviram para construir memórias e conquistas do Ocidente. Após discorrer a respeito desse posicionamento, que se atém ao cânone museográfico, a pesquisadora nos convida a analisar as situações (ou casos) do Museo del Barro (Assunção, Paraguai), do Micromuseo (Lima, Peru) e do Museu Taller Ferrowhite (Ingeniero White, Buenos Aires, Argentina), espaços esse que se constituem em artefatos culturais complexos, institucionalmente perturbadores, e operam de forma

muito eficaz para contar o vivido e realizar um singular ato rememorativo por fora dos critérios museológicos; nisso residindo o deslocamento que a autora procura nos mostrar.

# I

Capitalismo, trabalho e migração



*Capitalismo, políticas de la vida y subjetividad. Anotaciones en torno al gobierno de los cuerpos*<sup>1</sup>

Martín E. Díaz

## 1. El ‘estallido’ de la cuestión social y el despliegue de la medicalización de ‘lo social’

La conformación de un ‘arte de gobierno’ liberal<sup>2</sup> supuso un colosal acontecimiento histórico vinculado a un conjunto de transformaciones económicas, políticas y sociales que afectarán decisivamente la vida de los sujetos y los vínculos societales entre los mismos. Este acontecimiento histórico que significará la consolidación en Europa -a partir de la revolución inglesa de 1648, la revolución francesa de 1789 y la llamada revolución industrial- de la sociedad capitalista liberal constituirá el intento de materializar un orden social sostenido en los principios burgueses liberales basados en la libertad, igualdad y derecho de propiedad para todos los individuos.

En contraste a esta declaración universalista formulada con los principios liberales proclamados con la revolución francesa la formación

---

1 Quiero expresar mi profundo agradecimiento a Susana Murillo por sus aportes y sugerencias que permitieron dar forma a las ideas expuestas en este capítulo.

2 En este trabajo entendemos -en consonancia con la línea de indagación abierta por Michel Foucault- al liberalismo no como una ideología, ni una doctrina económica sino más bien como un conjunto de prácticas o bien la emergencia de una tecnología de gobierno de las poblaciones cuyo objetivo es modelar la conducta económica y moral de los individuos a efectos de convertir a los mismos en sujetos morales y autorresponsables de sus propias acciones. Véase para lectura en detalle acerca de los alcances del ‘arte liberal’ de gobierno: Foucault, 2006; 2007.

histórica de la sociedad liberal mostrará en su reverso una profunda brecha entre la esfera de los postulados jurídico-políticos en que se cimentan las mismas y aquello que acontece en el plano de la “realidad efectiva” (Donzelot, 2007). Esta brecha entre el orden de lo formal y el de la materialidad histórica de un ordenamiento social constituido sobre la base del régimen de acumulación capitalista, pondrá de manifiesto la profunda desigualdad en el cumplimiento efectivo de la igualdad, la libertad y el derecho de propiedad para todos los ciudadanos. A esta situación paradojal entre el orden de lo formal y aquello que acaece en el plano inmanente del funcionamiento de la sociedad liberal es lo que autores como Jacques Donzelot (2007) y Robert Castel (1997) han denominado con el nombre de “cuestión social”. En este sentido, el ‘estallido’ de la cuestión social -la cual cobrará visibilidad en Europa a partir de ciertos acontecimientos históricos claves como lo serán por caso la revolución de 1830 y la emblemática comuna de París de febrero del 1848- pondrá en evidencia la necesidad por parte del poder político de salvaguardar la supervivencia del ‘pacto social’ en que se sostiene jurídicamente la sociedad liberal a partir de la generación de distintas políticas públicas orientadas a mitigar las ‘consecuencias indeseables’ producidas con el progresivo proceso de industrialización en la que se verán inmersos a partir del siglo XVIII y a lo largo de todo el siglo XIX los principales países de Europa.

La supervivencia del pacto social frente al divorcio producido entre el plano del formalismo jurídico-político y el plano inmanente de las relaciones sociales desplegadas al interior de la sociedad liberal, requerirá por parte del Estado moderno la labor de resguardar las libertades individuales, el cumplimiento de los contratos rubricados bajo la lógica de la propiedad privada, como asimismo garantizar la libre circulación de los bienes y mercancías. Pero además de esta función de garante por parte del Estado moderno del ordenamiento jurídico-político liberal, el Estado deberá a su vez garantizar la cohesión social cuando la misma se considere se encuentre en peligro. De aquí que frente a este rol que adquirirá el Estado moderno de resguardar la cohesión social al interior de la sociedad liberal, el saber médico constituirá aquel saber que permitirá al poder político intervenir -desde una posición amparada en la objetividad y respetabilidad de la ciencia moderna- en la vida privada de los individuos cuando se considere que los mismos constituyan un peligro u obstáculo para la libre circulación de cuerpos, bienes y mercancías que el liberalismo requiere (Murillo, 2012a). De esta manera la medicina moderna pasará a ocupar a partir del siglo XVIII un papel central en el tratamiento de los ‘síntomas del malestar’ producidos por la cuestión social mediante la generación de distintas

estrategias médico-políticas a través de las cuales se procurará controlar a la vez que mantener el entramado de relaciones que habrán de constituir y hacer posible al decir de Donzelot (2007) la esfera de “lo social”.<sup>3</sup>

El lugar central que pasará a ocupar la ciencia médica a partir del siglo XVIII en las sociedades occidentales modernas habrá de constituir un acontecimiento decisivo en el modo en que el cuerpo humano se verá englobado en una red de medicalización que lo atravesará y lo volverá objeto de múltiples intervenciones.<sup>4</sup> Este proceso progresivo de medicalización de la vida humana estará signado por la centralidad y prestigio que ocupará la ciencia moderna en la generación de una explicación científica de la totalidad de los órdenes humanos existentes. En esta clave, el saber médico -en virtud de la ‘neutralidad científica’ en que se funda en apariencia su conocimiento- permitirá al Estado moderno intervenir a partir de la figura prestigiosa y paternal del médico en la esfera privada de los individuos mediante la generación de distintos tipos de campañas y consejos que apuntarán al nivel de la vida familiar a la incentivación de ciertas pautas de conductas consideradas sanas y racionales. En razón de ello el saber médico permitirá al Estado moderno actuar frente aquellas conductas que suponen un peligro para el ordenamiento contractualista liberal como asimismo para el libre flujo de hombres y mercancías requerido por el ‘buen funcionamiento’ del liberalismo en tanto tecnología de gobierno de las poblaciones.

En esta dirección es posible identificar el despliegue de un conjunto de estrategias médico-políticas -como lo serán la medicina psiquiátrica alienista y la corriente médica higienista- las cuales tendrán como meta el producir una vida sana, productiva y racional tanto al nivel de los cuerpos individuales como al nivel del cuerpo social. La emergencia de la ciencia alienista configurará la consolidación de una medicina social articulada bajo la figura de una medicina mental que se propondrá llevar a cabo una ‘reprogramación moral’ de la conducta desviada del ‘loco’ al interior del orden asilar a fin de reinsertarlo nuevamente a una trama social caracterizada por la racionalización de las formas de vida (Castel, 2009). No obstante mientras el discurso alienista propondrá el tratamiento de un problema social -la locura- a través del dominio por parte del médico del espacio

3 De acuerdo a Donzelot (2007) “lo social” es comprendido en este período histórico como la construcción de un entramado de relaciones mediante las cuales se intenta hacer gobernable a una sociedad que ha optado por un orden político republicano a la vez que paliar los síntomas producidos por la cuestión social.

4 Véase para un análisis acerca del proceso histórico de medicalización de lo social en Europa: Foucault, 1991.

cerrado hospitalario, el movimiento higienista expresará la necesidad de controlar la totalidad de las condiciones que hacen a la salubridad/insalubridad de la vida urbana de los individuos, conduciendo con ello a una extensión de la mirada médica a la totalidad de los espacios abiertos en donde transita y se desarrolla la vida de los hombres. De esta manera el discurso higienista -cuyas influencias teóricas habrán de situarse en los postulados del iluminismo, el empirismo inglés y en la teoría de la influencia moral sobre lo físico de Pierre Jean George Cabanis- constituirá un modo de intervención médico-político llevado a cabo sobre la vida urbana en el afán de convertir a la misma en un espacio sano, racional y de libre circulación.

Sin poder detenemos por evidentes razones de espacio en un análisis pormenorizado acerca del impacto y los alcances de las corrientes médicas alienista e higienista resulta menester al menos señalar de qué modo estas estrategias jugarán un papel clave en la búsqueda por hacer controlable y gobernable la vida individual y colectiva por parte del Estado moderno. En este sentido -como veremos a continuación- el deseo de control y racionalización de lo social a manos de una ciencia médica que habrá de derivar hacia planteos de corte darwinistas y eugenésicos, convertirá a la misma en la matriz de las políticas de la vida desplegadas sobre las poblaciones tanto dentro como fuera de Europa en el marco de la consolidación de la sociedad liberal y de ensanchamiento progresivo del mercado mundial capitalista.

## 2. La emergencia de la biopolítica liberal y su correlato con la empresa colonial europea

Retomando el argumento esgrimido al cierre del apartado anterior, el deseo por volver gobernable a los cuerpos individuales y colectivos convertirá a la vida de las poblaciones en el foco de las preocupaciones por parte del poder político. De ahí que la centralidad que adquirirá el problema de la vida de las poblaciones habrá de inscribirse desde la lectura propuesta por Foucault (2000a) en el contexto de la mutación histórica que se producirá en el siglo XVIII de un poder de soberanía focalizado en la potestad del soberano de determinar el destino de la vida y la muerte de sus súbditos a un poder ejercido sobre la vida que permitirá producir y optimizar la misma mediante un nuevo ejercicio del poder formulado en el novedoso sintagma

de un “hacer vivir” o “dejar morir” a quienes se gobierna.<sup>5</sup> De manera que de acuerdo a la línea argumentativa abierta por el filósofo francés la relevancia que alcanzará el problema de la vida de las poblaciones permitirá al poder político producir una regulación científica de la misma en pos de convertir a las poblaciones en ‘máquinas productivas’ tanto de riquezas como de individuos. Así pues, el despliegue de este poder ejercido al nivel de la vida puede leerse como una profunda transformación en la historia de Occidente por la cual la vida humana deviene en un objeto de cálculo sujeto a regulaciones e intervenciones científicas para el cumplimiento de ciertas metas pre-establecidas.

En el marco de este nuevo ejercicio del poder focalizado al nivel de la vida el Estado moderno habrá de asumir una función tanto individualizante o anatomapolítica como totalizante o biopolítica que tendrá como objetivo por un lado la fabricación -mediante el soporte de las distintas instituciones disciplinarias modernas como la escuela, la fábrica, el hospital, etc.- de ‘cuerpos dóciles’ adaptados y modelados a los requerimientos de la sociedad capitalista y, por otro lado, la regulación de los procesos vitales de la población a partir de la organización racionalizada de la vida urbana de los individuos, el cuidado de la salubridad pública, el control de las tasas de nacimientos y defunciones (Foucault, 1987).

Esta dimensión individualizante y totalizante que asumirá el Estado moderno en relación al disciplinamiento de los cuerpos individuales y la regulación del cuerpo productivo de la población hunde sus raíces desde el análisis del filósofo francés en una ‘técnica pastoral’ basada en el gobierno de los hombres en tanto integrantes de un rebaño. Esta tecnología pastoral de gobierno en simultáneo de todos y de cada uno *-omnes et singulatim-* resultará ensamblada con las tecnologías orientadas a la consolidación del Estado moderno para el cumplimiento de objetivos que ya no poseen como meta el cuidado de las almas sino la concreción de metas inmanentes previamente prefijadas (Foucault, 1990). En esta clave, el punto de articulación entre la esfera de la individualidad y de la colectividad lo constituirá la sexualidad la cual permitirá aglutinar las cuestiones relativas al cuidado de la salud pública, la progenie y el reguardo de la raza. La esfera o dimensión de la sexualidad se erige por tanto en el punto de articulación o ensamblaje entre los mecanismos disciplinarios enfocados sobre los cuerpos individuales y los mecanismos regulatorios que tienen como foco la vida de la población. En

---

5 Para un análisis en detalle véase particularmente la clase del 17 de marzo del 76’ desarrollada por Foucault en el marco de su curso del 75-76’ *Il faut défendre la société* conocido con el nombre de *Defender la sociedad*.

otras palabras, la sexualidad deviene así en un asunto de Estado vinculado al problema de la vida, la enfermedad y la normalidad de los individuos (Foucault, 1987).

Sin pretender dar por agotado este análisis nos interesa remarcar de qué modo el ejercicio de poder moderno, constituido sobre la base de las técnicas disciplinarias y las técnicas biopolíticas, irá amarrado a la generación de una sociedad de normalización en la cual se procuran establecer hábitos, conductas y expectativas a futuro de los individuos. De aquí que el proceso de medicalización en el que se verán inmersas las sociedades modernas conducirá a la formación de sociedades de normalización que funcionarán mediante una partición de la vida social entre la esfera de lo normal y lo patológico. La formación de par normal/patológico en el siglo XIX constituirá por tanto la construcción de universos de referencialidad en que son ubicados los individuos, universos los cuales habrán de requerirse mutuamente el uno al otro en su funcionamiento. No obstante, la construcción del universo de lo normal lejos de constituir un parámetro ahistórico se erige sobre la base de lo establecido como anormal de acuerdo a los criterios considerados socialmente aceptables en una época los cuales cambian en relación a las líneas de fuerza preponderantes en cada tiempo histórico. De esta manera la partición entre lo normal/patológico constituye una construcción social que varía de acuerdo a los vaivenes de la “historia efectiva” (Foucault, 2000b) y que permite optimizar determinado tipo de existencias consideradas socialmente deseables a la vez que negar aquellas existencias visualizadas como un peligro o riesgo para la comunidad en su conjunto.

Dicho esto, con el surgimiento de la biopolítica desarrollada dentro del “marco general” del liberalismo (Foucault, 2006, 2007), la ‘libertad’ adquirirá un lugar central en el gobierno de las conductas al constituirse en el elemento estratégico que permitirá gestionar a individuos considerados dueños de sus propias acciones y proyectos de vida. Pero la incentivación de las libertades necesarias para el libre flujo de mercancías y sujetos tendrá como límite la seguridad plasmada en el caso del liberalismo en evitar un exceso de intervención por parte del Estado en pos de permitir el libre ‘juego de intereses’ entre los individuos, identificando en este proceso los potenciales riesgos que se presentan para la efectuación del mismo a la vez que estimulando una permanente sensación de peligro en éstos.

Empero, además de esta incentivación por parte del liberalismo de un libre juego de los intereses individuales es menester reparar en la generación *ad extra* de un nuevo diagrama geopolítico colonial vinculado al ensanchamiento

del mercado mundial mediante el cual se procurará garantizar a través de la planetarización del mercado internacional el enriquecimiento colectivo de Europa (Foucault, 2007). En este sentido, con la formación del nuevo ‘arte de gobierno’ liberal no estamos sólo ante la presencia de una ‘tecnología de gobierno’ mediante la cual se procurará gestionar las conductas morales y económicas de los individuos sino además ante al despliegue histórico de un nuevo diagrama geopolítico mundial que tendrá como objetivo permitir el enriquecimiento de una Europa considerada centro histórico y geográfico mundial (Dussel, 2000) a partir de la ampliación del juego de competencias del mercado al resto del mundo. De manera que el desarrollo de este nuevo diagrama geopolítico vinculado a la expansión mundial del liberalismo se producirá a partir de la mundialización del mercado internacional bajo el control de las principales potencias de Europa y, con ello, la construcción de las periferias del mundo en su campo de operaciones económicas y políticas.

La generación de este nuevo diagrama geopolítico vinculado al ensanchamiento del mercado internacional entendemos debe analizarse en relación al desarrollo de una nueva fase del colonialismo iniciada en 1875 bajo la forma del imperialismo a partir de la cual la mayor parte del mundo quedará bajo el dominio formal e informal de las potencias de Europa encabezadas por el Reino Unido, Francia, Alemania, Italia, los Países Bajos, Bélgica sumado a la entrada en escena a mediados del siglo XIX de los Estados Unidos en nuestro continente. La expansión del colonialismo imperialista estará caracterizada desde un punto de vista económico por la búsqueda por parte de las potencias industrializadas de materias primas baratas requeridas para el funcionamiento de su industria y para alimentar a sus poblaciones cada vez más crecientes, a lo cual hay que añadir la necesidad de nuevos mercados donde colocar sus productos excedentes así como sus ‘poblaciones excedentarias’.

En esta clave, la búsqueda por parte de los países industrializados de hacerse con el control geoestratégico de regiones del mundo ricas en materias primas y de territorios propicios para la producción de alimentos requeridos para alimentar a sus poblaciones en aumento constituirá a su vez una oportunidad para intentar resolver sus conflictos internos. En tal sentido es posible advertir en este contexto de despliegue del ‘arte liberal’ de gobierno y de ensanchamiento del mercado mundial una directa relación entre el problema de la cuestión social generada en el siglo XIX -producto de las paradojas internas del orden liberal- y la agudización de la “cuestión colonial” la cual se verá plasmada en una de sus formas con la expulsión de las poblaciones pobres de Europa hacia otras regiones del planeta con

el propósito de atemperar las crecientes huelgas, revueltas y motines internos (Murillo, 2001; 2012b). Esta vinculación entre cuestión social y la legitimación de la empresa colonial europea es posible de ser visualizada en una de sus formulaciones discursivas explícitas en la famosa carta escrita en 1895 por Sir Cecil Rhodes, administrador colonial inglés en África, quien recomendará como solución al problema social del hambre y la desocupación que aquejan a las barriadas populares de Inglaterra -potenciales focos de propagación de una posible 'guerra social' en el país- la necesidad de una política colonial imperialista que permita apropiarse de nuevos territorios y colocar allí a las poblaciones excedentarias.

La injerencia geopolítica de las potencias europeas en el caso de Nuestra América no debe conducirnos a obviar el papel que jugará los EE.UU dentro de esta nueva fase del colonialismo imperialista fundamentalmente a partir de la formulación en 1823 de la Doctrina Monroe y la conversión de la nación del norte en 'protectora' de la paz y la seguridad del continente frente a los intentos de intervención europea y puntualmente frente a la amenaza representada por la Santa Alianza y su tentativa de recuperación de sus colonias perdidas de ultramar en América. En este contexto los EE.UU ejercerá fundamentalmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX una fuerte influencia cultural y política en nuestro continente mediante la sucesiva invocación de la Doctrina Monroe -expresada en la formulación panamericanista de 'América para los americanos'- la cual le otorgará el derecho a intervenir en el plano internacional en nombre de la paz y la seguridad, logrando garantizar con ello la preservación de sus intereses particulares. De esta manera la apelación por parte del imperialismo norteamericano a las ideas de paz, seguridad y libertad expresadas en la Doctrina Monroe constituirá en el escenario internacional el desarrollo de una estrategia de dominación cultural y política basada en la imposición de un lenguaje jurídico y político de aparente contenido pacifista (Schmitt, 2001).

En este marco por tanto de intento de resolución de los conflictos sociales intraeuropeos y de consolación de la empresa imperialista comandada por las entonces principales potencias hegemónicas del mundo es que el surgimiento hacia mediados del siglo XIX de las estrategias discursivas del darwinismo y la eugenésia actuarán como el soporte 'científico' que permitirá legitimar las desigualdades sociales producidas por las dinámicas de las sociedades capitalistas como asimismo justificar la 'supremacía' del hombre blanco occidental.

### 3. El darwinismo y la eugenésia como estrategias de control de la vida de las poblaciones<sup>6</sup>

La emergencia en el siglo XIX de lo que ha sido denominado con el nombre de darwinismo y hacia fines del mismo siglo de la ciencia de la eugenésia o “ciencia del cultivo de la raza” constituirá un suceso significativo que incidirá en el control de la vida de las poblaciones a partir de la introducción de una novedosa lectura acerca del funcionamiento de la vida social que extrapolará el ‘arsenal discursivo’ de las ciencias naturales y de la ciencia médica a la totalidad de los órdenes de la vida humana.

El surgimiento del darwinismo y luego de la ciencia eugenésica de Francis Galton estará enmarcado en el lugar de aceptación que alcanzará la teoría de la evolución en los circuitos influyentes de la Inglaterra Victoriana, teoría que otorgará un ‘marco de científicidad’ a los argumentos darwinistas y eugenésicos acerca del mayor grado de evolución y de civilización que se considera alcanzan ciertos hombres y naciones. De esta manera la emergencia en primer término del darwinismo y luego de la eugenésia clásica de Galton resulta menester inscribirlo en el contexto histórico de una Inglaterra Victoriana inmersa en un fuerte proceso de industrialización que dará lugar a una sobrepoblación de las ciudades y a la generación de enfermedades físicas y ‘morales’ asociadas a las condiciones de pobreza en que se encuentra inmerso el proletariado urbano. Además de estas condiciones internas hay que reparar además en el marco geopolítico en que se inscribe el surgimiento de estos discursos caracterizado por la consolidación imperialista de Inglaterra a partir de la extensión colonial de su dominio a gran parte de Asia y de África (Wolowelsky, 2005). En este sentido la legitimidad que alcanzará el discurso darwiniano y eugenésico en el marco de la sociedad burguesa inglesa puede leerse como un intento por resolver ‘científicamente’ las consecuencias indeseables producidas con la cuestión social interna así como de justificación del alcance civilizatorio y ‘benefactor’ de su empresa colonial.

En este contexto la biología constituirá un soporte central para la sociedad burguesa liberal teóricamente igualitaria dado que posibilitará traspasar al mundo de la naturaleza la responsabilidad por las desigualdades humanas. En otras palabras permitirá mostrar científicamente que los

---

6 Parte de abordado en este apartado ha sido desarrollado previamente en Díaz, 2014.

“pobres eran pobres” porque habían nacidos inferiores (Hobsbawm, 2009: 261). Bajo esta lectura meritocrática de la organización de la vida social es que se propondrá la necesidad de establecer controles rigurosos sobre la reproducción de la vida humana, fundamentalmente de los sectores menesterosos responsables de su propia situación de pobreza.

La propuesta de limitar la reproducción de este sector social aparecerá formulada en primer término por el clérigo y economista inglés Robert Malthus (1993), fundador de la primera cátedra de economía política en Inglaterra, en su *Primer ensayo sobre la población -An Essay on the Principle of Population-* en el cual afirmará la necesidad de establecer un riguroso control demográfico de las tasas de natalidad y la eliminación de toda acción protectora hacia los pobres dada la diferencia existente entre el crecimiento poblacional y la proporción de los alimentos disponibles. El análisis de Malthus, situado en el contexto sociohistórico del debate de la ley de pobres en Inglaterra, apuntará a demostrar de qué modo mientras los alimentos crecen a una escala aritmética la reproducción de los seres humanos ocurre en una dirección geométrica, lo que produce una desproporción entre las tendencias de crecimiento de la población y la proporción de los alimentos disponibles. La postulación de esta escala asincrónica por Malthus conduce así a una aporía insalvable: dado que los alimentos disponibles no alcanzan para alimentar a un población que se encuentra cada vez más en aumento es menester poner freno a la reproducción de aquellos grupos sociales que no puedan alimentarse por sí mismos o bien viven a expensas de la acción protectora del Estado.

Esta formulación efectuada por Malthus permitirá a Herbert Spencer (1852) inferir en su análisis acerca del funcionamiento de la vida social la idea de una *struggle for life* donde prima la ‘supervivencia del más apto’, razón por la cual los individuos portadores de caracteres superiores y con una mayor capacidad de adaptación al medio en el que habitan poseen las mayores probabilidades de triunfar en la contienda por la vida. Pero a su vez la obra de Malthus poseerá también una fuerte significatividad para el pensamiento de Darwin al convertirse en la fuente germinal y de inspiración de la idea de una “selección natural” de las especies formulada por el naturalista inglés. En esta clave el célebre naturalista inglés adherirá al igual que Malthus a la doctrina del liberalismo económico imperante en Inglaterra y sobre todo a una explicación acerca de las causas de las desigualdades sociales y de la pobreza comprendidas como el resultado de un fenómeno puramente biológico y no así consecuencia de un fenómeno social y político. En este sentido la postulación de la idea de la “selección natural” formulada

por Darwin no resulta posible escindirla de las ideas de Malthus, de la formulación de la nueva ley de pobres en el contexto de la Inglaterra Victoriana, así como de la legitimación del imperialismo británico (Girón Sierra, 2005). En este ‘clima de época’, Darwin (1871) hará explícita en su obra *La Descendencia del hombre* su concepción acerca de la inferioridad natural que poseen las mujeres, lo beneficioso de evitar que los miembros inferiores de la sociedad -holgazanes, ‘degradados’, viciosos- se propaguen dejando una mayor descendencia que los individuos superiores, como asimismo su creencia en la inferioridad que poseen los pueblos no-europeos.

La efervescencia alcanzada por los postulados darwinistas en el siglo XIX -anclados en la ‘legitimidad científica’ de la teoría de la evolución- se extenderá hacia otros países de Europa como en el caso de Alemania a partir de la figura de Ernst Haeckel. Los postulados darwinistas serán expresados en el caso de Haeckel mediante la formulación de su “teoría de la recapitulación” la cual da cuenta de la existencia de una “ley biogenética” que permite explicar de qué modo “la ontogenia recapitula la filogenia”, esto es, de qué modo el embrión humano atraviesa desde su fecundación las fases adultas de los seres vivientes que le antecedieron en el curso de la evolución. De esta manera de acuerdo a esta “ley biogenética” los seres humanos constituyen el resultado de la recapitulación de las etapas anteriores de una historia evolutiva de la humanidad en la cual no todos los individuos alcanzan el mismo grado de desarrollo evolutivo. De allí que para el naturalista alemán los niños provenientes de ‘razas civilizadas’ atraviesen y trascienden las etapas intelectuales que caracterizan a los adultos de las ‘razas inferiores’ pertenecientes a los pueblos no-europeos. Así pues, la “teoría de la recapitulación” permitirá probar para Haeckel la superioridad racial que poseen ciertos seres respecto a otros tal como ocurre entre los blancos norteeuropeos y resto de las razas existentes (Gould, 2011).

En este ‘clima de ideas’ signado entonces por la efervescencia de los postulados darwinistas, es que emergerá hacia las postrimerías del siglo XIX la formulación por parte de Galton de una ‘ciencia del cultivo de la raza’ la cual constituirá otro de los intentos por resolver en el marco de la Inglaterra industrial los ‘desajustes’ físicos y morales que se presentan en el cuerpo de la población a partir de la aplicación de medidas preventivas que permitan limitar la reproducción de los seres considerados inferiores. Estos ‘desajustes’ físicos y morales aparecerán asociados a la presencia de un mayor número de pobres en el contexto de la sociedad industrial los cuales aparecerán representados por los sectores dominantes como ‘clases peligrosas’ que conducen a la degeneración del cuerpo social. Inscripta por

tanto en el contexto de la Inglaterra Victoriana y en el marco de legitimidad alcanzado por la teoría evolucionista, la ciencia de la eugenesia de Galton abogará por la necesidad de efectuar controles rigurosos en la regulación de los matrimonios y nacimientos a efectos de limitar con ello la reproducción de las llamadas ‘clases peligrosas’.

Sin pretender reparar en los múltiples alcances de la ‘ciencia de la eugenesia’ propuesta por Galton nos interesa a los fines de este trabajo señalar el papel que esta teoría racista jugará en la legitimación de una taxonomía de hombres y naciones a partir del valor central otorgado a la herencia biológica en tanto factor central en el desarrollo de las cualidades de la raza humana. En esta clave es posible visualizar la incorporación por parte de Galton del concepto de “selección natural” formulado por Darwin bajo la influencia de la obra de Malthus para explicar la formación de las diferentes razas humanas así como el grado de evolución que alcanzan las distintas sociedades. De esta manera la apelación al concepto darwiniano de “selección natural” permitirá a Galton dotar de un ‘soporte científico’ a las estrictas causas biológicas que explican la ‘supervivencia de los mejores’ y, por consiguiente, la inevitable eliminación de los más débiles en la *struggle for life*.

Desde esta explicación biologicista propuesta por el eugenista inglés cada grupo racial y social posee características determinadas por la dotación hereditaria del grupo, encontrándose dentro de cada grupo individuos mejores dotados que otros. En razón de esta concepción acerca de la herencia Galton propondrá llevar a cabo un estudio estadístico que permita identificar dentro de la sociedad a los individuos mejores dotados desde un punto de vista hereditario y procurar con ello que los mismos se reproduzcan entre sí para elevar el nivel medio hereditario. Para lograr este mejoramiento de la herencia Galton (1905) propondrá la necesidad de llevar a cabo una selección artificial que permita establecer por un lado una “eugenesia negativa” orientada a limitar la reproducción de los grupos portadores de una herencia indeseable y, por el otro, una “eugenesia positiva” cuya función es favorecer la reproducción a mayor escala de los individuos dotados de cualidades superiores

El mejoramiento de la humanidad por medio de la selección artificial requerirá por tanto para Galton la limitación de ciertas uniones matrimoniales y de la reproducción de los individuos más débiles dentro de la sociedad dado que éstos con los avances científicos y el aumento de la expectativa de vida que se produce con la modernidad se reproducen en mayor número que los individuos portadores de cualidades superiores

pertenecientes a los sectores altos de la sociedad. Por ello la propuesta del eugenista inglés de establecer una mejora de las cualidades hereditarias al interior de la sociedad industrial inglesa mediante la limitación de ciertos matrimonios y nacimientos constituirá un intento de resolución de los problemas derivados de la cuestión social al quedar reducido el fenómeno creciente de la pauperización de los sectores populares a las ‘deficiencias hereditarias’ que éstos poseen y reproducen con su linaje. Pero además de este intento de resolución de la cuestión social mediante la asociación entre pobreza y ‘deficiencia hereditaria’ de los sectores populares, la eugenesia de Galton constituirá a su vez una estrategia de legitimación de la empresa imperialista inglesa al sostener los beneficios que acarrea la implementación de la ‘ciencia del cultivo de la raza’ para el cumplimiento de los intereses coloniales británicos.<sup>7</sup>

En razón de lo expuesto nos interesa señalar de qué modo tanto el discurso darwinista como eugenésico pueden leerse como un intento de resolución de los problemas derivados de la cuestión social al introducir una lectura acerca de las desigualdades humanas producidas por las dinámicas de las sociedades capitalistas modernas como el producto de la ‘inferioridad’ biológica y moral que poseen las llamadas ‘clases peligrosas’. Pero a su vez como hemos procurado mostrar estos discursos constituirán el ‘soporte científico’ que permitirá justificar la empresa imperialista europea y, con ello, la ‘supremacía’ del hombre blanco occidental respecto al Otro no-europeo considerado como un ser racialmente degenerado.

#### 4. La emergencia de la racionalidad neoliberal y el nuevo modo de gobierno de los cuerpos

Las estrategias discursivas desplegadas en el marco de la sociedad

---

7 Al decir del propio Galton: “*Vamos a suponer por un momento que la práctica de la Eugenesia pueda elevar, en adelante, la calidad media de nuestra nación a la de su mejor fracción actual y considerar la ganancia. El tono general de la vida doméstica, social y política sería mayor. La raza en su conjunto sería menos insensata, menos frívola, menos excitable y políticamente más previsora que ahora. Sus demagogos, que actuaban para la vidriera, actuarán frente a una vidriera más sensible que la actual. ‘Estaríamos mejor equipados (better fitted) para cumplir con nuestras vastas oportunidades imperiales’*”.

(*Ibid.*: 36. El entrecamillado nos pertenece).

capitalista liberal en la búsqueda por convertir a las poblaciones en un todo sano y productivo parecen haber mutado en el actual escenario global abierto con la denominada mundialización neoliberal hacia nuevas modalidades de gobierno de los cuerpos. En tal sentido lo que se denomina en sentido lato con el nombre de neoliberalismo responde a nuestro entender a la generación de un novedoso régimen de gobierno de las poblaciones el cual opera mediante una constante incentivación al autogobierno, autoadministración y autocuidado por parte de los individuos.

El armado de esta nueva estrategia de gobierno de las poblaciones resulta posible de ser rastreado a lo largo del siglo XX entre algunos de sus principales antecedentes históricos con la celebración en París del Coloquio Walter Lippmann en 1938 y, particularmente, en la constitución en 1947 de la Sociedad de Mont Pélerin en Suiza de la mano de uno de sus mentores como lo será el economista austriaco Friedrich von Hayek. En este contexto el proyecto de la Sociedad de Mont Pélerin jugará desde su origen un rol relevante en el diseño de las políticas de libre mercado que habrán de desplegarse a escala global a partir de la década del '70, escenario histórico además en que habrá de aparecer en escena la Comisión Trilateral compuesta por Japón, EE.UU y Europa Occidental cuyas políticas sostenidas en el credo neoliberal incidirán decisivamente en el desarrollo de un nuevo diagrama geopolítico global (Dávalos, 2013).

En lo que hace a Nuestra América el despliegue del laboratorio de ideas y políticas neoliberales tendrá como punto de inflexión el llamado “experimento Chile” puesto en marcha tras el derrocamiento del presidente Salvador Allende en 1973 de la mano de la Doctrina del shock impulsada por Milton Friedman y por los llamados *Chicago Boys* en nuestro continente (Klein, 2011). De esta manera el despliegue del ‘arte de gobierno’ neoliberal en Nuestra América irá de la mano de la implantación de una maquinaria de terror y de muerte ejercida sobre los cuerpos en el afán de eliminar y doblegar toda resistencia a la aplicación de las políticas de libre mercado.

En adición a los acontecimientos anteriormente mencionados, la configuración histórica de la estrategia neoliberal contará en lo que hace al armado de su ‘arsenal discursivo’ con la emergencia a mediados del siglo XX de la denominada “teoría del capital humano” formulada desde el corazón de la Escuela económica de Chicago por parte de Theodore Schultz y Gary Becker. Con la formulación de la “teoría del capital humano” la estrategia neoliberal estará en condiciones de producir una nueva teoría acerca del modo en que los individuos devienen en sujetos sostenida en un retorno a la figura clásica del liberalismo de un *homo oeconomicus* pero en este caso

bajo la idílica figura de un “empresario de sí mismo” cuyas acciones y decisiones se encuentran atravesadas por el permanente cálculo económico de utilidades y beneficios que se desprenden de las mismas. De manera que con el desarrollo de la “teoría del capital humano” resulta posible advertir la puesta en práctica de una incentivación al autogobierno de las propias acciones y al ‘cuidado de sí mismo’ por parte de los individuos. Dicho de otro modo, la extrapolación de la racionalidad económica propuesta por la Escuela de Chicago a la totalidad de la vida humana incidirá en la modelación -en lo que atañe a la esfera de la subjetividad- de un ‘sujeto neoliberal’ representado como una “máquina empresarial” (Castro-Gómez, 2012) orientada a capitalizar su propia existencia.

En esta labor de automodelación y autogobierno del propio capital humano dos elementos habrán de cobrar desde la óptica de Becker una particular relevancia. En primer orden la existencia de elementos innatos relacionados con las potencialidades genéticas de los individuos lo que conduciría tanto a un ‘cuidado de sí mismo’ como a la posibilidad de identificar a los individuos portadores de ‘alto riesgo genético’ y, con ello, evitar la unión entre este tipo de individuos dadas las consecuencias negativas que acarrea para la formación del futuro capital humano en que son representados los hijos. En esta clave un nuevo tipo de racismo de corte genético parece desplegarse -diferente por cierto al racismo de corte darwinista imperante durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX-, lo que pone de manifiesto una de las derivas biopolíticas que se desprende de la estrategia neoliberal en razón de la incentivación que se promueve a la autogestión de los potenciales ‘riesgos genéticos’ susceptibles de ser transmitidos generacionalmente y los ‘costos’ económicos que acarrea la constitución de un futuro capital humano ‘deficitario’. Empero, a la par de la incidencia de estos elementos genéticos la esfera de los elementos adquiridos reviste de una fuerte preeminencia en la constitución del capital humano fundamentalmente a partir del conjunto de ‘inversiones educativas’ llevadas a cabo a lo largo de la vida como asimismo en lo concerniente a las inversiones efectuadas en el campo de la salud por parte de los individuos (Foucault, 2007). Así pues, el autogobierno y autoinversión en sí mismo impulsado por el *ethos* empresarial generado con la racionalidad neoliberal actúa como una eficaz modelación de la subjetividad al promover el entrenamiento, la inversión en educación, el cuidado de la salud y la “vigilancia molecular” (Rose, 2001) en pos que los individuos internalicen la necesidad de maximizar los beneficios y de minimizar los riesgos que conllevan sus propias acciones y decisiones.

Estos procesos generados a un nivel molecular resulta menester anclarlos en el conjunto de transformaciones socio-técnicas producidas a escala global a partir de la década del '70 del siglo XX en el campo de las biotecnologías, la informática y las telecomunicaciones, las cuales jugarán un papel clave en la modelación de cuerpos y mentes capaces de adaptarse a los cambios y exigencias de flexibilidad que la lógica del mercado neoliberal requiere para su buen funcionamiento. No obstante, en el afán que los individuos logren constituirse en 'sujetos neoliberales' adaptados a las demandas de flexibilidad y capacidad de adaptación reclamada por la racionalidad neoliberal la esfera de 'lo social' debe desaparecer -en tanto entramado de relaciones que permitía contener en el marco de la sociedad capitalista liberal sus paradojas internas- para dar lugar a la centralidad del mercado en el cual los individuos compiten entre sí dentro de un Estado de derecho (Murillo, 2012b).

De tal modo la proclamación de la 'muerte de lo social' -en alusión a la emblemática afirmación efectuada por la ministra británica Margaret Thatcher- constituirá la condición de posibilidad para la incentivación de una competencia social concebida desde el prisma neoliberal como el resultado de la desigualdad natural existente entre individuos que se encuentran inmersos en una contienda por los logros socialmente disponibles y la obtención de los puestos de privilegio en la sociedad. En esta clave, al interior de la contienda social promovida por el 'arte de gobierno' neoliberal la pobreza habrá de emerger como el resultado del propio fracaso individual y de la incapacidad de autoadministrar el propio 'capital humano' por parte de los individuos. En otras palabras, la pobreza aparece representada como el producto de las malas decisiones adoptadas por los individuos y no así como consecuencia de un sistema decididamente injusto. De lo anterior se deriva una perversa estrategia de culpabilización de los individuos de su propia miseria al ser concebida la misma desde el prisma neoliberal como el resultado de una elección o de la mala previsión individual al interior de un sistema que ofrece y garantiza las posibilidades para que todos los individuos puedan autorealizarse plenamente.

Ahora bien, con las transformaciones producidas a partir de la década del '70 tanto a un nivel geopolítico como macropolítico por parte de la mundialización neoliberal ya no se pretende generar de manera exclusiva un disciplinamiento directo de los individuos -tal como ocurría fundamentalmente al interior de la sociedad capitalista liberal mediante los dispositivos generados por las 'instituciones disciplinarias' modernas- sino

más bien el llevar a cabo un ‘gobierno a distancia’ de las poblaciones a partir del desarrollo de mecanismos y estrategias más sutiles. En este sentido, podría denominarse sociedad de control a esta nueva fase de funcionamiento de las políticas de la vida contemporáneas caracterizadas por establecer un ‘gobierno a distancia’ de las poblaciones sobre la base de las intervenciones introducidas en los campos de la biomedicina, la biotecnología y la informática.<sup>8</sup>

Una de estas estrategias de ‘gobierno a distancia’ desplegadas sobre las poblaciones en el contexto de la mundialización neoliberal como asimismo de medicalización y patologización de los cuerpos en nuestro presente lo constituye el campo de saber conformado por las llamadas ‘neurociencias’. Muestra del lugar de centralidad alcanzado por las neurociencias en las últimas décadas será la declaración efectuada por el Congreso de los EE. UU y el gobierno de G.W. Bush al considerar al siglo XX como la “década del cerebro”. En este marco la posibilidad de establecer mediante el estudio del cerebro un diagnóstico de la casi totalidad de las conductas humanas en el afán de establecer patrones conductuales que poseen una base neurobiológica específica, permite advertir la resignificación que está produciéndose en el presente de la esfera de lo normal y lo patológico al igual que del modo en que los cuerpos -devenidos en una especie de “yo neuroquímico”- son gobernados (Rose, 2012).

En este sentido una nueva modalidad de gobierno y medicalización de las poblaciones está desarrollándose impulsada por parte de organismos internacionales y países centrales mediante la generación de situaciones constantes de angustia e inseguridad en la población, fundamentalmente entre los sectores más vulnerables, para luego medicalizar y controlar sus posibles reacciones (Murillo, 2013: 75). En esta clave las neurociencias y en particular las clasificaciones introducidas por el nuevo y controversial Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales conocido con la sigla de DMS-V elaborado por la Asociación Norteamericana de Psiquiatría juegan en la actualidad un papel central en el desarrollo de un proceso de medicalización de la casi totalidad de la vida humana a partir de la invención de ‘nuevas patologías’ posibles de ser subsanadas mediante la utilización de drogas psiquiátricas. De esta manera mediante la patologización de la casi totalidad de la vida humana y la posterior prescripción de drogas psiquiátricas impulsada por las grandes industrias

---

8 Véase para un análisis al respecto: Deleuze, 2006.

farmacológicas ya no se pretende normalizar a las conductas ‘desviadas’ -tal como ocurría especialmente al interior de la sociedad disciplinaria moderna- sino más bien procurar controlar las posibles reacciones de los individuos y, con ello, volverlos funcionales a los circuitos de consumo de la vida cotidiana (Rose, 2012).

El desarrollo de este proceso complejo, el cual entendemos debe ser analizado en su particularidad en lo que hace a las estrategias biopolíticas desplegadas sobre las poblaciones de Nuestra América, permite advertir la generación de una sutil y refinada modalidad de gobierno de los cuerpos que opera mediante una aceitada trama de patologización y medicalización de la vida humana. De manera que el actual proceso de medicalización de los cuerpos involucra en una de sus facetas la estimulación de la hiperproductividad y el consumo por parte de los individuos y, a su vez, la búsqueda de aplanar la capacidad de resistencia individual y social al orden establecido principalmente de las poblaciones más pobres y vulnerables visualizadas como un riesgo para el buen funcionamiento del ‘mercado’.

En suma, la estimulación de una subjetividad centrada sobre sí misma promovida por la racionalidad neoliberal conduce a una competencia social por la satisfacción del goce inmediato de los logros y de las mercancías que el mercado ofrece. Empero, la lógica de la competencia social estimulada desde el prisma neoliberal posee como reverso de la autorealización y autocuidado de ‘sí mismo’ la culpabilización y patologización de quienes son considerados responsables exclusivos de su propio fracaso. Así pues, la emergencia de lo que entendemos un nuevo darwinismo social sostenido en la idea del individuo como ‘empresario de sí mismo’ abre las puertas en nuestro presente a nuevas formas condenatorias de la alteridad como asimismo al refinamiento de una efectiva estrategia de naturalización del sufrimiento de quienes son visualizados como los actuales ‘indeseables de la tierra’.

## Referencias bibliográficas

CASTEL, Robert. *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado*. México, Paidós, 1997, 396 p.

\_\_\_\_\_. *El orden psiquiátrico. La edad de oro del alienismo*. Buenos Aires, Ediciones Nueva visión, 2009, 254 p.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá, Coedición Siglo del Hombre editores, Pontificia Universidad Javeriana – Instituto Pensar y Universidad Santo Tomás, 2010, 276 p.

DÍAZ, Martín. E. “Biopolítica, geopolítica y colonialidad: una aproximación crítica desde el sur”, en *Revista de Filosofía*, Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”, Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de Zulia, Maracaibo-Venezuela, Nº 77, 2014, 45-60 pp.

DARWIN, Charles. *The Descent of Man and Selection in relation to Sex*. Disponible en *The complete works of Charles Darwin online*, Cambridge University Press, 1871. (<http://darwin-online.org.uk>).

DELEUZE, Guilles. *Post-Scriptum* sobre las sociedades de control. En *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 2006, 255 p.

DONZELOT, Jacques. *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2007, 187 p.

DUSSEL, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Lander, Eduardo (Comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000, 24-33 pp.

FOUCUALT, Michel. *Historia de la sexualidad*, Tomo I *La voluntad de Saber*. México, Siglo XXI, 1987, 152 p.

\_\_\_\_\_. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós, Barcelona, 1990, 59 p.

\_\_\_\_\_. “Políticas de la salud”, en *Saber y Verdad*. Buenos Aires. Las ediciones de La Piqueta, 1991, 124 p.

\_\_\_\_\_. *Defender la sociedad. (Curso en el Collège de France (1975-1976))*. Buenos Aires, FCE, 2000a, 220 p.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Barcelona, Pre-textos, 2000b, 75 p.

\_\_\_\_\_. *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires, FCE, 2006, 484 p.

\_\_\_\_\_. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, FCE, 2007, 401 p.

GALTON, Francis. “Eugenics: its definition, scope and aims” en, *Essays in Eugenics*. Londres: The Eugenics Education Society, 1905.

GIRÓN SIERRA, Álvaro. “Darwinismo, darwinismo social e izquierda política

(1859-1914). Reflexiones de carácter general”, en Miranda, Marisa – Vallejo, Gustavo (Comps.). *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*. Buenos Aires, Siglo XXI de Argentina editores, 2005, 23-58 pp.

GOULD JAY, Stephen. *La falsa medida del hombre*. Buenos Aires, Hispanoamérica ediciones, 1998, 384 p.

HOBSBAWN, Eric. *La era del imperio (1875-1914)*. Buenos Aires, Crítica., 2009, 201p.

MURILLO, Susana. *La ciencia aplicada a políticas sanitarias en Argentina y su relación con la Escuela de Medicina de la Universidad de Buenos Aires (1869-1905)*. Buenos Aires, Mimeo, 2001, 382 p.

\_\_\_\_\_. *Prácticas científicas y procesos sociales. Una genealogía de las relaciones entre ciencias naturales, ciencias sociales y tecnologías*. Buenos Aires, Biblos, 2012a, 149 p.

\_\_\_\_\_. *Posmodernidad y neoliberalismo. Reflexiones críticas desde los proyectos emancipatorios de América Latina*. Buenos Aires, Ediciones Luxemburg, 2012b, 219 p.

\_\_\_\_\_. “La estrategia neoliberal y el gobierno de la pobreza. La intervención en el padecimiento psíquico de las poblaciones”, en Revista digital *Voces del Fénix*, Facultad de Ciencias económicas, Universidad Nacional de Buenos Aires, Nº 22, 2013, 71-78 pp.

ROSE, Nikolas. “Normality and Pathology in a biological age”, en *Outlines*, Nº 1, 1996, 19-33 pp.

\_\_\_\_\_. *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. Buenos Aires, Editorial Universitaria, 2012, 580 p.

SPENCER, Herbert. *Social Statics: or, the conditions essential to happiness specified, and the first of de them developed*, 1852). Disponible en (<http://www.oll.libertyfund.org>)

SCHMITT, Carl. “El Imperialismo Moderno en el Derecho Internacional Público”, en Orestes Aguilar, Héctor (Comp.). *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001, 95-113 pp.

WOLOWELSKY, Eduardo. “La sociobiología en cuestión. Sobre el determinismo biológico y la libertad humana”, en Miranda, Marisa – Vallejo, Gustavo (Eds.). *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*. Buenos Aires, Siglo XXI de Argentina editores, 2005, 59-73 pp.



## *Populações em movimento na fronteira Brasil – Bolívia: estranhamentos e interações no campo do trabalho*

Tereza Cardoso Cristina de Souza Higa

A fronteira abrange a área que contém a linha limite do território nacional, institucionalizada e reconhecida pelos estados limítrofes em relação à qual são criados e impostos aparatos legais de caráter restritivos em nome da segurança e da defesa. No bojo dessa lógica, até recentemente, a fronteira era vista como um espaço longínquo, perigoso e sem atrativos, tendo a função de impor limites ao vizinho, restringindo-lhe a liberdade de entrada e gozo de direitos.

A partir das últimas décadas, com a força do processo de globalização, um novo olhar vem sendo lançado sobre a fronteira, superando a percepção negativa que comumente lhe fora dispensada e cedendo lugar a uma nova imagem, de espaço de interações e oportunidades sobretudo econômicas.

Além disso, a fronteira chama a atenção pelas peculiaridades de muitos outros fluxos que lhe são comuns, como o trânsito cotidiano de moradores fronteiriços, o pequeno comércio entre comunidades vizinhas, os deslocamentos populacionais que se dirigem para pontos distantes da fronteira e a prática de atividades ilegais, como o contrabando, o tráfico de armas e drogas e de veículos roubados.

Dentre esses diversos fluxos, enfatiza-se neste texto o caso dos deslocamentos de migrantes cujo destino se restringe às localidades da própria zona de fronteira. Trata-se, em geral, de movimentos envolvendo pessoas ou grupos de pessoas que, em seu país, já viviam nas proximidades da fronteira e que, ao migrar, procuram não se afastar muito de suas áreas de origem, mantendo, na medida do possível, algum contato mais próximo com os familiares e amigos.

Ao mesmo tempo em que as migrações internacionais que se

restringem às zonas de fronteira permitem que os cidadãos migrantes mantenham algumas relações com sua terra de origem, observa-se que há, também, maior propensão do migrante ficar à margem da legalidade, sem registro de entrada no país e, portanto, sem direitos reconhecidos, o que se reflete nas oportunidades e condições de trabalho que venha a exercer e no acesso a serviços e atenção básica.

### A zona de fronteira do estado de Mato Grosso com o departamento de Santa Cruz - Bolívia

Neste texto, focaliza-se parte da zona de fronteira do estado de Mato Grosso, no Brasil, com o Departamento de Santa Cruz, na Bolívia, particularizando municípios e províncias lindeiras, ou seja, aquelas unidades político-administrativas localizadas ao longo da linha de limite internacional entre os dois países. O lado brasileiro abrange os municípios mato-grossenses de Cáceres, Porto Esperidião, Vila Bela da Santíssima Trindade e Comodoro; o boliviano, as províncias de Velasco, com os municípios de San Ignácio de Velasco, San Miguel e San Rafael, e a província de Angel Sandoval, com seu único município, San Matias.

A zona de fronteira Brasil-Bolívia inclui as faixas de terras contíguas à linha demarcatória do limite internacional, cuja largura é dada pela legislação de cada país. A faixa de fronteira brasileira tem largura de 150 km (Constituição Brasileira de 1988), enquanto a boliviana é limitada em 50 km de largura (Constituição boliviana de 1967).

Para Maristela Ferrari (2013), a zona de fronteira é entendida “[...] como espaço que se encontra na confluência entre dois territórios nacionais.”. Nessa perspectiva, um local que favorece o encontro de populações de países distintos, que nem sempre falam a mesma língua, mas podem, em razão da proximidade em que vivem, compartilhar muitos interesses e atividades desenvolvidas localmente, como festividades, religiosidade, trabalho e outras.

Especificamente no caso da zona de fronteira do estado brasileiro de Mato Grosso com o departamento boliviano de Santa Cruz, apesar da baixa densidade demográfica observada ao longo da linha limítrofe e a não ocorrência de cidades gêmeas, constatam-se diversos comportamentos que

atestam as múltiplas articulações entre as populações fronteiriças dos dois países.

Ressalta-se que essas articulações não são recentes, tendo-se o registro de vários contatos e negociações entre portugueses e espanhóis desde os primórdios da ocupação dessas terras pelos reinos ibéricos, cujas relações tiveram conotações distintas, sempre consoantes com os interesses dos poderes constituídos de cada lado da linha limítrofe. Assim, elas oscilaram entre situações tensas, marcadas por hostilidades, e momentos e situações de entendimentos e trocas de cordialidades.

Nas últimas décadas, em tempos de globalização, a noção de fronteira internacional ganhou novos significados, superando cada vez mais a figura de limite rígido e assumindo a condição de área permeável e de articulação, que tem um importante papel a cumprir no jogo dos interesses da economia mundializada. Nessa perspectiva, Ciccolella (1997, p. 62) escreve:

Así, la noción de frontera ha ido mutando notablemente en el contexto y contradictoriedad del proceso de globalización y lo que hoy se conoce como espacio fronterizo sería el resultado de las tensiones y contradicciones multiescales existentes entre la propia realidad local-regional y el ejercicio de la soberanía de los estados nacionales, profundamente permeadas por el sistema económico y las redes científico-técnicos e informáticas. De esto modo, a partir de una concepción de zona de choque, fuertemente militarizada o de diferenciación tajante entre dos sistemas políticos, militares, económicos y de soberanía, se ha ido evolucionando hacia la configuración de áreas de transición o interfase entre los mismos.

### Condições e características socioeconômicas da área fronteiriça Mato Grosso Bolívia

Em termos econômicos, os municípios e províncias lindeiras, integrantes da zona fronteiriça de Mato Grosso e Bolívia, guardam significativas diferenças entre si. E isso não só quando se compara a realidade dos dois países, mas também quando se confrontam os próprios municípios

e províncias de um e outro, resultado dos diferentes contextos históricos, políticos e econômicos permeados por esses territórios.

Em Mato Grosso, os quatro municípios lindeiros, Cáceres, Porto Esperidião, Vila Bela da Santíssima Trindade e Comodoro, apresentam inúmeras diferenças retratadas na infraestrutura básica municipal, na capacidade produtiva, no poder de atrair novos investimentos e nas condições socioeconômicas da população. Desses municípios, Cáceres desponta como a unidade que detém a melhor logística e maior expressividade econômica.

Cáceres, que em 2010 contava com uma população total de 87.942 habitantes e em razão de sua grande extensão e diversidade de paisagens, possui diferentes contextos internos do ponto de vista econômico. A maior parte do seu território, envolvendo as áreas central e sul, encontra-se na planície pantaneira, onde se estabelecem imensas fazendas de pecuária extensiva. Trata-se da área de menor densidade demográfica municipal e de desempenho econômico menos expressivo.

Já a porção norte do município apresenta cenários bastante diferenciados. É onde se localiza a cidade de Cáceres, , que, em 2010, de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2015), conta com 76.568 habitantes, é a maior dentre as cidades da zona de fronteira mato-grossense, constituindo-se em um polo de atração regional. Na área rural dos setores norte e nordeste do município, predominam fazendas pecuaristas modernas, produtoras de carne e leite, o que se traduz em uma economia mais dinâmica. Em 2010, também com base nos dados desse instituto, 87% da população local vivia na zona urbana e 13%, na rural.

Porto Esperidião, município vizinho, tem sua economia apoiada na atividade agropecuária, com a presença de grandes fazendas pecuaristas modernas e de pequena produção agrícola, principalmente. Em 2010, o IBGE estimou que sua população total era de 11.031 habitantes, com 38,10% vivendo no meio urbano e 61,90%, no rural.

Vila Bela da Santíssima Trindade é o município lindeiro mato-grossense com menor expressão econômica. Em seu território predominam grandes propriedades, muitas das quais foram mantidas, por longo tempo, praticamente improdutivas ou ocupadas com a pecuária extensiva. Nas últimas décadas, foram observadas mudanças, ainda incipientes, na sua dinâmica econômica, com a inserção de muitas fazendas pecuaristas no sistema mais intensivo de produção, voltado para a cria e recria de bovinos. Tem-se registrado, também, a ocorrência de fazendas voltadas para

a agricultura em grande escala, mas, ainda, sem impactos para a economia municipal.

Em 2010, os dados do censo demográfico do IBGE apontaram que Vila Bela conta com 14.493 habitantes, dos quais 35,64% se encontravam na área urbana e 64,35%, na rural. A baixa taxa de urbanização é um indicador do pequeno poder de influência da cidade sobre o entorno regional e da restrita atração de investimentos.

Comodoro, localizado na parte mais setentrional da faixa de fronteira mato-grossense com a Bolívia, é um dos cinco municípios mais extensos do Estado. Seu padrão de ocupação evidencia diferentes níveis de emprego tecnológico. Assim, ocorrem desde fazendas de pecuária extensiva até propriedades de agricultura produzida com aparatos tecnológicos e sistemas de manejos modernos, voltadas para o mercado externo, o que é observado pelo aumento das áreas plantadas com soja e pelo crescimento dos rebanhos bovinos.

Na mesma pesquisa, o IBGE indicou que a população do município, em 2010, era de 18.178 habitantes, dos quais 30,78% viviam no meio rural, enquanto 69,32%, no urbano.

Em relação à Bolívia, a área da faixa de fronteira com Mato Grosso exibe uma relativa uniformidade em termos econômicos, pois, em toda sua extensão, predominam a agricultura de subsistência e a intensa exploração madeireira voltada para a exportação, em sua maioria na forma de tora e sem nenhum valor agregado. Ademais, dispõe, em geral, de pouca infraestrutura e poucos investimentos estatais ou, mesmo, privados.

No território boliviano, considera-se que duas províncias estão na condição de lindeiras, quais sejam Velasco e Angel Sandoval, ambas pertencentes ao departamento de Santa Cruz. Velasco conta com os municípios de San Ignacio de Velasco, San Miguel e San Rafael; Angel Sandoval, somente com o município de San Matias.

A faixa de fronteira boliviana caracteriza-se pela baixa densidade demográfica e pelo predomínio da população rural sobre a urbana, o que é constatado pelos dados censitários apresentados pelo Instituto Nacional de Estatísticas da Bolívia (INE) (2013), relativos ao ano de 2012. Esse fato é também apontado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD-Bolívia) (2004, p. 167) ao se referir ao oriente boliviano: “[...] los municipios indígenas y los misionales son basicamente rurales.”

De acordo com o INE, em 2012, Velasco contava com uma população total de 69.742 habitantes, distribuídos nas três instâncias municipais.

San Ignacio de Velasco, que é, efetivamente, o município lindeiro daquela província, contava com 52.276 habitantes, dos quais 55,77% distribuídos no meio rural e 44,23%, na cidade sede municipal.

Enquanto isso, os dois outros municípios, San Miguel e San Rafael, contavam, respectivamente, com populações totais de 11.327 e 6.139 habitantes. Em San Miguel, 69,42% da população se encontrava no meio rural e 30,58%, no urbano. Já em San Rafael, 57,36% do total de habitantes se estabelecia na zona rural e 42,64%, no urbano.

A província de Angel Sandoval, que também é lindeira, constitui-se por apenas um município, San Matias, no qual, em 2012, o INE registrou uma população total de 14.415 habitantes. Ali, a população rural era a proeminente, contando com 56,53% do contingente populacional total, ao passo que a urbana correspondia a 43,47%.

Em termos gerais, a área fronteiriça boliviana, representada pelas províncias de Velasco e Angel Sandoval, apresenta inúmeros quadros deficitários que se traduzem em difíceis condições socioeconômicas para grande parte da população local. A participação do Estado é, em vários aspectos, muito restrita, sendo mais expressiva na área de segurança e defesa, com a presença de militares, e, em termos político-administrativos, por meio das prefeituras, na educação e em alguns serviços de saúde.

A área, especialmente a zona rural, não dispõe de infraestrutura básica, em particular estradas que permitam a regularidade de fluxos entre os municípios das províncias e a capital departamental, a cidade de Santa Cruz de La Sierra. Essas circunstâncias criam para a população uma sensação de isolamento e de falta de perspectivas, além de inibir possíveis investimentos da iniciativa privada. Nessas condições, a cidade de Cáceres, no Brasil, situada a 90km da fronteira e a 100km da cidade de San Mathias, constitui-se na principal opção de busca por serviços básicos pela população fronteiriça boliviana.

No que tange à produção agrícola, prevalece a de pequena escala, voltada para subsistência, não se destacando nenhum produto por seu valor comercial. Nessa modalidade, o que se produz é quase totalmente consumido na própria unidade produtora; apenas uma pequena parte chega às feiras e vendas das cidades locais e pequenos povoados. Os cultivos, normalmente, restringem-se à mandioca, milho, abóbora, batata, melancia e banana.

A pecuária está presente nas duas províncias, predominantemente na modalidade extensiva para corte, mas ocorre produção de leite em pequena escala, o suficiente para o abastecimento da população local. Destaca-se

que a província de Angel Sandoval, cujo território se estende pela área do Pantanal-Chaco, constitui-se em ambiente que facilita a criação extensiva.

Por sua vez, a província de Velasco se distribui em três domínios biogeográficos distintos. As terras do norte estão na Amazônia; as terras centrais e do sul e sudeste se concentram no Pantanal-Chaco; e a parte oeste e sudoeste distribui-se em áreas de savanas e bosque subsumido. Sendo assim, a província tem se destacado pela produção e comercialização de madeira, quase sempre na forma de toras ou com pouco beneficiamento.

Os territórios bolivianos fronteiriços constituem-se em área de forte influência e presença indígena e católica, fruto da ação dos Jesuítas, que lá estiveram nos séculos XVII e século XVIII e fundaram várias Missões. Na província de Velasco, encontra-se parte da área reconhecida como missional, envolvendo as cidades de San Ignácio de Velasco, San Rafael e San Miguel e mais o povoado de Santa Ana, onde foram construídas as reduções e erguidas igrejas, mantidas até os dias atuais. Essas igrejas, em razão de seu valor histórico, arquitetônico e cultural, foram declaradas Patrimônio Cultural da Humanidade.

## Características do processo de migração

O processo migratório fronteiriço não é recente. A rigor, desde o período colonial existem registros do movimento de pessoas cruzando os limites que hoje separam os territórios do Brasil e da Bolívia. Nas últimas décadas, no bojo da globalização e da maior permeabilidade das fronteiras, o trânsito da população transponde a linha limítrofe aumentou, assumindo características de uma migração contínua.

O movimento migratório na fronteira de Mato Grosso com a Bolívia dá-se nos dois sentidos, ou seja, há um fluxo de brasileiros para a Bolívia e outro de bolivianos para o Brasil, cada qual possuindo especificidades de interesses próprios. Normalmente, os bolivianos vêm para Brasil em busca de trabalho como forma de conseguirem sobrevivência e melhores condições de vida para a família. Em geral, são pessoas simples, com baixa escolaridade e que se submetem a trabalhos mais pesados e à margem da legalidade. E há parte dos migrantes que cruzam a fronteira brasileira em busca de assistência médica, estudos e compras sazonais para abastecimento de pequenos comércios.

Muitos brasileiros também cruzam a fronteira em direção à Bolívia, mas, em geral, em condições muito diferentes das apresentadas pelos migrantes bolivianos, em razão de serem proprietários de terras naquele país. Outros são funcionários qualificados dessas fazendas, nas quais trabalham com máquinas agrícolas e outros equipamentos de alta tecnologia. Há, ainda, comerciantes; estudantes de cursos superiores, especialmente medicina e vendedores ambulantes.

Brasileiros e bolivianos, principalmente moradores dos municípios lindeiros, deslocam-se continuamente pela fronteira por causa dos laços de família e de amizade, para simples visitas, comemorações festivas e a realização de trabalhos compartilhados, em regime de mutirão, de roçados, colheitas e construção de moradias.

Paralelamente aos fluxos migratórios descritos, há um movimento fronteiriço ligado a práticas ilícitas, destacando-se a passagem de drogas, armas e carros roubados. No entanto, os números ligados a esse fato são reduzidos em face do total de envolvidos, na maior parte dos casos pessoas que habitam outros estados e grandes centros urbanos.

Das cidades fronteiriças brasileiras, Cáceres é a mais procurada pelos migrantes bolivianos, pois é considerada um centro mediano de oferta de serviços, o que lhe confere a posição de polo de influência regional com o qual as cidades e povoados bolivianos da fronteira mantêm estreita relação. Ressalta-se que os setores de saúde, educação e comércio locais se encontram, relativamente, bem-estruturados, em condições de atrair muitos migrantes.

A cidade de Cáceres localiza-se a 90km da linha de fronteira, e o seu acesso se dá por estrada asfaltada. Dentre as cidades bolivianas da zona fronteiriça, as que mantêm maiores relações com Cáceres são San Matias, da qual dista 100km; San Ignácio de Velasco e mais San Rafael e San Miguel, distantes 280km. Normalmente, durante todo o ano, ocorre um fluxo comercial peculiar de Cáceres para esses centros urbanos e povoados próximos, aos quais são vendidos gêneros alimentícios, vestuário, produtos de higiene e limpeza, medicamentos e produtos veterinários, entre outros.

As cidades e povoados bolivianos igualmente possuem grande demanda pelos serviços de saúde e, secundariamente, de educação oferecidos em Cáceres. Servidores de hospitais e postos de saúde relatam que é constante essa procura nas mais diferentes áreas de atendimento, sendo mais comum as de pediatria, obstetrícia e ginecologia, vacinação, ortopedia e de tratamentos para câncer.

Um considerável número dos migrantes bolivianos que se dirigem para a cidade vão em busca de trabalho, tanto na função de empregados, quanto desenvolvendo seus próprios negócios, atuando no comércio informal, com a venda de pequenos artigos importados, sobretudo da China, que eles adquirem nas cidades bolivianas fronteiriças, especialmente San Matias.

Os municípios fronteiriços de Vila Bela da Santíssima Trindade e Porto Esperidião, principalmente suas cidades sedes, são também procurados por moradores de San Ignácio de Velasco, San Miguel, San Rafael e povoados próximos, onde buscam atendimento médico e oportunidades de trabalho. Para essas cidades, o fluxo é bem menor do que em direção à cidade de Cáceres, mas é significativo, sendo comum a presença de migrantes bolivianos nos mercados, praças e na igreja matriz para participarem da missa aos domingos.

Dentre os municípios lindeiros brasileiros, a menor presença de bolivianos foi constatada em Comodoro, que se encontra mais distante das sedes dos municípios bolivianos citados e tem a menor extensão de fronteira com o país vizinho. Além disso, há dificuldades de acesso em razão da precariedade de estradas que fazem conexão com a Bolívia.

Extrapolando o âmbito dos perímetros urbanos das cidades citadas, existem migrantes bolivianos no meio rural de Vila Bela da Santíssima Trindade, Pontes e Lacerda, Porto Esperidião e, principalmente, de Cáceres. Entre eles, quase todos provenientes da própria faixa de fronteira boliviana, há, prioritariamente, homens que se dedicam ao trabalho como “peões de gado” nas fazendas desses municípios. E há mulheres, também, que por comum assumem o posto de cozinheiras nas sedes de dessas propriedades ou em galpões montados para abrigar os trabalhadores rurais, contratados, em geral, para trabalhos sazonais.

Além disso, é comum famílias bolivianas inteiras migrarem para Mato Grosso, especialmente para a faixa de fronteira, em busca de melhores condições de vida e oportunidades de trabalho em fazendas locais, nas quais algumas chegam a fixar residência como moradores ou como posseiros ou pequenos sitiantes. Nessas dinâmicas, não raro há mulheres e crianças compartilhando o trabalho conseguido pelo chefe da família.

Apesar da convivência aparentemente pacífica, têm-se observado algumas manifestações de preconceito com relação aos bolivianos migrantes, cuja maioria é descendente de índios, comumente dos chiquitanos e aos quais os alguns brasileiros da fronteira costumam se referir chamando-os de “bugres ou bugrada”.

O fenômeno da migração boliviana para essa área da fronteira não é recente, tendo sido registrado em vários momentos da história, destacando-se o ocorrido por ocasião da guerra do Chaco (1932-1936). Na época, dezenas de convocados para a luta, índios e descendentes de índios chiquitanos, buscaram refúgio na faixa de fronteira brasileira, onde seus descendentes e mesmo alguns índios mais velhos permanecem até os dias atuais.

No momento, o processo migratório continua a ocorrer, mas a maioria dos migrantes não fixa residência no Brasil, em geral conseguindo trabalhos sazonais na modalidade de diaristas ou em regime de empreita, retornando em seguida para sua terra com a perspectiva de voltar ao Brasil no ano seguinte e novamente tentar a sorte de viver com um pouco mais de dignidade.

É nesse sentido que Becker (1997. p. 335) afirma: “[...] a mobilidade da força de trabalho pode ser percebida como determinada pelas necessidades do capital. Tais necessidades irão se refletir em diferenciadas e alternativas formas espaciais de fluxos migratórios, centrífugos ou centripetos.”

Conforme afirmação anterior, a migração de brasileiros para a Bolívia, especialmente para a área fronteiriça, dá-se de forma bastante distinta quando comparada ao movimento de bolivianos para o Brasil. No primeiro caso, os brasileiros não são vistos como pessoas que buscam meios de sobrevivência ou que precisam de oportunidades de trabalho e sim pessoas que procuram formas de ampliar o próprio capital, aumentando suas posses. Isso decorre, sobretudo, do fato de inúmeros brasileiros serem donos de fazendas no departamento de Santa Cruz, muitas das quais na área fronteiriça.

Essas propriedades concentram-se nos primeiros 100km ao longo da linha divisória. São grandes áreas, quase sempre superiores a 1000ha, nas quais se cria gado predominantemente em sistema extensivo. Vale destacar que numerosos proprietários rurais brasileiros na Bolívia estão concentrados na área de produção e expansão da soja localizada nas proximidades da cidade de Santa Cruz de la Sierra e da ferrovia que liga a referida cidade boliviana a Corumbá.

A maior parte desses proprietários, especialmente os que têm terras na fronteira, não fixam residência no território boliviano; vivem no Brasil e se dirigem constantemente para o país vizinho com o objetivo de fiscalizar seus negócios. Em suas propriedades, normalmente mantêm um trabalhador de confiança para gerenciar o cotidiano das fazendas e lhes manter informados sobre todas as ocorrências.

Além desses fazendeiros, encontram-se também, na área da faixa de fronteira boliviana, inúmeros brasileiros que se dedicam a diferentes ativi-

dades. No meio rural, eles assumem a ocupação de tratoristas, mecânicos e administradores de fazenda, para proprietários de um e de outro país. Todavia, os do Brasil costumam levar vantagens sobre o trabalhador local por melhor dominarem as máquinas e equipamentos agrícolas mais sofisticados.

No meio rural das duas províncias lindeiras com mato Grosso, vive um número reduzido de brasileiros que, em razão de vínculos de parentesco, tornaram-se pequenos produtores rurais. Há uma família brasileira estabelecida em uma comunidade rural de descendentes indígenas de San Ignácio de Velasco.

Nas áreas urbanas, o leque de opções de trabalho é mais amplo, constatando-se muitos migrantes brasileiros que se dedicam ao comércio não só como vendedores, mas especialmente como comerciantes das mais diferentes áreas: ferramentas agrícolas, sementes, calçados, roupas, restaurantes e outros. Há, além desses, profissionais de áreas específicas, como geólogos, engenheiros e agrônomos, que sazonalmente prestam serviços a empresas estabelecidas no país, muitas das quais brasileiras. A maior parte dos brasileiros que atuam na faixa de fronteira se concentra nas cidades de San Matias e San Ignácio de Velasco.

Destaca-se, também, a presença de brasileiros como vendedores ambulantes, comercializando pequenos produtos em pequenas quantidades em diversos povoados. Esse tipo de comércio, de ampla aceitação na área da fronteira, é feito sob a recíproca confiança entre clientes e vendedores, tanto que o comerciante, que normalmente dispõe de uma camioneta ou um caminhão, entrega os produtos na ida e recebe o dinheiro na volta.

Ultrapassando os limites dos territórios fronteiriços, chama a atenção o deslocamento de jovens brasileiros para a Bolívia, especialmente para as cidades de Santa Cruz de la Sierra e Cochabamba, a fim de realizarem cursos superiores, especialmente o de medicina. Eles saibam das dificuldades posteriores para o reconhecimento do curso no Brasil e a inserção no mercado de trabalho, a procura é grande.

Na área da fronteira boliviana, destaca-se finalmente a grande potencialidade turística representada pelo Pantanal e sobretudo pelo patrimônio arquitetônico e cultural das Missões Jesuíticas de San Ignácio de Velasco, San Rafael, San Miguel e Santana. Infelizmente, a falta de infraestrutura para o acesso e recepção ao visitante, aliada à pouca divulgação desse patrimônio, não tem contribuído para atrair visitantes, o que oportunizaria o ingresso de recursos financeiros na área.

## Considerações finais

Existem significativos fluxos migratórios, em parte de caráter sazonal, ao longo da faixa de fronteira de Mato Grosso – Brasil e de Santa Cruz – Bolívia, abrangendo, especialmente os municípios e províncias lindeiras. Essa migração, quase silenciosa e em parte restrita à faixa de fronteira, ocorre de forma sutil, sem controle por parte das autoridades dos países envolvidos.

Para muitos migrantes, esse processo de ir e vir é questão de sobrevivência e manutenção das famílias. Dessa forma, a migração não significa uma mudança definitiva para um novo lugar, mas sim uma atividade constante incorporada como forma de vida.

A corrente migratória oriunda na faixa de fronteira da Bolívia em direção ao Brasil, particularmente a Mato Grosso, dirige-se prioritariamente para a faixa de fronteira brasileira, embora alguns tentem chegar a outros municípios do Estado, inclusive a capital, Cuiabá. O deslocamento com o objetivo de chegar a São Paulo ou outros estados do Sudeste e Sul brasileiros dificilmente se serve dessa rota, pois a preferência é a saída por Corumbá, em Mato Grosso do Sul.

A população boliviana migrante da faixa de fronteira é, em regra, muito pobre, formada majoritariamente por trabalhadores rurais que buscam em fazendas brasileiras oportunidades de trabalho, quase sempre na limpeza e reforma de áreas de pastagem, construção de cercas e trato do gado, quando assumem a função de peões de fazenda. Para essas atividades, que acontecem, em sua maioria, em períodos específicos do ano, os trabalhadores costumam ser contratados em grupos. Às vezes, é feito o deslocamento de toda família, que passa a auxiliar o marido e pai nas atividades para as quais foi contratado, comumente em regime de empreita.

Em direção à faixa de fronteira boliviana, o fluxo migratório tem, em muitos casos, caráter sazonal e é composto por pessoas oriundas da própria faixa de fronteira brasileira, sendo comum a presença de integrantes provenientes também de outros municípios e até de outros estados, como Goiás e Minas Gerais e do Nordeste.

Diferentemente do processo de migração boliviana, os migrantes brasileiros têm, usualmente, melhor nível de escolaridade e dedicam-se a um amplo leque de atividades naquele país. Dentre os que migram para o setor rural, uma parte trabalha para as fazendas de brasileiros situadas na faixa de fronteira, nas quais, por comum, assumem a função de administradores.

Outros trabalham como tratoristas ou assistentes técnicos, prestando assistência ao maquinário agrícola.

No âmbito urbano, é expressiva participação de brasileiros no comércio. Na categoria de vendedores, há os ambulantes, entre os quais, com certa frequência, se encontram os nordestinos comercializando suas redes de algodão. Também há vendedores de gêneros alimentícios e de produtos de limpeza, que quase chegam a dominar o abastecimento de vendas junto às comunidades fronteiriças até San Ignácio de Velasco. Enfim, figuram entre os migrantes brasileiros vários profissionais liberais.

Destaca-se que o movimento migratório é sempre uma resposta às condições econômicas e políticas vigentes, as quais, em última análise, propiciam a formação de fluxos e direciona os deslocamentos. Dessa forma, cada migrante responde às dificuldades do seu entorno, procurando novas oportunidades nos territórios vizinhos ou mesmo em outros, distantes, desde que vislumbre a possibilidade de dias melhores ou de ganhos significativos.

A faixa de fronteira mato-grossense apresenta, na atualidade, um dinamismo socioeconômico muito intenso em sua extensão central e norte, o qual decorre das políticas econômicas nacionais que, nos últimos 30 anos, estimularam a interiorização da economia e da população, colocando Mato Grosso, inclusive sua faixa de fronteira, no circuito das exportações nacionais.

As modificações e o incremento produtivo a que foi submetida grande parte da faixa de fronteira mato-grossense são evidenciados pela intensificação dos sistemas de comunicação em toda a área; pela instalação de grandes unidades produtivas, particularmente no meio rural; pelo surgimento de novas cidades; e pela ampliação do setor de serviços. Contrariamente, na Bolívia, se observa certa homogeneidade territorial, havendo poucas atividades econômicas e carência de oportunidades de trabalho.

As diferenças entre os territórios vizinhos são muitas e expressivas, o que, em grande medida, tem sustentado os fluxos migratórios fronteiriços. De um lado, a população boliviana considera o Brasil um local propício para se conseguir trabalho e salário de outro, muitos brasileiros acreditam que a faixa de fronteira boliviana representa uma oportunidade para a compra de terras baratas e investimentos em outros setores que lhes possam trazer lucros rápidos.

## Referencias bibliográficas

- BECKER, Olga Maria Schild. Mobilidade espacial da população: conceitos, tipologia, contextos. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). *Explorações Geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 319-367.
- CICCOLELLA, Pablo Jose. Redefinición de fronteras, territorios y mercados en el marco del capitalismo de bloques. In: CASTELLO, Iára Regina et al. (Org.). *Fronteiras na América do Sul: espaços em transformação*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1997.
- FERRARI, Maristela. Zona de fronteira, ciudades gêmeas e interações transfronterizas no contexto do MERCOSUL. *Revista Transporte e Território*, Buenos Aires, 2013. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4698157.pdf>>. Acesso em: 20. nov. 2015.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Censo Demográfico 2000. Rio de Janeiro: IBGE, 2000.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Censo Demográfico 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtml>>. Acesso em: 12 jan. 2015.
- Instituto Nacional de Estadística (INE). Bolivia: Población total por censo, área y sexo según Departamento, censos de 1992 y 2001. Disponible em: <<http://www.ine.gov.bo>>. Acesso em: 10 jan. 2015.
- Instituto Nacional de Estadística (INE). Bolivia. Censo Nacional de Población y Vivienda 2012. La paz, 2013. Disponible em: <<http://ibce.org.bo/publicaciones-descarga.php?id=21192>>. Acesso em: 22 jan. 2015.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD). *Desarrollo Humano em Santa Cruz*. La paz: Plural editores, 2004. Informe.

## II

Desenvolvimento e problemáticas socioambientais



## *Desarrollo: ontologías en disputa y hermenéuticas otras<sup>1</sup>*

María Eugenia Borsani

### I. Recorrido

Presentaré una tríada inescindible entre epistemologías/ontologías/hermenéuticas, en procura de dar con otros modos de inspección investigativa que reparen en mundos y realidades no contemplados en las epistemologías canónicas, o mejor dicho, mundos y realidades considerados desde una irreversible minusvalía constitutiva (política, moral, epistémica, etc.), valuación ésta propiciada por parte de la *episteme* moderna occidental. Se torna imperioso indagar respecto a las ontologías que subyacen a la cultura epistemológica intra-moderna cuya pretensión de validez universal es hoy recusada desde planteos procedentes de escenarios no europeos, periferalizados por la agencia colonial.

En tal sentido, inspeccionar la trama epistemologías/ontologías/hermenéuticas, seguida del término ‘otras’, permite ingresar a las ciencias sociales culturales ‘otras’, a las epistemologías de frontera y con ello se habilita una resignificación del desempeño hermenéutico en contextos pos-occidentales, lo que requiere asumir la premisa respecto a la insuficiencia de los recursos interpretativos sostenidos en la tradición monocultural euro-anglo-centrada, propiciando así un corrimiento de las posiciones con pretensión hegemónica.

---

1 Esta temática ha sido discutida durante el año 2014 en distintos eventos Congresso Argentino de Antropología Social Edgardo Garbusky, Universidad Nacional de Rosario, Julio de 2014 y en el Coloquio “Dinâmica populacional Sul-Americana – fronteiras geográficas e epistêmicas” organizado por los grupos de investigación *Assinaturas dos Corpos e Estudos Regionais Latino-americanos*, del Instituto de Ciências Humanas e Sociais de la Universidade Federal de Mato Grosso, en el mes de Diciembre del mismo año.

La propuesta procura visibilizar nuevas modalidades de la colonialidad, cuyo despliegue se avizora en nuestro presente global bajo la forma de neo-colonialismo, enmascarado en la narrativa del desarrollo, prioritariamente, económico y el futuro promisorio asegurado para las generaciones venideras.

Tres preguntas vinculadas entre sí guiarán este capítulo:

- a) ¿Qué vínculo guarda el problema del desarrollo, con una perspectiva filosófica que está empeñada en desplegar hermenéuticas otras en escenarios periferalizados?
- b) ¿Qué se teje en la trama entre epistemologías, ontologías y hermenéuticas?
- c) ¿Cuál es la trampa contenida en dicha trama, y por qué importa despejarla en referencia al desarrollo?

## 2. Hermenéutica, ‘Cultura y Desarrollo’

Si bien es sabido que la palabra ‘desarrollo’ comienza a cobrar cierta entidad conceptual específica a mediados del siglo ppdo., no está demás recordar los aires de familia que mantiene con el contexto épocal del S. XVIII y muy puntualmente con el optimismo ilustrado junto a la idea de progreso<sup>2</sup>, deudora de dicho contexto, idea protagónica de la ficción de la linealidad de la historia en la que se despliegan ininterrumpidamente las potencialidades de la razón y, por supuesto, el escenario para dicho despliegue no es otro sino Europa. Es éste el contexto donde comienza a fraguarse la “ideología del progreso” (GUDYNAS, 2011: 40), marco indispensable para pensar el desarrollo.

Dicho esto, acuerdo con Quintero, quien sostiene que:

[s]i bien el término ‘desarrollo’ constituye una noción polisémica e incluso ambivalente dotada de una profunda y variada carga semántica, es evidente que

---

2 La categoría de ‘progreso’ aparece resignificada en la disciplina económica en el año 1944 bajo la dupla desarrollo-subdesarrollo.

existe una acepción hegemónica de esta noción que ha sostenido por más de sesenta años imaginarios y políticas de progreso, desarrollo y modernización en todo el “Tercer Mundo” (QUINTERO, 2009, p. 112-113).

Esto es, la polisemia y la plurivocidad permean este concepto y es menester -al menos para quienes en tanto habitantes de este Tercer Mundo sospechamos que va de suyo que el desarrollo indefectiblemente desarrolle- desandar la trama semántica que lo atraviesa en virtud de las consecuencias epistémico-políticas que se desprenden de la misma. Para dar cuenta de dicha sospecha nos apoyaremos en gran medida en los aportes que, desde hace ya casi dos décadas, nos brinda el antropólogo colombiano Arturo Escobar; planteos por demás de atinentes para el tema en cuestión, referidos a la “invención del tercer mundo”<sup>3</sup> -título de uno de sus textos- y también a ‘Cultura y Desarrollo’ como nuevo espacio que paulatinamente va cobrando cierta especificidad junto a novedosas perspectivas con un muy fuerte tenor político propositivo. Conjuga en sus planteos lo referido a mundo/s, ontologías y desarrollo, mostrando la apertura a un prolífico campo.

Lo primero que hay que decir es que la idea de desarrollo tiene una indiscutible impronta moderno colonial y que el desarrollista es uno de los perfiles o rasgos característicos del desenvolvimiento de la colonialidad, en conformidad con el patrón de poder mundial capitalista (Quijano) -o la matriz moderna colonial, como prefiere denominarla Mignolo- es decir, es uno de los diversos rostros de dicho polifacético patrón en una de sus últimas versiones llevado a cabo por parte de programas, agencias, proyectos,<sup>4</sup> diseñados por el modelo imperial de occidente. Mientras que en la primera modernidad, el rostro privilegiado de dicho patrón era el evangelizador, más adelante fue tomando perfiles diferentes: civilizatorio, democrático y desarrollista, como uno de sus más recientes facetas. “Este patrón de poder es hoy aún mundialmente hegemónico, pero también [está]

---

3 El título completo del libro es *La invención del tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*.

4 Un ejemplo de lo dicho lo constituye el “Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo” (PNUD). Según su propia semblanza el “PNUD constituye una fuente de soluciones en asesoramiento en políticas públicas, gestión de servicios y promoción de programas de desarrollo. Busca contribuir a alcanzar los Objetivos de Desarrollo del Milenio desde la promoción del Desarrollo Humano: que las personas vivan en plenitud de sus derechos, mediante el apoyo a programas que favorezcan la ampliación de capacidades y el acceso a oportunidades. PNUD Argentina apoya y financia proyectos en Gobernabilidad Democrática, Desarrollo Social, Ambiente y Desarrollo Productivo.” Véase <http://www.onu.org.ar/ViewPage.aspx?19>

en su momento de más profunda y raigal crisis desde su constitución hace poco más de quinientos años” (2012, p. 46), nos dice Quijano. Esto es, nunca fue lo radical que es hoy la crisis de la colonialidad global del poder, se trata de un conflicto de raíz en que han tenido mucho que ver, en términos de resistencia a dicho patrón, distintos actores que enfrentan los modelos de desarrollo occidentalocentrado.

Diferenciamos a continuación la “antropología para el desarrollo -antropología aplicada al servicio de las agencias del desarrollo- y una antropología del desarrollo -definida como el análisis crítico del aparato del desarrollo como práctica cultural-.” (ESCOBAR, 1999, p. 9).

La primera condice con la matriz colonial de poder mencionada y supone que una parte del planeta está desarrollada y otra no, por lo tanto para abandonar su subdesarrollo o para “emergir” (palabra que viene inundando el discurso económico político de los últimos tiempos) debe seguirse la estela indicada por el poder global y ser receptivos a los ‘encomiables’ planes y proyectos que ‘solidaria y desinteresadamente’ el primer mundo le tiene reservado a los rincones subdesarrollados del mundo. La segunda, la antropología del desarrollo, pone en tensión dicha matriz y se posiciona críticamente mostrando que el denominado subdesarrollo es una resultante de los países desarrollados o de los polos de poder mundial, reconociendo incluso el alcance de la colonialidad al interior de la propia praxis profesional de la antropología, más específicamente, en virtud de su surgimiento eurocéntrico.

Si adherimos a la importancia que comporta el ‘análisis crítico del aparato del desarrollo como práctica cultural’ -y vayan mis disculpas por la reiteración- no parece que el problema del desarrollo y más específicamente el de la antropología del desarrollo, mantenga pocos, lejanos o forzados vínculos con la hermenéutica, o para ser más precisa, con una hermenéutica aplicada, cuando aquello que está involucrado es justamente una práctica cultural, muy por el contrario, la vinculación está a la vista. Esto último, en relación a la primera pregunta que guía nuestra reflexión, a saber: el vínculo entre desarrollo y hermenéutica aplicada.

De ordinario la hermenéutica es considerada como teoría y tarea en pos de una acción comprensivista que posibilita intelijer el mundo y los textos que lo habitan, entendiendo textos en un sentido lato: texto en tanto aquello que posibilita echar sobre sí sentidos varios. Allí donde nada tienen qué hacer la apodicticidad y la mera demostración, la hermenéutica entra en escena. Allí donde lo que nos ocupa involucra el universo de las cosas humanas, el de las acciones humanas, el de las decisiones, el de las

intencionalidades, el de las valoraciones y más, el despliegue es de orden hermenéutico y es entonces lo cultural que se constituye en tanto terreno hermenéutico por excelencia.

Así las cosas, la hermenéutica opera entonces en aquellos ámbitos objetuales en donde lo que está en cuestión compete, en términos de administración epistémica, a las ciencias sociales y humanas. Es decir, el despliegue hermenéutico se da toda vez que no hay necesidad ni coacción conclusiva, como sí la hay en otras esferas cognitivas en donde es posible la demostración. Dicho de otro modo, gravita el desempeño de la actividad hermenéutica siempre que el campo sea el de la argumentación, en el que puede haber desacuerdo y coexistencia de teorías rivales, en algunos casos armoniosa y en otros casos, belicosa coexistencia. En principio podríamos considerar que esta apreciación es acertada y que no se deriva de ella ninguna complicación ni tampoco inexactitud conceptual, reitero, en principio.

No obstante, este planteo es algo ligero y es propio de las epistemologías canónicas que, en su afán de control y disección del mundo, dividen con precisión quirúrgica el ámbito de las ciencias sociales (y con ello las epistemologías de las ciencias sociales) por una parte y el de las ciencias naturales (y con ello las epistemologías de las ciencias naturales), por la otra.

### 3. El *dualismo-abismo* Hombre / Naturaleza

El vasto campo referido a ‘Cultura y Desarrollo’ presta especial atención a la escisión expresada en el dualismo naturaleza/cultura, el que a su vez nos remite a todo el andamiaje conceptual de la filosofía moderna y muy específicamente a Descartes, paladín, entre otros, de la lógica binaria que canoniza el *dualismo-abismo* Hombre/Naturaleza, separados por una incommensurable brecha ontológica y epistémica. Escobar nos alerta respecto a éste y a otros dualismos asociados al mismo (nosotros/ellos; sujeto/objeto) y sostiene que:

[E]l problema no es que los dualismos existan,<sup>5</sup> después de todo muchas sociedades se han estructurado alrededor de dualidades, si bien en la mayoría de los casos

---

5 El énfasis corresponde al autor.

se tratan estas en términos de complementariedad y según pares no jerárquicos. El problema es con la forma como se trata culturalmente dichas separaciones, en particular las jerarquías establecidas entre los pares de cada binario, y las consecuencias sociales, ecológicas y políticas de tales jerarquías. (ESCOBAR, 2013, p. 27)

Es sabido que hay ordenamientos sociales que sostienen un pensamiento dual, el problema es, por tanto, que los dualismos sean tratados en tanto antagonismos en donde uno de los términos se halla en una relación de subordinación respecto al otro y que, a su vez, sea resultante de un acto de imposición e invención de uno de los elementos integrantes de los pares de oposición (en el caso que nos ocupa el subdesarrollo es una categoría tributaria de la categoría de desarrollo).

Seguir anclados en estas escisiones y dualismo antagónicos implica desconocer algunas de las críticas que se derivan al interior mismo de las perspectivas hermenéuticas, las que han logrado mostrar por una parte la hermeneutización de la filosofía de la ciencia (VELASCO GÓMEZ, 2000) por lo que no hay campo alguno que escape a los furos hermenéuticos y por la otra, las teorías rehabilitantes de la retórica que muestran que la persuasión es el soporte de todo empeño cognitivo, independientemente de cuál sea el ámbito del que se trate (BORSANI, 2005), en conformidad con uno de los últimos corrimientos de la hermenéutica contemporánea, en el que la verdad queda desplazada por la verosimilitud, cuestiones éstas que exceden la pretensión de este trabajo.

Llegados a este punto, y retomando el *dualismo-abismo* Hombre / Naturaleza, decimos que no es correcto entonces cercenar el quehacer hermenéutico al campo de las ciencias sociales culturales y agregamos, junto con Escobar, el trasfondo colonial que se deriva de determinadas definiciones de cultura, sostenidas en este dualismo en virtud de la ontología que opera por detrás, es decir, como si estuviera dado un universo cultural, simbólico, el de los significados e interpretaciones varias, cercano a lo opinable y discutible, y por otra parte el mundo *real*, material, el que, en definitiva existe, siendo éste el determinante a la hora de pensar en términos de ciencia y conocimiento. Allí hay una cuestión a atender justamente porque es el escenario de una de las trampas a tener en consideración para posicionarnos críticamente frente a estas dicotomías desde lo que podemos denominar hermenéuticas otras o ciencias sociales culturales otras (Walsh) o pensamiento fronterizo (Mignolo).

Qué tienen de ‘otras’ estas ciencias sociales culturales según el pensamiento de Walsh. Pues bien, son otras dado que queda desenmascarada la superioridad y el propósito indiscutidamente colonial de la epistemología occidental y/o canónica por una parte, y por la otra, ésta no se elimina sino que se procura que opere en un nivel de simetría epistémica, es decir, al mismo nivel que los saberes y conocimientos que de continuo han sido devaluados por parte de la matriz epistémica imperial. Esto es, el ‘otras’ refiere a una pérdida de todo privilegio epistémico y queda al desnudo la dimensión colonial de la epistemología o colonialidad del saber.

Entonces, queda despejada la trampa si sostenemos que hay tantos mundos como ontologías que de cada uno de ellos se desprenden y, por ello, sostener que hay un mundo allende a la pluralidad interpretativa no es sino el tratamiento propio de la ortodoxia epistemológica. Dicho de otra manera, el hecho de la pluralidad interpretativa -y con ello plurales concepciones de mundo- no es una mera concesión hermenéutica, sino una férrea convicción acerca de la existencia de mundos muy diversos con ontologías diversas que obligan a su vez a andamiajes epistémicos diversos en conformidad con lo dicho párrafos arriba referidos a las ciencias sociales culturales otras, siendo ésta la propuesta crítica a la lógica moderna colonial imperante. Por caso, aquellos que recusan el binomio en cuestión, no aceptarían jamás que hay un modo de inteligir un tipo de entidades y otro diverso para otro tipo de entidades que pueblan el mundo y que entre las unas y las otras no se halla vinculación alguna, como lo es la lógica binaria opositiva de la epistemología canónica monocultural, monomial y racista.

#### **4. Dualismo-abismo y racismo**

¿Por qué racismo? ¿Qué tiene que ver lo que venimos planteando con el racismo? Esta última consideración obedece a que no hay posibilidad de pensar el imperio de esta epistemología etno-centrada si no es en consonancia con el imaginario de la superioridad occidental y dicha superioridad se sostiene en la idea de raza, no en la raza, porque raza no la hay, sino en la idea de raza, como bien lo ha mostrado Quijano y con ello, el racismo como ideología resultante de la clasificación jerárquica de la población mundial y de las distintas rationalidades que habitan el mundo, en donde la plena e incontrovertiblemente racional es, indisputablemente, la rationalidad

occidental, creyente, masculina y heterosexual, citadina y letrada. Es desde este *logos* modélico, desde este perfil de racionalidad, desde esta *episteme* capitalista moderna colonial que se diseñan los espacios a donde desplegar su ‘salvífica’, ‘redentora’ e ‘imprescindible’ acción de occidentalización; aquí es donde actúa la antropología para el desarrollo, aquella que es aplicada al servicio de las agencias del desarrollo en consonancia con una representación jerárquica de occidente que reifica, minusvalúa y escalafona la otredad, racialmente depreciada y menospreciada, pero que sin embargo, bien cotiza en el mercado mundial de los programas varios en los que se ponen en juego políticas liberales de desarrollo para con la ‘periferia’ sobre la que, de manera inconsulta, éstas se despliegan.

Dicha lógica -que hoy se advierte en lo que ha dado en llamarse neo-colonialismo- nos remite a aquel colonialismo ‘típico’ o ‘clásico’ (si así cabe llamarlo) en donde la acción de intrusión se justificaba en aras de los ‘beneficios’ que el colonizador traía al colonizado. Sin embargo, lo dramáticamente novedoso es que el neo-colonialismo se despliega soportado en la idea de desarrollo y bajo la aquiescencia de las administraciones políticas locales, quienes intentan persuadir a la población respecto de los beneficios que acarrea la presencia de ‘bienintencionados socios extranjeros’, lo que no es sino una siniestra justificación de la expliación con la anuencia política, regional y nacional.

Es interesante cómo analiza Albert Memmi el colonialismo bajo la modalidad de contrafáctico:

*A pesar de todo<sup>6</sup>, ¿el colonizado no se ha beneficiado con la colonización? A pesar de todo, ¿el colonizador no ha abierto carreteras, construido hospitales y escuelas? Esta restricción a la vida tan mala, vuelve a decir que la colonización fue a pesar de todo positiva, pues sin ella no hubiera habido ni carreteras, ni hospitales, ni escuelas. ¿Qué sabemos acerca de eso? ¿Por qué debemos suponer que el colonizado se habría quedado congelado en el estado que lo halló el colonizador? Se podría igualmente afirmar lo contrario: si no se hubiera producido la colonización habría más escuelas y más hospitales.* (MEMMI, 1969, p. 119-120)

---

6 Los énfasis de la cita corresponden al autor.

No en balde el “a pesar de todo” está enfatizado en el texto del autor. Refiere al pesar de todos, al sufrimiento, a la muerte permanente del colonizado como bien Fanon nos ha ilustrado y a la idea de que en el mundo hay unos que responden a una naturaleza conquistadora y otros que padecen su consecuencia y ello no está sino soportado en una concepción racista puesto que toda acción de dominación colonial y neocolonial es indiscutidamente racista, si por racismo, junto a Quijano, entendemos una cuestión que no es del orden de lo biológico sino que refiere a las relaciones de poder, a la colonialidad del poder global capitalista.

Es cierto que es difícil la argumentación bajo la forma contrafactual, sin embargo, lo que se pregunta Memmi es ni más ni menos: ¿qué hace suponer que la injerencia de los países desarrollados sobre lo que éstos consideran subdesarrollados es indiscutidamente mejor que si no la hubiera habido?. Por caso, qué nos hace suponer que la forma de vida occidental, urbana y metropolitana es mejor que una forma de vida no occidental, no urbana ni metropolitana. ¿Quién diseña la vara de medición y cuáles son los intereses en juego, o acaso seremos tan ilusos en pensar que los centros de poder desde donde se diseñan las políticas de desarrollo para este tercer mundo inventado actúan por mera beneficencia planetaria? Memmi sostiene que “ignoramos en absoluto que hubiera sido el colonizado sin la colonización pero vemos perfectamente qué se ha convertido a causa de la colonización” (MEMMI, 1969, p. 121).

Yendo nuevamente al despliegue del neo-colonialismo, uno de sus rostros en nuestros días, sostenidos en la idea de desarrollo, es el boom neo-extractivista, sobre el que nos explayaremos más abajo. No sabemos, aunque contamos con fundamentadas sospechas que no serán beneficiosas sus consecuencias a futuro, pero sí sabemos el estado de situación de localidades<sup>7</sup> y de poblaciones que han visto alterado su mundo por parte de la impudicia del poder global, precisamente en nombre del desarrollo.<sup>8</sup>

Por ello, en virtud del reverso colonial que se advierte en las

---

7 Sirve como ejemplo lo siguiente: la familia de Relmu Ñamku y Martín Maliqueo de la comunidad mapuche Wincul Newen (Provincia de Neuquén), resistieron en Diciembre de 2012 una orden de desalojo y se vieron sometidos a un juicio en el que se les pidió 15 años de prisión por haber lesionado con un piedra el pómulo de la oficial de Justicia actuante. Igual imputación alcanzó a Mauricio Rain, autoridad de la comunidad Wiñoy Folil. Estos casos muestran la desmesura y encarnizamiento judicial contra activistas mapuches que resisten el extractivismo neocolonial actual. Felizmente um tribunal popular ntercultural falló a favor de los imputados en Noviembre de 2015

8 Véase al respecto el Suplemento de Economía del *Diario Río Negro* del día 5-07-2014 y la primera plana del mismo periódico del día 06-07-2014 referida a la situación de la localidad de Añelo, capital del petróleo no convencional en la provincia de Neuquén.

teorizaciones y realizaciones acerca del tan mentado desarrollo, este trabajo se desliza hacia lo que se llama hermenéuticas plurítópicas (Mignolo) o simplemente hermenéuticas otras. Estas últimas -que son las que procuro desplegar, abrevan principalmente en la pluritopía (Mignolo)- están soportadas en la urgencia por desentrañar la lógica colonial capitalista, como tarea de hermenéutica aplicada a ser llevada a cabo en escenarios subalternizados y pos-occidentales como meta de toda acción interpretativa e interpelativa que muestre justamente este estado de situación en pos de opciones decoloniales ante el avasallamiento imperial enmascarado en el tramposo relato del desarrollo, producido desde la matriz capitalista.

Respecto a esto último, en palabras de Raúl Prada Alcoreza:

[E]l capitalismo no es exactamente la acumulación, como ha creído la economía política y la crítica de la economía política, sino lo contrario, es el despojamiento, la desposesión, la explotación. El capitalismo sólo se puede descifrar por la magnitud, la elocuencia desgarradora, de sus violencias desbocadas, en contra de la *naturaleza*, tanto humana como de todos los seres de la *madre tierra*.

La tarea de la crítica no era ponderar el capitalismo por el *progreso* o por el *desarrollo*, menos, como dicen los marxistas, por el *desarrollo de las fuerzas productivas*. Al capitalismo habría que commensurarlo por su capacidad destructiva. Para decirlo metodológicamente, lo que llaman *progreso y desarrollo* son efectos de la destrucción.<sup>9</sup> (PRADA ALCOREZA, 2014)

Queda entonces a la vista, en la inversión propuesta por Prada Alcoreza (ver al capitalismo en la tan violenta como desgarradora experiencia de la pobreza, no en la acumulación de la riqueza) la importancia de abrir la trama semántica del concepto de desarrollo y advertir sus consecuencias epistémicas y políticas, como lo señaláramos al comienzo de estas líneas, visibilizando así la lógica capitalista colonial co-autora de los enormes bolsones de pobreza, los que son posible dada la enorme concentración de riqueza.

---

9 Los énfasis corresponden al autor.

## 5. Dos escenarios

Dos casos nos ayudan a pensar las trampas del desarrollo. El primero de ellos remite a la extracción de hidrocarburos no convencionales en la Patagonia argentina y el segundo de ellos refiere al emplazamiento de un emprendimiento de geotermia en la zona de Lirima, Iquique, Chile, (a éste último nos referiremos más brevemente).

Ambos casos pueden ser analizados desde lo que entiendo es la metáfora del desierto y la ficción del espacio vacío. El desierto fue, como es bien sabido, aquello a ser conquistado en territorio argentino sobre finales del S. XVIII -1878 y 1885- en lo que se denominó, justamente, “La Conquista del Desierto” de manos del ejército comandado por Julio Argentino Roca, responsable del genocidio de pueblos originarios que moraban en aquello que era leído como vacío y despoblado.

La Patagonia, vacía, desértica, inhóspita e inhabitada. El norte de Chile, aunque no haya correspondencia geográfica exacta, también sabe a desierto y por tanto, a vacío. Ambos espacios, habitados por sus gentes, su flora y su fauna, pueden ser pensados como zonas de sacrificio a expensas de la perpetración, apropiación, ultraje y demás eficaces formas de genocidios de nuestro presente letal.

Respecto del primer caso nos ubicamos en la zona del Comahue, norpatagonia argentina, que comprende las provincias de Río Negro y Neuquén. Allí la fisonomía de nuestros pueblos ha cambiado de manera abrupta en los dos últimos años a partir de la “fiebre de vaca Muerta”. Vaca Muerta es el nombre de una conformación geológica que se considera el segundo yacimiento de hidrocarburos no convencionales, ubicado en la localidad de Añelo, Provincia de Neuquén. Esto ha ocasionado un notable cambio de la matriz productiva, con un aumento exponencial de fraccionamientos/loteos en las zonas de producción frutícola, que está paulatinamente dejando lugar al emplazamiento de torres de fracking, incluso en medio de chacras de producción frutícola, donde se hallan cultivos de manzanas y peras, como por caso lo que viene ocurriendo en la localidad de Allen, región del Alto Valle de la Provincia de Río Negro.

El fracking es una modalidad de extracción de los hidrocarburos no convencionales, (shale gas, gas de esquisto, tight gas) prohibida en muchos lugares del mundo, y llamativamente (o no llamativamente)

permitida en otros. La fractura hidráulica ha sido prohibida y/o suspendida temporalmente por sus comprobados efectos contaminantes y tóxicos en países como Francia (Junio del 2011), Bulgaria (Enero, 2012), Alemania, (Mayo, 2012), Canadá (2011), algunos estados de los EE.UU., algunos cantones suizos, junto a acciones de suspensión hasta poder conocer con precisión sus consecuencias, como por caso son las acciones tomadas por parte de algunos municipios de España, y en localidades italianas que se han declarado libre de fractura hidráulica. En nuestro país hay un fuerte movimiento asambleario que ya ha logrado acciones en el mismo sentido en numerosas localidades, desoídas por autoridades provinciales.

Recordemos que una de las cuestiones de máximo riesgo tiene que ver con la filtración en subsuelo, o migración de fluidos que contienen una enorme cantidad de sustancias químicas tóxicas y metales pesados. A su vez comporta un muy serio riesgo el uso de pastillas radioactivas que se utilizan en cierto momento de la trepanación /fractura y con ello, la contaminación de los acuíferos. Esto no es una suposición alarmante sino que es lo que viene ocurriendo en mi zona, por caso se han perdido en este invierno próximo pasado, en un lapso de no más de un mes de distancia entre una y otra, dos pastillas radiactivas y muy poco se ha dicho de esto y es escasa la información que circula.

Sobre mediados del año 2013 se firmó el acuerdo secreto con la empresa petrolera Chevrón Corporation para la explotación de Vaca Muerta, y la ley de hidrocarburos votada en el año 2014 asegura la discrecionalidad de estos acuerdos y a su vez, prorroga la concesión de las zonas por más de cuarenta años, fijando en el exterior, por ejemplo en Francia, en caso de situación de litigio judicial. Quienes más ven comprometida su situación y permanencia en la zona de extracción hidrocarburífera son los vecinos, muchos de ellos miembros de pueblos originarios que están llevándose la peor parte, dado que son quienes se enferman, se intoxican y ven vulnerados sus derechos. Ellos y también sus animales ya que mayoritariamente son crianceros de ganado caprino y ovino, se ven expuestos no sólo a situaciones de déficit hídrico sino de aguas no aptas para el consumo por su alto nivel de toxicidad, como por caso lo que está en este momento ocurriendo en zona cercana a Los Barreales, Neuquén, Argentina. Vale lo siguiente como ampliación de lo dicho: hace aproximadamente dos años la provincia de Neuquén se ha convertido en la tabla de salvación de la Argentina. El potencial energético de la formación geológica Vaca Muerta hace que dispute el segundo o el tercer puesto de importancia a nivel mundial para la explotación de gas de esquisto, entre otros hidrocarburos no convencionales. Desde el vertiginoso

desembarco de la industria hidrocarburífera en la norpatagonia argentina las ideas de desarrollo, progreso, puestos de trabajo, soberanía energética, inundan nuestro presente hasta el hartazgo. Mientras, pequeños recuadros de periódicos locales informan que en el yacimiento Aguada Pichana se perdió una pastilla radiactiva y que no pueden recuperarla; lo mismo ocurrió en el Yacimiento Cerro Hamaca, cercano a la localidad neuquina de Rincón de los Sauces. Los 'especialistas' hablan de contingencias, accidentes, de consecuencias indeseables y sanciones económicas a las empresas responsables del siniestro.

Nosotros nada sabemos de radiactividad ni del cobalto, del iridio y del tritio, por otra parte, hay quien vetan la referencia al presente por parte de la filosofía; con independencia de ello, sostenemos que nos hallamos ante políticas extractivas que en nombre del desarrollo no son sino el saqueo de bienes comunes, la expoliación de los recursos naturales, el desplazamiento de poblaciones, muertes y enfermedades en las que se ha comprobado alta dosis de metales pesados en sangre, a partir de la apertura del primer pozo en Latinoamérica con tecnología de fractura hidráulica, prohibida en muchos de los países a los que pertenecen las empresas hidrocarburíferas.

En el segundo de los casos, al que nos referiremos más suscintamente, nos trasladamos ahora al norte del territorio chileno, a la región de Lirima, Iquique. Los afectados por la inminente construcción de una Empresa de Energía Geotérmica por parte de Energía Andina son pobladores aymaras.

Ellos dicen:

Para nosotros las comunidades aymaras aquí presentes, nuestro territorio es nuestra fuente de vida, integra nuestro pasado, nuestros lugares sagrados y nos entrega la sabiduría de la naturaleza en una concepción de vida comunitaria. Para nosotros nuestro territorio como nuestra tradición ancestral nos enseña, no es un recurso para explotar es un espacio de vida necesario para la convivencia de nuestra comunidad.<sup>10</sup>

Sostienen que:

---

10 Consultese <http://www.pueblosencamino.org/index.php/asi-si/resistencias-y-luchas-sociales02/1074-chile-declaracion-publica-en-rechazo-al-proceso-de-consulta-en-el-marco-de-la-solicitud-de-explotacion-de-energia-geotermica-pampa-lirima-1-2-y-3>

Para los hijos de los pueblos indígenas de la Región de Tarapacá aquí presentes seremos todos afectados por los impactos de la empresa Energía Andina en nuestro territorio. Lirima, está ubicado donde nacen los afluentes de mayor importancia y generadores de vida para la Quebrada de Coscaya y la Quebrada de Tarapacá. Es por ello, que los diferentes pisos ecológicos nos veremos afectados y estamos unidos en su defensa.<sup>11</sup>

Quienes muestran las desventajas de este tipo de producción de energía en subsuelo señalan que el riesgo son las emisiones tóxicas que pueden ocurrir en caso de fuga de ácido sulfídrico que se detecta por su olor fétido, pero que en grandes cantidades no se advierte y es letal. En esos casos también habría cierto riesgo de que sustancias tóxicas, como arsénico, amoníaco, etc., se liberen y contaminen aguas próximas.<sup>12</sup>

Los pobladores que se resisten a la Geotermia están defendiendo sus territorios en una concepción ampliada del mismo, no compatible con la cultura occidentalocéntrica.

Territorio no es predio mensurable en hectáreas, por el contrario, es eso pero muchísimo más que eso: es historia, es memoria, es el lugar de los ancestros, es a donde se pertenece y no aquello que se pertenece o posee. Territorio es también salud, el cultivo de hierbas medicinales, de alimentos y más. Territorio es vida. Es la vida misma la que está poniendo en riesgo, a partir de la producción de energía geotérmica, obligando a sus moradores a dejar los predios y o a resistir haciendo saber lo que allí está ocurriendo y solicitando a su vez la solidaridad de la comunidad internacional ante estos atropellos que son muy similares a los que ocurren en otros espacios, como el anteriormente mencionado, en donde en nombre de la estafa del progreso, se atenta contra poblaciones enteras, humanas y no humana. Son fragrantes atentados contra la vida por parte de los poderes hegemónicos y su dinámica indisimulablemente criminal.

Los dos casos aludidos son ejemplos de visibilización de la trampa que nos tiende la idea de desarrollo y también de resistencia por buena parte de sus moradores quienes vienen desenmascarando la dimensión embaucadora de la narrativa del progreso y del brutal atropello de sus vidas y territorios. Las zonas mencionadas no son desiertos despoblados ni deshabitados; entendemos que reeditar la metáfora del desierto y del vacío es parte de

---

11 ibidem

12 Cfr. <http://twenergy.com/a/desventajas-de-la-energia-geotermica-478>

esta narrativa del engaño y la estafa.

#### 6. Preguntas abiertas:

Finalmente: ¿Qué cosa es lo que el desarrollo desarrolla? ¿En qué esfera se advierte el desarrollo, a costa de qué y de quiénes se despliega aquello que es considerado ‘desarrollo’?

Cómo pensar el desarrollo en una clave en la que no quepa duda alguna respecto a que el desarrollo, desarrolla y aquello que desarrolla es bueno, o dicho de otra manera, que el desarrollo desarrolla lo bueno, no restringiendo lo bueno a la esfera económica, sino en clave ética, o para plantearlo por la negativa, bueno en tanto que aquello que se desarrolle ni hoy, ni mañana sea perjudicial o dañino para nada ni para nadie, sino que por el contrario, haga más digna la vida de los habitantes, de las poblaciones y de todo territorio en su concepción más amplia.

Pachón Soto sostiene que es dable pensar el ámbito de la bioética como espacio último de debates sobre cuestiones ligadas a aquello que se ha denominado de ordinario ‘progreso’ y que ese espacio dirimirá sobre beneficios o perjuicios desde la tríada forma -vida- orgánica. Según Pachón Soto:

‘[F]orma-vida’ es la configuración que en determinada época histórica ha tomado la existencia en lo político, económico, cultural, filosófico, etc. (...) lo que se quiere resaltar hoy es la necesidad de recuperar una forma de ‘visión orgánica’ del mundo; esto es, recuperar los lazos de fraternidad con la naturaleza y la sociedad. (2010, p. 150)

Por supuesto que no está proponiendo ni un organicismo, ni se trata de un planteo romántico en pos de una idílica y armoniosa comunión con la naturaleza, ni tampoco sería adecuado devaluar el planteo tildándolo de pachamámico, como si ello fuera acaso una afrenta. Decir que caben otras formas de pensar la continuidad de la vida tiene un alcance propositivo en un momento de innegable crisis civilizatoria en donde lo paradojal es que, en ocasiones, aquello que se despliega aludiendo al desarrollo, no hace sino, por contrario, poner en riesgo la preservación de la vida humana y

no humana. Si retomamos en esta clave lo propuesto por Prada Alcoreza debiéramos comenzar a trocar ciertos términos y dimensionar los efectos letales del desarrollo y progreso.

Es imperioso desandar esa trampa y mostrar que se despliegan bajo imperio de los designios del occidente capitalista y en nombre del desarrollo, programas de la cultura de la muerte en los países del sub-desarrollo.

Entonces y a modo de sinopsis:

-Nada hace suponer que hay un solo mundo, un universo, un único mundo y con ello una única ontología, mundos varios y modos muy diversos de ordenar las distintas entidades que habitan el universo, o mejor dicho, el pluriverso.

-Si mundo hay varios, varios los modos de conocer y aprehenderlo, por lo que queda puesta en cuestión la epistemología tradicional.

-Por último y protagónico para entender lo dicho: los conocimientos/saberes, taxonomías, ontologías y los modos de inteligir el entorno responden a una estructura epistémica colonial y es imperioso desbaratar el trasfondo de opresión, la lógica de dominio, esto es la colonialidad que opera por detrás de aquello que aparece naturalizado o normatizado por las hermenéuticas intra-modernas euro-centradas. Desde allí parten las claves interpretativas para pensar el desarrollo y con ello las trampas que tiende la cultura del espanto, que es lo mismo que decir el occidente capitalista.

Entendemos también que las humanidades y las ciencias sociales deben hacerse presentes ante lo despiadado de la cultura occidental, ante esta demencial cultura de la muerte, la de la modernidad/colonialidad que hace ya siglos viene desplegando su lógica de opresión y exterminio en poblaciones subalternizadas como las ya referidas.

## Referencias:

BORSANI, María Eugenia. *Una bisagra entre la Hermenéutica y la Filosofía de las Ciencias. Estudios actuales en torno a la retórica filosófica contemporánea*. Roca: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue, 2005.

ESCOBAR, Arturo. *Cultura, Ambiente y Política en la Antropología*

Contemporánea. Instituto Colombiano de Antropología. Ministerio de Cultura de Colombia, 1999.

\_\_\_\_\_. La invención del tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana, 2007.

\_\_\_\_\_. Cultura y diferencia. La ontología política del campo de la cultura y desarrollo en: Revista de investigación en Cultura y Desarrollo. Bogotá: Universidad de Girona y Universidad Tecnológica de Bolívar, 2012a.

\_\_\_\_\_. ¿Transformaciones y/o transiciones? Post-extractivismo y pluriverso, 2012b.

\_\_\_\_\_. En el trasfondo de nuestra cultura: La tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico en: Tabula Rasa, Bogotá: N° 18. p. 15-42, 2013.

Disponible en: <http://www.revistatabularasa.org/numero-18/0lesobar.pdf>

FANON, Frantz. Los condenados de la Tierra. México: F.C.E, 2007.

GÓMEZ, Fernando. Sobre la diferencia colonial, o acerca de la emergencia de un pensamiento que no ha sido considerado como tal. Entrevista con Walter D. Mignolo, Washington: 2001. Disponible en: <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v08/gomez.html>

GUDYNAS, Eduardo. Debates sobre el desarrollo en América Latina: una breve guía heterodoxa en: VV.AA. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo; Más allá del desarrollo. Quito: Fundación Rosa Luxemburg, 2011.

MIGNOLO, Walter. The darker side of western modernity. Global futures, decolonial options. Durham & London, Duke University Press, 2011.

MEMMI, Albert. Retrato del Colonizado. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1969.

PACHÓN SOTO, Damián. Crítica y redefinición de la categoría de progreso. Hacia una ‘forma-vida-orgánica’ en: Revista Ciencia Política N° 9, Bogotá: p.131-153, 2010.

PRADA ALCOREZA, Raúl. Las relaciones de dominación clientelares en: Horizontes nómadas, 2014. Disponible en: <http://horizontesnomadas.blogspot.com.ar/2014/07/las-relaciones-de-dominacion.html>

QUIJANO, Aníbal. “Buen vivir”: entre el “desarrollo” y la descolonialidad del poder en: Revista Viento Sur, N° 122, p. 46-56, 2012.

QUINTERO, Pablo. Proyectos de Desarrollo y prácticas de posdesarrollo

en la Cuenca Media del río Pilcomayo en: Trinchero, Héctor Hugo y Bello, Elena (coords.); *Fronteras del desarrollo*. Buenos Aires: UBA/Biblos. p. III-140, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO, Prometeo, 2010.

VELASCO GÓMEZ, Ambrosio. *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la Filosofía de las Ciencias Sociales*. México, D. F.: UNAM, 2000.

WALSH, Catherine. ¿Son posibles una ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales en: *Revista Nómadas*, 26, Bogotá: p. 102-113, 2007.



## *Entre os resquícios de colonialismo e a insurgência da autonarrativa: o mapeamento dos grupos sociais vulneráveis e dos conflitos socioambientais em Mato Grosso, Brasil*

Regina Silva, Michelle Jaber e Michèle Sato

### **1. Os territórios mato-grossenses**

O estado de Mato Grosso localiza-se no centro do Brasil e possui uma rica diversidade ecológica distribuída nos domínios da Amazônia, do Cerrado e do Pantanal, além de um peculiar ecossistema chamado Araguaia. Constituindo-se num dos territórios mais fascinantes do país, Mato Grosso é dotado de uma beleza singular, conferida por paisagens naturais e expressões culturais que vão desde a abundância de rios misturados a seres encantados da mitologia indígena, até à variedade de espécies da biodiversidade mesclada a gente e ao ambiente.

Por outro lado, predomina aqui um modelo de vida ditado pelo padrão desenvolvimentista, que vem transformando a paisagem e lapidando a cultura e a natureza, transformando-a numa selva de pedra. E tudo isso motivado por uma incessante busca pelo crescimento econômico, centrada fortemente na atividade do agronegócio exportador (ou agricultura empresarial). O território mato-grossense é caracterizado por contínuas áreas de fazendas modernas com grandes extensões de terras, nas quais se pratica uma monocultura caracterizada pela adoção de alta tecnologia, mecanização e irrigação, bem como pelo uso abusivo de agrotóxicos e pouca mão de obra, além de se destinar grande parte da produção à exportação. Esse padrão produtivo é também reconhecido pela violência em suas práticas de concentração de terras, convertendo gigantescas áreas de matas em espaços de monoculturas, pecuária, usinas hidrelétricas e outras atividades que visam lucro imediato, negligenciando outras formas de vida e provocando significativos conflitos socioambientais (JABER-SILVA, 2012).

Nesses ambientes diversos, coexiste um rico mosaico cultural de identidades, o qual muitas vezes está invisibilizado ou é pouco conhecido. Há inúmeros grupos sociais que não estão sendo contemplados na elaboração de políticas públicas e ficam expostos aos muitos impactos e conflitos socioambientais que marcam o território (SILVA, 2011).

Com o objetivo de dar visibilidade a esse cenário, iniciamos, em 2008, uma proposta de construir o “Mapeamento das identidades e territórios do Estado de Mato Grosso”. O projeto foi apresentado e concretizado sob a liderança do Grupo Pesquisador em Educação Ambiental, Comunicação e Arte (GPEA) da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), contando com a importante contribuição de diversos parceiros principalmente da sociedade civil, além do apoio financeiro de organizações governamentais. Nesse percurso, elaboramos uma inovadora metodologia denominada mapa social, por meio da qual buscamos evidenciar os grupos sociais do estado com suas identidades, territórios e suas culturas e a produção de sentidos, além dos processos de conflitos e injustiças socioambientais. Da metodologia adotada resultaram o “Mapa dos grupos sociais de Mato Grosso” e o “Mapa dos conflitos socioambientais de Mato Grosso”.

Neste texto, nosso interesse é apresentar e debater os caminhos e procedimentos metodológicos dos mapeamentos. Para tanto, perfazemos uma trajetória contrária à da colonialidade, pois o que aqui buscamos é reconhecer o Outro sempre negado no processo histórico de uso e ocupação dos territórios; distinguir as identidades de resistência; e registrar a existência de diversos grupos sociais historicamente invisibilizados e os conflitos socioambientais encarados nos espaços de vida e de luta.

A necessidade desses mapeamentos nasceu da fragilidade do instrumento territorial proposto no Zoneamento Socioeconômico Ecológico de Mato Grosso (ZSEE-MT) e exposto, no ano de 2008, à sociedade mato-grossense. O zoneamento é um instrumento da política nacional de meio ambiente, criado em 1990, e visa programar uma política de ordenamento do território nacional, começando pelos estados da Amazônia.

Na proposta do zoneamento em Mato Grosso, embora a nomenclatura “social” estivesse presente, foi-nos possível perceber a enorme fragilidade de se limitar a dimensão social aos aspectos desenvolvimentistas, constituindo a invisibilidade dos grupos que estão às margens da história.

## 2. Os resquícios do “mundo-colonial” em Mato Grosso – Brasil

O processo de dominação dos territórios e das culturas locais está historicamente presente no Brasil e em Mato Grosso. Possuímos uma herança predatória advinda do colonialismo mercantilista imposto às Américas, configurando um processo de colonização marcado pela destruição das nossas riquezas naturais e pela expropriação e genocídio de vários povos.

A mesma forma combativa adotada contra os povos foi praticada contra a biodiversidade brasileira. De acordo com o historiador José Augusto Pádua (2002), aos olhos dos europeus, acostumados a gerir espaços de dimensões muito mais modestas, os biomas brasileiros pareciam horizontes praticamente sem limites, e os elementos da natureza eram vistos como inesgotáveis. Citando uma carta escrita por Pero Vaz Caminha, em 1500, Pádua explicita essa percepção: “[...] as águas são muitas; infinitas. Em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo; por causa das águas que tem!” (p. 55).

A visão de que a natureza era infinita desencadeou a saga destrutiva dos ecossistemas, já que predominou e continuou sendo provada com obstinação em vários ciclos econômicos do Brasil, destacadamente o do pau-brasil, do ouro, do café, da cana-de-açúcar, do látex da borracha, da pecuária e, mais recentemente, o da soja. Esses ciclos econômicos foram promovidos nos diversos ecossistemas, pois à medida que os ambientes eram exauridos, a fronteira exploratória avançava (e avança) em direção a outros ainda intactos, deixando as marcas da violência nos *habitats* e nos habitantes.

Conduzidos pela concepção hegemônica de desenvolvimento sob a égide do modo de produção capitalista, o sistema produção-consumo ainda segue o *modus operandi* do praticado no Brasil colônia, quando apenas uma minoria, em detrimento de uma grande maioria, controla a economia e dita as regras do mercado. Com isso, foram se assentando as oligarquias, garantindo a permanência e praticamente perpetuação de latifundiários. Concordamos com Porto-Gonçalves (2004) quando ele afirma que vivemos num mundo-moderno-colonial. Esse termo foi lançado por Walter Mignolo (2003; 2008) para caracterizar a retórica de poder do universalismo europeu. Essas acepções se aproximam das teorias pós-coloniais, embasadas principalmente em Frantz Fanon (1979), Homi Bhabha (1994) e Benedict Anderson (2008).

Alfred Crosby (1993), historiador texano, denuncia o imperialismo ecológico da Europa, por meio do qual ele intitula de “biota portátil” o conjunto de animais, vegetais e doenças que chegaram junto com as caravelas colonialistas e prejudicaram a biodiversidade local, além de terem disseminado várias doenças que dizimaram os nativos. Dividindo seu livro em ervas, animais e doenças, Crosby denuncia as poderosas armas colonialistas, incluindo a ideologia hegemônica, as quais transformaram o mundo para sempre.

Os autores supracitados aproximam-se uns dos outros ao considerarem a colonização uma prática ainda vigente e estampada no contingente de populações marginalizadas, manifestando-se “[...] nos grupos étnicos e imigrantes em países do primeiro mundo, passando pelas populações internamente colonizadas, como as populações indígenas da América Latina, até outros grupos de oprimidos em termos representacionais, como as mulheres.” (MACHADO, 2004, p. 20). Afinamo-nos com as teorias pós-coloniais no intuito de descrever o mundo moderno a partir da perspectiva do colonizado, ou, como afirma Guha (1996), no repensar a história de um ponto de vista dos subalternos.

É oportuno sublinhar, nesse contexto, a visão contemporânea de Aníbal Quijano (2005), para quem o fim do colonialismo não significou o fim da colonialidade, já que até hoje, na aurora do século XXI, inúmeras atrocidades colonialistas continuam sendo praticadas. Enfrentamos, ainda, a marca desse processo impositivo e violento de colonização, arraigada a uma herança predatória quanto à forma de se relacionar com o ambiente, compreendido por muitos como mercadoria e recurso. Sobremaneira, trazemos viva a herança de extinguir (seja como for) formas distintas de racionalidades não capitalistas.

É esse o propalado modelo representativo da modernização do campo, o qual, porém, nada mais é que a reprodução de um modelo de mundo-moderno-colonial, pois foi e ainda é promovido sem alterar a estrutura fundiária. Ademais, faz-se dominante e usurpador dos ecossistemas e das culturas locais, apresenta-se como “novo”, mesmo que guarde poucas semelhanças com os princípios e práticas do antigo sistema colonial de extração de matérias-primas, centrado na monocultura, privilegiando ações de curto prazo para a obtenção de lucro (com a mesma velocidade) e expropriando os povos nativos. É nessa perspectiva que Sartre (1979) afirma: “A violência colonial não se atribui apenas ao objetivo de controlar esses homens dominados, ela procura desumanizá-los.” Ou, como assevera Freire (2000), trata-se de um processo que “desgentifica” os homens e as

mulheres. Um processo desumanizador transformado por máquinas pesadas que arrastam as árvores às plantações da monocultura e que imprimem uma paisagem inóspita de deserto até onde a vista alcança.

Destarte, é imperativo compreender, ainda que de forma breve e sucinta, essa dinâmica de uso e ocupação dos territórios promovido desde o colonialismo até a globalização/modernidade. A gênese histórica dessa forma exploratória dos ecossistemas traz a marca indelével da invisibilidade dos grupos sociais, na sangria que determinou a exploração da maioria pela minoria hegemônica.

### 3. A educação ambiental e o mapeamento social: aspectos metodológicos

A busca pela representação imagética da realidade e suas diversas interfaces por meio de mapas sempre esteve presente na civilização. Várias culturas produziram representações cartográficas do espaço onde viviam, seja por pinturas rupestres, por moldes em argila, seja por meio de qualquer outro material que pudesse registrar o espaço e seu uso pelo homem.

Segundo o geógrafo Brian Harley (2009, p. 5), da mesma forma que os canhões e os navios de guerra, os mapas também foram armas do imperialismo. Uma vez que serviram para promover a política colonial, na qual os territórios foram reivindicados no papel antes de serem efetivamente ocupados, tais registros cartográficos de certa maneira antecipavam o Império. O autor aborda outro aspecto importante na cartografia, a que ele chama de “silêncios dos mapas”, um conceito que abrange não somente o que os mapas expressam e valorizam, mas também e sobremaneira o que omitem. Por exemplo, “[...] nos mapas coloniais, os silêncios das cartas podem também ser considerados como discriminatórios contra os povos indígenas [...]” (p. 22), pois invisibilizaram as identidades já existentes ali. Os mapeamentos realizados por esse tipo de dominação dos espaços abriram caminho para que se considerasse o espaço algo “vazio” e disponível à dominação para usos privados. Diante disso, podemos perceber que o processo de mapear nunca foi ideologicamente neutro, sendo necessário representar racionalmente o espaço e o tempo de tal forma que pudessem sustentar o poderio hegemônico das classes dominantes. Os mapas foram e ainda são concebidos como uma linguagem de poder e de legitimação sobre um território, sustentando o imperialismo na dominação dos espaços.

Entretanto, existem processos tácitos de apropriação dos territórios refletidos na elaboração dos mapas que traz uma perspectiva mais democrática, inclusiva e ideologicamente comprometida com os grupos sociais vulneráveis. Os usos dos mapas, nessa perspectiva, adquirem o aspecto de mecanismos de contestação, de subversão da ordem, de denúncias de expropriação e de violência.

Nos últimos anos, assistimos à insurgência das pesquisas com os grupos sociais como uma nova forma de mobilização expressa nas identidades coletivas de espaços e territórios. Algumas iniciativas vêm ampliando os trabalhos de mapeamentos participativos, os quais vêm se configurando em uma importante aliança entre as pesquisas acadêmicas e os movimentos populares.

Partimos do pressuposto de que mapeamentos devem ser elaborados com e, principalmente, pelas comunidades e grupos envolvidos. Esse é um percurso dialógico importante para a educação ambiental, peculiarmente por trabalhar temas valorosos como a sustentabilidade dos ambientes, suscitando um pensamento e um fazer que busquem construir alternativas contra o apregoado único caminho, expresso pela racionalidade hegemônica da modernidade.

Em face do exposto, o **mapa social**, nossa proposta metodológica constante deste texto, conta com as **autonarrativas** dos representantes de vários grupos sociais. Optamos pelas narrativas próprias dos atores contra as metanarrativas dominantes, que tradicionalmente incorporam os conhecimentos universais em detrimento do local da cultura (BHABHA, 1994), ou das autonarrativas que constroem as nações.

A decisão de mapear os grupos em condições de vulnerabilidade socioambiental não se deu ao acaso foi uma escolha identidária das pesquisadoras e seus parceiros. Inspirados em Bhabha (1994), pensamos Mato Grosso a partir de suas margens, nas vivências de suas minorias e seus conflitos socioambientais. Interessou-nos, assim, prognosticar os diferentes grupos sociais e, além disso, ouvi-los para que, na narrativa de autodenominação, compreendêssemos a essência dessas identidades, que constroem diferentes significados de coletivos nos diferentes biomas mato-grossenses. Assim, propomo-nos a registrar a autodenominação e as narrativas dos sujeitos atores pesquisados. Aqui as identidades de resistência que se fazem coletivas são postas na concepção do filósofo Martin Buber (2001) acerca da existência do Outro. Para o estudioso, as identidades são delineadas nesse encontro com o Outro, e a alteridade essencial se instaura somente na relação Eu-Tu, para além da relação Eu-Isso. Algumas vezes, a

emergência, o fortalecimento ou aniquilamento das identidades dos grupos pesquisados se fazem nesse encontro com o Outro. Em alguns momentos, consentido e prazeroso; em outros, imposto e conflituoso.

O início da pesquisa trouxe-nos muitas incertezas, mas, posteriormente, os resultados foram tão satisfatórios, que os mapeamentos se tornaram uma plataforma de luta na inclusão das identidades em seus territórios. Essa metodologia torna-se extremamente valiosa devido ao leque de informações que dela podem ser extraídas. Contudo, ressaltamos que há necessidade de um coletivo para assegurar sua concreção.

Em 2008, o GPEA e seus parceiros, buscando compreender a paisagem dos grupos sociais e seus conflitos, promoveram o I Seminário de Mobilização e Mapeamento Social, que ocorreu em Cuiabá, capital do estado, nos dias 24, 25 e 26 de outubro daquele ano. O evento reuniu 250 lideranças, oferecendo um rico cardápio revelador das diferentes culturas: populações quilombolas<sup>1</sup>; povos indígenas; comunidades tradicionais; seringueiros; extrativistas<sup>2</sup>; pescadores profissionais/artesanais; retireiros<sup>3</sup>; pantaneiros<sup>4</sup>; morroquianos<sup>5</sup>; e tantos outros, somando 65 grupos sociais representados no seminário.

A coleta de dados se deu por meio de um roteiro de entrevistas semiestruturadas apresentado logo a seguir) conduzidas por dinâmicas em Grupo de Trabalho (GT) durante o seminário. Foram entrevistados 115 representantes dos 12 grupos sociais presentes, formados de acordo com as 12 regiões de planejamento de Mato Grosso. Procurou-se evidenciar as percepções dos entrevistados sobre identidade e a localização geográfica de seus grupos e comunidades. Para isso, os entrevistados assinalavam esses dados em mapas impressos conforme sua região de planejamento disponibilizados em escala 1:900.000. Na continuidade desses estudos,

---

1 São comunidades de negros, descendentes de escravos refugiados, que só recentemente tiveram seus territórios reconhecidos e suas culturas valorizadas.

2 É importante observar que o extrativismo veio da luta de Chico Mendes, que apregoava contra a noção de propriedade, afirmando que os trabalhadores da borracha conseguiriam viver sem a propriedade privada, mas retirariam seus sustentos das terras em comum. Após sua luta, diversas reservas extrativistas foram criadas em vários territórios brasileiros, essencialmente na região amazônica.

3 Comunidades que “retiram” o gado das águas na época da cheia e o devolvem ao pasto na época da seca, na dinâmica das águas do Araguaia, Noroeste do estado de Mato Grosso, região de áreas úmidas.

4 Habitantes de uma das áreas úmidas mais conservadas do mundo, o Pantanal.

5 São comunidades habitantes de uma região frágil de ecossistema de morro, dando origem à identidade “morroquiana”.

o GPEA e os parceiros desta proposta seguiram consultando dados secundários, desenvolvendo estudos de campo, produzindo os mapas estaduais dos “grupos sociais” e dos “conflitos socioambientais”, além de terem organizado reuniões e articulações diversas que culminaram na realização do II Seminário.

O evento aconteceu no ano de 2010, entre os dias 6 e 9 de outubro, na Universidade Federal de Mato Grosso, tendo contado com mais de 250 participantes, que optaram por formar os grupos a partir de afinidades em termos de suas identidades e territórios. Montaram, pois, GTs, divididos em Povos Pantaneiros; Povos do Cerrado; Povos Indígenas; Povos Quilombolas; Retireiros do Araguaia; e Agricultores Familiares. O fornecimento de informações foi direcionado por um roteiro de questões em forma de entrevistas semiestruturas e abertas. Foram entrevistados 124 representantes dos grupos sociais presentes. A dinâmica também consistiu da identificação da localização dos grupos assinalando-a no Mapa da divisão político-administrativa e territorial do estado de Mato Grosso, ano 2010, impresso em escala 1:1.500.000. Nessa oportunidade, as informações colhidas e compiladas por ocasião do I Seminário, em 2008, foram cedidos aos participantes para consultas, validação e complementações.

Nos dois seminários, foi possível promover a escuta de 239 pessoas de grupos sociais diversos, processo que contou com a presença de um facilitador e um relator. O facilitador conduzia as discussões por meio de um roteiro de entrevista, dirigia as atividades e suscitava o debate das questões geradoras: Pertence a algum grupo social? Qual? Como se autodenominam? Há algum outro grupo que você conheça? Qual? As mudanças no local onde você mora causam problemas (conflitos socioambientais)? Quais conflitos? Quais os grupos sociais que estão envolvidos no conflito? Há violência declarada? Quais tipos de violência? Tem ameaças de morte? Enquanto isso, o relator acompanhava as discussões, tomava nota dos principais pontos narrados e elaborava um relatório final do grupo.

O registro dos dados deu-se com base nas respostas anotadas nos roteiros de entrevistas e nos relatórios de cada um dos GTs, além de filmagens e fotografias das diversas atividades desenvolvidas durante os seminários. Ainda, alguns sujeitos da pesquisa que representavam os diferentes grupos sociais foram entrevistados e filmados individualmente.

Em ambos os seminários reunimos, aproximadamente, 500 participantes oriundos de 54 municípios. No total, 70 índios de 19 etnias e terras indígenas: Apiaká, Bakairi, Bororo, Chiquitano, Kamaiurá, Kanela, Karajá, Kayabi, Kaiapó, Yudjá (Juruna), Munduruku, Panará, Paresi, Rikbaktsa,

Terena, Trumai, Txucarramãe, Umutina e Xavante. Foi importante a mobilização do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra e Comissão da Pastoral da Terra, pois isso propiciou a participação de acampados e agricultores familiares assentados em várias regiões do estado, particularmente nos municípios da região amazônica. Também participaram representantes dos seringueiros, dos atingidos pela barragem<sup>6</sup> e dos retireiros do Araguaia.

Um dos principais desafios dessa experiência foi o processo de preparação dos seminários. Primeiramente, por meio de consulta informal, identificamos as lideranças dos movimentos sociais, ou comunidades biorregionais. Outro desafio foi contatar as pessoas habitantes de terras longínquas, terras indígenas ou pequenas comunidades, já que Mato Grosso é o terceiro estado brasileiro em extensão ( $906.069\text{ km}^2$ ); dificultando a comunicação do convite ao seminário. Ora, nem todos acessam a Internet e em certos territórios o sistema de telefonia não adequadamente. O terceiro desafio foi providenciar o transporte, a hospedagem, a alimentação e todos os cuidados para os participantes, tanto para vinda como para a volta. Impossível realizar essa missão sem a colaboração de outros participantes do grupo pesquisador e do auxílio de diversos parceiros da sociedade civil e do governo, este último principalmente em relação financeiro dos eventos.

A pesquisa também se inscreveu numa abordagem etnográfica, já que, além das paisagens naturais, interessava-nos os modos de vida e as expressões identitárias desses grupos sociais. Ademais, foram desenvolvidas pesquisas de campo com observações participativas, entrevistas semiestruturadas e não estruturadas, oficinas e reuniões locais com algumas equipes de pesquisados. Conseguimos fazer poucas entrevistas mais longas, para as quais nos guiámos por um roteiro que se associava aos objetivos do mapa social. Tivemos também a oportunidade de realizar entrevistas numa abordagem totalmente aberta, como se velhos amigos estivessem evocando a memória em busca de significados da infância, dos locais de brincadeira, da comida preferida ou da hora do lazer.

Citamos como exemplo a pesquisa desenvolvida junto à Comunidade Quilombola de Mata Cavalo, localizada em Mato Grosso. A comunidade reúne, aproximadamente, 420 famílias que lutam há mais de cem anos para

---

6 As usinas hidrelétricas são as principais fontes energéticas no Brasil. Embora limpa, essa tecnologia não é socialmente justa em ambientalmente ilesa de causar impactos diversos. Geralmente, os atingidos são populações ribeirinhas, povos indígenas e comunidades economicamente desfavorecidas, que, sendo roubados dos lugares onde viviam, são alojados em territórios estranhos. Com isso, agravam-se os dilemas sociais e ambientais. E estas comunidades se associam umas às outras e são chamadas de “atingidos da barragem”.

fazer valer seus direitos sobre uma área de aproximadamente 14 mil hectares. A origem da terra da sesmaria Boa Vida de Mata Cavallo está ligada à história dona Ana da Silva Tavares, que ao falecer, em 1889, deixou em testamento a libertação de seus escravos e doou-lhes parte das terras que possuía nas proximidades do ribeirão Mata Cavallo, plantando e colhendo para consumo próprio (MURARO-SILVA, 2003). Após 1890, os negros começaram a ser alvo de constantes tentativas de expulsão de suas propriedades por parte de fazendeiros que compravam ou grilavam terras nas proximidades. Em face disso e devido à falta de apoio político e ao descaso da burocracia estatal, muitas famílias foram obrigadas a vender seus direitos de posse ou abandonar suas terras. E essa pressão perdura até os dias de hoje sobre os quilombolas remanescentes de Mata Cavallo, os quais, sem título o definitivo da terra, sofrem constantes despejos e ameaças de morte.

No chão empírico dessa comunidade, buscamos construir um mapa socioambiental local que revelasse as identidades e territórios, mapeando os impactos, os conflitos e as vulnerabilidades socioambientais a partir do olhar dos estudantes ingressos no Ensino de Jovens e Adultos (EJA) da Escola de São Benedito, situada na localidade. Para elaborar esse mapeamento, promovemos intervenções educomunicativas com recursos audiovisuais, fascículos, vídeo, fotografia, recortes de jornais e arte. O próprio processo de construção do mapeamento possibilitou que os integrantes da comunidade se percebessem e se reconhecessem como atores principais dessa história. Um pequeno roteiro, traçado em conjunto, serviu de guia para a produção coletiva do mapa. A intenção foi sensibilizar os grupos sujeitos, a partir de elementos concretos do cotidiano e suas interfaces com o percurso histórico da comunidade, acerca do processo de colonização e descolonização até a consolidação do modo de vida atual. Por meio das narrativas e debates, os quilombolas reconheceram que o modo colonialista ainda persiste em seus territórios, hoje praticado pelos grupos de fazendeiros que invadiram suas terras e pelo Estado, que não os reconhece como cidadãos de direitos.

Acreditamos que os objetivos dessa rica experiência com os quilombolas estão em consonância com a proposta de uma “Educação da terra”.

Os trabalhos de mapeamento da comunidade de Mata Cavallo nos levam a concordar com Berhe (2004), em cujo estudo sobre os conflitos, identidades e territórios da Etiópia considera que essas dimensões auxiliam a construção da identidade de uma nação e se orientam pelas narrativas dos grupos em conflito (BHABHA, 1994). Fazendo emergir o histórico colonialista da Etiópia, a autora acredita que a construção da identidade

poderá eliminar o sentido de vitimização, estimulando a firmação da cidadania.

#### 4. O mapa dos grupos sociais e o mapa dos conflitos socioambientais

Os mapeamentos não fecham o conjunto de conflitos e de identidades de resistência existentes em Mato Grosso, configurando, pois, processo em permanente construção, dinâmico, tecido por continuidades e descontinuidades. Nesse sentido, a metodologia não corresponde a um censo; traça um panorama da situação atual, um retrato – sempre temporário – das identidades e conflitos que pulsam nos territórios de Mato Grosso.

Para muito além de “coleta de dados”, interpretar as autonarrativas e construir os sentidos juntos com os sujeitos atores de pesquisa. Nos dois seminários, registrou-se a existência de 52 grupos sociais/comunidades/movimentos que, somados a 47 etnias indígenas, totalizaram um prognóstico de 99 identidades mapeadas com base nestas cinco dimensões, expressas fortemente nas autonarrativas:

1. tradição cultural;
2. local da cultura e *habitat*;
3. labor, trabalho e produção;
4. *driving forces* e desenvolvimento e;
5. escolhas, alternativas ou filosofia de vida.

Vale aqui destacar que, para a definição desses cinco aspectos, serviu-nos de apoio a proposta de Porto-Gonçalves (2001), que define três dimensões nas quais as identidades coletivas são construídas: em condições sociais e étnicas, nas relações com a natureza e nos grupos com identidades derivadas da ação dos chamados “grandes projetos”.. Voltando às cinco dimensões estabelecidas para desenvolvermos nossa proposta metodológica, temos que: o eixo **tradição** versa sobre as identidades construídas por suas condições tradicionais, sociais ou étnicas, como é o caso dos povos indígenas, dos povos quilombolas, dos povos ciganos, dos grupos de expressões culturais regionais, tais como grupos de Siriri, de Cururu e de Dança do Congo<sup>7</sup> etc.; o eixo **local da cultura e habitat** traz as identidades

---

<sup>7</sup> Siriri, Cururu e Dança do Congo são danças típicas presentes nos festejos das comunidades

constituídas na ligação com o local onde a cultura se manifesta, estando intrinsecamente ligados aos territórios e, ainda, dependentes do *habitat*, como os povos pantaneiros, mimoseanos<sup>8</sup>, morroquianos, beiradeiros<sup>9</sup> e ribeirinhos; o eixo **labor, trabalho e produção** contempla as identidades nas relações com o trabalho em estreita relação com a natureza ou modos de subsistência, como no caso dos seringueiros, extrativistas, retireiros, artesãos(ãs), pescadores profissionais/artesanais, agricultores familiares, articuladores da economia solidária, do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra etc.; eixo **driving forces e desenvolvimento** dinamiza-se na lógica de grandes projetos desenvolvimentistas, caso em que foram narrados os atingidos por barragens, os acampados<sup>10</sup>, os assentados etc.; o eixo **escolhas e/ou filosofia de vida** constitui-se de identidades construídas em algum movimento, religião, lazer, arte e/ou filosofia de vida, como no caso dos ecologistas, do movimento artista pela natureza, do movimento hippie, do movimento negro e das mulheres negras, dos movimentos ligados à teologia da libertação e dos grupos com expressões ligadas à espiritualidade etc. Essa classificação não configura o estabelecimento de fronteiras rígidas; antes, as cinco dimensões se interconectam de maneira dialética, pois muitas identidades se tocam uma nas outras e se remodelam nesse processo de construção identitária devido a sua pluralidade e fluidez.

Nesse “vir-a-ser” de vários grupos e movimentos, mapeamos a existência de antigos e novos protagonistas sociais e, a fim de espacializá-los, produzimos o **Mapa dos grupos sociais do Estado de Mato Grosso** (Figura 1).

Concomitante a esse rico mosaico mapeado, este estudo também demonstrou as consequências do modelo de ocupação empreendido que atinge diretamente os grupos sociais, cujas bases de vida e de resistência são fortemente conectadas ao ambiente em que (con)vivem de maneira peculiar, lutando pela sobrevivência do local e de suas culturas. Em termos numéricos, o mapeamento dos conflitos socioambientais registrou 194 pontos de ocorrência, tendo 12 deles sinalizado a prática desumana de trabalho escravo, com 359 causas propulsoras, com 68 tendo configurado denúncias com ameaças de morte tudo isso nos revelando o cenário de insustentabilidade social e ecológica do modelo de desenvolvimento

---

mato-grossenses.

8 Da localidade de Mimoso, no Pantanal mato-grossense.

9 Povos que vivem na beira dos rios.

10 São comunidades sem terra que invadem áreas ociosas, geralmente de grandes latifúndios, a fim de viverem dignamente.

instituído. Afinal, a sustentabilidade acontece quando as correlações de força integram de forma equitativa os aspectos ambientais, sociais, culturais e econômicos, dentre outros. No entanto, em Mato Grosso, o peso dado ao fator econômico sobrepuja aos demais. O mapeamento nos mostra que as principais forças motrizes diretas (*driving forces*) dos conflitos são: disputas por terra, disputa por água, desmatamento, queimada, uso abusivos de agrotóxicos e extração ilegal de minérios. As narrativas apontam que os agentes provocadores desses problemas, em grande parte, estão relacionados às atividades do agronegócio, sendo citado pelos grupos sociais como grandes produtores rurais, fazendeiros, invasores e pecuaristas. Fazendo frente a esses grupos, temos como agentes de resistência, principalmente, os povos indígenas, os povos quilombolas e os agricultores familiares.

Os conflitos socioambientais mapeados estão comumente associados a políticas desenvolvimentistas e são acirrados conforme a demanda da sociedade por determinado produto. Um exemplo é a produção de soja em Mato Grosso, apontada como a principal força motriz das desavenças. Conforme assinala a Avaliação Ecossistêmica do Milênio (2005), com o aumento da demografia em países industrializados como a China, a renda *per capita* cresce e os gastos com a alimentação tornam-se mais diversificados, aumentando o consumo de proteínas e bens e serviços industrializados. Logo, para atender a esse mercado, o desmatamento e as queimadas, por exemplo, são incentivados e financiados pelo próprio Estado, que procura exportar os produtos, convertendo áreas de florestas em pastagens e plantio de grãos que são exportados para a China.

Os pontos mapeados foram organizados no **Mapa dos conflitos socioambientais do Estado de Mato Grosso** (Figura 2). Estamos cientes de que o universo mapeado não esgota os inúmeros enfrentamentos existentes e ainda não visíveis, mas denunciam parte dos problemas decorrentes dessa imposição dos grandes projetos, bem como reflete uma parcela importante dos casos de conflitos. Estes são expressões do modelo de desenvolvimento adotado, que causa a destruição dos ecossistemas e o aniquilamento de formas singulares de modos de vida. Em outras palavras, territórios, identidades e temporalidades se emaranham em teias e mosaicos, tecidos intrinsecamente na relação cultura-natureza e, portanto, imbricados de tal forma, que a perda de um implica o desaparecimento do outro.

#### **4. Um sopro de esperança**

Concordamos com Galeano (1971) quando ele afirma que para modificar alguma realidade injusta é preciso, antes, conhecê-la. Ao estudar a face política dos conflitos, Guerin (2004) recomenda que se proceda ao exame dos grupos conflitantes por meio de mapas, diagnósticos ou estudos de caso e que, em todas as situações, seja ela qual for, se tenha um conhecimento histórico do contexto socioambiental envolvente. O autor pondera, ademais, que não há necessidade de uma resolução desses conflitos, mas que os estudos devem ser amplamente divulgados e subsidiar a formulação de políticas públicas que protejam os segmentos envolvidos.

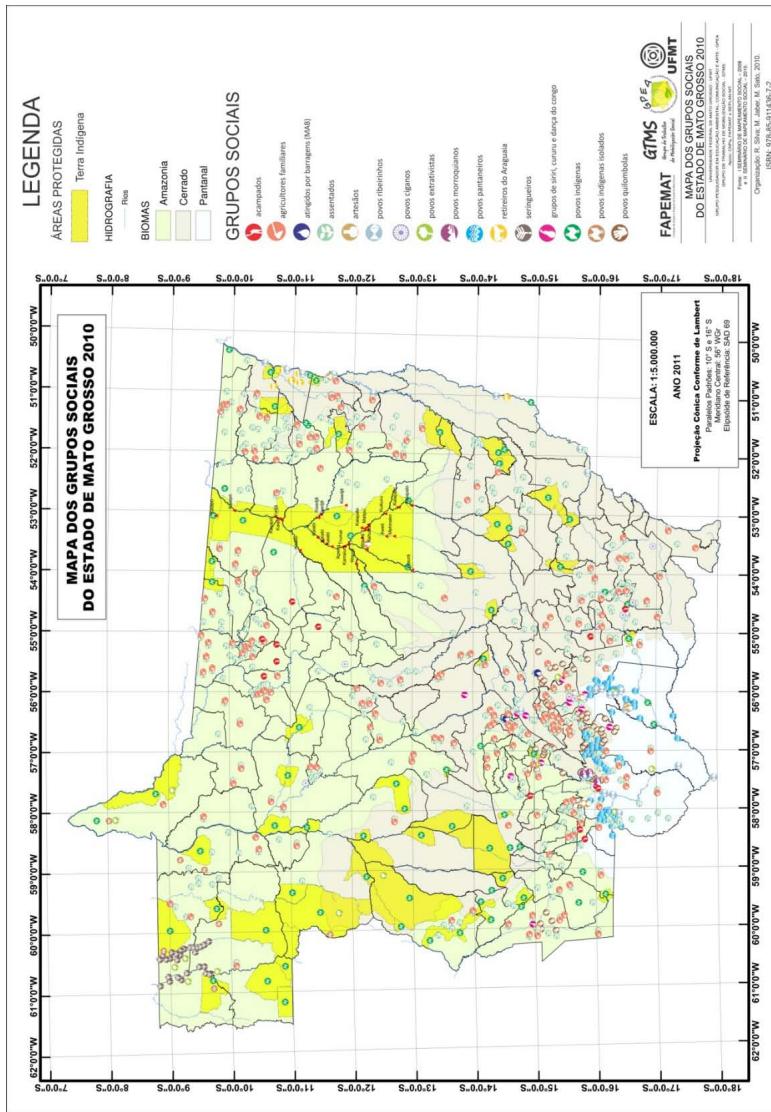
Alguns desdobramentos dessa proposta já podem ser citados, pois os resultados publicados revelam que a produção de mapas sociais já foi apropriada pelos grupos sociais inscritos nesta pesquisa e sua retroalimentação passou a ser uma plataforma política de luta dos segmentos sociais.

Além disso, as informações disponibilizadas à sociedade civil, por meio de artigos publicados, mapas e relatórios, vêm sendo consultadas na elaboração de políticas públicas no Estado. Um exemplo disso, dentre tantos outros, é o fato de as informações constantes do mapeamento também terem servido de subsídio para a produção do Relatório Estadual de Direitos Humanos de Mato Grosso. Ademais, embasaram a elaboração de um “Plano de Longo Prazo de Mato Grosso”, tendo sido incorporadas como um eixo específico pelos tomadores de decisão; promoveram mapeamentos no âmbito nacional por meio da Plataforma Brasileira de Direitos Humanos, Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais (DHESCA); é cotado para servir como base de estudos e medidas propositivas de entendimento dos conflitos da Procuradoria de Justiça da Defesa Ambiental e da Ordem Urbanística do Ministério Público Estadual, de sorte que os grupos sociais afetados possam contar com mais agilidade por parte da justiça.

Neste texto, percorremos as trilhas da educação ambiental, cujo propósito é denunciar as injustiças e anunciar modos de vida mais sustentáveis. Desse modo, esperamos que os estudos aqui apresentados sejam apropriados pela sociedade civil para subsidiar a articulação, as parcerias e as alianças, de forma que os indivíduos e as instituições aprofundem sua participação social, busquem a proteção dos ecossistemas.

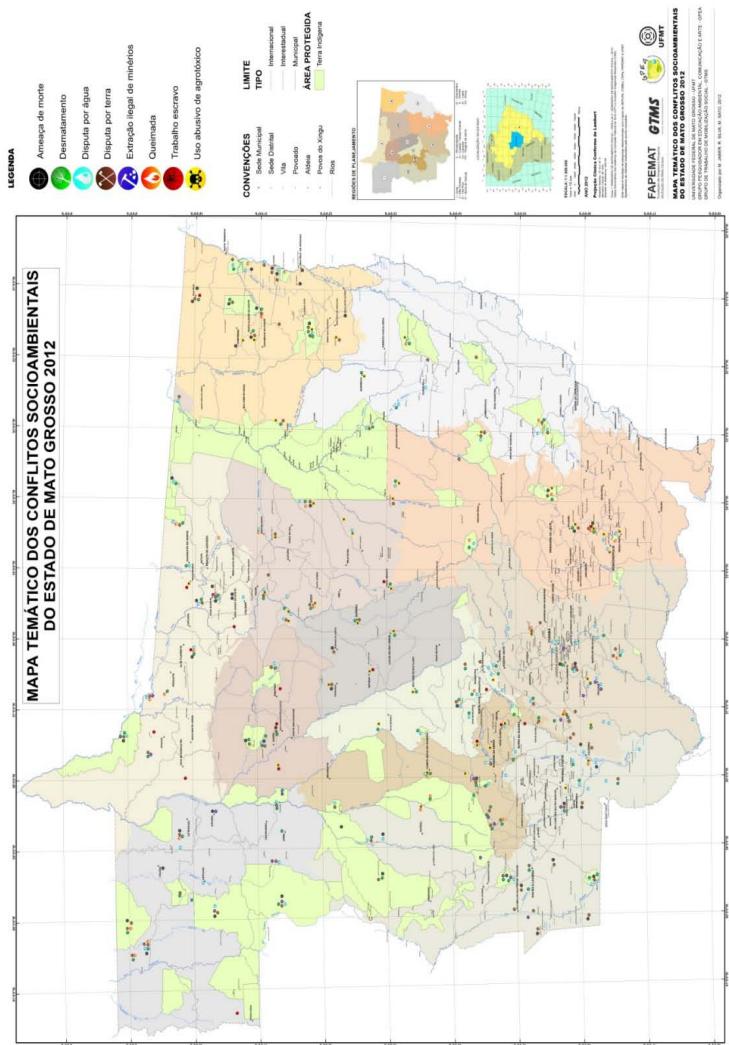
Esperamos sobretudo que os mapeamentos sejam considerados, pelo Estado e pelo governo, também para a inclusão e transformação da realidade de enfrentamentos vivenciada por esses grupos um importante passo para o reconhecimento deles. Todavia, é preciso ir além, pois só o seu mapeamento não lhes dá garantia de que serão inseridos nas políticas públicas, nem que terão o direito de conservar seus valores e sua visão de mundo diferenciada. Tomar os caminhos que nos conduzam à participação democrática guarda dificuldades, e trilhá-los deve ser uma conquista cotidiana para esses povos poderem ser construtores de sua própria vida e de sua própria história.

Figura 1 - Mapa dos grupos sociais do estado de Mato Grosso, 2010



**Nota:** Construção das autoras.

Figura 2 - Mapa dos conflitos socioambientais do estado de Mato Grosso, 2012:



Nota: Construção das autoras.

## Referências

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BERHE, Asmeret A. Of land and identity: territorialization of the Eritrean national identity. *Eritrean Studies Review*, v. 4, n. 1, p. 55-82, 2004.
- BHABHA, Homi. *The location of culture*. Oxford: Routledge, 1994.
- BUBER, Martin. *Eu e tu*. Tradução Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centaur, 2001.
- CROSBY, Alfred. *O imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa (900-1900)*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 12. ed. Tradução Galeno de Freitas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.
- GUERIN, Bernard. Political facets of conflict. *Conflict Resolution*, Ed. Keith William Hipel: *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*, Developed under the Auspices of the UNESCO, Oxford: Eolss Publishers, 2004., Disponível em: <<http://www.eolss.net>>. Acesso em 26 ago 2008.
- GUHA, Ranajit. The small voice of history. In: Amin, Shahis, Chakrabaty, Dipesh (Orgs) *Subaltern Studies*. IX. OUP, New Delhi. 1996.
- JABER-SILVA, Michelle. *O mapeamento dos conflitos socioambientais de Mato Grosso: denunciando injustiças ambientais e anunciando táticas de resistência*. 253f. Tese (Doutorado em Ciências)-Programa de Pós-Graduação em Ecologia e Recursos Naturais, Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, SP, 2012.
- MACHADO, Igor. Reflexões sobre o pós-colonialismo. *Teoria & Pesquisa. Revista de Ciências Sociais*, São Carlos, v. 44 e 45, p. 19-32, 2004.
- MURARO-SILVA, José Orlando. Mata Cavalos: escravos e proprietários de suas terras. *CONGRESSO DE DIREITO AGRÁRIO*, X., 2003; *Anais...* Disponível em: <<http://www.abda.com.br/texto/JoseMuraroSilva2.pdf>>. Acesso em: 22 jul. 2008.
- PÁDUA, José Augusto. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista, 1786-1888*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

PORTE-GONÇALVES, Carlos Walter. *Amazônia, Amazônias*. São Paulo: Contexto, 2001.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005: 227-278. (Colección Sur Sur).

SARTRE, Jean-Paul. Prefácio a Fanon. In: FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

SATO, Michèle. Horizontes narrativos de la educación ambiental. *Interea visual: educación en cultura*, Santiago de Compostela, v. 13, n. 5, 2005. Disponível em: <<http://www.dicoruna.es/cultura/interea/RevistaInterea05/>>. Acesso em: 26 ago 2008.

SILVA, Regina. *Do invisível ao visível: o mapeamento dos grupos sociais do estado de Mato Grosso – Brasil*. 221f. Tese (Doutorado e Ciências) -Programa de Pós-Graduação em Ecologia e Recursos Naturais, Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, SP, 2011.



*Conflictos socio-ambientales distributivos e interculturalidad. Fronteras epistémicas y debates emergentes desde “Nuestra América”<sup>1</sup>*

Carlos Alberto Pescader

## Introducción

En las últimas dos décadas del siglo XX la problemática relación sociedad-economía-ambiente se convirtió en el centro de importantes controversias. Originó estrategias de lucha y resistencia en los movimientos sociales y políticos críticos a la expansión y consolidación del neoliberalismo, así como el diseño de variadas políticas públicas y decisiones gubernamentales tendientes a compatibilizar crecimiento económico con sustentabilidad ambiental. Unas y otras posturas orientaron reflexiones de diverso tipo e investigaciones que abarcaron aspectos políticos, gubernamentales, económicos, sociales, ecológicos y culturales. Ese contexto promovió la apertura de las fronteras epistémicas hacia la transdisciplinariedad y la configuración de campos cognitivos híbridos en los cuales se imbricaron conocimientos técnicos con saberes emergentes de las *praxis* sociales de resistencia.

En los campos político y socioeconómico como en el campo académico las reflexiones en torno al vínculo entre desarrollo y ambiente conjeturaron si es acaso pensable la sustentabilidad ambiental en el marco de la racionalidad económica hegemónica. Y los debates más intensos han

---

<sup>1</sup> El texto es un trabajo inédito. Una primera versión fue presentada en el III Encuentro mexicano-argentino de Investigadores en Filosofía de las Ciencias sociales y Crítica cultural “Filosofías por-venir: diversidad e interculturalidad” San Martín de los Andes, Neuquén, Argentina, 11, 12 y 13 de Noviembre de 2014.

llevado al plantear si la crisis económica-ambiental derivada de los límites del crecimiento capitalista no es, más bien, una crisis más profunda relacionada con la propia racionalidad dominante en las ciencias sociales, teórico-científico de las políticas económicas y socioambientales predominantes. Algunos investigadores llegan incluso a hablar de crisis civilizatoria.

En “Nuestra América” las respuestas a los interrogantes sobre la relación economía-sociedad-ambiente, o sobre el crecimiento económico y la sustentabilidad ambiental han intentado visualizar posibles salidas a esas crisis, y recogen experiencias de las *praxis* sociales y de aportes académicos desarrollados en el campo económico, como el socio-político y ambiental. Es interesante el caso de la Ecología Política y la Economía Ecológica que han propuesto la recuperación de perspectivas teórico-metodológicas introducidas hace unas cuatro décadas, una revisión de los aportes de un marxismo renovado, y han puesto a estas perspectivas en estrecho diálogo con conceptualizaciones que provenientes de la perspectiva de la “interculturalidad crítica”.<sup>2</sup> En este trabajo precisamente se indagará cuáles de los aportes emergentes de esta perspectiva híbrida pueden contribuir a la comprensión de los conflictos socio-ambientales distributivos, y qué posibilidades brindan para imaginar alternativas

## Caracterización de los conflictos socio-ambientales

La Conferencia de Estocolmo y el Informe del Club de Roma, a principios de los '70 del siglo XX, introdujeron en la agenda internacional la dimensión ambiental como aspecto condicionante y limitante del modelo tradicional de crecimiento económico, y advirtieron sobre las consecuencias de la relación entre ese modelo y el uso de los recursos naturales. A partir de allí una conciencia ambiental se ha expandido a nivel planetario abarcando las más diversas latitudes. Las proclamas y los manifiestos de los

---

2 La perspectiva intercultural crítica se articula con el Proyecto Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad que se constituyó a fines de los '90 a partir de vinculación de varios intelectuales: Aníbal Quijano (Perú), Enrique Dussel (Argentina-Méjico), Edgardo Lander (Venezuela), Walter Mignolo (Argentina-EE.UU), Arturo Escobar (Colombia), Catherine Walsh (Ecuador), Nelson Maldonado-Torres (Puerto Rico), Zulma Palermo (Argentina), Santiago Castro-Gómez (Colombia), y Fernando Coronil (Venezuela). Muchos de ellos provienen de ámbitos de producción de conocimiento crítico latinoamericano: la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación y los estudios subalternos.

movimientos sociales y ambientales, así como los proyectos gubernamentales de gestión ambiental y la profusa literatura dedicada al tema permiten sugerir que esa conciencia ambiental se ha profundizado en cuanto a las motivaciones que motorizan los conflictos. El eje sobre el cual pivotearon los conflictos ha pasado por el deterioro ambiental –local y planetario– por contaminación y los límites al crecimiento capitalista, la distribución de externalidades negativas, la conflictividad asociada a demandas ecológicas de las comunidades pobres, la búsqueda de una gobernanza ambiental sustentable, la justicia ambiental, las críticas al desarrollo sostenible y la búsqueda de alternativas, hasta la propuesta de un cambio civilizatorio asociado al “buen vivir” –sólo por mencionar algunos-. Poco a poco los motivos fueron ampliándose en cantidad y profundizándose en perspectiva desde aspectos valorativos e ideológicos que parecen coronarse con la idea de una naturaleza poseedora de derechos.<sup>3</sup>

Entre las razones que han favorecido la expansión de los conflictos socioambientales a nivel global tienen importancia el estado de incertidumbre y de malestar que ha causado el impacto del desarrollo industrial, y los riesgos provocados por la tecnología y la globalización económica, aspectos que afectan condiciones materiales de vida y de habitabilidad, la organización del trabajo, la distribución territorial, la constitución de subjetividades y el horizonte de espera de grupos sociales y hasta de poblaciones enteras.<sup>4</sup> En América latina la profundización de los conflictos remite, además, a las resistencias locales a la expansión neoliberal global que impulsó en el continente una reprimarización económica a partir de proyectos gubernamentales promotores del regreso a producciones extractivas y del sector exportador, en atención a las demandas del mercado externo. Esta tendencia se inició en los '90, cuando la mayoría de los países de la región se hicieron eco de las recetas económicas difundidas por los organismos de internacionales crédito. Sin embargo, lejos de revertirse, se

---

3 Al respecto pueden consultarse los siguientes textos Martinez Alier (1992 y 2010), Sabatini (1997), Walter (2009), Gudynas (2004 y 2009a), Leff (2001 y 2005), Alimonda (2002 y 2011), Acosta y Martínez (2009), entre muchos otros.

4 Ubicaríamos acá emprendimientos productivos a gran escala que pueden estimular la migración de grupos sociales enteros, los proyectos de infraestructura que modifican sustancialmente los espacios urbanos o rurales, o los proyectos que replantean la utilización de los bienes naturales, el suelo o el agua, como el impulso de políticas neoextractivistas. Todos ellos reflejan las características de un proyecto civilizatorio –moderno/colonial, como dirían algunos investigadores– que en un mismo movimiento promete y promueve estándares formidables de bienestar, inequitativamente distribuidos y con un impacto social, cultural y ambiental que ponen en riesgo la propia sobrevivencia humana y no humana.

consolidó en el período posterior que algunos han caracterizado como post-neoliberal, en un contexto en el cual varios de los países latinoamericanos han realizado una especie de giro hacia el progresismo y la izquierda.

América Latina –junto al Tercer mundo, o los países del bloque Sur-Sur– vuelve a ocupar el lugar de oferente de espacios y territorios para la economía extractiva, la producción de alimentos, el uso mercantil de la biodiversidad bajo la clásica fórmula de la división internacional del trabajo, enunciada oficialmente como el aprovechamiento de las oportunidades en base a las ventajas comparativas (Galafassi, 2012). El boom sostenido de los precios internacionales de las materias primas y la demanda de bienes específicos que se realizan desde los “países centrales” y los “países emergentes” ha favorecido la configuración de una especie de orden económico-político e ideológico conocido como “consenso de los commodities” (Svampa, 2013)<sup>5</sup> que ha puesto de manifiesto a escala mundial un importante desequilibrio cartográfico entre la “geografía de la extracción y la geografía del consumo”<sup>6</sup> y que ha acompañado procesos de consolidación de un estilo de desarrollo neoextractivista –o extractivista de nuevo tipo (Gudynas, 2009b)<sup>7</sup> apuntando sobre todo a la sobreexpplotación de

5 Política e ideológicamente el “consenso” deviene porque de manera implícita o explícita esa dinámica productiva aparece como irreversible, como la única alternativa a partir de la cual los países latinoamericanos pueden aprovechar sus “ventajas comparativas”, sobre todo al considerárselas el reservorio global de ciertos recursos naturales. Svampa utiliza commodities como: “productos indiferenciados cuyos precios se fijan internacionalmente”, o “productos de fabricación, disponibilidad y demanda mundial, que tienen un rango de precios internacional y no requieren tecnología avanzada para su fabricación y procesamiento” (Svampa, 2013: p.31)

6 Ideas y datos extraídos de Horacio Machado Aráoz: Naturaleza mineral. Una ecología política del colonialismo moderno, tesis de doctorado, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca, 2012 (Svampa, 2013: p.31)

7 El contenido del nuevo tipo de extractivismo –el neoextractivismo progresista- fue esbozado por el autor en las siguientes 10 tesis. El progresismo sudamericano genera un extractivismo de nuevo tipo, tanto por algunos de sus componentes como por la combinación de viejos y nuevos atributos. Se observa una mayor presencia y un papel más activo del Estado, con acciones tanto directas como indirectas. El neo-extractivismo sirve a una inserción internacional subordinada y funcional a la globalización comercial y financiera. Continúa ocurriendo una fragmentación territorial, con áreas relegadas y enclaves extractivos asociados a los mercados globales. Más allá de la propiedad de los recursos, se reproducen reglas y funcionamiento de la producción volcados hacia: la competitividad, la eficiencia, la maximización de la renta y externalización de impactos. Se mantienen, y en algunos casos se han agravado, los impactos sociales y ambientales. El Estado capta (o intenta captar) una mayor proporción del excedente generado por los sectores extractivos con los que financian programas sociales, obteniendo así nuevas fuentes de legitimación social. Se revierten algunas contradicciones sobre el extractivismo, y se lo pasa a concebir como indispensable para combatir la pobreza y promover el desarrollo. El neo-extracti-

recursos naturales no renovables. Se trata de una sobreexplotación que además de su efecto contaminante acarrea desestructuración de economías regionales, destrucción de la biodiversidad, contribuye al desplazamiento de comunidades indígenas, violenta procesos de decisión ciudadana y tensiona modelos de desarrollo (Escobar, 2010) (Svampa, 2013) (Gudynas, 2013).

En este contexto, los conflictos socioambientales pueden caracterizarse como un tipo de conflicto social en el cual la especificidad de lo ambiental no hace perder de vista sus otras dimensiones.<sup>8</sup> En efecto se reconoce que esos conflictos impactan sobre cuestiones económicas, políticas, culturales, de género, territoriales y hasta cognitivas. Emergentes tanto en ámbitos urbanos –pequeñas y grandes ciudades- como en el ámbito rural, los conflictos socioambientales son conflictos por el control territorial, originados por los usos del suelo, el desarrollo urbano o la distribución de las externalidades; y ponen en tensión el espacio económico con el espacio vital (Sabatini, 1997). Remiten a disputas por la puesta en valor, el acceso, el control y la distribución de bienes naturales y de espacios, razón por la cual también suelen ser denominados como conflictos socioambientales distributivos (Martínez Alier, 2004)

Asimismo se advierte que estos conflictos se desenvuelven entre actores que se encuentran en una marcada situación de asimetría respecto al poder de decisión y de gestión de las políticas públicas ambientales y energéticas. Efectivamente, se puede distinguir entre grupos y poblaciones que están directa o indirectamente afectados por el impacto ambiental, quien(es) lo han generado por acción u omisión, sean personas físicas o jurídicas, y quien suele aparecer como el actor regulador del conflicto cuyo propósito es la gestión del ambiente, el acceso a los recursos naturales y la distribución de los bienes ambientales, aunque la regulación no involucra en sí mismo el manejo del conflicto, sino que alude más bien a cómo se gestionan los bienes ambientales (Santandreu y Gudynas, 1998). Más allá de esta distinción analítica, en este nivel descriptivo se advierte claramente la asimetría mencionada, asimetría que puede ser muy acentuada si quien(es) suscita(n) el deterioro del ambiente es una empresa de capital extranjero

---

vismo es parte de una versión contemporánea del desarrollismo propia de América del Sur, donde se mantiene el mito del progreso bajo una nueva hibridación cultural y política (Gudynas, 2009b: p.221). Un análisis más pormenorizado de las 10 tesis en el texto completo.

8 Conflictos por la explotación de gas y petróleo, por el uso de bienes naturales como el suelo y el agua, demandas por la afectación de la biodiversidad en tanto contexto de comunidades campesinas-indígenas, avances desmedidos de las fronteras de cultivo que producen destrucción de ecosistemas.

o la propia política estatal –sea a nivel nacional, provincial o local<sup>9</sup> ante quienes los afectados pueden quedar inermes. Este último aspecto introduce el problema de la gestión interjurisdiccional de los conflictos socioambientales, por un lado en atención a las “escalas” gubernamentales al interior de un mismo territorio estatal cuando éste tiene una organización descentralizada; y, por otro lado, porque los conflictos suelen poner en tensión la relación entre fuerzas económicas transnacionales y la lógica local donde se despliega la vida cotidiana de las poblaciones que se ven afectadas por el impacto ambiental causante del conflicto.

Los conflictos socioambientales en América Latina han favorecido la emergencia de movimientos particulares, de composición heterogénea, que congregan tanto a las poblaciones afectadas por los impactos ambientales como a quienes se solidarizan con tal situación: sectores urbanos de vecinos autoconvocados, movimientos ambientalistas, ONGs, sectores rurales, campesinos y organizaciones y comunidades indígenas y de afrodescendientes. Suelen asumirse como actores políticos ante la crisis de representatividad de algunos partidos desplegando formas novedosas de participación y movilización ciudadana con importante presencia mediática. E interpelan a las estructuras estatales demandando la urgencia de respuestas, a veces en la perspectiva de revertir la lógica y dinámica del desarrollo capitalista –hoy en su fase neoliberal– (Santana Cova, 2005). No puede perderse de vista, por otra parte, el carácter policiasista de los movimientos, la presencia importante de jóvenes y mujeres en ellos, así como la asistencia de investigadores e intelectuales.

La heterogeneidad constitutiva de los movimientos socioambientales y el hecho de adoptar un formato asambleario de debate y de toma de decisiones favorece la circulación, el intercambio y la “híbridez” de saberes: los conocimientos expertos, técnicos, propio de académicos y científicos, los saberes legos producidos localmente y transmitidos intergeneracionalmente, alguno de los cuales incorpora las cosmovisiones indígenas (Svampa, 2013). En ese sentido y como tantos otros movimientos latinoamericanos, los movimientos socioambientales constituyen espacios identitarios que favorecen la educación e inciden en la formación de sus dirigentes, con criterios pedagógicos propios a menudo inspirados en la educación popular, y en ese sentido se convierten en ámbitos educativos que facilitan la autoorganización y la autoformación (Zibechi, 2007). Como ha ocurrido en comunidades campesinas indígenas y en poblaciones

---

9 Menciono a las escalas gubernamentales de países de la región que asumen una estructura jurídico-política-administrativa federal como es la situación de Argentina.

afrodescendientes inspiradas en propósitos emancipatorios, esos espacios pedagógicos propenden también a la construcción de escenarios interculturales contrahegemónicos de una colonialidad aún dominante (Walsh, 2012).

Por otra parte desde una perspectiva cultural los conflictos socioambientales ponen en juego diferentes lenguajes de valoración en relación a los bienes naturales y al tipo de relación que se quiere establecer con ellos. Las empresas inversoras y también los Estados se plantean proyectos cuya viabilidad se estima mayoritariamente desde una dimensión económica: el planteo costo/beneficio, o de externalidades traducidas en dinero, o desde una evaluación del impacto ambiental. Quienes se sienten afectados, aunque entienden el lenguaje económico –que a veces se manifiesta en el dilema entre obstaculizar el proyecto económico o garantizar los puestos de trabajo que se prometen-, y aunque en caso de impacto ambiental piensen que es mejor recibir alguna compensación económica que ninguna, suelen ponderar y valorar los emprendimientos con otros lenguajes o perspectivas disponibles también en sus culturas (Merlinsky, 2009).

La expansión de los conflictos socioambientales en América Latina y las prácticas impulsadas por los movimientos sociales han favorecido una valorización positiva del ambiente como un nuevo derecho de ciudadanía, como un problema que requiere la participación de la ciudadanía en la gestión ambiental y en la búsqueda de una mejor organización social que permita la satisfacción de las necesidades materiales de la población, el mejoramiento de la calidad de vida y, al mismo tiempo, que esa organización sea sustentable (Santana Cova, 2005). En algún sentido la visualización de esta problemática ha sido posible por la democratización de las sociedades latinoamericanas ocurrida –pese a algunas limitaciones– en los últimos treinta años y, viceversa, la introducción en la agenda política de la dimensión ambiental contribuye a la consolidación de los nuevos escenarios democráticos de la región. Los conflictos socioambientales se propagan en un contexto donde la depredación y saqueo ambiental del modelo de acumulación actual es más que evidente, y donde los problemas ecológicos tienen una amplísima difusión: incluyéndose en las agendas estatales, en agendas internacionales y en la sociedad, lo que ha favorecido un clima de opinión a favor del ambiente (Galafassi, 2012). Pese a todo, pese a la profundización de algunas perspectivas sobre la crisis ambiental y a la radicalidad de algunas demandas, no hay aún una respuesta cierta a la cuestión de si los conflictos ambientales alienan una cosmovisión diferente en cuanto a la relación sociedad-naturaleza (Merlinsky, 2009).

## Conflictos socioambientales y bienes comunes en “Nuestra América”

La referencia a “Nuestra América” en este texto remite a un posicionamiento epistémico-político situado, es una referencia vinculada a la geopolítica del conocimiento a la manera como la ha pensado Walter Mignolo. En una entrevista este autor indicaba que “la historia del conocimiento está marcada geo-históricamente y además tiene un valor y un lugar ‘de origen’. El conocimiento no es abstracto ni des-localizado” (Walsh, 2002: 18). En este sentido, hay un conocimiento que ha sido legitimado a partir de la “diferencia colonial” consolidada a través de la universidad renacentista primero, luego sobre la base de la universidad kantiana-humboldtiana, y contemporáneamente desde/en los centros académicos hegemónicos ubicados, preferentemente, en el cuadrante noroccidental del planeta. Es decir: tanto el conocimiento como el poder político y el poder económico a nivel mundial se ha organizado mediante una distinción centro-periferia, o centro-regiones subalternas. La trampa –según Mignolo– está dada en que el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, “subir” a la epistemología de la modernidad (Walsh, 2002).

“Nuestra América” alude al conocido ensayo de José Martí, publicado en 1891, en Estados Unidos. No hace mucho Boaventura de Sousa Santos afirmaba que el texto resume el pensamiento martiano, y reseñaba sus notas distintivas de esta manera. “Nuestra América” –decía Santos– es la antítesis de la América europea, representa el mestizaje fundado en el cruzamiento cuyas raíces se encuentran en las luchas de los pueblos indígenas contra el invasor colonial. En ese entrecruzamiento reside su complejidad. Para gobernarla es necesario un conocimiento genuino, y las ideas de éste deben enraizarse en las aspiraciones de los pueblos oprimidos, deben buscarse en la realidad del continente, sin importarlas del extranjero, porque un pensamiento situado es condición para un gobierno situado. Si bien “Nuestra América” es la América de Calibán y la América de Próspero se ubica en el norte, ésta también habita en el sur en las élites intelectuales y políticas que distinguen civilización y barbarie y rechazan así las raíces indias y negras de “Nuestra América”. Por último el pensamiento político de “Nuestra América” se fortalece por una actitud anticolonialista y antiimperialista.

Santos señalaba que “Nuestra América” no es un constructo intelectual sino un proyecto político, es una forma de sociabilidad y de subjetividad;

una forma de ser y de vivir permanentemente en transitoriedad, cruzando fronteras, creando espacios fronterizos, acostumbrada al riesgo, guardando cercanía con lo utópico y mostrando una voluntad de emancipación y, por lo tanto, contrahegemónica (Santos, 2003). Y se preguntaba si esa idea de “Nuestra América” tenía hoy la capacidad de continuar simbolizando esa voluntad, y se respondía afirmativamente a condición de que se desterritorialice y se convierta en metáfora de la lucha que emprenden en todas partes las víctimas de la globalización hegemónica en donde quiera que ellas estén. Porque el autor advertía que estaban dadas las condiciones para la emergencia de nuevos “manifiestos” globales contrahegemónicos en torno a temas sobre los cuales el territorio latinoamericano proveía experiencias históricas concretas (Santos, 2003).<sup>10</sup>

Ahora bien, en un texto posterior el mismo Sousa Santos reformuló la caracterización de las luchas de las víctimas de la globalización hegemónica con la idea de “sur”. El “Sur antiimperial” se asume como metáfora del sufrimiento humano causado por el colonialismo y el capitalismo; y la “epistemología del sur” aparece como la búsqueda de conocimientos y criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales (Santos, 2009). Por lo tanto, si seguimos el sentido de los planteos anteriores, si partimos del supuesto de que un pensamiento genuino debe ser un pensamiento localizado –situado- las representaciones contenidas en la conceptualización de “Nuestra América” vuelven a ser operantes, tienen potencia, para el continente americano en un contexto geopolítico ahora más extendido abarcado por la simbolización que adquiere el “sur”.

“Nuestra América” se constituye en un *locus* de enunciación situado en territorio latinoamericano, una cartografía cuya particularidad ha sido su situación de subordinación o subalternidad dentro del patrón mundial de poder desplegado por la lógica moderna/colonial que opera, actualizado, en la pretensión de globalizar un nuevo ordenamiento planetario bajo el signo del capitalismo neoliberal.<sup>11</sup> Un indicio de la presencia y eficacia del patrón

---

10 Boaventura de Sousa Santos enunciaba alguno de los tópicos de esos manifiestos: la democracia participativa, los sistemas alternativos de producción, las ciudadanía y justicias multiculturales emancipatorias, la biodiversidad y un nuevo internacionalismo del movimiento de los trabajadores.

11 Es la tesis de proyecto/programa Modernidad-Colonialidad-Decolonialidad. Según los núcleos centrales:

a) Hay una constitución conjunta e inescindible de la modernidad temprana y del primer

de poder moderno/colonial se advierte en una especie de colonialidad que ha afectado a la naturaleza latinoamericana, en su realidad biofísica –flora, fauna, habitantes humanos, la biodiversidad de sus ecosistemas- como en su configuración territorial –la dinámica sociocultural que articula ecosistemas y paisajes-. En el pensamiento hegemónico globalizado en tiempos históricos lejanos como en tiempos recientes y en el pensamiento de las élites dirigentes regionales, en una trayectoria que abarca cinco siglos, el espacio latinoamericano ha sido subalternizado: objeto de sobre-expLOTACIÓN y de reconfiguración de los espacios vitales que ha impactado brutalmente en los ecosistemas y en sus poblaciones (Alimonda, 2011).<sup>12</sup> La idea de “naturaleza domesticada” o “colonizada” remite a prácticas de apropiación que desarticulan o desorganizan los ecosistemas de manera tal que éstos pierden su capacidad natural de auto-repararse y auto-reproducirse y requieren una energía externa para su recuperación (Toledo, 2008). Esta ha sido, y es, la particularidad de varias de las experiencias latinoamericanas a partir de las cuales emergen los conflictos socioambientales que afectan a los espacios y a los bienes comunes: a su valoración, acceso, apropiación, distribución y control.

La naturaleza colonizada latinoamericana es constitutiva de “Nuestra América”, en tanto *locus epistémico-político* situado, en tanto espacio de experiencia único comprendido en el “sur global antiimperial” que

---

colonialismo, fechándose su inicio en 1492 con la conquista de lo que denominamos América y la configuración del circuito comercial del Atlántico que da origen un Sistema-Mundo jerarquizado geopolíticamente.

- b) En esa construcción planetaria algunos países de Europa occidental se asumen como el “punto cero” de una expansión cultural “universalizante” con la cual se desarrollan procesos de dominación, subalternización o de invisibilización de otras formas de saberes, cosmovisiones, tradiciones, modos de convivencia. Se inaugura así un patrón mundial de poder colonial que propende a la colonialidad del ser, del saber y del poder.
- c) Ese patrón colonial de poder perduró luego de proceso revolucionario y emancipatorio, y la configuración de los Estados-nacionales, alimentado por un “eurocentrismo logocéntrico” que se ha hegemoneizado, y sobre el cual se han fundamentado las ciencias sociales –economía, política, antropología, sociología- que incluso desde sus formulaciones más progresistas continuaron siendo monotípicas, monoculturales, uni-versales.

Ver: Quijano (2000), Lander (2000), Mignolo (2003 y 2007), Walsh (2003 y 2009), Maldonado-Torres (2007).

12 El autor menciona algunas marcas de esa colonialidad: flora, fauna y seres humanos han sido víctimas de enfermedades foráneas devastadoras; bosques y vegetación autóctona ha sido arrasada para la producción de monocultivos, varios territorios se configuraron para la producción de materias primas según la demanda de los mercados internacionales. En la actualidad los monocultivos de soja y para agrocombustibles han vuelto a arrasar con ambientes enteros; proyectos de infraestructura como hidroeléctricas y grandes autopista han vuelto a reconfigurar los territorios sin tener en cuenta a las poblaciones locales y la implementación de la megaminería proporciona daños irreparables.

mencionaba Santos. La *praxis* política y teórica que se ha desplegado desde él en las últimas décadas –contemporáneas a las luchas de resistencia contra el neoliberalismo- lo convierte en una especie de “laboratorio” político, social, económico, cultural, ambiental de acciones contrahegemónicas. En efecto en ese contexto se promovieron reformas y transformaciones estatales; construcción de espacios, instituciones y prácticas que tienden a la interculturalidad; estrategias productivas diversas que contemplan la biodiversidad;<sup>13</sup> reformulaciones teóricas en materia política, social y económica que se abren a la transdisciplinariedad y la “hibridez” y, por lo tanto, contribuyen al debilitamiento de las fronteras disciplinares y epistémicas.<sup>14</sup>

Estos proyectos, junto a la *praxis* política y las formas de pensamiento emergentes en otras geografías como el norte de África, por ejemplo, tienen en común –dice Walter Mignolo– que asumen la diferencia colonial, es decir la experiencia histórica desplegada por el patrón de poder moderno/colonial.<sup>15</sup> La crítica, la resistencia y los proyectos que surjan de la toma de conciencia de ese patrón de poder y que puedan pensarse a partir de –y desde– la diferencia colonial pueden favorecer la emergencia de un “paradigma otro” que puede articularse desde el “pensamiento fronterizo”, pensado desde el dolor, desde el grito del sujeto. Es un pensamiento y unas prácticas que surgen en diálogo conflictivo con el pensamiento y

---

13 Por razones espacio e interés, sólo indico experiencias relacionadas de manera directa o indirecta a conflictos socioambientales derivados de la valoración, acceso, control y distribución de los bienes comunes. Sistemas alternativos de producción agrícola (la agroecología en Brasil, Centroamérica, México, Argentina y Cuba, por ejemplo), prácticas renovadas de gestión ambiental de articulación de la responsabilidad social y la ambiental (comunidades forestales de Oaxaca, México), experiencias de gestión popular del agua (en México, Venezuela, Brasil y Perú, entre otros países), las experiencias propuestas por grupos ecofeministas (en distintas latitudes de América Latina); la puesta en marcha de prácticas de ciudadanía intercultural (Bolivia y Ecuador), de pluralismo jurídico y una justicia intercultural (sistema jurídico en Bolivia) y de prácticas de democracias participativas y comunitarias (en el formato de la democracia intercultural boliviana, en construcción) relacionadas con el derecho a la naturaleza y el resguardo de los ecosistemas. El listado de temas y autores obviamente no es exhaustivo. Ver: Maldonado (2002), Barkin (2003), Braidotti (2004), Barkin, Fuente y Rosas (2009), Altieri y Toledo (2010), Exeni Rodríguez (2013), Gargallo Celentani (2014).

14 Es interesante remarcar que en ese “laboratorio” han surgido experiencias centradas en varios de los tópicos a los que hacía referencia Santos cuando imaginaba futuros “manifestos” utopistas (revisar nota al pie nº 8).

15 Las “diferencias coloniales” fueron construidas por el pensamiento hegemónico en distintas épocas, marcando la falta y los excesos de las poblaciones no europeas, faltas y excesos que era necesario corregir. Las “diferencias coloniales” fueron enmascaradas y vendidas como “diferencias culturales” para ocultar el diferencial de poder que contienen, es decir, la colonialidad del poder (Mignolo, 2003: p.27)

las prácticas hegemónicas, que recoge el rumor de los desheredados de la modernidad y sus experiencias y memorias configuradas a partir de la colonialidad, mitad negada de la modernidad (Mignolo, 2003). Se trata de un pensamiento que no ignora, pero tampoco se subyuga a la modernidad –aún cuando se manifieste desde el progresismo o desde la izquierda–, y es condición de una utopística que permita construir un mundo donde quepan muchos mundos (Mignolo, 2003).

En el escenario global el “pensamiento fronterizo” es la condición necesaria para la configuración de un futuro decolonial, según Mignolo,<sup>16</sup> imaginado como un proyecto de “desprendimiento”, de “desenganche” del patrón de poder moderno/colonial, porque el “pensamiento fronterizo” es pensar desde la exterioridad, desde los espacios y tiempos que la narrativa de la modernidad inventó como su exterior para legitimar su propia lógica de colonialidad (Mignolo, 2014). Las transformaciones y mutaciones ocurridas desde “Nuestra América” –varias de ellas pensadas y practicadas con una expectativa descolonizadora– han desplegado un horizonte de espera que admite una pluralidad de respuestas a problemáticas que antes eran encaradas desde una matriz de pensamiento y recetas únicas.

### Fronteras epistémicas e interculturalidad. Aportes para los debates emergentes en “Nuestra América”.

“Nuestra América” como *locus epistémico-político* que asume la herida provocada por el despliegue, histórico y actualizado, del patrón de poder moderno/colonial, hace posible la emergencia de un “pensamiento fronterizo”, que es *praxis socio-política-teórica* en el que se hibridizan saberes, conocimientos, principios y valores, con los cuales buscar respuestas pluriversales a las problemáticas que se han venido abordando desde un paradigma hegemónico. El “pensamiento fronterizo” al asumir

---

16 Segundo este autor los tres futuros globales posibles son: la reoccidentalización como continuidad del proyecto incompleto de la modernidad occidental; la desoccidentalización dentro de los límites de la modernidad occidental; la decolonialidad como surgimiento de una sociedad global que se desprende de los dos proyectos anteriores. Los dos primeros proyectos tienen lugar en las esferas controladas por la autoridad y la economía. La reoccidentalización es el proyecto que encabezan las grandes potencias del cuadrante noroccidental del planeta con EE.UU. a la cabeza, mientras que la desoccidentalización es la política de los países emergentes –China, Singapur, Indonesia, Brasil y Turquía– (Mignolo, 2014: p.40).

una pluralidad de *locus* de enunciación, supone la posibilidad de un “desprendimiento” crítico del patrón de poder moderno/colonial, y por tanto la posibilidad de una re-escritura de narrativas modernas desde el lugar de las víctimas, de las resistencias, de los dominados. Tomando este argumento Héctor Alimonda supone que también sería posible narrar nuevamente la historia del continente latinoamericano desde las relaciones sociedad/naturaleza (Alimonda, 2011).

Sugiero que las acciones de resistencia a la colonización de la naturaleza, y algunas prácticas alternativas de apropiación, control y distribución de bienes naturales enunciadas en el apartado anterior son estímulo e insomnio suficiente para pensar de otro modo la relación sociedad-economía-ambiente en el continente latinoamericano. Y, al mismo tiempo, entiendo que las reflexiones teórico-epistémicas desarrolladas en los campos de la Ecología política (EP), la Economía ecológica (EE),<sup>17</sup> y desde la perspectiva de la interculturalidad crítica han avanzado en la configuración de nuevas narrativas revitalizando conceptualmente aquellas experiencias. Quienes reflexionan desde la EE y la EP sostienen que las actuales crisis económica y socio-ambiental no son crisis aisladas de un determinado sistema político y socio-económico. Más bien son manifestaciones de una crisis mayor a la que califican de civilizatoria en tanto afecta también a los modos como las sociedades, a través del conocimiento científico, se han venido relacionando con la naturaleza. Externalizada, objetivada y puesta en el lugar de recurso económico, la naturaleza ha sido abordada científica y técnicamente desde la perspectiva de la explotación extractivista en la que predominan el valor de cambio y el enriquecimiento privado antes que el valor de uso y la distribución equitativa de bienes comunes necesarios para la subsistencia: agua, tierra, aire... el ambiente, en general. Situación ésta que conlleva al mismo tiempo una particular manera de organizar las relaciones interpersonales bajo el dominio de la globalización capitalista (Silva Pinochet, 2012).

La racionalidad científica dominante se ha hecho de un lugar entre los saberes, como conocimiento experto, que ha prevalecido sobre la base de criterios de predicción y certidumbre hoy perdidos, habida cuenta de la incertidumbre con la cual el conocimiento científico predominante hace frente a algunos problemas –como los vinculados a los conflictos

---

17 La intención de este texto no es hacer un análisis de ambos campos teórico-prácticos, sino mostrar en qué medida en la emergencia de estos campos teórico-prácticos se advierte la necesidad de la transdisciplinariedad y la búsqueda de hibridación de saberes. Y en qué medida, en tanto campos que se configuran desde un locus que incorpora como dato la subalternización (colonialidad) de la naturaleza pueden pensarse como parte de un “pensamiento fronterizo” que permitan la construcción de un “paradigma otro”.

socio-ambientales distributivos- que por su magnitud y complejidad no puede resolver apelando a los saberes disciplinares tal como se han especializado y organizado en el mundo académico (Funtowicz y Ravetz, 2000). Ese conocimiento especializado no puede por sí solo dar cuenta de las incertidumbres epistémicas, pero tampoco puede echar luz sobre cuestiones que excediendo lo meramente científico-técnico, rozan el campo de lo ético-político (Leff, 2004 y 2006) (Barkin, 2008). De ahí, entonces, la necesidad de reconocimiento de cierto grado de incertezas e ignorancia oculta en el predominio excluyente del conocimiento científico-técnico. La mayoría de quienes se acercan a los conflictos socio-ambientales desde la perspectiva de la EE y la EP parten de acentuar la incapacidad que ha tenido el mercado para producir resultados que satisfagan al mismo tiempo las necesidades sociales, la producción y los cuidados ambientales. Y poniéndose en tensión las ideas de las corrientes que pretendían impulsar el crecimiento económico a partir de la sustentabilidad ambiental, retoman la idea de una economía y un sociedad más diversificada y orientada a atender las exigencias materiales, humanas y ecológicas locales y regionales. Aquí sólo haré una presentación sucinta de algunos aspectos.

a) Renovación conceptual e incorporación de otro tipo de saberes

Es interesante revisar heurísticamente los supuestos epistémicos subyacentes en la *praxis* de los movimientos sociales y las organizaciones comunales originarias –y afrodescendientes- que resisten a los modelos socioeconómicos dominantes, sobre todo en “Nuestra América”. En esa dirección lo que se pone de manifiesto es la revalorización de los conocimientos ancestrales y la posibilidad de propender desde allí a un conocimiento híbrido –o de frontera-, una “ecología de saberes” (Santos, 2010), con la cual hacer frente a la crisis. Por caso interpela la manera de articular la interacción que puede observarse en esas comunidades entre individuos, entre individuos y la comunidad; y entre ésta y la naturaleza a partir de conceptos como el de *sumak kausay* o “buen vivir” en el sentido de una vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime expresado en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad, donde la perspectiva estratégica de la comunidad en armonía es alcanzar lo superior (Macas, 2011).<sup>18</sup>

---

18 *Sumak kawsay*, “buen vivir” o quizá mejor “vivir en plenitud” según la voz quichua tiene voces equivalentes en varias de las comunidades originarias de nuestra América: *suma qamaña* (aymara), *küme mögen* (mapuche), *tekó porã* (guaraní), entre otras.

La idea de una ecología de saberes parece estar en línea con el planteo de una “ciencia posnormal” (Funtowicz y Ravetz, 2000), entendida ésta como un camino de apertura al encuentro del conocimiento científico-técnico con otros saberes, particularmente aquellos que han sido subalternizados por inválidos para dar soluciones, pero que constituyen parte del patrimonio de aquellas comunidades y grupos sociales que padecen con mayor fuerza el impacto de la degradación ambiental y las imposibilidades de la ciencia de revertir esos procesos. Es difícil reconocer que hay experiencia y saberes de hombres y mujeres que por medio de técnicas tradicionales trabajan de manera más sostenible (Toledo y Barrera, 2008). Por otra parte esta conceptualización abre paso, al mismo tiempo, al compromiso de la participación comunitaria en la mediación de aquellas actividades socioeconómicas que tienen impacto ambiental, tal como se propone por otro lado con la introducción del “principio precautorio” (Kriebel, 2002).

En cuanto a la posibilidad de una renovación conceptual, la idea de “metabolismo social” tiene relevancia del el punto de vista heurístico (Taborda, 2008). Con él no sólo se puede entender la historia ambiental y el curso evolutivo de la sociedad sino también se puede analizar la complejidad de la interrelación entre ambiente y sociedad a partir de los procesos con los cuales los grupos humanos se apropián, transforman, consumen y excretan materiales o energías de la naturaleza, más allá del tipo de formación social de la que se trate, y del contexto histórico en el que ocurran los procesos. Es decir que a partir de esta conceptualización se pueden contextualizar e historizar los tipos de producción económica, teniéndose así un anclaje empírico concreto más allá del tipo de abstracciones que los sistemas económicos impliquen. Así, entonces, el metabolismo social remite a modos de apropiación de la naturaleza a partir del tipo de trabajo y del sistema productivo (Toledo, 2008).

b) Recuperación de la perspectiva marxista desde una visión heterodoxa

Permitiría recuperar no lo que los autores marxistas piensan respecto de la cuestión ecológica, sino la potencialidad explicativa de algunas de las categorías marxistas aplicadas a los problemas estructurales contemporáneos. Por ej.

1- Plusvalía: aparece como una categoría económica y también política que adquiere una nueva dimensión en la sociedad del conocimiento, en el desarrollo del sistema tecnocientífico impulsado desde las corporacio-

nes, asumiendo así una propiedad cualitativa (Leff, 2006)

2- El carácter estructural de la insustentabilidad de la relación sociedad-naturaleza de la racionalidad capitalista. Según el marxismo el proyecto civilizatorio occidental presenta una contradicción histórico-estructural entre sociedad y naturaleza a partir de la tendencia maximizadora de la concentración del excedente, lo que produce altas tasas entrópicas. La in-sustentabilidad se ha generado a partir de la apropiación individualista, la exclusión, la injusticia social.

3- La relación entre los derechos de propiedad, el poder, la equidad y la gestión de los ecosistemas.

c) Abrirse al campo ético-político

Desde el punto de vista del planteo ético-político creo que podrían presentarse tres señalamientos.

1- Tener el cuenta el “principio de precaución”, utilizado ampliamente como herramienta de asesoramiento para la toma de decisiones en el ámbito socio-ambiental. Este principio tiene cuatro componentes centrales: asumir acciones preventivas ante la incertidumbre; trasladar la carga de la prueba a quienes proponen una determinada actividad; analizar un amplio espectro de alternativas ante la posibilidad de actividades perjudiciales e incrementar la participación pública en la toma de decisiones. El principio precautorio enfatiza el vínculo insoslayable entre ciencia y política (Kriebel, 2002).

El principio precautorio implica el compromiso de asumir la preocupación por el acelerado ritmo destructivo de la naturaleza en el planeta y la necesidad de optar por energías y tecnologías alternativas que resguarden a la humanidad de riesgos estructurales. El principio -insiste Kriebel- no pretende detener el progreso sino ser precavidos para evitar el riesgo (Kriebel, 2002). Aplicar el principio favorecería la rehabilitación y conservación de los ecosistemas actuales. La EE y la EP tienen en este punto la pretensión de propender a una gestión socio-ambiental sustentable en el sentido de asegurar una gestión mesurada de los recursos y, al mismo tiempo, responder de manera responsable por la explotación y rapiña que han contribuido a aumentar la riqueza pero a costa del deterioro de planetario o la destrucción de varios ecosistemas, con el corolario de una mayor exclusión social y hasta el exterminio de sociedades enteras. De ahí que, por otra parte, el principio precautorio podríamos decir que renueva una

perspectiva de justicia social que pone el foco en nuestras acciones a la luz de sus impactos distributivos que han agravado la pobreza en lugares determinados del planeta (Barkin, 2008).

2- El concepto de equidad inter-generacional. Este concepto implica un respeto por los procesos sociales y naturales que afectarán la supervivencia de la humanidad y la calidad de vida de futuras generaciones. Pero también un respeto por la incorporación de las herencias de civilizaciones y generaciones pasadas que tanto han contribuido a asegurar nuestro bienestar actual y la capacidad del planeta se seguir acomodándonos.

3- Gestión sustentable. Implica un compromiso de rehabilitar y conservar los ecosistemas en que vivimos. Esta es quizás, la expresión más precisa de la EE: la necesidad no sólo de asegurar una gestión mesurada de los recursos a nuestra disposición, sino también de responder de manera responsable por los siglos de desentendimiento o de abierta rapiña que han contribuido a aumentar nuestra riqueza colectiva pero que nos han dejado con un planeta en franco deterioro, hostigado por ecosistemas destruidos, sociedades exterminadas y crisis sociales (Barkin, 2008)

## Consideraciones finales

En las últimas tres décadas se ha abierto un interesante debate en torno a la problemática relación sociedad-economía-naturaleza, contemporáneamente a las diversas luchas de resistencias a las políticas neoliberales aplicadas en Nuestra América y que afectaron, sobre todo, a poblaciones cuyas experiencias históricas enraizan en la continuidad del impacto producido por el despliegue continental de un patrón de poder moderno/colonial. En ese contexto mención aparte merecen aquellas luchas y resistencias que refieren a los conflictos socio-ambientales distributivos ocasionados por la puesta en valor, el acceso, el control y la distribución del agua, la tierra, el aire, el ambiente, los “bienes comunes”.

La particularidad de estas luchas es que desde el punto de vista teórico-práctico promovieron la apertura de las fronteras epistémicas hacia la transdisciplinariedad y la configuración campos cognitivos híbridos en los cuales se imbrican saberes académicos con saberes emergentes de las *praxis* sociales de resistencia. Se ha abierto un espacio de pluri-versalidad

que confronta decididamente con los modelos uni-versales impuestos hegemónicamente con el embate neoliberal.

Obviamente se trata de experiencias cuyas propuestas teóricas e institucionales no deben ser universalizadas ni tomadas como un nuevo proyecto acabado, susceptible de ser asumido como un modelo alternativo a seguir. Se trata ante todo de experiencias en tránsito, desde las que pueden pensarse muchos mundos posibles, con aspectos contradictorios y en las que, *a priori*, no puede predecirse ni la concreción del horizonte propuesto, ni sus posibles derivas.

### Referencias bibliográficas

- ACOSTA, Alberto y MARTINEZ, Esperanza. *El buen vivir. Una vía para el desarrollo.* Quito, Ediciones Abya-Yala, 2009.
- ALIMONDA, Héctor. “La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política latinoamericana”, en Alimonda, Héctor (Coordinador). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina.* Buenos Aires, CICCUS-CLACSO, 2011, pp. 21-60.
- \_\_\_\_\_ (Editor). *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía.* Buenos Aires, CLACSO, 2002.
- ALTIERI, Miguel A. y TOLEDO, Víctor Manuel. “La revolución agroecológica de América Latina. Rescatar la naturaleza, asegurar la soberanía alimentaria y empoderar al campesino”, en *El Otro Derecho*, nº 42, Diciembre, Bogotá, 2010, pp. 163-202.
- BARKIN, David. “Presentación: Economía ecológica”, en *Argumentos*, nº 21, 2008, pp. 7-15.
- \_\_\_\_\_ “La gestión popular del agua. Respuestas locales frente a la globalización centralizadora”, en *Ecología Política*, No. 25, 2003, pp. 23-33
- BARKIN, David; FUENTE CARRASCO, Mario y ZAMORA, Daniel Tagle. “La significación de una Economía Ecológica radical”, en *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, vol 19, México, 2012, pp. 1-14.
- BARKIN, David; FUENTE, Mario y ROSAS, Mara. “Tradición e innovación. Aportaciones campesinas en la orientación de la innovación tecnológica para

forjar sustentabilidad”. En *Trayectorias*, Vol. 11, Núm. 29, México: UANL, 2009, pp. 39-54.

BRAIDOTTI, Rosi. “Mujeres, medio ambiente y desarrollo sustentable. surgimiento del tema y diversas aproximaciones”, en Vázquez, Verónica y Margarita Velázquez (Comp.), *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 23-63

DELGADO RAMOS, Gian Carlo. “¿Por qué es importante la ecología política?”, en Revista *Nueva Sociedad*, No 244, marzo-abril, Venezuela, 2013, pp. 47-60.

ESCOBAR, Arturo. *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010.

FUNTOWICZ, Silvio y RAVETZ, Jerome. “Riesgo Global, incertidumbre e ignorancia”, en *La Ciencia Posnormal, ciencia con la gente*. Barcelona: Icaria, 2000, pp. 23-56.

GALAFASSI, Guido. “¿Qué hay de nuevo, viejo? Procesos de movilización y conflictos socio-ambientales”, en *Revista Conflicto Social*, Año 5, nº 8, Julio-Diciembre, 2012, pp. 9-41.

GARGALLO CELENTANI, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y Proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México: Editorial Corte y Confección. 2014. Edición digital disponible en <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/librosdefg/feminismos-desde-abya-yala/>

GUDYNAS, Eduardo. “Postextractivismo y alternativas al desarrollo desde la sociedad civil”, en VV.AA. *Alternativas al Capitalismo Colonialismo del siglo XXI*. Quito: Abya-Yala-Universidad Politécnica Salesiana, Fundación Rosa Luxemburg, 2013, pp. 189-224.

\_\_\_\_\_ “La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador”, en *Revista de Estudios Sociales*, No. 32, abril, Bogotá, 2009a, pp.34-47.

\_\_\_\_\_ “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo”, en VV.AA., *Extractivismo, política y sociedad*. Quito: CAAP/CLAES, 2009b, pp. 187-225.

\_\_\_\_\_ *Ecología, Economía y Ética del desarrollo sostenible*. Montevideo: Coscoroba Ediciones-CLAES, 2004.

KRIEBEL, David. “El principio de precaución en las ciencias ambientales”, en Riechmann, Jorge y Tickner, Joel (Coord). *El principio de precaución. En medio ambiente y salud pública: de las definiciones a la práctica*. Barcelona: Icaria, 2002, pp. 99-124

LANDER, Edgardo. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Lander, Edgardo (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 11-41.

LEFF, Enrique. *Aventuras de la Epistemología ambiental*. México: Siglo XXI, 2006.

\_\_\_\_\_ “La Geopolítica de la Biodiversidad y el Desarrollo Sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza”, en: *Seminário Internacional REGGEN: Alternativas Globalização* (8 al 13 de Octubre de 2005, Rio de Janeiro, Brasil, UNESCO, 2005. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/reggen/pp12.pdf>

\_\_\_\_\_ *Racionalidad ambiental*. México: Siglo XXI, 2004.

MACAS, Luis. “Sumak Kawsay: La vida en plenitud”, en *Revista América Latina en Movimiento*. Nº 452, Año XXXVII, II Época, Febrero, Publicación de “Agencia Latinoamericana de Información” (ALAI). Quito, 2010. Disponible en: [www.alainet.org](http://www.alainet.org).

MALDONADO, Benjamín. *Autonomía y Comunalidad India. Enfoques y Propuestas desde Oaxaca*. Oaxaca: Centro INAH, 2002.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (Comps), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 127-168.

MARTINEZ ALIER, Joan. “El ecologismo de los pobres, veinte años después”, en *Rebelión*, 2010. Disponible en: <http://www.rebelion.org/>

\_\_\_\_\_ “América Latina. El ecologismo de los pobres”. en *Envío Digital*, nº 125, Abril, 1992. Disponible en: <http://www.envio.org.ni/articulo/718>

MIGNOLO, Walter. “Retos decoloniales, hoy”, en Borsani, María Eugenia y Pablo Quintero (Comps.). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: EDUICO, 2014, pp. 23-46.

\_\_\_\_\_ *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.

\_\_\_\_\_ “Prefacio a la edición castellana. ‘Un paradigma otro’: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico”, en *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003, pp. 19-60.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en

- Lander, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 201-246.
- SABATINI, Francisco. “Conflictos ambientales y desarrollo sustentable de las regiones urbanas”, en *Revista Eure*, Vol. XXII, nº 68, Abril, 1997, pp. 77-91.
- SANTANA COVA, Nancy. “Los movimientos ambientales en América Latina como respuesta sociopolítica al desarrollo global”, en *Espacio Abierto*, Maracaibo, vol. 14, nº 4, octubre-diciembre, 2005, pp. 555 - 571
- SANTANDREU, Alain y GUDYNAS, Eduardo. *Ciudadanía en movimiento. Participación y conflictos ambientales*. Montevideo: Ediciones Trilce-CLAES, 1998.
- SANTOS, Boaventura De Sousa. “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en *Para descolonizar Occidente, más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO-Prometeo Libros, 2010, pp. 11-44.
- \_\_\_\_\_ “Un discurso sobre las ciencias”, en *Una epistemología del Sur. La reinvenCIÓN del conocimiento y de la emancipación social*. México: Siglo XXI-CLACSO, 2009, pp. 17-59.
- \_\_\_\_\_ “Nuestra América: la formulación de un nuevo paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”, en *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social*. Bogotá: ILSA, 2003, pp. 81-122
- SILVA PINOCHET, Beatriz. “Las promesas de la modernidad puestas en juego: el sometimiento de la autonomía colectiva a la libertad individual en el mercado”, en *Revista Polis*, No. 31, 2012.
- SVAMPA, Maristella. ‘Consenso de los commodities’ y lenguajes de valoración en América Latina”, en Revista Nueva Sociedad, nº 244, Abril-Marzo, Caracas, 2013, pp. 30-47.
- \_\_\_\_\_ “Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina”, en Revista del *Observatorio social de América Latina*, OSAL, CLACSO, Año XIII, nº 32, noviembre, 2012, pp. 15-38.
- TOLEDO, Víctor. “Metabolismos rurales: hacia una teoría económico-ecológica de la apropiación de la naturaleza”, en *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, Vol. 7, 2008, pp. 1-26.
- TOLEDO, Víctor y BARRERA-BASSOL, Narciso. “Los conocimientos tradicionales: la esencia de la memoria, en *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Barcelona, Icaria, 2008, pp. 65-100.
- VELARDI, Nicoletta y ZEISSER POLATSIK, Marco (Eds.). *Desarrollo territorial y extractivismo: luchas y alternativas en la Región Andina*. Cuzco: Centro de Estudios

Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, CooperAcción, 2012.

WALSH, Catherine. "Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial. Apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir". 2012. Disponible en; <https://redinterculturalidad.wordpress.com/2014/02/06>

\_\_\_\_\_ *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época.*

Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala, 2009.

\_\_\_\_\_ (Edit.) *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina.* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala, 2003.

\_\_\_\_\_ "Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo", en Castro-Gómez, Santiago; Schiwy, Freya y Catherine Walsh (Edit.), *Insdisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino.* Quito: Universidad Simón Bolívar/Abya-Yala, 2002, pp. 17-44.

WALTER, Mariana. "Conflictos ambientales, socioambientales, ecológico distributivos, de contenido ambiental... Reflexionando sobre enfoques y definiciones", en *Boletín ECOS*, nº6, CIP-ECOSOCIAL –, febrero-abril, 2009. <http://www.fuhem.com/ecosocial>

# III

Interdisciplinaridade, saberes e fazeres – manejo e domínio ambiental.



## *Interdisciplinaridade: uma perspectiva epistemológica<sup>1</sup>*

Hilda Regina P. M. Olea e José Carlos Leite  
(Universidade Federal de Mato Grosso)

Certamente é temerária a iniciativa de tentar delimitar conceitualmente o complexo e ainda ambíguo campo da interdisciplinaridade ou prescrever-lhe procedimentos metodológicos. Todavia, reconhecemos a necessidade de tomar parte nas discussões que envolvem esse modo de produção de conhecimento devido a sua difusão no cenário da formação superior nacional; a sua inserção nas Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio<sup>2</sup> como perspectiva pedagógica a ser incluída na estrutura dos projetos político-pedagógicos das unidades escolares responsáveis pela etapa da Educação Básica; e, sobretudo, devido à carência de investigações das práticas interdisciplinares a partir do seu aspecto epistemológico.

Por compreender que estamos adentrando em um território vasto e em processo de composição, procederemos inicialmente a algumas delimitações teórico-conceituais. Isso implica que nosso diálogo se constitui desde o campo disciplinar da filosofia, no qual estamos situados, mas não circunscritos. Implica também que apresentaremos uma noção do que pretendemos representar por meio do termo conhecimento, seguida da exposição de uma abordagem teórica que comprehende a

---

1 Este texto foi apresentado no Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades realizado em Salvador, BA, no ano de 2014.

2 Inserção realizada pela resolução CNE/CEB 2/2012 (BRASIL, 31 jan. 2012). Também a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) – Lei n. 9.394/96 e redações complementares, tais como a Lei n. 13.415/17, prevêem a inclusão de temas transversais nos currículos escolares.

interdisciplinaridade não somente enquanto procedimento pedagógico, mas enquanto problema epistemológico. Isso, por conseguinte, exige de nós uma tomada de posição concernente às operações interdisciplinares ou, dito de outra forma, exige que nos debrucemos sobre aquilo que cogitamos ser um modo de ação aplicável à produção de conhecimento interdisciplinar. Por fim, demonstraremos como nossa concepção inicial de conhecimento constitui-se no fio condutor desta reflexão.

Postulamos que o conhecimento - seja ele um saber especializado, seja um saber cotidiano - é um *artefato*, uma criação concebida e produzida pelo engenho humano. Elaboramos esta afirmação à luz da obra *Insignuações*, de Nazareno Eduardo de Almeida (2007), mais precisamente a partir do ensaio que explora *uma visão semiótica da linguagem e do discurso*. Neste texto, acham-se conceitualmente articulados *arte*, *técnica* e *artefato*, de modo que a *arte* é apresentada como a realização de uma capacidade *técnica*; a *técnica* é a capacidade de realização de uma *arte*; e o *artefato* é o resultado do exercício da *arte* por meio da *técnica*.

Deslocamos essa articulação para o contexto deste trabalho, no qual tomamos a *interdisciplinaridade* como uma perspectiva epistemológica capaz de engendrar produções de conhecimento. Então a tomamos como referência para nossa própria elaboração conceitual, uma vez que, tal qual o autor, reconhecemos a instrumentalidade da tríade apresentada. E é por meio dessa tríplice relação - *arte*, *técnica* e *artefato* - que o homem constitui sentido para o mundo e para sua existência no mundo em que habita, ao qual denominamos cultura (ALMEIDA, 2007, p. 143).

Habitar o mundo por meios de uma cultura significa nascer e viver dentro de um complexo de instituições materiais e conceituais e ser capaz de operar com essa realidade. De acordo com o autor, esse conjunto orgânico de instituições compreende uma totalidade de *artefatos* com os quais aprendemos a lidar na medida em que nos constituímos como seres humanos e nos relacionamos com os outros. Isso evidencia a impossibilidade de pensarmos a composição das culturas por intermédio de estruturas sólidas, pois cada cultura corresponde mais propriamente a um conjunto de relações fluidas, nas quais elaboramos nossas significações.

Ainda na esteira de Almeida, destacamos que os *artefatos* não devem ser tomados apenas como objetos concretos que passaram por processos de fabricação artesanais ou industriais: “[...] também os conceitos abstratos são artefatos humanos. Mesmo os pensamentos mais secretos, uma vez que são construídos, são artefatos.”(p. 144). Isto é, as explicações que atribuímos ao mundo natural e social já são elas mesmas elaborações nossas, o que nos

remete em certa medida à tese nietzscheana de que os fatos resultam de interpretações, e estas, por sua vez, dizem mais das vivências daquele que as produz do que do mundo.

A construção de um *artefato* depende de um conjunto de possibilidades que determinam sua realização. O *artefato* encontra-se engendrado por “formas de significação de mundo”, que são, em última instância, “formas de pôr o mundo em obra”. A esses princípios de movimento do mundo o autor denomina *arte*, cuja efetivação, entretanto, é dependente de processos, de operações que a atualize, nisto residindo o papel da *técnica*. Em outras palavras, a *técnica* é o procedimento por meio do qual a *arte* passa do estado que caracteriza a cosmovisão para *artefato* efetivamente produzido.

Nessa perspectiva, inferimos que, no Ocidente, as primeiras definições de ciência, bem como as explicações por ela oferecidas, foram *artefatos* epistêmicos e epistemológicos criados no âmbito da cultura grega, da qual herdamos uma espécie de hierarquização dos saberes, fundamentada na distinção entre o *saber que* e o *saber como*. O primeiro se associa aos saberes teóricos oriundos da “contemplação” e capazes de introduzir uma visão do mundo e dos seres ao elucidar-lhes as causas; enquanto isso, o segundo se refere à capacidade de reproduzir ações no mundo empírico e se acha fundamentado em certezas e práticas cotidianas.

Os fundadores da filosofia denominaram *episteme* - ciência - o conhecimento teórico, que passou a contar com o *status* de saber mais elevado, uma vez que sua aquisição se dá pela via racional e por isso se acha mais próximo da verdade. Contrariamente, a *doxa* - opinião -, designação atribuída aos saberes próprios do senso comum, ocupou um segundo plano na organização política e epistêmica da sociedade grega. Essa cisão entre os tipos de conhecimento influenciou grandemente a formação do pensamento ocidental e estende suas raízes até o tempo presente, cujas consequências objetivas observamos especialmente na estruturação das formas de transmissão do saber.

Destacamos que as vertentes pedagógicas que organizam nossos processos de transmissão e construção do conhecimento, ao optarem por este ou aquele procedimento pedagógico, estão se movendo a partir de perspectivas epistemológicas, que são, conforme supomos, “formas de significação de mundo” e que encontram nas instituições de formação humana seu principal ambiente de atualização. Obteremos um claro exemplo da estreita relação, e até mesmo interdependência, entre as cosmovisões e as instituições de produção e difusão do conhecimento se observarmos

historicamente –em especial se pensarmos na história como história do pensamento – a transição do medievo para a modernidade ocidentais.

A visão organicista do mundo, própria do pensamento clássico e medieval, foi substituída pela visão mecanicista. Noutros termos, o mundo, então concebido como um organismo vivo que tendia a um fim, a partir da *nova ciência* de Galileu, passou a ser pensado como um mecanismo, isto é, como uma máquina, cujas engrenagens funcionam regularmente. Tudo poderia ser reduzido às leis da mecânica. Cabe aqui salientar o entendimento de mecaníco como aquilo que exclui qualquer poder oculto ou qualquer finalidade interna, em oposição ao sentido de *dinâmico* ou *orgânico* (LALANDE, 1999, p. 655).

Prosseguindo nessa linha de raciocínio, pensamos que, se, na Antiguidade, o conhecimento estava associado à verdade de forma qualitativa, com o advento da ciência moderna essa associação passou a ser feita de modo quantitativo. Anteriormente, a verdade era um valor, depois passou a ser uma quantidade. Para a cosmovisão moderna, não se poderia conhecer o valor das coisas, e as causas e fins dos fenômenos não interessam mais. Não se perguntava mais “o quê?” e sim “como?”. Não se buscava mais uma explicação do geral, sistêmica e sim parcelada. Antes, partia-se do pressuposto de que as explicações de pequenas partes chegavam a explicar o “porquê” geral, até que se inaugurou a ideia de fragmentação, de divisão para conhecer; o método analítico de investigação instaurando-se como paradigma epistemológico.

A ciência moderna caracterizou-se, portanto, pela busca de um único método capaz de resolver tudo e que fosse compatível com a noção de racionalidade vigente, cujo pano de fundo era o modelo analítico, no qual se pressupõe que a análise de cada um dos elementos de um conjunto permitirá a reconstituição do todo.

Diante desse novo paradigma epistemológico, a fragmentação tornou-se uma prática necessária para a produção do conhecimento científico, e o fenômeno da especialização apareceu não como uma tendência, mas como a própria condição de possibilidade para fazer ciência. Inevitavelmente, os processos educacionais tornaram-se um reflexo dessa realidade. O sujeito racional, diante da confiança na capacidade da ciência de resolver problemas e trazer progresso e evolução, passou a buscar conhecimentos que tivessem utilidade. O culto ao saber celebrado pelas universidades do passado deu lugar, no final do século XIX e início do XX, à busca por um saber aplicado e utilitário, o que exigiu uma reestruturação das instituições de ensino, pois, “Até aí a missão da Universidade era a da

guarda e transmissão do saber, como condição para a ordem e a civilização. Eminentemente seletiva, orgulhava-se de poucos alunos e da alta qualidade de seus intelectuais e eruditos. Era a casa do intelecto, a torre de marfim de uma cultura fora do tempo." (TEIXEIRA, 1964, p. 2).

As revoluções na área do conhecimento humano e as consequentes transformações econômicas, sociais e culturais experimentadas pela civilização ocidental nesse período ocasionaram o surgimento da Universidade Moderna, uma instituição que

Não existe fora, mas dentro da contextura geral da sociedade de determinada época [...] Não é algo aparte (sic), algo histórico, algo que não se renda senão no mínimo possível às forças e influências mais ou menos novas. Ao contrário, é uma expressão da época, tanto quanto uma influencia a operar em seu presente e em seu futuro. (FLEXNER, 1930 apud TEXEIRA, 1964, p. 5.)

A nova forma de sistematização dos processos de formação humana e profissional veio a consolidar a organização disciplinar por se entender que esse modelo curricular impulsiona o desenvolvimento de pesquisas que se desdobram em avanços científicos e tecnológicos. Assim, cada disciplina tem sua própria história, ou seja, podemos verificar seu surgimento, seu processo de institucionalização e de desenvolvimento. De acordo com Edgar Morin (2002), a história das disciplinas encontra-se inscrita na história da universidade e, como tal, na própria história da sociedade.

Cumpre ressaltar que a sistematização disciplinar demonstra não só a via pedagógica da produção e transmissão do conhecimento, mas também a perspectiva epistemológica e o caráter institucional que a ciência assumiu no último século, fatores que se configuraram como pontos de confluência da racionalidade ocidental. O modo de organização e funcionamento do pensamento ocidental remonta aos fundamentos sobre os quais se assenta o surgimento da ciência moderna, com a fragmentação metodológica proposta por Galileu e posteriormente por Descartes, alcançando seu ponto culminante com o mecanicismo newtoniano.

Todavia, no final do século XX e início do XXI, uma questão se impôs: uma análise realizada pela via disciplinar é suficiente para abranger a totalidade epistêmica dos objetos investigados? O que se coloca em

questão nesse caso é a própria matriz do pensamento, ou seja, o modo como concebemos a relação entre os objetos e os sujeitos do conhecimento, bem como a natureza das pesquisas científicas e da própria formação humana. É cogitar que, talvez, uma via de mão única não seja capaz de esgotar as inúmeras possibilidades dos fenômenos, quer eles pertençam ao mundo natural quer ao mundo histórico.

Certamente seria, no mínimo, pueril supor que algum modelo epistêmico consegue esgotar as possibilidades de seus objetos. Ao que parece, a grande maioria dos pesquisadores que se ocupam das questões do conhecimento nessa virada de milênio não está preocupada em apontar qual metodologia alcança a totalidade da verdade e sim em encontrar formas de produção e difusão do conhecimento que explore a maior dimensão possível da realidade. Nessa atmosfera de busca pela ampliação dos limites de cada disciplina é que surgem, com um potencial inovador, os trabalhos e projetos conjuntos, aos quais comumente temos chamado de ações interdisciplinares.

Uma atitude interdisciplinar requer que tomemos e/ou utilizemos chaves investigativas que se subsidiam de elementos provenientes de diferentes áreas do saber. Essa perspectiva epistemológica vincula-se à percepção da incompletude dos conhecimentos produzidos pelas disciplinas, isto é, à compreensão de que os saberes se aproximam não pelo que têm, mas pelo que lhes falta. Nesses termos, configura-se pela complementaridade entre as áreas do conhecimento e não apenas por sua justaposição. Pode-se dizer, então, que o pensamento interdisciplinar é um pensamento de composição.

Faz-se necessário, porém, atentar que *interdisciplinaridade* é uma palavra utilizada de forma muito ampla e aplicada a contextos diversos, expondo-a a uma banalização que dificulta a elaboração de uma definição precisa, embora isso, conforme afirmamos há pouco, não seja o nosso intento aqui. O que pretendemos é situar nosso discurso dentro das possíveis acepções do termo *interdisciplinaridade* e, a partir desse lócus conceitual, construir nossa argumentação. Assim, apesar de não haver nenhuma estabilidade quanto ao conceito, a palavra *interdisciplinaridade* deixa-se pensar através de outras palavras, tais como *integração*, *interface*, *aproximação*, *articulação*, *passagem*, *tradução*, as quais, em grande medida, dão condições para determinarmos o significado pretendido com seu uso.

Em confluência com o pensamento de Olga Pombo (2004), observamos que quatro palavras habitam um mesmo terreno: *pluridisciplinaridade*, *multidisciplinaridade*, *interdisciplinaridade* e *transdisciplinaridade*. Evidentemente, todas elas possem uma única raiz, *disciplina*, o que só acrescenta equívocidade

à tentativa de constituição de um sentido, haja vista a esse radical poder-se atribuir, pelo menos, três significados, assim nomeados pela autora: “Disciplina como *ramo do saber*” (Sociologia, Matemática, Biologia, entre tantos outros); “Disciplina como *componente curricular* (História, Ciências da Natureza, Química Orgânica etc.”); “Disciplina como *conjunto de normas* que regulam uma determinada atividade ou o comportamento de um determinado grupo: a disciplina militar, a disciplina escolar etc.” (p. 3-15).

Diante da incomensurável dispersão de sentidos, tanto do radical das palavras quanto dos seus prefixos - *pluri, multi, inter, trans* - , Pombo et al. (1993, p. 11) buscam produzir a estabilização do conceito para superar essas dificuldades, propondo um *acordo terminológico e conceitual* no qual assumem que essa família de palavras tem como elemento comum o fato de designarem “diferentes modos de relação e articulação entre disciplinas”. Nessa ordem de ideias, o radical - *disciplina* - é pensado como um conceito que comporta uma dupla vertente: 1) epistemológica, quando aplicada aplicada às disciplinas científicas (os ramos do saber); e 2) pedagógica, adotada no âmbito das disciplinas escolares (elementos curriculares).

No que concerne aos prefixos, os autores efetuam uma *distinção triádica*, na qual a *interdisciplinaridade* se encontra numa relação intervalar, entre a *pluri* e a *transdisciplinaridade*: “[...] é pensada como algo que se deve entender como mais do que a *Multi* ou *Pluridisciplinaridade* (sendo estes tomados como sinônimos) e menos que a *Transdisciplinaridade*” (p. 11). Noutros termos, a *interdisciplinaridade* vai além da *pluridisciplinaridade* porque remonta ao fundamento da disciplina, explicitando a complexidade das múltiplas faces que o objeto de estudo, em sua problematidade, assume diante dos métodos das várias disciplinas.

Já pensada em relação à *transdisciplinaridade*, a *interdisciplinaridade* está em uma posição de anterioridade, pois a primeira, além de alcançar os pontos de interseção ou reciprocidade entre as investigações produzidas no interior das disciplinas, situa tais processos dentro de um sistema geral, no qual ocorre a dissolução das fronteiras estáveis entre as disciplinas. A definição triádica proposta pelos referidos teóricos pode ser assim sintetizada:

A proposta terminológica aqui apresentada parte justamente do reconhecimento destes dois elementos consensuais. A tese central aqui defendida é a de que os conceitos de pluridisciplinaridade, transdisciplinaridade, interdisciplinaridade, enquanto conceitos caracterizadores de diversificadas práticas de ensino, devem ser entendidos como momentos de um mesmo

continuo: o processo progressivo de integração disciplinar (ou ensino integrado), isto é, de qualquer forma de ensino que estabeleça uma qualquer articulação entre duas ou mais disciplinas. (p. 11).

Dentro do contínuo de integração disciplinar, desenvolvem-se as ações de composição, de articulação, de operação em conjunto, e onque varia nesse contexto é, exatamente, o grau de desenvolvimento e coordenação desses elementos que atravessam o *entre* das disciplinas. Na *pluri* (ou *multi*) *disciplinaridade*, a articulação estabelece um paralelo entre os pontos de vista. Já na *interdisciplinaridade*, “[...] avança no sentido de uma combinação, de uma convergência, de uma complementaridade [...]” que nos coloca num terreno intermediário, de passagem para a *transdisciplinaridade*. Esta, por sua vez, supõe um “ponto de fusão, de unificação” e faz desaparecer a convergência, permitindo-nos passar de uma perspectiva disciplinar para uma perspectiva holística.

O pensamento interdisciplinar é, portanto, um pensamento de arranjos e convenções que não tem por objetivo unificar as disciplinas pela redução das diferenças. Contrariamente, propõe-se a realizar processos de fecundação recíproca mediante a transversalização de conceitos, problemáticas e métodos, buscando uma leitura mais profunda da realidade. Não é a combinação dos diferentes modos de aproximação de um objeto, mas uma busca pelas camadas mais ricas e complexas da realidade, ocultas ao observador fixo e disciplinar (POMBO, 2004, p. 151-162).

A ampla e nem sempre diligente utilização das expressões *pluri* (ou *multi*), *trans* ou *interdisciplinaridade* impele-nos a atentar para além da questão nominal e a questionar o porquê da recorrência e da persistência na diversidade de aplicação desses termos. Que pensamento vital subjaz a essas expressões, fazendo com que voltem sempre à tona e sejam aplicadas aos mais diversos contextos? Pombo (2005) responde que “[...] é a resistência à especialização. Por isso a interdisciplinaridade é o lugar onde se pensa hoje a condição fragmentada das ciências e onde, simultaneamente, se exprime a nossa nostalgia de um saber unificado.”.

A especialização é uma tendência do conhecimento científico que, do ponto de vista epistemológico, atende às exigências da metodologia analítica de investigação e, como tal, tornou-se condição de possibilidade do próprio avanço do conhecimento. Distante de ignorar e reconhecer os benefícios trazidos pela especialização, a filósofa sustenta a tese de que, se a

especialização pode ser pensada como característica fundamental da ciência moderna, a *interdisciplinaridade* é o paradigma da ciência contemporânea. E esse novo modelo vem produzindo deslocamentos, bifurcações no modelo analítico.

Não se trata, porém, de afirmar que o programa analítico está em crise, mas que tem se mostrado insuficiente para dar conta das profundas transformações do mundo e da própria ciência na contemporaneidade:

Este programa - temos que reconhecer - deu ao homem muitas e magníficas coisas, praticamente tudo o que temos hoje como ciência, tudo o que enquadra a nossa vida e constitui a base da nossa compreensão do mundo. Só que - temos que estar abertos a reconhecê-lo - há muita coisa que a própria ciência produziu e que já não cabe neste programa. (POMBO, 2003, p. 4).

Não obstante, há que se pensar que o grande progresso científico e tecnológico trazido pelos processos de especialização acontece à custa de um grande sacrifício das culturas como um todo e da cultura dos próprios homens da ciência. Se, em sua origem, a ciência foi uma atividade democrática nascida na ágora destinada ao diálogo e a discussão, na atualidade, se vê enquadrada nas formas institucionais, em que a institucionalização do trabalho científico tem produzido o que Ortega y Gasset (1929, p. 173-174 apud POMBO, 2003, p. 5) denuncia como sendo “barbárie do especialismo”.

A *interdisciplinaridade*, nessa perspectiva, aparece como forma de ampliar o território das coisas cognoscíveis por meio da prática tradutória entre os domínios do conhecimento. Todavia, como cada disciplina tem suas dinâmicas próprias, a atividade interdisciplinar, em analogia aos processos de tradução, segundo Pombo (2004, p. 156), “[...] encontra-se fundada em incompREENsões parciais [...].” Isto é, assim como ocorre com as traduções das línguas naturais, a incompRENSÃO dá lugar à invenção. Observa-se, então, que o pensamento interdisciplinar fundamenta uma “heurística do erro” e percebe a “fecundidade do desvio”.

O propósito interdisciplinar não é o fim das disciplinas; contrariamente, pressupõe que estas, ao apresentarem vínculos teóricos e conceituais perante um mesmo objeto, podem concorrer para a produção de conhecimentos novos. Contudo, sob pena de vulgarização da *interdisciplinaridade*, é fundamental distinguir a mera justaposição

ou falsa convergência disciplinar de uma pesquisa que visa aproximar disciplinas ou campos do conhecimento para obter resultados efetivamente compartilhados. Acerca dessa mera justaposição ou falsa convergência de disciplinas, Stein (2004, p. 243) esclarece que isso configura “[...] o estilo da colaboração intelectual que hoje se confunde com uma espécie de conversação intelectual sem compromissos com resultados coletivos.”.

Mais do que uma moda pedagógica ou um procedimento didático, a *interdisciplinaridade* indica uma transformação epistemológica em curso que vem acontecendo à nossa revelia, independente de sabermos ou não o que ela é ou de sabermos ou não fazê-la. Seu aparecimento decorreu uma necessidade epistêmica relacionada à natureza mesma dos problemas a serem respondidos pelas áreas do conhecimento. Originariamente, a *interdisciplinaridade* se liga aos processos investigativos que exigem um olhar transversal, capaz de responder àquilo que não se consegue com o olhar do observador disciplinar.

Desde a criação da ciência moderna com Galileu, a cultura ocidental considera que o progresso do conhecimento se dá através da crescente especialização. Porém, graças, em parte, às descobertas da própria ciência, a contemporaneidade tem percebido que se esperava encontrar a unidade como substrato da realidade. Entretanto, o real vem se mostrando infinitamente complexo, pois não se trata apenas da soma das partes para a recomposição do todo; há algo mais profundo nos objetos de estudo que se impõe a nós, mostrando os limites da especialização e exigindo um arranjo entre múltiplas perspectivas do saber.

A transformação epistemológica baseada nos fundamentos indicados por Olga Pombo (2004) acha-se amplamente contemplada pela obra do filósofo e matemático Francês Michel Serres (1997), para quem o conhecimento é, antes de tudo, um processo de criação de relações entre o *eu* e a *alteridade*. Pressupõe uma construção de passagens entre as áreas do saber, por exemplo, a relação bifurcada entre as ciências e as letras.

De acordo com o estudioso, as áreas do conhecimento são constituídas num plano temporal, distinguindo-se por ordem topológica e não geométrica. Ou seja, se, numa concepção linear de tempo, se procede de acordo com a geometria métrica, calculando-se distâncias bem-definidas e estáveis, na concepção de *tempo amarrulado*, opera-se pela topologia, descobrindo-se aproximações e distanciamentos, que, de início, parecem arbitrários.

Por analogia, podemos pensar no tempo como se fosse um lenço. Quando o passamos a ferro, torna-se uma superfície lisa, na qual podemos, geometricamente, determinar as distâncias e proximidades. Por outro lado,

se o amarrotamos e o colocamos no bolso, subitamente, os pontos mais afastados podem ficar muito próximos ou até mesmo sobrepostos. Ainda, se rasgamos o lenço, dois pontos próximos podem ficar topologicamente muito afastados.

No âmbito da nossa argumentação, amarrotar o lenço seria, por assim dizer, a ação *interdisciplinar* de aproximação de disciplinas distintas. Para Serres (1997), a produção de conhecimento baseia-se na criação de passagens entre as áreas do saber. Para explicar o modo como se dão tais passagens, o autor utiliza a metáfora de Hermes, o deus da mitologia grega que se desloca por ter asas nos pés e é responsável por realizar a interlocução entre os deuses e os homens, sendo também conhecido como padroeiro dos viajantes e patrono da comunicação.

O operador de aproximações, Hermes, assume a figura do mediador que passeia no tempo dobrado estabelecendo conexões:

É preciso conceber como é que Hermes voa e se desloca [...] como viajam os anjos [...] descrever os espaços que se situam entre coisas já balizadas [...] Entre, uma preposição de importância capital. [...] De resto, acreditamos sempre que o espaço da encyclopédia ou do conhecimento é plano e ordenado: quem nos disse isso? (SERRES, 1997, p. 93-94).

Nessa perspectiva epistemológica, temos em cada um dos polos disciplinas que investigam o mesmo universo, mas cada qual mediante métodos e linguagens intrínsecos. A ação interdisciplinar propõe-se, nesse caso, a realizar a tradução assumindo não só o risco de realizar o transporte, mas também o risco da falibilidade, uma vez que pode se enganar ao se aventurar no “entre”, ao explorar as possibilidades da dobra e ao criar conexões. Todavia, assim como a luz de Hermes, mais que claridade, a *interdisciplinaridade* traz velocidade.

Eis realmente o método de Hermes: ele exporta e importa, atravessa; inventa e pode enganar-se, por causa da analogia; perigosa e mesmo, mais exatamente, interdita, mas não se conhece outra via de invenção. O efeito de estranheza do mensageiro advém dessa contradição, que o transporte é a melhor e a pior das

coisas, a mais clara e a mais negra, a mais louca e mais certa. (SERRES, 1997, p. 95).

Ainda no intuito de encontrar outro modo de explicitar a possibilidade de aproximação entre as áreas do conhecimento, pode-se enfatizar, com base em Serres, que o “entre” é o volume interdisciplinar que permanece inexplorado. É pura potencialidade, na qual não se opera senão por meio da criação. Não sabemos como Hermes viaja, não conhecemos os espaços que percorre, de sorte que é preciso imaginar o deslocamento e o espaço. De modo análogo se dá nas realizações interdisciplinares. É preciso criar as conexões, as passagens entre as disciplinas.

Não ignoramos que, do ponto de vista epistemológico tradicional, essa proposta suscita, no mínimo, duas questões: como é possível a invenção de tais aproximações? Que método é capaz de assegurar credibilidade aos conhecimentos produzidos por meio de tais passagens? Todavia, antes de ponderar acerca dos “métodos interdisciplinares”, faz-se necessário ressaltar que, nessa via de entendimento, a *interdisciplinaridade* é dependente de uma “forma de significação de mundo” e, como tal, de um “modo de pôr o mundo em obra”. Em outras palavras, a *interdisciplinaridade* é pressuposto epistemológico, princípio de movimento, condição de possibilidade e de realidade, atualizando-se via procedimentos que, do ponto de vista da ortodoxia disciplinar, podem ser considerados errantes.

A isso se seguem, necessariamente, duas consequências:

O alargamento do conceito de ciência e a necessidade de reorganização das estruturas de aprendizagem das ciências, nomeadamente, a universidade [...] Por outras palavras, o alargamento do conceito de ciência é tão profundo que, muitas vezes, é difícil estabelecer a fronteira entre a ciência e a política, a ciência e a economia, a ciência e a vida das comunidades humanas, a ciência e a arte, e assim por diante.[...] Situação que, portanto, arrasta consigo uma transformação profunda da universidade, essa decisiva instituição humana que não é apenas uma escola, mas também é uma escola. Ora, na medida em que a universidade não é uma escola, na medida em que é um polo de investigação, um lugar de produção de conhecimento novo, ela vai ter que acompanhar as transformações da ciência contemporânea, o mesmo é dizer, vai ter que adotar, e simultaneamente apoiar, as exigências interdisciplinares que atravessam hoje a construção de novos conhecimentos. [...] enquanto escola, ela tem que preparar para a interdisciplinaridade. Ela tem que perceber as

transformações epistemológicas em curso e, de alguma maneira, ir ao seu encontro. (POMBO, 2005, p. 12).

Acompanhar tais transformações implica, portanto, abandonar, em alguma medida, as concepções metodológicas convencionais. Nesse sentido, Michel Serres nos apresenta mais uma metáfora. Hércules, o modelo tradicional de herói que conhece todas as soluções e os melhores caminhos, em oposição a Ulisses, o andarilho errante da *Odisséia*. No lugar da violência revestida de método, propõe a distribuição e dispersão do saber. Em vez do caminho de equilíbrio em direção à morte, sugere a

[...] criação de estabilidades que não o equilíbrio geral.  
[...] A errância como procedimento de pesquisa. [...] Exodus no sentido do caminho que se afasta do caminho, em que a via ganha o exterior da via. [...] Um método funciona, resolve questões, mas se dirige rapidamente para o tédio, para a velhice e para a asneira. (SERRES, 2001, p. 269-70).

Em sua própria obra, Serres (1997, p. 103-104) adota o método comparativista, o que, segundo ele, produz uma “nova organização do saber” por colocar na mesma vizinhança elementos dispare, como a teoria das turbulências e o poema de Lucrécio ou a termodinâmica e os romances de Zola. Tudo é uma questão de vizinhanças e afastamentos. “Em toda a profunda transformação do saber se verifica essas alterações da percepção [...] Platão procede de modo diferente?”, interroga o filósofo, que acrescenta:

Quando a matemática ou a lógica não podem entrar, então que vá o mito! E daí haver, em Platão, como em tantos outros, desvios, saltos, rupturas, da demonstração à narração, da metafísica às histórias populares. [...] mais por comparativismo do que por encadamento, mais pelos percursos de Hermes do que por dedução ou construção de sólidos. Hermes transporta as formas de um lugar para outro, passando pelos fluxos de ar. A síntese far-se-á preferencialmente entre os fluidos.

De um modo geral, a atitude interdisciplinar está vinculada a uma ideia de comunicação - no sentido de passagem, transporte, transferência e tradução. Curiosamente, as ciências utilizam a palavra interface com muita frequência, mas incorrem em simplificações a respeito dos espaços atravessados durante as aproximações. Numa concepção epistemológica tradicional, essa seria uma relação estável produzida em espaços homogêneos, geometricamente mensuráveis, ao passo que, nessa perspectiva, as ligações se dão em meios fluidos e caóticos semelhantes à realidade.

Podemos imaginar o método como uma via reta que rapidamente e em segurança, conduz o viajante ao seu destino e, por meio de uma sequência de encadeamentos estruturada pela relação de ordem, liberta-o dos perigos e das estranhezas do caminho. Eis a via cartesiana em suas exigências elementares: não compreender nada além do que se apresenta de forma clara e distinta à mente; dividir as dificuldades a fim de compreendê-las; obedecer à ordem do mais simples ao mais complexo.

Pela via reta e mais curta se chega “ao melhor resultado pelos menores custos”, máxima que evidencia o triunfo da Antiguidade Clássica mediante a estratégia direta tornada razão. Desde então, em todos os tempos e circunstâncias, a razão, associada à eficácia, torna-se norma, a “[...] moral é transferida para o conhecimento [...]”, para as vias do racional, em que a perturbação e a flutuação são reduzidas a zero por provocarem variações nesse caminho que a cultura ocidental entende como necessário. “Um método traça um percurso, um caminho, uma via. Aonde vamos, de onde partimos e por onde passamos, questões de teoria ou de prática a serem colocadas para conhecer e viver.” (SERRES, 2001, p. 265)

A lei subjacente a isso é a da economia, que engendra na tática o “máximo com o mínimo” toda a eficácia e a violência do método, rio no qual navega a cultura racionalista. Mas quem pode economizar o tempo? Quem pode prendê-lo? “O método traça bem um percurso, caminho através de um espaço. Sabe de onde parte e aonde vai.”, não obstante, há outras vias menos econômicas, onde podemos supor percursos menos preocupados com o equilíbrio, tal como a rota sinuosa que Ulisses percorre na *Odisseia*, caminhos fora dessa ordem, “vias do desperdício” (SERRES, 2001, p. 267).

Em sentido cartesiano, entre o ponto de partida e ponto de chegada há o meio, pelo qual passa a “[...] dicotomia que a filosofia platônica canonizou, onde a articulação procura a economia [...]”. Entretanto, a despeito da habilidade do marinheiro na *Odisseia*, a navegação escapa da via normal, e é assim que o conquistador de Troia “[...] descobre terras desconhecidas, é assim que inventa quando a astúcia fracassa [...]. Destarte, o caminho da

*Odisseia* não pode ser considerado um método, mas o êxodo, “[...] no sentido do caminho que se afasta do caminho, em que a via ganha o exterior da via [...]”. Nesse tipo de percurso, a estabilidade das extremidades não faz parte do caminho e o que conta é o próprio êxodo, o “entre”, que se afasta do meio, do equilíbrio, do metódico (SERRES, 2001, p. 265-288).

Afastado do caminho “normal”, viajando ao sabor das flutuações, vivendo o rigor das intempéries e as benesses da bonança, Ulisses cria estabilidades singulares em meio ao fluxo geral, como se houvesse o estável desviado da “via normal”, como se houvesse ordem fora da ordem,

Como se um rio afastado de seu leito habitual encontrasse uma planície onde formaria um lago, onde permaneceria por um certo tempo antes de retomar sua queda previsível. [...] Como se a flutuação ao acaso, tempestades inesperadas ou arrebentações de ondas estocasticamente lançadas no espaço do mar alto, levasse de repente a (à formação de) uma localidade temporariamente estável, uma ilha onde nasce um outro tempo, local, esquecido do antigo, do comum, esquecido do tempo do percurso. Afastadas em relação à via metódica, essas ilhas formam ordem por flutuação, uma outra ordem que bem podemos chamar exódica. Como vocês nunca as encontrarão no percurso do método, elas ficam fora dos equilíbrios globais do epistêmico, exódicas, exóticas, ergódicas. O método minimiza, anula as circunstâncias; o êxodo mergulha na desordem delas. (SERRES, 2001, p. 268).

Serres (2001) nos lembra de que, das narrativas homéricas, as crianças gregas - entre elas o menino Platão - aprenderam a história, a geografia, a cultura e suas técnicas. Com os mitos aprendiam não uma ciência arcaica, mas o mais refinado saber, que lamentavelmente a pedagogia transformara em esquema encyclopédico que, assim como o método, corre pela via mais curta. A *Odisseia* “[...] não desenha uma encyclopédia, mas uma escalenopédia [...]”, em alusão ao triângulo escaleno, que descreve um caminho “capenga”, “tortuoso”, “complicado”. As rotas de Ulisses são escalenas, inventadas e por isso escapam da redundância dos modelos preconcebidos. Nesse sentido, Serres (2001, p. 268-269) faz do discurso do êxodo o seu *logos* acerca da *episteme*:

Já não conto para nosso divertimento, a história de um velhinho, pior, de um velhinho cego. Sustento um discurso científico, um discurso em ruptura de epistemologia, um discurso científico não epistemológico; ele rompe com dois milênios de método. Ou antes, esse velho diz-que-diz está saturado de um saber diferente e prodigioso. Novo. Não um diz-que-diz e não uma história, mas o discurso do êxodo que procuro e, muito exatamente o divertimento, a via da diversão do muito astucioso Ulisses que guardava em seu saco o conjunto das voltas e reviravolta da nova ciência, a teoria do conhecimento cego, ou da evidência não visível, dessas evidências escondidas por vários séculos de método inútil. Inútil em vista ao novo.-

A condição contemporânea de produção e difusão do conhecimento vista desde uma perspectiva epistemológica interdisciplinar é análoga à viagem de Ulisses. Dá lugar a “novas práticas, novas disciplinas e novos problemas” (POMBO, 2005, p. 11). Os procedimentos interdisciplinares são *técnicas* aplicadas com o intuito de construir, manter e transformar *artefatos* materiais e conceituais que compõem a totalidade do mundo que habitamos. Nesse sentido, o conceito de conhecimento encontra-se mais vinculado à noção de criação e menos à de descoberta. Os processos investigativos concentram-se mais nas relações acidentais e menos em segmentações de base ontológica.

Todavia, enveredar por essa ordem de pensamento requer não só condições e mecanismos institucionais objetivos que permitem o desenvolvimento de pesquisas e práticas científicas interdisciplinares, mas, sobretudo, uma “abertura de espírito” por parte dos pesquisadores, uma “sensibilidade à complexidade”. Podemos pensar na *interdisciplinaridade*, antes de tudo, como uma atitude de partilha dos domínios do saber, de abandono do conforto dos velhos e familiares jogos de linguagem em favor da corajosa aventura por territórios comuns a todos. Não se trata, como lembra Pombo (2005, p. 13), de uma “utopia beata”, uma vez que em Bacon já encontramos o alerta de que *saber é poder*, mas se trata de um desejo de partilhá-lo: “para arriscar fazer interdisciplinaridade é necessário perceber que nossa liberdade só começa quando começa a do outro.”

À “abertura de espírito” a que a autora se refere preferimos denominar cosmovisão, ou, nas palavras de Almeida (2007), “formas de significação de mundo”, ou, ainda, “[...] formas de pôr o mundo em obra [...]. Essa é, em

nossa entendimento, a grande contribuição que a filósofa portuguesa traz às discussões interdisciplinares. Se tomada como procedimento pedagógico, a *interdisciplinaridade* se torna apenas uma operação técnica, quando, de fato, é também uma perspectiva epistemológica, isto é, aquilo que engendra sua realização: esta é condição de possibilidade, aquela é condição de realidade. Ambas são interdependentes, porém incomensuráveis. Indissociáveis nas ações de produção e difusão de conhecimentos, conjunto de possibilidades e procedimento, atualizam os *artefatos* materiais e conceituais.

## Referências

- ALMEIDA, N. E. *Insignuações: ensaios sobre a filosofia da arte e da literatura*. Florianópolis: Bernúncia, 2007.
- LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Tradução Fátima Sá Correia, Maria Emilia V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. Tradução Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2005.
- MORIN, E. *A cabeça bem feita. Repensar a reforma repensar o pensamento*. Tradução Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- POMBO, O. A matemática e o trabalho de “dar a ver”. In: GUIMARÃES, Henrique (Org.). *Dez anos de PROMAT. Intervenções*, Lisboa: A.P.M., 1996.
- \_\_\_\_\_. Epistemologia e interdisciplinaridade. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL INTERDISCIPLINARIDADE, HUMANISMO, UNIVERSIDADE, 2003, Porto, Portugal. Disponível em: <<http://www.humanismolatino.online.pt>>. Acesso em: 14 jul. 2014.
- \_\_\_\_\_. Interdisciplinaridade e integração de saberes. *Liinc em Revista*, v. 1, n. 1, p. 3-15, mar. 2005. Disponível em: <<http://www.ibict.br/liinc>>. Acesso em: 14 jul. 2014.
- \_\_\_\_\_. *Interdisciplinaridade: ambições e limites*. Lisboa: Relógio D’água, 2004.
- \_\_\_\_\_. et al. *Interdisciplinaridade: reflexão e experiência*. Lisboa: Ed. Textos, 1993.
- SERRES, M. *Hermes: uma filosofia das ciências*. Rio de Janeiro: Graal, 1990. Coletânea organizada por Roberto Machado e Sophie Poirot-Delpech e traduzida por Andréa Daher.

- \_\_\_\_\_. *As origens da geometria*. Tradução Ana Simões e Maria da Graça Pinhão. Lisboa: Terramar, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Diálogos sobre a ciência, a cultura e o tempo – conversas com Latour*. Tradução Serafim Ferreira e João Vaz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento da física no texto de Lucrécio - Correntes e turbulências*. Tradução Péricles Trevisan. São Paulo: Editora UNESP; São Carlos: EdUFSCAR, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O terceiro instruído*. Tradução Serafim Ferreira. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Os cinco sentidos – filosofia dos corpos misturados*. Tradução Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Variações sobre o corpo*. Tradução Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- STEIN, E. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.
- TEIXEIRA, A. A universidade de ontem e de hoje. *Revista brasileira de estudos pedagógicos*, Rio de Janeiro, v. 42, n. 95, p. 27-47, jul./set. 1964.

José Carlos Leite

*“Vivo para uma coisa maior, um vir-a-ser de uma natureza diferente. A arte permite isso.”*  
ROSA, 1965).

A obra de Guimarães Rosa tem sido abordada sob diferentes perspectivas, entre as quais destacamos a da “morte e alteridade” (CALOBREZI, 2001), a do “mythos” (CUNHA, 2009), a da “descolonização da linguagem” (BOLLE, 2001), a da aprendizagem (NOVIS, 1989), a da “ética e metafísica” (SPERBER, 2008). Citamos também a abordagem que alia “mito e poesia” (NUNES, 1968), a que trata dos bestiários ou da animália (OLIVERIA, 2008; PERREIRA, 2014) e, ainda, a que não vê a obra de Rosa separada ou desconectada da Geografia (MONTEIRO, 2006).

Isso só para fazer referência a alguns dos tantos entendimentos a que tivemos acesso no pouco tempo em que nos aproximamos do escritor e de alguns de seus comentadores.

Além desses diferentes olhares, a obra de Rosa se revela “[...] em diferentes tempos e distintas formas de recepção, sempre novas, inesperadas, inéditas.” (FANTINI, apud OLIVEIRA, 2008, p. 7). Em face disso, advogamos que mesmo com as seis décadas de análise de seus escritos, realizadas em cerca de duas dezenas de países, é certo que novas, inesperadas e inéditas percepções ainda virão. E há que se destacar outra singularidade em Guimarães Rosa a versatilidade, que, segundo o crítico literário-filosófico Benedito Nunes (apud OLIVEIRA, 2008, p. 7), se expressa na capacidade de o escritor aliar dois ricos temas, o mito e a poesia, isso assegurando à obra

em foco a possibilidade de ser interpretada de forma sempre renovada, “[...] como se ela tivesse aparecido hoje e a lêssemos pela primeira vez.”

A abordagem que vimos trabalhando por meio da qual buscamos nos aproximar e, ao mesmo tempo, nos distinguir das mencionadas se dá ao adotarmos a noção de *não demarcação*, ou a de *não demarcação moderna*, para sermos mais específicos (LEITE, 2013)<sup>1</sup>.

O conceito de demarcação remete ao de separação, de divisão da realidade (ACHINSTEIN, 1998). É essa uma visão típica da mentalidade dita moderna, ou da perspectiva eurocentrada de conceber ou ver o mundo, na qual predominam dualismos ou binarismos como corpo e alma, corpo e pensamento, bem e mal, céu e terra, amor e ódio, vida e morte, lógico e psicológico. Tais binarismos podem ser encontrados em autores que ajudaram a moldar a cultura europeia (que ocidentaliza e globaliza), tais como Platão, R. Descartes, E. Kant, K. Popper, só para citarmos alguns. Na linguagem, esse binarismo se revela na separação ou “dicotomia entre o padrão culto do autor e a oralidade da linguagem coloquial da personagem” (CALOBREZI, 2001, p. 90), a qual Rosa estilhaça na maioria de seus textos e por meio da qual supera o binarismo entre prosa e poesia, conforme pontuam inúmeros críticos<sup>2</sup>.

O pressuposto que aqui assumimos, referenciado em depoimentos e entrevistas concedidas pelo escritor, em sua própria obra e em comentários de seus críticos, é o de que existiriam locais geográficos e imaginários nos quais imperariam perspectivas ou cosmovisões não modernas, medievais ou mesmo arcaicas. Rosa os localizara no interior do território brasileiro e os chamou de *Sertão*<sup>3</sup>, mais especificamente nos Gerais, ou sertões de Minas

---

1 O texto A demarcação moderna e o pensamento rosiano, que trata justamente da questão da não demarcação na obra de Rosa, foi apresentado, em 2013, no XIII Congresso Internacional da Associação Brasileira de Literatura Comparada (ABRALIC), realizado em Campina Grande/PB e publicado, em 2014, no periódico Guavira Letras, como parte do Dossiê Centro-Oeste: Inventores, Pensadores e Intérpretes do Centro Oeste. Cf. Leite (2014). Em 2016, com ligeiras modificações, foi publicado o escrito Guimarães Rosa y el mundo moderno no demarcado, integrando o periódico Outros Logos – Revista de estudos críticos. Nossa texto é a continuidade ou a ênfase das reflexões focalizadas nas referidas produções.

2 Ver, entre outros, Costa e Silva (2005).

3 Sertão ou sertões? Assim como já foi aventado que não haveria um só Brasil e sim vários, não haveria, do mesmo modo, um único sertão e sim muitos sertões. O espaço sertanejo retratado por Rosa não se confunde, por exemplo, com o mesmo espaço sobre o qual se debruçou Euclides da Cunha quando este retratou a região de Canudos, localizada na Caatinga. Mas também há algo que dá unidade ao sertão, que é presença do gado, conforme se verá a seguir.

Gerais (região em que predomina o bioma Cerrado); e mesmo no Pantanal de Mato Grosso, para onde empreendeu uma viagem em 1945.

Os biomas Pantanal e Cerrado guardam entre si grande identidade no que se refere tanto à “paisagem geográfica”, ou geomorfológica, quanto à “paisagem humana” Geomorfologicamente, o primeiro bioma pode ser visto como uma parte do segundo, que alaga durante o período das chuvas. Relativamente à “paisagem humana”, os dois biomas têm em comum os “tipos sociais” que os habitam. Para lá se deslocaram portugueses e africanos (e seus descendentes) em busca de ouro e mão de obra escrava, e, ao fazê-lo, miscigenaram-se com indígenas - ali já estabelecidos desde a noite dos tempos -, assim tornando “sertanejos” (do estado de Minas Gerais) e “pantaneiros” (de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul).

Outra peculiaridade dessa paisagem em ambos os biomas nos remete àquilo que Antonio Cândido denominou de cultura caipira<sup>4</sup>. Trata-se de um jeito ou modo de ser e estar no mundo (rural ou urbano<sup>5</sup>) que diferencia o sujeito “caipira” de outros sujeitos culturais do interior brasileiro, como é o caso do nordestino, do sulista, do amazônida – todos eles alocados, como bem o sabemos, em solo brasileiro.

No entanto, voltamos aqui a tratar do sertão, um espaço diverso e, ao mesmo tempo, dotado de unidade, pois, conforme apontado pela geógrafa Sandra G. T. Vasconcelos (1997, 1998, p. 80),

[...] ainda que designe uma área vasta e indefinida no interior do Brasil, apresenta uma certa continuidade, conferida por uma das atividades econômicas ali predominantes, a pecuária extensiva. É a presença do gado que unifica o sertão, e sua importância se confirma na freqüência com que aparece nos topônimos, nos objetos do cotidiano, nos ditados e máximas e nas histórias que circulam entre sua população.

---

4 Ver desse autor o livro *Parceiros do Rio Bonito* e a entrevista (gravada em vídeo e intitulada *Os caipiras*) na qual Cândido busca explicitar o que ele comprehende pelo termo caipira. A entrevista foi veiculada no programa “Cultura e Arte”, da TV Cultura de São Paulo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=COgTtPtMaTc>>. Acesso em: 01 maio 2015.

5 Os espaços rurais brasileiros – sobretudo os das regiões Sul, Sudeste e Centro-Oeste – têm se modificado com o advento de técnicas ou tecnologias que, até há pouco tempo, eram próprias do mundo urbano ou urbano-industrial: energia elétrica, tecnologias da comunicação e informação, maximização e precisão nos processos produtivos. Por isso já não faz muito sentido, hoje, a separação entre o urbano e o rural, disso provindo o termo urbano.

Porém, mais do que o espaço geográfico, interessam-nos aqui as relações sociais, ou as interações humanas que se davam (e ainda se dão) ali e que, ao tempo de Rosa (segundo e terceiro quartéis do século XX), tinham os traços ou a marca de “tempos pré-modernos”, ou de *tempos arcaicos*, como nominam alguns teóricos<sup>6</sup>. Nas palavras de Riobaldo, personagem do romance *Grande Sertão: Veredas* (ROSA, 1984a, p. 3, v. II), “Sertão: é dentro da gente [...] sertão está em toda parte [...]:”

O senhor tolere, isto é o sertão. Uns querem que não seja: que situado sertão é por os campos-gerais a fora a dentro, eles dizem, fim de rumo, terras altas, demais do Urucuia. Toleima. Para os de Corinto e do Curvelo, então, o aqui não é dito sertão? Ah, que tem maior! Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador; e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho de autoridade.

Assim, além de espaço concreto ou geográfico, sertão é também espaço simbólico e, nessa acepção, espaço desmesurado, é o lugar “[...] das terras sem lei do interior do Brasil onde mandavam a audácia e a coragem [...], e o inexplicável e o irracional, e a bondade e a maldade, e o destino e o demônio, e o que o homem de si mesmo não sabe, as suas profundezas.” (COSTA E SILVA, 2005, p. 10).

De outro modo, talvez o correto seja dizer que o sertão é o lugar onde imperava a lei de uns poucos sobre muitos, caracterizando o que alguns teóricos denominaram de colonialidade do ser<sup>7</sup>.

Contudo, em que consiste tal colonialidade? – certamente é a pergunta que o leitor se faz.

Para o pensador peruano Anibal Quijano (2009, p. 72), o primeiro a

6 Dentre esses estudiosos, Costa e Silva (2005, p. 11) assim se pronuncia: “O sertão [fala aqui do sertão retratado por Rosa] continua vestido de Idade Média, com seus cavaleiros corteses, suas mulheres-damas que jamais perdem sua condição de senhora a quem se serve por amor, e por quem se guerreia, e para quem se empreende a travessia dos medos.” Nessa mesma perspectiva de análise, Vasconcelos (1997, 1998) caracteriza o sertão como o lugar onde predomina a chamada “cultura arcaica”. Veremos, ainda, o sertão como o espaço onde imperou (e ainda impera) a colonialidade do poder, do ser e do saber. Já Franco Junior (2008) amplia essa questão ao afirmar que o Brasil continuou com características medievais em plena era moderna.

7 Sobre a colonialidade do ser, ver Maldonado-Torres (2008).

utilizar o termo, colonialidade é diferente de colonialismo, ainda que aquela tenha emergido no seio deste:

O colonialismo refere-se a uma estrutura de dominação/exploração onde o controlo da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre implica relações racistas de poder.

O teórico acrescenta que o colonialismo é mais antigo que a colonialidade, mas esta tem se mostrado mais duradoura que aquele. Tanto que o colonialismo chegou ao fim, no caso do Brasil, já desde 1822, e a colonialidade perdura e pode-se até dizer que, em algumas circunstâncias, ela se aprofunda. A evidência disso é o fosso social que, muitas vezes, se cria no plano político (por exemplo, quem formalmente representa quem, hoje, em nosso país?), no plano epistemológico (que ou quais saberes são validados ou reconhecidos socialmente?) e no plano ontológico (o reconhecimento e a aceitação social dos sujeitos se dão por credenciais como posses e propriedades, vestimentas, o meio de transporte que eles usam para se deslocar e não por seus valores ou crenças).

Desse modo, a colonialidade se expressa em hierarquizações<sup>8</sup> definidas não apenas pela coloração da pele das pessoas, como denuncia Frantz Fanon (1979) mas também pelos saberes que esses mesmos seres detêm<sup>9</sup>, assim como por sua localização geográfica e social.

Portanto, o *sertão* retratado pela pena de Rosa, na primeira metade século XX, era um espaço onde se faziam presentes as diferentes colonialidades, do ser, do saber e do poder.

Nesse território sertanejo, medrava uma cosmovisão pautada mais por processos associados ao mundo mágico e que pode ser caracterizada como sistêmica, orgânica e processual. Deus e o “demonio”, juntos, habitavam um mesmo indivíduo; o Bem e o Mal conviviam sem conflito nos mesmos

---

8 As hierarquizações ocorrem com base nas demarcações referidas no início do texto.

9 Foi com a colonialidade que se estabeleceu a chamada diferença epistemológica, qual seja “[...] modo como a dominação económica, política e cultural se traduziu na construção de hierarquias entre conhecimentos.”. (SANTOS; MENESSES, 2009, p. 13).

espaços (o geográfico e a alma do homem); isso também se estendendo à Vida e à Morte<sup>10</sup> sem causar qualquer espanto ou estranhamento. Acerca desse contexto, pressupomos, ainda, que o imaginário ou a visão moderna não se constituiu com a mesma intensidade nos espaços rurais (o sertão propriamente dito). Emergiu na Europa no século VI<sup>11</sup>, preponderando nos seguintes, e, aos poucos, foi alcançando os espaços colonizados do litoral brasileiro, ou os parcos espaços urbanos espalhados pelo interior (São Paulo, Ouro Preto, Mariana, Barbacena, Goiás Velho, Cuiabá etc.)

No sertão, vivia-se ou experimentava-se uma temporalidade diferenciada que se pode chamar de arcaica, medieval, pré-moderna (ou qualquer nome que se lhe atribua marcando a diferença com o mundo urbano, tido por “moderno”). Ao mesmo tempo, os espaços interioranos eram também impregnados da cosmovisão africana e indígena, que, a propósito, segundo apontam vários autores, entre os quais Gilberto Freyre, ajudou a moldar nossa cultura.

Tendo como pano de fundo a leitura de *Casa-Grande & Senzala*, Élide Rugai Bastos, lembra o “papel civilizatório” exercido pelo escravo, notadamente nos espaços onde predominava o latifúndio (leia “sertões”). A partir da leitura da obra que projetou Gilberto Freyre no cenário literário, Bastos (1994), em um comentário a respeito da relação entre senhores e escravos no período histórico denominado *Brasil Colônia*, aponta questão das cosmovisões que se misturavam, integrando-se no todo da cultura. Claro que isso não se fez (como ainda não se faz) sem conflitos e tensões, ou de forma harmoniosa, como às vezes é entendida a contribuição de Freyre. Sobre isso, Bastos (1994, p. 3) esclarece, a partir da leitura de *Casa Grande & Senzala*, que a relação senhores/escravos se inverteu para o africano/escravo poder assumir o papel de

[...] civilizador na sociedade patriarcal, porque “alguns dos milhões de negros importados para as plantações do Brasil vieram das regiões mais avançadas da cultura negro-africana. Isto explica porque houve escravos africanos do Brasil – homens de fé maometana e de instrução intelectual – que foram culturalmente

---

10 A respeito deste último par, inseparável, ver sobretudo o conto ou a chamada “entrevista-retrato” Entremeios com o Vaqueiro Mariano, personagem pantaneira que explica para o visitante, Guimarães Rosa, como no cenário pantaneiro a morte de alguns seres é a possibilidade de vida de outros.

11 Confira Dussel (2010).

superiores [12] a alguns de seus senhores, brancos e católicos” [...]. A aceitação desse dado leva Gilberto Freyre a construir a tese do negro como civilizador na sociedade formada pelos portugueses, indígenas e africanos, afirmação defendida em *Casa Grande & Senzala*. (grifo da autora).

Por que isso está sendo dito aqui? Por indicar que a riqueza da prosa de Guimarães Rosa está justamente no fato de transitar entre vários mundos, por captar com maestria a cosmovisão que havia nascido de um amálgama, de uma mistura cultural, de cosmovisões ou mundos diferenciados.

Enfim, os pressupostos aqui assumidos são os de que a prosa e a poética desse escritor beberam em um universo cultural no qual imperava uma cosmovisão social não marcadamente moderna, uma vez que havia resquícios de cosmovisões anteriores nas quais não se separavam “mundos”.

Ele próprio, aliás, é o resultado dessa mistura. Guimarães Rosa foi um sujeito social e um escritor marcado pela experiência de mediação de mundos diversificados, um rural e “tradicional” e um urbano e “moderno”, vivendo entre modos de vida próprios de cada realidade. De um lado, um mundo com feições portuguesas (um Portugal medievo), o da cultura urbana e letrada no qual se formou; do outro, um mundo com as marcas africanas e indígenas, de cultura ágrafa<sup>13</sup>. Sabe-se que, em uma cultura desta natureza, as narrativas são o meio de passar à frente os saberes carreados da geração anterior e que o Rosa escritor utilizou em larga medida em sua prosa, embora, ao mesmo tempo, lançando mão da dita norma culta – que ele dominava com maestria – na elaboração de refinada prosa.

Certamente, seu afã de ouvir narrativas, sobretudo as de Manuel Nardi (em Minas Gerais) e as do vaqueiro Mariano (no Pantanal Mato-grossense da Nhecolândia), quando adulto, nada mais era do que uma reverberação de seu mundo infantil. Quando criança, fora introduzido nesse universo pelo seu pagem negro, o “exímio contador de estórias” alcunhado, conforme constam em seus dados biográficos, de *Juca Bananeira*. Mais do que contar

---

12 Freyre opera com estas hierarquias – “culturas superiores e inferiores”, estranhas ao mundo rosiano, devemos mencionar. Mas isso não lhe impede de reconhecer a contribuição do negro africano no dito processo civilizatório, do qual, aliás, os portugueses pensavam ser os únicos portadores.

13 Na área sertaneja onde nasceu, a região ao norte da cidade de Belo Horizonte, a maioria da população era analfabeta, como em todo o interior brasileiro da primeira metade do século XX.

estórias de boiadeiros e jagunços (e aquelas herdadas de seus ancestrais africanos), *Bananeira* ajudou a moldar um imaginário que no futuro, culminou na produção de inúmeros contos e novelas e do Grande Romance Rosiano, os quais continuam a encantar inúmeros leitores ao redor do mundo.

O fato é que Rosa se formou lenta e gradualmente nas artes da narração, nas artes de articular, de embaralhar mundos diversos. Mais tarde, como diplomata, correu mundo - Rio de Janeiro, Paris, Bogotá, Hamburgo -, armazenando o “saber das terras distantes”. Esse “homem do sertão”, “meio vaqueiro”, como ele se autodefiniu em entrevista concedida, em 1965, a Gunther Lorenz, foi também o sofisticado leitor de uma gama extensa de assuntos ou de saberes, como zoologia, heráldica, religião, literatura, filosofia, pintura...

Vasconcelos (1997-1998, p. 80) aponta que

[a] mistura programática desses saberes faz da obra de Rosa um espaço permanente de negociação entre a modernidade urbana e a cultura tradicional-oral das comunidades rurais, ou de articulação entre o espírito de vanguarda e o interesse no regional, o que, superando dualismos e dicotomias, resultou numa mescla de formas cultas e populares, arcaísmos e neologismos e regionalismos e estrangeirismos.

Por isso é que aqui se advoga que tanto a sua prosa quanto a poética retratam imaginários nos quais não se fazem presentes as dualidades típicas do já mencionado pensamento moderno, ou mundo do colonizador. Para Rosa, na cosmovisão sertaneja ou pantaneira, Homem e Natureza (ou Natureza e Cultura), Deus e o Diabo, o Bem e o Mal e outras crenças ou credos que se incompatibilizavam em outros contextos culturais - o europeu moderno, por exemplo - estavam ali misturados, compostos. Até rios, na prosa do escritor, possuíam mais de duas margens, conforme será visto ao final deste texto.

Guimarães Rosa (1984b, p. 8) escolhe intencionalmente os espaços (culturais e geográficos) para alocar seus contos, suas novelas e o famoso romance *Grande Sertão: Veredas* (doravante GSV), conforme revela em carta a João Condé, em 1946:

Aquela altura [<sup>14</sup>], porém, eu tinha de escolher o terreno onde localizar as minhas histórias. Podia ser Barbacena, Belo Horizonte, o Rio, a China, o arquipélago de Neo-Baratária, o espaço astral, ou, mesmo, o pedaço de Minas Gerais que era mais meu. E foi o que preferi. Porque tinha muitas saudades de lá. Porque conhecia um pouco melhor a terra, a gente, bichos, árvores. Porque o povo do interior - sem convenções, "poses" - dá melhores personagens de parábolas: lá se veem bem as reações humanas e a ação do destino [...].

Passemos, agora, à noção ou ao conceito de *marginais* - presente no título deste texto -, assinalando ou identificando quem seriam os *marginais rosianos*.

Antes de tudo, cabe-nos assinalar que não se trata de seres que viviam apenas à margem do mundo social que os gerara, mas também viviam dentro, inseridos ali.

Em sentido lato, por *marginais* se comprehende aqui os sujeitos ou indivíduos - e mesmo grupos sociais - que não compartilham, ou estão impossibilitados de partilhar, dada a presença da colonialidade do poder, os valores, os modos de ser e estar no mundo que foram estabelecidos em outro solo, em outros espaços valorativos e epistêmicos. Daí serem vistos ou considerados como sujeitos descartáveis, mas que podem também, em algumas circunstâncias, ser úteis.

E, de modo mais específico, tomamos por *marginais*<sup>15</sup> aquelas pessoas que, por não se enquadrarem ou não assimilarem totalmente os valores, crenças, saberes e modos de ser do grupo social hegemônico, ou dominante, acabam por ser estigmatizadas e passam à condição de marginalizadas, subalternizadas, chegando, em casos extremos, a ser apartadas do mundo social que as cerca. Não bastando, pode até acontecer, em alguns casos, de elas serem perseguidas ou mesmo banidas pelas forças de segurança do Estado, além, ainda, de estarem sujeitas a ambas as ações: o banimento e a perseguição.

---

14 Refere-se aqui ao ano de 1937, quando redigira as novelas presentes na obra *Sagarana*, publicada pela primeira vez em 1946.

15 Antes de adotarmos a denominação marginal, fazíamos uso do termo estrangeiro outsider. No entanto, por ocasião da apresentação de uma versão incipiente deste texto, no Congresso da Latin American Studies Association a (LASA), em San Juan, Puerto Rico, em maio de 2015, os colegas Mario Cesar Leite e Ludmila Brandão apontaram a inadequação desse uso, indicação pela qual somos gratos.

Esses “tipos sociais” estão presentes na maioria dos grupos sociais e nos cenários onde incide a prosa de Rosa - nos sertões dos Gerais (Centro-Norte de Minas Gerais, Sudoeste da Bahia e Nordeste de Goiás) e no Pantanal de Mato Grosso -, sem que, no entanto, ele os chame por tal nome.

A estudiosa de João Guimarães Rosa, Suzi Frankl Sperber, em seu texto *Quem tem medo de Rosa?*, publicado em 2008, afirma que nas obras do escritor emerge um mundo de *excluídos*, entre os quais “jagunços, malandros, prostitutas, crianças, loucos, pobres coitados”, ou excluídos de outra natureza, como os “não-urbanos, sertanejos, mas que são “apresentados de um ponto de vista inteiramente diferente.”. Na sequência, a autora compara esses excluídos aos de outros autores ditos sociais, como Jorge Amado, ressaltando, porém, que, no mundo literário de Rosa, eles não foram (re) criados

[...] como seres “limitados” - imagem fácil que os intelectuais têm do excluído -, mas como verdadeiros sábios, que não precisam que outros falem por eles [...]. No caso de Rosa, os jagunços, ou os outros personagens, resolvem sozinhos suas coisas, têm discurso próprio... Até o burrinho pedrês sabe o que deve fazer, luta dentro do possível, sabe que no momento em que o excesso de correnteza o arrasta sua única alternativa é abandonar o corpo, deixar-se levar... É um burrinho sábio.<sup>16</sup>

Assim, os marginais da prosa (ou poética) de Rosa não são seres que despertam a antipatia ou a clemência de seus leitores; muito pelo contrário, o que despertam é geralmente a admiração, o respeito e, ousamos dizer, certa reverência, justamente por se rebelarem contra valores que a maioria (socialmente integrada) adota sem colocá-los em cheque. E parece que há um propósito velado, da parte do escritor, em questionar os valores sociais.<sup>17</sup>

---

16 Sperber se refere aqui à novela *Burrinho Pedrês*, publicada em *Sagarana*, já referida.

17 Há uma polêmica que envolve a alegada “alienação político-social” de Guimarães Rosa - à qual não abordaremos aqui por fugir aos propósitos definidos para este texto -, em razão da qual, segundo Sperber (2008), “[...] ele foi muito atacado pelo seu aparente ‘não-engajamento’ político, tido como ‘alienado’, ‘homem de direita’ etc. em um tempo de cobranças ideológicas.” Mas o que aparece em seus livros é um mundo de excluídos, como já apontado. Para os interessados na polêmica, ver a entrevista de Rosa concedida a Günter Lorenz, em Gênova, em 1965. Disponível em: <<http://www.tirodeletra.com.br/intervistas/GuimaraesRosa-1965.htm>>.

Sobretudo no que respeita a sua validade ou pertinência, uma vez que há os nefastos “efeitos colaterais” que os mesmos valores semeiam no tecido social. Então, após a aproximação dos personagens rosianos, “marginais”, “loucos”, “fora da lei”, talvez possamos concluir que a “verdade”, a “razão” estivesse com eles.

Esses marginais podem se encontrados nos contos *A Terceira Margem do Rio*, publicado em *Primeiras Estórias*, obra na qual também se encontra *Sorôco, sua Mãe, sua Filha e Meu Tio o Iauaretê*, publicado em *Estas Estórias*<sup>18</sup>. No romance GSV, há uma gama de personagens que poderia se enquadrar na denominação *marginais*. Além dos dois protagonistas, Riobaldo e Diadorin, há também os jagunços Joca Ramiro e Zé Bebelo<sup>19</sup>. Nomeamos ainda Maria Mutema<sup>20</sup>, outra personagem, digamos secundária, mas não menos interessante do ponto de vista do papel relevante dos *marginais* nas narrativas rosianas, nosso foco neste texto.

No espaço restante para finalizarmos nossas discussões neste texto, concentraremos a atenção num tipo marginal singular retratado no conto *A terceira margem do rio*. Trata-se de uma narrativa bastante concisa publicada em *Primeiras Estórias* (ROSA, 2005) e na qual um sertanejo, ordeiro e pacato sitiante e pai de família, sem mais e nem menos resolveu botar assento em uma canoa para se atirar para o meio do rio e nunca mais voltar para suas margens e seus familiares.

O conto espelha o grande mistério que é o ser humano, quão insoldável parece ser sua alma ou a psiquê bem como nos questiona a respeito do legado cultural da modernidade que para nós pretende tudo saber, tudo explicar e a tudo oferecer razões plausíveis.

---

18 Nesta publicação, além do protagonista e narrador Tonho Tigreiro (ou Macuncôzo, ou Antonho de Eiesús), há a prostituta Maria Quirinéia, que pode ser considerada uma marginal.

19 Esse é um personagem dúvida, suspeito de ser um agente do governo, razão pela qual foi julgado e expulso do bando de Joca Ramiro. Com isso, Zé Bebelo retornou (de Goiás para onde se refugiou, após o julgamento) e assumiu o comando dos homens de Ramiro. No julgamento de Bebelo, que ocupa dezenas de páginas do Grande Sertão: Veredas, revela-se o ethos do jagunço que dominava a cena sociopolítica em vastas regiões dos sertões brasileiros, na passagem do século XIX para o século XX.

20 A narrativa desta personagem é trazida pelo jagunço Jôe Bixiguento é recontada em GSV por Riobaldo. Apresenta as peripécias de uma mulher que eliminava seus amantes, para tanto se utilizando de expedientes nada convencionais, e que, em determinado momento de sua vida, se reabilitou ao se arrepender de seu passado nada abonador. Ela fez sua confissão em público, foi perdoada por esse mesmo público e por Deus, representado por poderosa mão missionária, em monumental cerimônia religiosa, em algum lugar do Sertão. Maria Mutema - pela pena e imaginação de Rosa - passou da condição de pecadora à de santa.

Ao tratar dos contos épicos de Guimarães Rosa e das grandes viagens que as personagens criadas por ele empreendem, seja em GSV seja nas novelas de *Corpo de Baile*<sup>21</sup>, Costa e Silva (2005, p. 10) informa que a viagem narrada em *A terceira margem do rio* é a mais demorada, e talvez sem fim de todas as viagens do universo rosiano” e que Rosa não precisou de um poema longo para narrá-la. Muito pelo contrário: em meia dúzia de páginas, temos escancarada a narrativa de uma inesperada e longa viagem.

O conto é narrado por um dos filhos, que tem dois irmãos, além da mãe, esposa do viajante, e se refere ao protagonista chamando-o de “nossa pai”.

E a decisão, um dia depois de ficar pronta a canoa, foi mesmo tomada.

Sabemos pela boca do narrador que foi “[s]em alegria nem cuidado, nosso pai encalhou o chapéu e decidiu um adeus para a gente. Não falou outras palavras, não pegou matula e trouxa, não fez a alguma recomendação”<sup>22</sup>.

Enfiou-se na canoa e, sem aportar, sem falar com ninguém, passou a habitar a hipotética “terceira margem do rio”.

As nebulosas razões dessa decisão são insinuadas ao longo do conto, mas este termina sem que de fato saibamos as razões que teriam determinado o singular comportamento do sitiante-marginal: a escolha por habitar a *terceira margem do rio*.

Tal atitude conduz os demais membros família a suspeitarem de diferentes e disparatados motivos. Teria aloucuranele se alojado? Imaginavam a possibilidade do endoidecimento: “[...] por isso todos pensaram de nosso pai a razão em que não queriam falar: doideira.” Tal suspeita adveio, sobretudo, pela mudança brusca, pela virada comportamental inesperada do sitiante e dono de terras que margeavam o rio.

Estupefatos, familiares e vizinhos indagavam sobre o acontecido: como era possível alguém viver em uma canoa que não tinha espaço suficiente para acomodar mais de uma pessoa?

Como é que alguém, que até então não havia apresentado nenhum comportamento estranho, que “[...] não figurava mais estúrdio nem mais triste do que os outros conhecidos nossos [...] repentinamente-escolheu viver sobre águas, numa pequenina canoa, se antes disso não costumava

---

21 A obra *Corpo do Baile O Corpo de baile* (2 vol, 1956),, a partir da 3<sup>a</sup> edição, foi desdobrada em três volumes independentes: Manuelzão e Miguilim (1964), Urubuquaquá, no Pinhém (1965) e Noites do Sertão (1965).

22 Como doravante as citações literais constam no conto a A terceira margem do rio a referência das mesmas serão omitidas.

“[...] vadiar nas artes [...]” de pescarias e caçadas?

Tais indagações tiveram como resposta o silêncio sepulcral no qual se encerrara o sitiante-canoeiro da *terceira margem do rio*. “Nosso pai nada não dizia.”. O silêncio das águas profundas, do rio que por ali “[...] se estendendo grande, fundo, calado que sempre [...]”, era também o dele.

Ante a decisão do sitiante, os membros da família tiveram difentes reações, como se verá.

A esposa, que antes havia jurado “muito contra a ideia” e de quem se esperava o esbravejar, o descabelar desesperador em face da insana decisão do marido, “[...] persistiu somente alva de pálida, mascou o beiço e bramou: *Cê vai, ocê fique, você nunca volte!*”.

Mesmo tendo se desligado da família, esta se manteve atada ao destino do taciturno sitiante-canoeiro, que passou a viver sua dúvida condição de navegante: ao mesmo tempo em que se afastava, continuava muito próximo dos familiares. Mesmo sem se aportar, era avistado, ao largo, “[...] cruzando na canoa, mas sem deixar ninguém se chegar à pega ou à fala.”. Era regularmente alimentado pelo filho, que lhe deixava, junto ao barranco do rio, a comida providenciada pela mãe.

A família toda permaneceu ali por perto, envidando esforços e estratégias que pudesse levar o chefe a abandonar a insana decisão. Convocou e incumbiu a um padre a tarefa de “[...] esconjurar e clamar-[na praia da margem]-a nosso pai o dever de desistir de tristonha teima.”, e até policiais foram acionados para amedrontá-lo.

Tudo sem sucesso.

Nem o neto, levado e apresentado ao avô pela filha, que se casara, mas sem festa, tamanha a tristeza que tomara conta de todos com a partida do pai, nem isso comoveu o habitante da terceira margem a restabelecer, ainda que por um lapso de tempo, os laços familiares. Lembra o narrador esse bonito, mas muito triste dia: “Viemos, todos, no barranco, foi um dia bonito, minha irmã de vestido branco, que tinha sido o do casamento, ela erguia nos braços a criancinha [...]. A gente chamou, esperou. Nosso pai não apareceu. Minha irmã chorou, nós todos aí choramos, abraçados.”

A recusa da benção ao neto, implorada, quase mendigada, e a permanência do pai em seu aquático ostracismo e em seu mutismo infundível levaram quase toda família a desistir, afastando-se do fatídico rio e mudando-se para longe.

No entanto, o filho mais moço, o narrador, que era mais afeiçoadão ao pai, permaneceu às margens do caudal, atado à presença/ausência e à

memória do pai. “Eu fiquei aqui, de resto. Eu nunca podia querer me casar. [...]. Nossa pai carecia de mim, eu sei.”.

E não conseguiu desvincilar-se da da situação, acabando tragicamente por se render ao mesmo destino do pai, como se verá.

Que motivações ou razões levaram o chefe da família à condição de barqueiro solitário? Disso não sabe ou saberá o leitor nem mesmo ao final do conto, uma vez que espessa neblina as envolve. Especulou-se muito a respeito. Várias suspeitas foram aventadas para explicar a decisão daquele homem que, outrora “cumpridor, ordeiro, positivo”, sem mais nem menos, resolveu deixar a todos e se embrenhar numa canoinha para estranha viagem rio-abixo, rio-acima, sem dizer o porquê.

Nessa perspectiva, não se conhece se a decisão do fazendeiro tinha sido motivada por um distúrbio psíquico ou neurológico (loucura) ou por grave doença - lepra ou hanseníase<sup>23</sup> - como se aventava entre vizinhos e conhecidos; ou se ele estava pagando uma “grande promessa”, para a qual se exigia o não-falar, o silêncio, “[...] o não dar razão de seu feito.”. Havia também outra suspeita: tinha ele recebido uma “mensagem” indicando que devia requerer uma conoa “[...] toda especial, de pau vinhático, pequena, mal com a tabuinha da popa, como para caber justo o remador [...]”, escolhida forte e arqueada em rijo, própria para dever durar na água por uns vinte ou trinta nãos” e nela embarcar tal qual outro Noé?. Isso porque se indagava que “[...] o nosso pai fosse avisado que nem Noé, que, portanto, a canoa ele tinha antecipado, agora me lembro.”. Essa suspeita acabava por ser, talvez, a que merecesse mais credibilidade, uma vez o fazendeiro/barqueiro teria confidenciado, era o que se comentava, sobre tal mensagem ao artesão-fabricante de canoa. “Seja que, quando eu quis mesmo saber, e firme indaguei, me diz-que-disseram: que constava que nosso pai, alguma vez, tivesse revelada a explicação, ao homem que para ele aprontara a canoa.”. Mas àquela altura, não era possível confirmar a suspeita sobre o alegado aviso de Noé, porque o aprontador de canoas já havia morrido e aí ninguém mais podia falar da revelação misteriosa, com isso se indicando a escolha do pai para a missão assemelhada à do personagem bíblico. Não havia, pois, como confirmar ou desmentir mais esse boato, esse disse-que-disseram.

Esse emaranhado de dúvidas, a retirada dos outros membros da família, os sinais de envelhecimento que já batiam à porta do filho foram

---

23 Doença infecciosa causada pela bactéria *Mycobacterium leprae*. O termo hanseníase, cujo emprego se deve ao Dr. Gerhard Hansen, descobridor do microrganismo causador da doença, substituiu lepra, em desuso no contexto brasileiro pela conotação negativa adquirida ao longo da história.

operando nele uma transformação e o encaminharam para uma atitude radical.

Tanto que, como filho mais afeiçoado e que recebera do pai, por ocasião da internação do fazendeiro na canoa, uma bênção distinta, com ele querendo singrar as águas – “*Pai, o senhor me leva junto, nesta sua canoa?*” –, achava que era tempo de tomar uma atitude mais enérgica, radical. Até porque não podia deixar de no pai pensar. Ora, nele, que era jovem, as forças estavam se esvaindo! E passava a imaginar seu velho com cabelos longos, barba por fazer, as unhas compridas e, certamente, com o aspecto de um bicho. Então, se perguntava: como é que o pai se viraria, dali pra frente, nas grandes enchentes, com o rio volumoso arrastando grandes animais e imensos troncos? Como faria para desviar-se desses intrusos do rio? Devia padecer muito por ter que remar sem parar. E questionava: de tão idoso, não ia, “mais dia menos dia, fraquejar do vigor, deixar que a canoa emborcasse, ou que bubuiasse sem pulso, na levada do rio, para se despenhar horas abaixo, em tororoma e no tombô da cachoeira, brava, com fervimento e morte.”.

Todos esses pensamentos lhe atordoavam a mente e o coração, e, por fim, lhe abateu um sentimento de culpa. “Sou o culpado do que nem sei, de dor em aberto, no meu foro. Soubesse – se as coisas fossem outras. Eu fui tomado idéia.”, confessou.

Logo, num rompante de amor filial, decidiu que assumiria o lugar do pai, substituindo-o em sua inconfessada “missão”. Todavia, nesse exato momento questionou a decisão por não saber ao certo se ela resultava de um sujeito lúcido, que tinha a posse das próprias ideias. Tanto é que se perguntou: “Sou doido? Não. Na nossa casa a palavra doido não se falava, nunca mais se falou, os anos todos não se condenava ninguém de doido. Ninguém é doido. Ou, então, todos.”.

O fato é que, tomado por esses confusos sentimentos, decidiu anunciar que ia mesmo ocupar o lugar do pai na canoa.

Foi para a margem do rio, acenou para o pai/canoeiro e professou sua decisão. O pai atendeu e apareceu, por fim. “Estava ali, de grito”. E falou o que tinha urgência, “jurado e declarado”: “*Pai, o senhor tá velho, já fez o seu tanto... Agora, o senhor vem, não carece mais... [...] eu tomo o seu lugar, do senhor, na canoa.*”. No que acabava de dizer, seu pai pareceu concordar com a proposta, pois ficou em pé na canoa, fez-lhe um gesto que não fazia há anos, e rumou em sua direção.

Os cabelos do filho ficaram arrepiados, um calafrio percorreu-lhe as entranhas e, ao invés de ir em direção ao pai, numa corrida desesperada,

afastou-se do que viu. “Porquanto que ele me pareceu vir: da parte do além [...] corri, fui, me tirei de lá num procedimento desatinado.”.

A quem ou o que o filho viu? Foi mesmo o pai, em pele, pelos, unhas, carne e osso? Ou foi um espectro? O conto apenas insinua que a doideira ou loucura que se apossara do filho não lhe permitia distinguir o pai de um fantasma – uma *assombração*, na linguagem dos sertanejos.

A beleza do conto, em nossa avaliação, reside justamente no fato de ele habitar um território próprio da ambiguidade, da incerteza, da dúvida; de se localizar numa margem incerta – a terceira. Teria o pai morrido e virado uma assombração, uma alma penada, como indicado nas narrativas fantásticas e comuns nos espaços sertanejos? Ou o filho, perturbado por toda aquela vivência, todos aqueles anos conflituosos, viu um espectro em um pai que finalmente se entregava?

Por isso é que o conto tem sido comparado a uma viagem, a uma travessia, a uma busca por algo que não se encontra em lugar definido – como é o caso de uma das duas margens comuns aos rios.

E fica outra dúvida: seria a viagem do barqueiro solitário uma preparação para a morte? Sabe-se que a esta só se enfrenta, se encara solitariamente. É única e pessoal.

E por falar em viagem, vale lembrar que em Rosa “[...] não há, de um lado, o mundo, e, de outro, o homem que o atravessa. Além de viajante, o homem é a viagem – objeto e sujeito da travessia, em cujo processo o mundo se faz.”, conforme nos alerta Benedito Nunes (2013) em um comentário dedicado a esse conto, por ele denominado de *A viagem*.

Por fim, consideramos *A terceira margem do rio* um dos mais belos escritos de Guimarães Rosa, seja por sua densa carga psicológica, pela concisão de sua narrativa, pelas questões que lança – mesmo que não as responda – seja por ali ficarem evidentes, conforme já dissemos, os traços de uma cosmovisão não-moderna, presentes, por exemplo, no silêncio do barqueiro. Silêncio esse que é avesso a uma cultura baseada na fala, no discurso ou num *logos* que a tudo explica e apresenta razões julgadas plausíveis. Outro traço não-moderno – e que, ao mesmo tempo, pode ser indicativo da igualmente já referida colonialidade – remete-nos à prática política que impunha aos sujeitos sociais a disciplina do silêncio, do calar ou, ainda, do aceitar os fatos como resultantes da ação do destino, privando-lhes de enxergar as causas dos fenômenos sociais e físicos alocadas neste mundo e explicadas como frutos da ação dos humanos ou de leis físicas. Na cosmovisão sertaneja, a motivação dos fatos teria sido urdida fora do círculo

humano, ou da história, motivo pelo qual a ele, ao destino, se deve obedecer. Daí se considerar, por parte do filho, a hipótese do *aviso* – “que nem o de Noé” – para tentar compreender a misteriosa decisão do pai-barqueiro e margeador dessa misteriosa *terceira margem*. Eis, pois, os traços medievais ou pré-modernos que também povoaram o mundo sertanejo, fonte da rica prosa de Rosa.

## Referências

- ACHINSTEIN, Peter. **O problema da demarcação**. Tradução de Paulo Sousa. Disponível em: <[http://criticanarede.com/cien\\_demarcacao.html](http://criticanarede.com/cien_demarcacao.html)>. Acesso em: 27 jan. 2014. Texto publicado originalmente na *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, sob a organização de Edward Craig, em Londres, Routledge, no ano de 1998.
- BASTOS, Élide Rugai. Gilberto Freyre: a diversidade e a extensão dos direitos políticos In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPOCS (GT 2214), 18., 1994,
- Caxambu-MG. Disponível em: <<http://anpocs.org/index.php/encontros/papers/18-encontro-anual-da-anpocs/gt-17/gt22-12/7524-elidebastos-gilberto/file>>. Acesso em: 24 abr. 2017.
- BOLLE, Willi. *Grandesertão.br* – o romance de formação do Brasil. São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34, 2004. (Coleção Espírito Crítico).
- \_\_\_\_\_. Guimarães Rosa - Retrato da alma do Brasil. Entrevista concedida a Luiz Fernando Vitral e publicada na Revista da FAPESP, 69. ed. impressa em out. 2001. p. 74-76. Disponível em: <<http://revistapesquisa.fapesp.br/?art=1555&bd=1&pg=1&lg=1>>. Acesso em: 23 fev. 2014.
- CALOBREZI, Edna Tarabori. **Morte e alteridade em Estas Estórias**. São Paulo: EdUSP/FAPESP, 2001. (Ensaios de Cultura, 20).
- COSTA e SILVA, Alberto. Estas Primeiras Estórias. In: ROSA, João Guimarães. **Primeiras Estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005. p. 9-14.
- CUNHA, Betina Ribeiro Rodrigues da. **O tecelão Ancestral** - Guimarães Rosa e o discurso mítico. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: FAPEMIG; Araxá: UNIARAXÁ, 2009.
- DUSSSEL, Enrique. Meditações anti-cartesianas: sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. In: SOUSA, Boaventura Santos de; Meneses, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os marginais: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FANTINI, Marli. *Guimarães Rosa: fronteiras, margens e passagens*. São Paulo/Cotia: Ed. Senac/Ateliê, 2003.

FRANCO JUNIOR, Hilário. Raízes medievais do Brasil. *Revista USP*, v. 78, p. 80-104, 2008.

LEITE, José Carlos. Guimarães Rosa e a demarcação moderna. *Guavira Letras*, Três Lagoas, n. 18, p. 258-283, jan.-jul. 2014.

MONTEIRO, Carlos Augusto de Figueiredo. Espaço iluminado no tempo volteador (Grande sertão: veredas). *Estudos avançados*, São Paulo, v 20, n. 58, p. 47-64, 2006.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 80, p. 71-114, mar. 2008.

NOVIS, Vera. *Tutameia: engenho e arte*. São Paulo: Perspectiva, 1989.

NUNES, Benedito. Guimarães Rosa em novembro. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 23 nov. 1968. Suplemento Literário, p. 1.

\_\_\_\_\_. Aviagem. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 mar. 2013. Caderno Folha Ilustrada (on line). Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/1252107-leia-a-viagem-de-benedito-nunes.shtml>>. Acesso em: 29 abr. 2015.

OLIVEIRA, José Quintão de. *Sete-de-Ouros e o Bestiário Rosiano: a animália em Sagarana*, de João Guimarães Rosa. (Dissertação - Programa de Pós-graduação em Letras. Universidade Federal de Minas Gerais). Belo Horizonte, MG, 2008.

PATRICIO, Rosana Ribeiro. Mulher, pecadora e santa: a personagem Maria Mutema, de Guimarães Rosa. *Plural/Pluriel*, Nanterre, n. 4-5, automne-hiver 2009. Disponível em: <[www.pluralpluriel.org](http://www.pluralpluriel.org)>. Acesso em: 29 abr. 2015.

PEREIRA, Ivani Maria. *Os Bestiários de Guimarães Rosa em Ave, Palavra*. (Dissertação - Programa de Pós-graduação em Letras e Teoria Literária, Universidade Federal de Uberlândia), Uberlândia, MG, 2014.

PESSOA, Jadir de Moraes. *A revanche camponesa – cotidiano e história em assentamentos de Goiás*. (Tese - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade de Campinas). Campinas, SP, 1997.

QUIJANO, Anibal. Colonialismo do poder e classificação social. In: SANTOS,

- Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, 2009. p. 73-117.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Nova Aguilar, 1984a. (Ficção Completa, II v.).
- \_\_\_\_\_. Carta de Guimarães Rosa a João Condé, revelando os Segredos de Sagarana. In: *Sagarana*. 31. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984b. p. 7-11. Publicada originalmente sob o título “Carta a João Condé” (como e por quê foi escrita Sagarana) no jornal “A Manhã”, Suplemento Letras e Artes, do Rio de Janeiro, em 21/28 de julho de 1946.
- \_\_\_\_\_. Entrevista cedida a Günter Lorenz, em Gênova, em 1965. Disponível em: <<http://www.tirodeletra.com.br/entrevistas/GuimaraesRosa-1965.htm>>. Acesso em: 27 abr. 2015.
- \_\_\_\_\_. A terceira margem do rio. In: ROSA, João Guimarães. *Primeiras Estórias*. 3. Reimp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005. p. 77-82.
- \_\_\_\_\_. Sorôco, sua mãe, sua filha. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005 p. 61-64.
- \_\_\_\_\_. Entremeio: com o vaqueiro Mariano. In: \_\_\_\_\_. *Estas estórias*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 97-127.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Introdução. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, 2009. p. 9-19.
- SUPERBER, Suzi Frankl. Quem tem medo de Guimarães Rosa? Entrevista concedida à Cecília Prada. *Revista Problemas Brasileiros*, São Paulo, n. 385, jan./fev. 2008. Disponível em <[http://www.sescsp.org.br/online/artigo/4536\\_QUEM+TEM+MEDO+DE+GUIMARAES+ROSA#/tagcloud=lista](http://www.sescsp.org.br/online/artigo/4536_QUEM+TEM+MEDO+DE+GUIMARAES+ROSA#/tagcloud=lista)>. Acesso em: 29 abr. 2015.
- TARNAS, Richard. *A epopeia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. 3. ed. Trad. Beatriz Sidou. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Orgs.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.
- VASCONCELOS, Sandra Guardini Teixeira. Os Mundos de Rosa. *Revista USP*, São Paulo, n. 36, p. 78-87, dez./fev. 1997-1998.



*Os deslocamentos humanos e a disputa por territórios – saberes e fazeres no Baixo Araguaia Mato-grossense<sup>1</sup>*

Solange Pereira da Silva

Neste texto, analisamos as ações de grupos sociais vinculados aos movimentos sociais populares na região do Baixo Araguaia mato-grossense. Nossa foco incide em alguns fatos históricos relativos ao processo de ocupação do estado, levados a efeito por diferentes personagens que contribuíram para a conjunção de forças político-econômicas em torno da apropriação e concentração de terra, renda, saber e poder.

O estado de Mato Grosso está localizado no Centro-Oeste do Brasil. A formação do que se convencionou chamar de campo ou área rural, é resultado da ação de distintos e, na maioria das vezes, divergentes sujeitos sociais que interatuam no país, no estado e no Araguaia. A região do Araguaia localiza-se na porção Nordeste do estado e caracteriza-se pela sociobiodiversidade própria do Cerrado, da Floresta e do Varjão, seus biomas naturais. É originalmente habitada pelos povos indígenas Karajá, Tapirapé, Xavante e Kaiapó, tendo posteriormente recebido migrantes de todas as regiões do Brasil, atraídos ou trazidos por motivações variadas e em circunstâncias diferentes.

Apesar dos encontros nem sempre amistosos com os povos indígenas nativos, os chegantes foram se instalando para garantir a pesca, a caça e a coleta de frutos nativos e eram, como diz Dom Pedro Casaldáliga (1971, p. 7), na sua *Carta Episcopal*, um “Povo simples e duro, retirante como por destino, numa forçada e desorientada migração anterior, com a rede de dormir nas costas, os muitos filhos, algum cavalo magro, e os quatro ‘trens’ de cozinha carregados numa sacola”.

---

1 Este texto é fruto das nossas reflexões acumuladas durante o período de elaboração da tese de doutorado defendida, em março de 2015, sob o título A Pedagogia do Grupo Casadão: fruto e semente da luta pela terra no Baixo Araguaia mato-grossense.

Nesse campo de conflitos e de contradições, destacamos alguns processos político-pedagógicos de cunho emancipatório que, por meio da experiência no trabalho com a agricultura, da unidade teoria-prática, como um devir histórico, valorizam os saberes necessários à ampliação do horizonte que parece se fechar para os grupos sociais historicamente subalternizados na referida região.

A perspectiva popular da educação implica a organicidade entre os sujeitos e entre estes e a natureza ao desenvolverem experiências concretas de um modo de produção agrícola alternativo ao agronegócio. Tais práticas educativas baseiam-se nos princípios da educação popular e são orientadas por elementos teóricos que destacam o ser humano como construtor da história. Os movimentos sociais populares em luta pelo acesso à terra mostram que o estado de Mato Grosso se configura como epicentro da violência contra os povos e populações do campo<sup>2</sup>.

Assim, tendo a realidade como recurso didático e o conflito como elemento pedagógico, esses personagens buscam atribuir novos significados às relações estabelecidas no processo de ocupação da região com o propósito de transformar a realidade de opressão e violência e, ainda, criar novas possibilidades para os povos e populações do campo do Baixo Araguaia mato-grossense. Esses processos constituem-se em espaço-tempo de aprendizagens individuais e coletivas e, portanto, da construção do poder popular e a transformação social (PALUDO, 2005).

Os impactos das ações desses personagens dependem das forças político-econômicas e culturais que os produzem num determinado momento histórico. Tais forças têm sido representadas, de um lado, pelas empresas agropecuárias em aliança com o Estado e, do outro, pelas instituições ligadas aos direitos humanos, pelos povos e populações do campo em luta por terra, território, trabalho, justiça e dignidade.

Para ilustrar as transformações que se deram no plano pessoal, selecionamos trechos de relatos<sup>3</sup> de agricultoras e agricultores vinculados

---

2 Para informações sobre conflitos do campo de Mato Grosso, na atualidade, buscar estes documentos: Relatórios anuais DataLuta (Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos e Reforma Agrária (Nera); Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), (2010 a 2014); Relatórios anuais dos Conflitos no Campo Brasil, da Comissão Pastoral da Terra (2000 a 2015).

3 Adotamos o procedimento de coleta de testemunhos a fim de captar, mediante as falas dos principais sujeitos envolvidos, os sentidos atribuídos à realidade na qual estão imersos e às práticas efetivadas cotidianamente, na experiência do labor compartilhado. Nossa convivência profissional com os sujeitos da pesquisa, entre os anos de 2007 e 2010, favoreceu o acesso aos assentamentos escolhidos e garantiu a fluidez das narrativas.

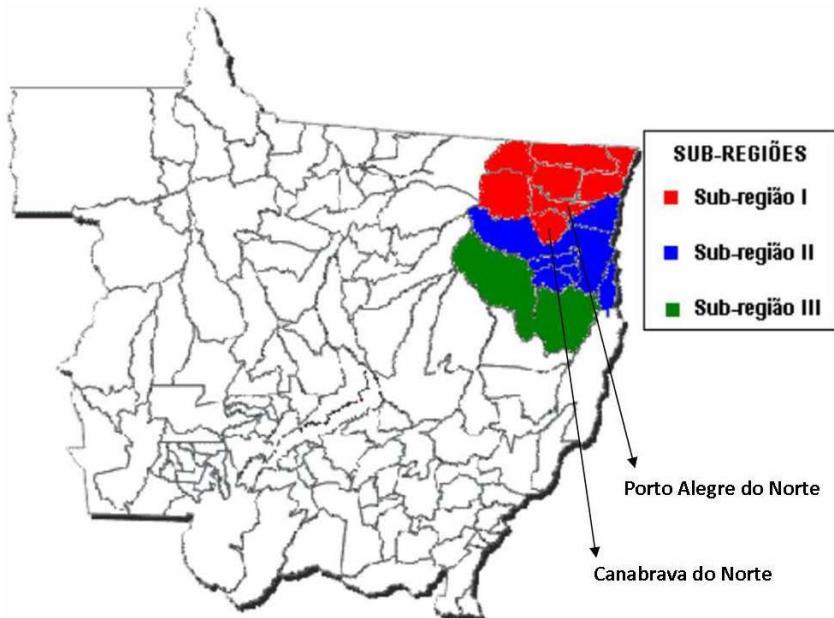
ao Grupo Casadão, sujeito coletivo pedagógico (CALDART, 2012; ARROYO, 2012) formado por famílias camponesas assentadas pela reforma agrária. O referido grupo é uma organização não institucionalizada que vem se reinventando para converter as situações desfavoráveis da conjuntura política, econômica, social e ambiental em força motriz na luta pela permanência na terra.

## 1 Sociodiversidade no Baixo Araguaia mato-grossense: encontros e confrontos

Na perspectiva histórico-dialética, a Geografia Crítica pensa a construção do território como campo de disputa na correlação de forças em luta pelo poder hegemônico. O território é, pois, o espaço de confronto, espaço dinâmico de criação e recriação da vida por meio ação humana, tendo em vista a subsistência do indivíduo nas relações sociais e com a natureza, mediadas pelo trabalho (OLIVEIRA, 1997).

O Baixo Araguaia mato-grossense soma aproximadamente 116.030,30 km<sup>2</sup>, em cuja extensão, até o começo do século XX, somente os povos indígenas Tapirapé, Karajá, Kayapó e Xavante disputavam o território compreendido entre o Rio Araguaia, ao leste, e o Rio Xingu, ao oeste.

Mapa 1- Sub-regiões do território rural do Baixo Araguaia



Fonte: Secretaria de Estado de Planejamento de Mato Grosso (2005).

Nesse vasto território, vivem sociedades indígenas herdeiras de modelos de microssistemas, as quais, para garantir seu sustento material e sua reprodução sociocultural, demandam condições específicas de relacionamento com os seus semelhantes e o meio natural. Esses grupos sociais culturalmente distintos dão um sentido específico à terra e seu manejo-determinado por sistemas de conhecimentos e técnicas próprios, por suas crenças e seus sistemas de valores, além de disporem de formas de poder compartilhado, diluídos entre os diversos personagens que compõem as estruturas sociais internas a cada etnia.

A propósito dos conhecimentos próprios dos povos nativos brasileiros, Sérgio Buarque de Holanda, no livro publicado em 1994 sob o título *Raízes do Brasil*, especificamente no capítulo denominado “Veredas de pé posto”, descreve com riqueza de detalhes as técnicas e as práticas nativas, os conhecimentos que lhes garantem perenidade no contexto em que vivem. De acordo com o autor, as formas de se relacionarem com a terra contribuem para a resistência e a manutenção dos ciclos da vida diante das intempéries climáticas, sazonais, biológicas e outras variáveis externas.

A constituição do território do Araguaia deu-se no confronto entre os diferentes e divergentes personagens que tradicionalmente o ocupavam e os que para lá acorreram em razão das mais diversas circunstâncias. Como resultado desses encontros, houve muitas mortes e a dizimação de várias sociedades indígenas e, com elas, “[...] modelos de microssistemas sociais que apontavam para diferentes formas de o homem se relacionar com a natureza, não apenas bem, mas fartamente no seu habitat natural.” (OLIVEIRA, 1999).<sup>4</sup>

A partir de 1910, diferentes processos migratórios favoreceram o afluxo de pessoas oriundas de todo o país e contribuíram para enriquecer e complexificar a diversidade cultural característica do território do Baixo Araguaia mato-grossense. No primeiro ciclo do ouro, hordas de trabalhadores oriundos do Maranhão e do Pará subiram o rio Araguaia para garimpar nas lavras de Baliza e do rio Garças (BARROZO, 2007). Nessa leva, a família de João Botelho Moura (2012), que se deslocou do município de Balsa, no Maranhão, adentrando Mato Grosso, como vemos neste relato:

*Aí veio tocando até completar quase quatro meses de viagem. Nesse tempo esse Goiazão aí, era sertãozão. Os rios a maioria passava era de nado, não tinha ponte. Veio aquele povão, aí veio vindo, veio vindo. De lá já saíram tudo brefado, né? Aí o dinheirinho acabou, parava aqui e acolá, pegava uma empreita pra continuar a viagem [...].<sup>5</sup>*

Ao chegarem ao Araguaia, os grupos sociais não indígenas se instalaram na região em regime de posses e mantiveram distância física dos indígenas. A ocupação dos sertões pela posse das terras devolutas por “homens pobres e livres” se apresentou como único maneira de acesso à terra por meio de “[...] atos de uma conquista lenta, quase invisível.” (BRANDÃO, 2009, p. 77), a fim de garantirem suficiência na oferta de pesca, caça, coleta e campos de agricultura e pastos.

---

4 Entrevista concedida à autora, em junho de 1999, em Salvador, Bahia, pelo historiador Abel Kanaú Oliveira, que buscou retratar o processo de ocupação não-indígena no Rio Juruá-AM.

5 Os relatos recebem destaque com recurso de itálico, se distinguindo das citações de obras de autoria alheia.

Conforme a Lei do Posseiro<sup>6</sup>, este termo designa aquele indivíduo “[...] que mora na terra que trabalha [...]” e não possui título, apenas sua posse, muitas vezes de uso comunal e sentidos compartilhados, praticando a agricultura em pequenas parcelas. Para Oliveira e Portela (1991, p. 15), “[...] na Amazônia, os posseiros em geral são migrantes oriundos do Nordeste ou de outras regiões. Eles são as grandes vítimas dos empresários e seus grileiros que arranjam títulos de propriedade e contratam jagunços para expulsá-los da terra.”

Os núcleos humanos, que foram se formando em decorrência dos processos migratórios, desenvolveram sistemas de relações de produção material e social com base nas atividades do extrativismo, da agricultura e da pecuária e partilhando jornadas de trabalho, o que lhes garantiu a produção de alimentos, o compartilhamento de conhecimentos e o estreitamento das relações de familiaridade, vizinhança e compadrio.

A dinâmica de formação desses núcleos se expressa na interação proporcionada pelos acampamentos, mutirões, festas de santo, rezas e cultos, bem como, de modo similar a muitas culturas tradicionais, na comensalidade, no compartilhamento do alimento e do trabalho, na confiança e na materialização das alianças políticas e matrimoniais.

As grandes modificações na paisagem e nos costumes se deram a partir da década de 1950, quando o Estado Brasileiro passou a se interessar militar e economicamente pelas regiões Norte e Centro-Oeste do país.

## 2 Ordem e progresso: o domínio das “terras vazias”

Com o objetivo de ocupar as áreas de baixa densidade populacional do território brasileiro, o Estado realizou campanhas para ocupar os chamados “vazios demográficos”, garantindo “terras sem homens para homens sem terra”, como ressaltava as propagandas de rádio à época. O arroubo nacionalista da Era Getúlio Vargas determinou a Marcha para o Oeste que, no início da década de 1940, se efetivou por meio da Fundação Brasil Central e da Expedição Roncador-Xingu, as quais deveriam produzir informações topográficas subsidiárias aos planos oficiais de expansão e domínio sobre essas áreas.

---

<sup>6</sup> A Lei do Posseiro foi elaborada por camponeses do Patrimônio de Pontinópolis, MT, em julho de 1971.

Ainda nessa década, duas grandes modificações no âmbito da política nacional determinaram a efetivação da ocupação do território brasileiro: a criação do Departamento de Terras e Colonização (DTC) e a concessão pela Constituição Federal de maior autonomia para os estados relativamente à política agrária (TABORELI; VIEIRA, 2009).

Ademais, na extensa área dos sertões do Baixo Araguaia mato-grossense, ainda havia muitas “terras livres”, muitas terras devolutas, terras da União. Devido a isso, foram concedidas terras públicas e benefícios para a criação de projetos privados de colonização que incrementassem as cadeias produtivas com ênfase, nessa época, para a pecuária<sup>7</sup>. A divulgação da oferta das terras ocorria em nível nacional, via rádio, televisão e jornal impresso, prometendo-se que a produção seria favorecida e subsidiada pelos poderes públicos.

O novo ciclo de ocupação da região mexeu com as formas de organização que tinham sido desenvolvidas pelos indígenas e pelos posseiros. Apesar do direito de posse da terra garantido pela Lei n. 697, de 12 de dezembro de 1953 (BRASIL, 1953), permaneceu vigorando a falta de equilíbrio no acesso aos créditos e aos diversos tipos de apoio, assim como a precarização significativa das condições de trabalho e de renda dos trabalhadores.

Ao mesmo tempo em que ocorria a transformação da ocupação do solo, de *terra para viver* para *terra de negócios* (MARTINS, 1980), delineava-se cada vez mais a figura dos latifundiários, isso também dando margem à redefinição de outras identidades, que se puseram em marcha na luta popular pela terra<sup>8</sup> com seus diferentes saberes, métodos e modos de ação.

A partir de 1961, os cartórios passaram a ser um dos principais instrumentos de indevida apropriação de terras no país e, segundo Anna Gallazzi (2013, p. 66), facilitadores da “[...] prática deletéria da grilagem cartorial que forja matrículas e títulos de terra [...]”. Tais práticas fundaram os latifúndios e têm ajudado a plantar cercas por todas as regiões do país, redesenhandos, com sangue, o campo brasileiro.

Nesse novelo, envolveram-se personagens dos antigos grupos políticos municipais e estaduais, os governos civil e militar em nível federal, alguns técnicos das instituições responsáveis pela questão fundiária e

7 Ver o texto de João Carlos Barrozo integrante desta obra.

8 O Banco de Dados da Luta Pela Terra congrega diversos grupos de pesquisa de universidades brasileiras em torno do projeto DATALUTA – Brasil, coordenado pelo Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária (NERA), da Faculdade e Tecnologia da Universidade Estadual de São Paulo - Presidente Prudente.

representantes das empresas nacionais e internacionais. A concessão de extensas faixas de terras públicas e de incentivos fiscais serviu para ocupar a Amazônia e garantir créditos subsidiados pelos bancos públicos. Os processos deflagrados pelo Estado Brasileiro por intermédio dessas instituições se deram à revelia da lei ou mediante a manipulação de dispositivos jurídicos, criando-se regras e regulamentos para a reconfiguração do território, legitimando-se instrumentos de burla (MORENO, 2007) da lei ou a sua adequação aos interesses empresariais.

No estado de Mato Grosso, esse processo se materializou no Araguaia pela concessão de terras públicas a grupos empresariais do Centro-Sul do país (OLIVEIRA, 2001; BARROZO, 2007), sobretudo de São Paulo. Segundo Barrozo (2009), só no Baixo Araguaia mato-grossense foram aprovados pela Superintendência da Amazônia (SUDAM) sessenta e dois (62) projetos agropecuários.

O governo ditatorial militar contribuiu para introduzir as empresas Companhia de Desenvolvimento do Araguaia (CODEARA), Suiá-Missu, Guanabara, Bordon, Amélia Junqueira, Corebrasa, Tamakavy, Santa Lúcia, Santa Cruz<sup>9</sup>. Esses empreendimentos foram beneficiados com a criação subsequente dos projetos privados de colonização<sup>10</sup> a fim de garantir força de trabalho para o incremento da cadeia produtiva da pecuária de corte que, na época, era a mais forte atividade econômica da região.

A força de trabalho requerida para a abertura dos grandes empreendimentos não se configurava em atividade assalariada, de sorte que, rapidamente, os trabalhadores foram assimilados às extenuantes tarefas das fazendas, muitas vezes sem quaisquer direitos, nem mesmo o recebimento do pagamento pelas tarefas executadas. A iminência da morte, explícita no relato de Placides Pereira Lima (2012), denota a fragilidade e o desamparo das famílias naquele contexto:

*Eu fui pra Bordolândia trabalhar, derramei meu suor lá, trabalhei [como] no tempo da escravidão. Por que eu fui já levado por um patrão. [...] você já tem que levantar pra botar força no machado, até de noite. E ali é trabalhar com fiscal olhando*

9 Disponível em: <<http://www.saofelixdoaraguaia.mt.gov.br>>. Acesso em: 26 jul. 2014.

10 Nas décadas de 1970 e 1980, foram implantados 88 projetos de colonização por 33 empresas que se cadastraram junto ao INCRA. Foram ocupados 3,25 milhões de hectares por aproximadamente 20.000 famílias de colonos, cuja grande maioria era oriunda do Sul do Brasil e em geral adquiriu lotes com mais de 100 hectares. (LAMERA; FIGUEIREDO, 2008, p. 6).

*seu serviço, se tá bom, se tá ruim. Eu não sabia se eu ia ganhar dinheiro ou se eu não ganhar dinheiro eu não sabia se ia morrer lá debaixo de um pau. Por que naquele tempo eu derrubava de machado. Se eu lá ia ser picado de uma cobra, no meio do mato roçando, então tudo isso [foi] risco que a gente passou.*

Migrantes originários dos estados da Bahia, Goiás, Minas Gerais, Piauí, Maranhão e Pará, na maioria pessoas pobres, tentaram se apossar das áreas ainda não apropriadas pelas grandes agropecuárias e colonizadoras (BARROZO, 2007, p. 36). Porém, os crimes de pistolagem aconteciam contra suas famílias, se recusavam a liberar a terra para a empresa agropecuária requerente, tornando-se um empecilho tanto pelo assentamento das famílias e o impedimento da expansão das cercas dos latifundiários, quanto pela negação à “venda” da força de trabalho. Muitos desses desses grupos familiares já haviam sido “tocados” de outras posses até 6 vezes (CASALDÁLIGA, 1971, p. 18).

O Plano de Integração Nacional, levado a cabo pela Ditadura Militar, previa que cem quilômetros em cada lado das estradas construídas em Mato Grosso deveriam ser utilizados para o assentamento de famílias que chegariam às regiões pelo processo de colonização oficial<sup>11</sup>. Todavia, essa previsão efetivamente não se confirmou, e, enquanto os projetos de assentamentos humanos foram empurrados para as áreas menos férteis e mais ermas, as empresas agropecuárias foram agraciadas com as melhores e mais acessíveis extensões de terra.

A execução dos projetos de assentamentos (PAs), tal qual foi encaminhada, desencadeou a separação entre o trabalhador e os meios de produção necessários para a sua manutenção, notadamente as ferramentas e a terra (LEITE, 1994). O desconhecimento e a desvalorização dos saberes e das tecnologias próprios das diversas culturas caracterizavam o tratamento dado pelos funcionários públicos aos grupos que afluíram para a referida região. Essa situação impedia a identificação e o reconhecimento das tecnologias próprias dos povos e populações e, desse modo, de condições mais favoráveis de produção, beneficiamento e comercialização, das tecnologias condizentes com as características socioculturais e até mesmo dos serviços de saúde e educacionais.

---

11 Para o aprofundamento sobre a colonização de Mato Grosso, a concentração de terras e os processos migratórios, ver Martins (1982; 1984); Ianni (1978; 1979; 1984); Schaefer (1985); Ferreira (1986); Oliveira (1986; 1987; 1988; 1991); Castro et al. (1994); Moreno (2007); Barrozo (2007; 2008); Joanoni Neto (2007a; 2007b; 2008), dentre outras publicações.

Os êxodos e os deslocamentos humanos, resultantes da situação de vulnerabilidade descrita, mantiveram no limbo as famílias expurgadas da terra e promoveram, como diriam Abramovay e Sachs (1996), um processo de “desruralização”, fundado na ideia de que os expulsos das áreas rurais não se encaixam no ambiente urbano. Dessa forma, foi criado um contingente humano cujas ausências passaram a se caracterizar e adjetivar como desempregados, desocupados, analfabetos, sem dentes, “descamisados”, “pé-descalços”, sem assistência, sem perspectivas, sem esperança, sem destino, sem-teto, sem-terra.

Ainda em meados do século XX, o Estado Brasileiro passou a referendar e importar o modelo de produção agropecuária que se tornou hegemônico; nos países do Hemisfério Norte, o qual deveria pautar-se na absorção de pacotes tecnológicos e de insumos externos e sintéticos. A essa lógica de produção, baseada no pensamento fordista de massificação da produção para o consumo em massa, convencionou-se chamar erroneamente de “revolução verde.”<sup>12</sup> Sua implantação conjungou a assimilação de técnicas, práticas e insumos químicos, “[...] sementes de laboratório, irrigação, mecanização, grandes extensões de terra – ao difusionismo tecnológico, bem como a uma base ideológica de valorização do progresso.” (PEREIRA, 2012, p. 685).

O Estatuto da Terra (1964), ao invés de promover modificações no regime da sua posse e uso, da reafirmação da função social da terra, dos princípios de justiça social e de uma atitude proativa em relação à produção de alimentos e à cultura camponesa, fortaleceu a concepção dos estabelecimentos no campo como empresas rurais. As empresas teriam de ser inseridas no mercado de exportação de matéria-prima e precisavam “modernizar-se” para a produção em larga escala de monocultivos, devendo, nessa perspectiva, assimilar as técnicas de produção e adquirir os insumos externos: agrotóxicos, adubos, maquinário.

Tal atrelamento contribuiu para a consolidação das cadeias produtivas fortemente ancoradas na exportação de matérias-primas oriundas das empresas agropecuárias, produzidas pelos posseiros expulsos das suas posses e destituídos de outras condições de sobrevivência. Na esteira dos projetos de desenvolvimento, foram abertas estradas, construídas hidrelétricas e implantada a estrutura para integrar o território brasileiro e

---

12 Trata-se de “[...] um pacote tecnológico – insumos químicos, sementes de laboratório, irrigação, mecanização, grandes extensões de terra – conjugado ao difusionismo tecnológico, bem como a uma base ideológica de valorização do progresso. Esse processo vinha sendo gestado desde o século XIX, e, no século XX, passou a se caracterizar como uma ruptura com a história da agricultura.” (PEREIRA, 2012, p. 685).

integrar o Brasil ao mercado agropecuário internacional. Esse processo foi fundamentado pela perspectiva militar-empresarial de ocupação-conquista-tomada-domínio dos territórios, tanto o material, ou concreto, quanto o simbólico, dessa forma se definindo a dinâmica da ocupação territorial e a movimentação populacional no Nordeste do estado de Mato Grosso.

Na prática, a mal denominada “revolução verde” provocou transformações no tempo e no espaço tradicionalmente dados à produção agropecuária. Tais transformações aprofundaram a exploração do trabalho camponês, a exploração dos bens naturais coletivos e as relações de poder que passaram a se marcadas pela hierarquia entre os saberes praticados no campo, onde o saber técnico-acadêmico vale mais que o saber da experiência produtiva. A hierarquização dos saberes caracteriza o espírito colonizador, o pensamento abissal (SOUZA SANTOS, 2007) que busca tornar-se hegemônico combatendo e dominando o que julga inferior.

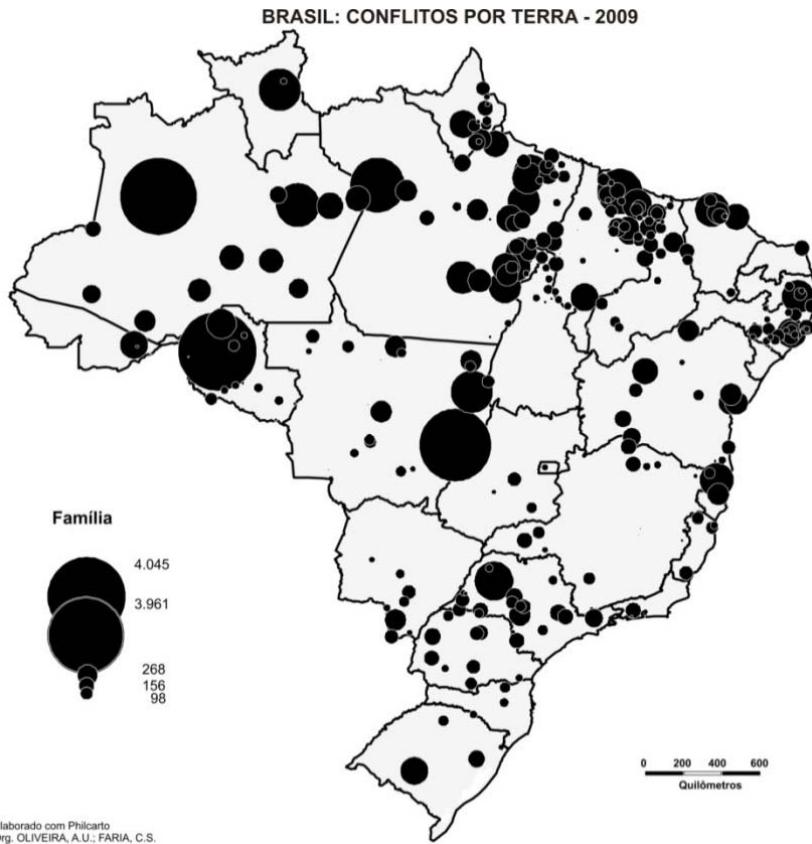
Essa afirmativa corrobora o pensamento de Anibal Quijano (2005, p. 249), para quem “[...] o padrão de poder baseado na colonialidade implica também um padrão cognitivo”. Na realidade descrita, segue-se a lógica hierárquica pela qual se distingue o *homo faber* do *homo sapiens* (GRAMSCI, 2006, p. 53), caracterizada pela concentração e restrição do exercício do poder sobre os processos de produção, distribuição e consumo, bem como sobre o direito de uso e posse da terra e dos bens naturais coletivos.

No contexto de 1970, os planos estratégicos oficiais e empresariais para aquela região e para aquele povo, ou seja, o domínio territorial e a utilização gratuita ou barata da força de trabalho local, entraram em conflito com o anseio do estabelecimento das relações entre as pessoas e a terra e as relações de trabalho baseadas na cooperação e na proteção da natureza.

Nos últimos sessenta anos, ocorreram várias alterações na paisagem do Baixo Araguaia mato-grossense numa velocidade e numa profundidade proporcionais às modificações operadas nos costumes e nas relações sociais entre os grupos humanos ali habitantes. Entre as décadas de 1960 e 1970, os sujeitos sociais passaram a atuar com mais contundência e intencionalidade, e alguns personagens têm sido fundamentais para a reconfiguração sociocultural, religiosa, política e econômica do Vale do Araguaia.

No início do terceiro milênio a violência contra os povos e populações do campo continua a caracterizar a forma de expansão do “progresso” sobre as terras historicamente violadas em todo Brasil. Observamos que o Leste e Nordeste do estado de Mato Grosso concentram os episódios de conflitos, tal como podemos observar no mapa a seguir:

Mapa 2 - Brasil: conflitos por terra, 2009



Fonte: Comissão Pastoral da Terra (2010). Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010).

Na região do Araguaia, na década de 2000, estavam em curso dois processos jurídicos: a desintrusão da Terra Indígena Maraiwatsedé e a constituição do assentamento de reforma agrária na Fazenda Bordon. Tais processos tiveram origem em outras décadas e têm como cerne a questão do uso e posse da terra e dos territórios. Nos dois casos houve morte de indígenas e de camponeses.

A violência imposta pelo avanço das fronteiras do agronegócio tem sido registrada nos Relatórios Anuais da Comissão Pastoral da Terra sobre os Conflitos no Campo. O Relatório de 2013 indica que, entre os anos de

2004 e 2013, foram registrados 14. 410 conflitos, resultando em 331 mortes de indígenas, camponeses e aliados, em todo o Brasil.

Apesar de alarmantes, os registros não cobrem a extensão dessa calamidade e não revelam a dimensão dramática da questão agrário-fundiária no país, pois, de acordo com Gallazzi (2013, p. 64), “[...] os números não são somente números.”. Parafraseando a autora, por trás dos números existe o coração transpassado pelo medo, a garganta apertada pelo grito silenciado, as mãos trêmulas pela ação contida, os olhos esbugalhados diante das injustiças e o choro abafado nas insônes noites de vigília.

Nos espaços marcados pela negação de direitos, as “[...] experiências educativas questionadoras do *status quo* vigente [...]” (GOHN, 1992, p. 9) consideram as marcas culturais inscritas nas ações cotidianas dos sujeitos, ganhando profundidade e ressonância na medida em que os conflitos emergentes são pautados como elemento próprio das interações constituídas nos territórios em disputa.

### 3 Novos campos epistemológicos

Na luta pela terra, a criação de uma vontade coletiva voltada para a construção de uma nova sociedade, numa perspectiva gramsciana, considera a dimensão político-pedagógica existente na vivência coletiva da luta, no compartilhamento de sentidos e na criação de uma semântica que anime os sujeitos sociais subalternizados em torno de objetivos que lhes garantam direitos. Aqui podemos citar as experiências das Ligas Camponesas, na década de 1960, e do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, a partir da década de 1980.

As alternativas locais de produção de alimentos, desenvolvidas por famílias posseiras e assentadas, articulam as vontades e as necessidades materiais e subjetivas desses grupos, que então se reafirmam pelo trabalho coletivo na terra, “[...] considerando o esforço necessário de transformação da natureza para a produção de alimentos e de bens de consumo e a transformação das relações sociais para a reprodução material e total da sociedade.” (HELLER, 1994, 122).

Tais experiências são emblemáticas na criação de espaços de produção de novos campos epistemológicos e na visibilização da questão agrário-fundiária em nosso país e indicam a possibilidade de conciliação da

consciência *que sabe*, fazendo-a produzir atos e discursos que reafirmem os saberes do povo do local, exercitando uma pedagogia mais rica em termos pedagógicos, políticos e históricos (CHAUÍ, 1979).

A modificação dos padrões de poder será possível somente a partir de ações e discursos de sujeitos sociais que reafirmem saberes e práticas que expressem padrões cognitivos voltados à formação de uma sociedade baseada na equidade. A produção de saberes próprios é a condição primeira do exercício dos direitos sociais e políticos. De acordo com Chauí (1982, p. 82),

[...] seja qual for o estatuto econômico, a posição dentro de um sistema global de dependências sociais, um indivíduo participa da vida social em proporção ao volume e à qualidade das informações que possui, mas, especialmente, em função de suas possibilidades de acesso às fontes de informação, de suas possibilidades de aproveitá-las, e, sobretudo, de sua possibilidade de nelas intervir como produtor do saber.

As formas de organização social e do reordenamento do lugar das famílias camponesas como sujeito social crítico e ativo requerem, sobretudo, o estabelecimento de alianças com os grupos de afinidade histórica ou de alianças políticas na partilha do labor. A aprendizagem política experienciada nesse percurso transcende o âmbito familiar e abarca outras famílias camponesas, fomentando a vivência em grupo a partir da realização de atividades comuns, da formação de uma vontade coletiva capaz de propiciar apoios mútuos.

No caso da região do Araguaia, as perspectivas das famílias camponesas entrevistadas sobre a sua própria realidade indicaram que suas experiências constituiram teias de relações sociais “rizomáticas”, que, ao mesmo tempo em que as protegesse no contexto de conflitos, propiciassem o surgimento de novas ferramentas teórico-práticas voltadas ao desenvolvimento de um modelo de “agri-cultura” diferente, em oposição às condições impostas pelo “agro-negócio” e baseada na valorização dos saberes e recursos locais.

A sistematização desses conhecimentos acerca das formas de produção econômica familiar encontra a sua síntese no Sistema Casadão, tal como regionalmente se faz referência ao Sistema Agroflorestal. O Casadão

consorcia a criação de animais e o plantio de espécies florestais e agrícolas para a produção de alimentos. Uma prática que exige o reconhecimento da importância da interação entre os entes, considerando as questões geracionais, de gênero e também outros sistemas organizacionais das sociedades de formigas, insetos, vegetais, animais, enfim, com os ciclos naturais. Eloir Bernardon (2014) afirma que esse sistema fornece de maneira ininterrupta os itens necessários para que a família se viabilize social e culturalmente e exerça as suas atividades produtivas favorecendo sua autonomia pela produção de seu próprio material orgânico, semente, adubo, água.

O Grupo Casadão configura uma identidade coletiva que se apresenta como um dos resultados do acúmulo das experiências político-pedagógicas desenvolvidas pelos próprios camponeses em luta, apoiados por organizações da sociedade civil.<sup>13</sup> O seu maior desafio era a adesão das famílias à cadeia produtiva de gado de corte, pois isso demandava que o tempo de labor para as práticas agrícolas se voltasse para o atendimento das atividades da pecuária: monocultivo de capim para o pasto, cuidados constantes com as rezes, etc. A venda de força de trabalho para as grandes lavouras de soja, milho, algodão também se apresentava como um atrativo para a monetarização desses grupos familiares.

A necessidade de criação de renda fez com que fossem elaboradas propostas assentadas numa lógica de vida integral, incentivando a produção diversificada de gêneros alimentícios e considerando as características naturais da região, como também o patrimônio imaterial, a cultura própria, com o desenvolvimento de técnicas que substituíssem o desmatamento, as queimadas, os monocultivos.

Conforme afirma Valdo (2012), um dos integrantes e ativistas do Grupo Casadão, a questão “[...] não é nem ensinar [...]”, mas debater os temas relacionados à agricultura alternativa sem impor uma postura professoral:

[...] a gente começava a falar de adubação verde, do uso mais racional da água, do não-uso do fogo. Então a gente não tinha um encontro pra falar do fogo, não. Dentro desses processos a gente ia discutindo tudo, de troca de serviço a não queimar, porque todo mundo, depois que tirava o produto, queimava a palhada. Então a gente começava a discutir, “não vamos mais queimar, isso aqui vira adubo”. Então a gente passou a discutir

---

13 A Igreja Católica, partidos políticos, a Associação Terra Viva e a Comissão Pastoral da Terra.

*isso. Não como assim uma aula, mas nós, dentro do dia-a-dia, a gente ia fazendo.*

Placides, já mencionado, nos relatos sobre a própria trajetória na construção dos seus saberes, elenca três tempos e ambientes de apredizagem: “[...] primeiro a família, a educação que já vem do berço para educar para saber a viver no meio da comunidade e ensina a respeitar o direito dos outros.”. Depois, fala da escola e do papel do professor que vem para educar as crianças, afirma, porém, que “[...] a natureza é a professora oculta que mais nos ensina.”.

A partir deste seu relato, observamos que o solo, a lua, a lagarta, as pragas, o tempo e até os entreveros da labuta são todos sujeitos educativos, prenhes da dimensão pedagógica, dos ensinamentos sem os quais o trabalho pode ser perdido:

*Dentro do trabalho você já vai aprendendo na prática. Aí você vai descobrindo aquela [planta] que também ajuda no solo, vai descobrindo que ela é uma planta que além de produzir, ela ajuda a criar as outras. Entendo tudo isso você dentro do trabalho você vai aprendendo. Agora igual assim, coisa que a gente não sabia hoje você tá aproveitando, aproveitando a fruta, aproveitando a semente. É porque aí eu vou ficar sabendo o tempo que o jatobá vai florar, o tempo da colheita, o ipê. Então isso a gente vai aprendendo. Hoje pode chegar uma pessoa pra acolá e [perguntar]: “essa madeira, essa madeira ela dá com quantos anos?”. Eu plantei, eu vou falar uma coisa que não está escrito no papel não, eu vou falar uma coisa que eu produzi. Então são essas as práticas de nós que trabalha com a natureza, com a terra é que vai aprendendo, assim. Aí aqui nós temos até a possibilidade de saber até qual é a madeira que é bom pra lenha, aquela que só dá caruncho, que não dá lavareda (sic). Tudo isso é prática: essa aqui a casca dela serve pra uma dor de barriga, pro intestino, essa aqui cura uma dor, uma cobra, um trem. Então são coisas que você vai descobrindo dentro do seu próprio trabalho. E a outra coisa é a convivência com os vizinhos, que têm o mesmo padrão seu de pensar, de trabalhar, aí você vai acabando de se informar, porque aquilo que você não descobrir o vizinho descobre. Então diz: “tu já pensou nisso aqui, isso aqui desse jeito?” aí diz “eu não sabia, pois é no meu que deu certo, é isso assim”.*

O entrevistado reconhece o papel pedagógico da natureza, seus ciclos e seus elementos. Igualmente importante é o papel desempenhado pelos

companheiros de lida, no trabalho compartilhado, na convivência com os vizinhos.

Os intercâmbios, os cursos, as reuniões, as assembleias, as visitas, os mutirões, entre outras ações realizadas pelo Grupo Casadão e pelas instituições aliadas, evidenciaram, na constituição da identidade, a ética e a política como um todo único em interação. Para João Moura, camponês de Canabrava do Norte, as famílias e organizações mostravam como se realizava o processo de produção, desde a escolha das espécies, criação ou plantio, manejo, beneficiamento, distribuição, comercialização dos produtos, de acordo com as características climáticas e do solo.

Assim, ampliavam-se as perspectivas bem como se articulavam as realidades particulares dos lotes com o município, entre os municípios do Araguaia, entre as regiões de Mato Grosso, entre estas e as realidades em toda a Amazônia e da Amazônia com outras regiões do Brasil.

Essas experiências reforçam as ações cooperativas entre os grupos de afinidades ou de alianças políticas e favorecem a criação de condições de permanência dessas famílias nas terras conquistadas por direito e por merecimento, evitando êxodos forçados.

A conjunção de forças em torno da questão agrário-fundiária, além de operar mudanças no campo concreto, no cotidiano das referidas famílias, opera transformações no campo simbólico, território das subjetividades, igualmente disputado no jogo de forças pela constituição do poder hegemônico.

A natureza axiológica e praxiológica do referido modo de ação no Baixo Araguaia mato-grossense nos instiga a identificar os princípios que conduzem esse coletivo a construir relações sociais numa perspectiva de “formação humanística, ou de cultura geral” que eleve sua “capacidade para criação intelectual.” (GRAMSCI, 2000, p. 34).

## Considerações finais

A disputa por terra e território tem produzido uma realidade social cultural, política e econômica específica, mutante, polissêmica, complexa. O campo brasileiro é constituído de identidades sociais que realizam cotidianamente a sua produção material e simbólica, ancoradas nos seus

sistemas cosmológicos, na sua forma de ver e compreender e de se organizar diante da realidade em que vivem.

A presença hegemônica das cadeias produtivas, especialmente da criação extensiva de bovinos de corte, de plantio de soja, girassol, algodão e milho, tem gerado sucessivas ondas de violência contra povos indígenas e populações do campo, o que resulta nos contínuos fluxos migratórios em busca de terra e trabalho.

A impossibilidade de as famílias viverem nas terras destinadas aos territórios indígenas e aos assentamentos no Baixo Araguaia mato-grossense força a sua itinerância entre os municípios da região ou entre os estados vizinhos, possibilitando a reconcentração de terras nas mãos dos antigos e dos novos latifundiários, que atuam, na atualidade, como prepostos dos especuladores transnacionais.

Assim, a cada ciclo acirram-se os conflitos devido à polarização das forças: de um lado, a concentração de renda e poder nas mãos das oligarquias que se sucedem e, de outro, os grandes contingentes populacionais que seguem sem sossego para viver, tornando-se alvo fácil para a classe patronal, que continua a definir as relações sociais de produção.

Em busca de reconhecimento e valorização para pautar o que lhes garanta melhores condições no jogo social, os grupos identitários vêm se organizando e reelaborando formas de dar visibilidade para a suas necessidades.

O Grupo Casadão é uma das expressões dessa luta e se atualiza cotidianamente na tecitura de uma rede de colaboração que propicie a reconfiguração de um campo epistemológico apto a alterar a percepção dos sujeitos envolvidos sobre as relações estabelecidas entre si e com o território que ocupam.

As lutas populares por terra no Brasil nos deixaram um legado epistemológico que nos permite perceber a importância das ações em torno dos direitos por justiça, dignidade e pelos bens naturais coletivos, desse modo estabelecendo uma humanidade que se reconheça múltipla e valorize a pluralidade nas suas expressões de vida.

## Referências

- ABRAMOVAY, Ricardo; SACHS, Ignacy. *A face oculta do Habitat 2*. São Paulo, 1996. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/6/07/opiniao/9.html>. Acesso em: 27 set. 2014.
- ARROYO, Miguel. Diversidade. In: CALDART, Roseli Salete; PEREIRA, Isabel Brasil; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTTO, Gaudêncio (Orgs.). *Dicionário da Educação do Campo*. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 231-238.
- BARROZO, João Carlos. Incertezas no Araguaia: a enxada enfrenta o trator. In: JOANONI NETO, Vitale. *Política, Ambiente e Diversidade Cultural*. Cuiabá: EdUFMT, 2007. p. 35-47.
- \_\_\_\_\_. Os assentados e os assentamentos rurais do Araguaia. In: HARRES, Marlusa M.; JOANONI NETO, Vitale. *História, terra e trabalho em Mato Grosso: ensaios e resultados teóricos de pesquisas*. São Leopoldo: Oikos/Unisinos; Cuiabá: EdUFMT, 2009. p. 90-109.
- BERNARDON, Eloir Antonio. *V Curso sobre Sistemas Agroflorestais*. Grupo Semente. Sítio Jamacá, Chapada dos Guimarães, MT, 2014.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. ‘No Rancho Fundo’: espaços e tempos no mundo rural. Uberlândia, MG: EdUfu, 2009.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.
- CALDART, Rosely Salete. Pedagogia do Movimento. In: CALDART, Roseli Salete; PEREIRA, Isabel Brasil; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTTO, Gaudêncio (Orgs.). *Dicionário da Educação do Campo*. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 548-555.
- CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. São Félix do Araguaia, 1971. Disponível em: <<http://www.prelaziasaofelix.org.br>>. Acesso em: 05 maio 2012.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. *Ideologia e educação*: Campinas, SP. Conferência realizada na Faculdade de Educação da UNICAMP. Educ. Pesqui., São Paulo, v. 42, n. 1, p. 245-257, jan./mar. 2016. 245. <http://www.scielo.br/pdf/ep/v42n1/1517-9702-ep-42-1-0245.pdf>.
- \_\_\_\_\_. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 3 ed. São Paulo: Moderna, 1982. (Coleção Contemporânea).

- GALLAZZI, Anna Maria Rizzante. Conflitos, violência: um olhar pastoral. In: CANUTO, Antônio; LUZ, Cássia Regina da Silva; LAZZARIN, Flávio (Coords.). *Conflitos no Campo* [Goiânia]: CPT Nacional – Brasil, 2013.
- GOHN, Maria da Glória Marcondes. *Movimentos sociais e educação*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 1992. 117 p. (Questões da Nossa Época).
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. v. 2.
- \_\_\_\_\_. Edição e tradução Carlos Nelson Coutinho. Coedição L. S. Henriques e M. A. Nogueira. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. v. 2.
- HELLER, Agnes. *Sociología da Vida Cotidiana*. Traducción: J. F. Yvars e H. P. Nadal. 4. ed. Barcelona: Ediciones Península, 1994.
- LEITE, José Carlos. Movimento social camponês no sudoeste de Mato Grosso: aspectos educativos da luta pela terra. In: TORRES, A. (Org.). *Mato Grosso em movimentos: ensaios de educação popular*. Cuiabá: EdUFMT, 1994. p. 201-223.
- LIMA, Placides Pereira. Entrevista concedida a Solange Pereira da Silva. Canabrava do Norte, 16 out. 2012, 11 fev. 2015.
- MARTINS, José de Souza. Terra de negócio e terra de trabalho: contribuição para o estudo da questão agrária no Brasil. In: MARTINS, José de Souza. *Expropriação e violência no campo: a questão agrária no campo*. São Paulo: Hucitec, 1980-a. cap. 3, p. 45-66.
- MORENO, Gislene. *Terra e poder em Mato Grosso: política e mecanismos de burla: 1892 a 1992*. Cuiabá: Entrelinhas; EdUFMT, 2007.
- OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. *Amazônia: monopólio, expropriação e conflitos*. 4. ed. São Paulo: Papirus, 1997.
- \_\_\_\_\_; PORTELA, F. *Amazônia*. 5. ed. São Paulo: Ática, 1991.
- OLIVEIRA, Abel Kanaú. Entrevista concedida a Solange Pereira da Silva. Salvador, 12 a 18 jun. 1999.
- PALUDO, Conceição. Educação Popular – dialogando com redes latino-americanas (2000-2003). In: PONTUAL Pedro; IRELAND Timothy. UNESCO. *Educação popular na América Latina: desafios e perspectivas*. Brasília: UNESCO/MEC/CEAAL, 2006. p. 41-61.
- PEREIRA, Mônica Cox de Britto. Revolução Verde. In: CALDART, Roseli Salete; PEREIRA, Isabel Brasil; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTTO, Gaudêncio (Org.).

**Dicionário da Educação do Campo.** Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; São Paulo: Expressão Popular. 2012. p. 687-691.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: etnocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 227-278.

SILVA, Valdivino Moreira da. Entrevista concedida a Solange Pereira da Silva. Porto Alegre do Norte, 15 out. 2012.

SILVA, Solange Pereira da. *A Pedagogia do grupo casadão: fruto e semente da luta pela terra no baixo araguaia mato-grossense*. Tese (Doutorado em Educação)-Instituto de Educação. UFMT. Cuiabá-MT, 2015. 190 p.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *Revista Crítica das Ciências Sociais*, São Paulo, 2007, p. 71-94.

TABORELI, Valéria N.; VIEIRA, Marciano M. R. Mato Grosso: Migração e relações de trabalho no Baixo Araguaia. In: HARRIES, Marlusa M.; JOANINI NETO, Vitale (Org.). *História, terra e trabalho em mato grosso: ensaios e resultados teóricos de pesquisas*. São Leopoldo: Oikos; Unisinos; Cuiabá: EdUFMT, 2009.

# IV

Territórios, culturas e tradições

Oscar Saavedra Cruz

Em *O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica*, Sahlins (1997a) defende o conceito antropológico de cultura e se posiciona contra a sua deslegitimização, imputada por entendimentos que lhe atribuem relações históricas com o racismo, o capitalismo e o imperialismo. Para o estudioso, levar em conta que a existência humana se manifesta essencialmente como valores e significados que não podem ser determinados nem biológica nem fisicamente e abandonar o conceito de cultura, entendido como a organização por meios simbólicos das experiências e das ações humanas, é deixar de compreender a capacidade singular do ser humano de ordenar o mundo simbolicamente.

Os argumentos que, segundo o teórico, aduzem aqueles que atacam o conceito de cultura têm a ver com a demarcação de diferenças que o conceito estabelece entre os povos, sobretudo quando essas diferenças se fazem com povos subordinados dentro de regimes políticos opressivos. Além disso, Sahlins diz que os detratores do conceito concebem as formas e normas culturais como prescrições, sem dar margem à possibilidade de ação intencional por parte do ser humano. Assim, “[...] para um povo colonizado ou racialmente discriminado, uma referência à sua cultura - por exemplo, a ‘cultura nuer’ ou a ‘cultura afro-americana’ - seria uma forma de marcar hegemonicamente sua servidão.” (SAHLINS, 1997a, p. 42-43).

Sahlins opõe-se a essa interpretação do conceito de cultura por considerá-la uma redução perversa da comparação cultural a simples distinção discriminatória, fazendo com que a cultura seja vista como um produto do colonialismo. E, por extensão, isso faz da Antropologia uma mera ferramenta para criar diferenças, esquecendo-se de tudo o que essa ciência tem feito para explicar a diversidade cultural.

Sahlins lembra que a Antropologia, em seus primórdios, se desenvolveu como uma ciência contrailuminista, crítica do individualismo radical e sua universalidade, afirmado que o homem, pelo contrário, é sempre um ser social. Logo, a posição inicial dessa área do saber, durante a consolidação da modernidade europeia, foi anticolonialista, embora Sahlins admita que ela, já no século XX, tenha negado muitas vezes a autonomia cultural ou a intencionalidade histórica dos povos indígenas, com o que a Antropologia e o Iluminismo se tornaram semelhantes ao colonialismo que ambos condenavam, cada qual em seu tempo.

No entanto, atualmente, e esta é a peça-chave para Sahlins (1997a, p. 52), vários povos do planeta têm contraposto conscientemente sua cultura ao colonialismo ocidental. E isso ocorre não tanto para marcar sua identidade, mas principalmente para retomar o controle do próprio destino, elaborando culturalmente tudo o que lhes fora infligido: “[e]les vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo [...].” Em face disso, Sahlins, fazendo alusão a vários trabalhos antropológicos, constata que o imperialismo ocidental, mesmo impondo uma economia global, não consegue fazê-lo com os povos vitimados que têm consciência da sua existência como seres humanos e lutam para suas instituições sociais sobreviverem, mesmo que com novos valores, sob uma nova ordem mundial. Por isso, ante a constatação de que os povos não são tão facilmente desculturados, a Antropologia deveria reconhecer o desenvolvimento simultâneo de uma integração global e de uma diferenciação local: “As semelhanças culturais da globalização se relacionam dialeticamente com as exigências opostas de indigenização.” (p. 57).

A indigenização da modernidade é o que Sahlins vê como a tarefa mais importante da Antropologia, isto é, a possibilidade de que esta possa se renovar encontrando novos padrões de cultura humana, ao invés de lamentar a morte da cultura. Ora, não se trata de ignorar os sofrimentos causados pelo Ocidente a povos inteiros, mas tampouco se trata de negar a capacidade que muitos povos indígenas têm de se reconfigurar culturalmente para subsistir em meio de uma economia global. Como nos lembra Sahlins, “Integração e diferenciação são co-evolucionárias [...]” (p. 58).

Em consequência disso, retomando o termo do antropólogo Ulf Hannerz (1990) e a partir do trabalho etnográfico do antropólogo Epeli Hau`ofa (1979) sobre os povos das ilhas do Pacífico, Sahlins (1997b) torna visível a existência de sociedades transculturais ou translocais como novas formas de vida em tempo de globalização. Dizendo de outra forma,

sociedades que estabelecem um âmbito sociocultural entre campo e cidade, uma comunidade ampliada que constrói sua identidade a partir de suas origens tribais no campo e que cria uma complexa dialética entre o campo e os lares alhures:

É precisamente enquanto lugar de origem que a terra natal permanece como foco de um amplo espectro de relações culturais. Fonte de valores e identidades herdadas, a comunidade natal transcende outras fronteiras culturais, conformando as ações e atitudes da parcela de seu povo que vive em contextos urbanos e/ou estrangeiros. (SAHLINS, 1997b, p. 117).

Nesse sentido, pessoas da comunidade que moram em urbes não conseguem se transformar completamente em cidadãos, pois não deixam de reconhecer suas afiliações tribais; por sua vez, as que moram nos lugares de origem se beneficiam com a possibilidade de que as riquezas materiais das cidades subsidiem as relações sociais na aldeia. Logo, os dois setores permanecem interdependentes e culturalmente centrados na terra natal.

Para Sahlins (1997a), essas sociedades transculturais se contrapõem ao colonialismo entendido como um processo de hegemonia cultural quando reafirmam sua cultura com o intuito de manter sua identidade além de seus territórios, pois a diáspora não significa necessariamente desculturação. O que acontece com a expansão do imperialismo no Ocidente é que a consciência dos indígenas, no que diz respeito a sua própria cultura, tem se expandido ainda que lhes causando traumatismos. Eles têm sido capazes de subsistir renovando sua cultura e afirmado sua identidade, apesar das mudanças sociais e econômicas implicadas na ordem econômica do capitalismo mundial.

Na sequência, apresentamos as posições de Abu-lughod (2012) e Gupta-Ferguson (2008) sobre a cultura, cujo conceito para esses autores é problemático e deveria se descartar da Antropologia, em contraposição à defesa que dele faz Shalins. Cosequentemente, haveria mudança na ideia de território.

## Abu-lughod: a cultura como ferramenta de discriminação.

A antropóloga Lila Abu-Lughod, em seu texto *Escribir contra la cultura* (2012), a partir da experiência dos estudos feministas e dos *halfies*<sup>1</sup>, que lhe têm permitido entender a relação entre o *eu* e o *outro* como uma construção convencional, procura mostrar que a cultura opera no discurso antropológico para validar diferenças que inevitavelmente acarretam hierarquias.

A autora argumenta que, embora a Antropologia trate do estudo do homem como disciplina, esta se tem desenvolvido a partir da divisão historicamente construída entre o que é e o que não é Ocidente e, até hoje, se caracteriza como sendo o estudo do *eu* ocidental sobre o *outro*, não ocidental: “[...] la cultura es importante para la antropología porque la distinción antropológica entre el yo y el otro se basa en ella.” (p. 138).

Abu-lughod nos lembra que, “primero, el yo siempre está en construcción, nunca es una entidad natural o terminada aunque tenga esa apariencia. Segundo, el proceso de creación de un yo por oposición a otras formas conlleva la violencia de la represión o la ignorancia de otras formas de ser diferente” (p. 133). Por isso, a persistência dos ideais de objetividade, ocultando a posição do observador e a natureza incompleta da situação apresentada, faz com que se negue a parcialidade do antropólogo e suas representações ao momento de dizer sobre o Outro, de maneira que esquecemos que as verdades da Antropologia são verdades parciais.

Nesse sentido, a Antropologia assume a tarefa de dizer que é aquele que não pertence ao Ocidente, sem tornar claras as relações de poder e dominação implicadas nessa construção. Também, salienta Abu-lughod, a Antropologia, sob a ideia de neutralidade, oculta o fato que entre o antropólogo (o *eu* que estuda) e o objeto antropológico (o *outro* estudado) existem relações de poder, inclusive em “[...] los intentos para considerar a los informantes como asesores y dejar hablar al otro en textos dialógicos o polifónicos.” (p. 137).

Assim, para Abu-lughod, a cultura é a principal ferramenta da antropologia para construir o outro e suas diferenças, por meio de uma prática que oculta as relações de poder inerentes a essa construção: Como un discurso profesional que se explica sobre el significado de cultura con el fin de responder, explicar y entender las diferencias culturales, la antropología

---

1 Segundo a autora, “[...] personas cuya identidad cultural o nacional es mixta debido a la migración, a la educación en el extranjero o al parentesco.” (p. 129).

también ayuda a construirla, producirla y mantenerla. En este aspecto, el concepto de cultura opera muy parecido a su predecesor - la raza (p. 138).

Essa afirmação é respondida por Sahlins (1997a), pois para ele, existe em Abu-lughod uma redução da Antropologia a simples demarcador de diferenças, como se a diferença fosse um valor em si, o fim mesmo da Antropologia, ignorando com isso sua busca pela explicação da diversidade cultural, ou pelo menos sua tentativa de questionar sobre as diferenças e semelhanças culturais. Para Sahlins o efeito disso “[...] é uma redução perversa da comparação cultural à distinção discriminatória.” (p. 44).

### Gupta-Ferguson: a cultura como criadora de diferenças

Os antropólogos Akhil Gupta e James Ferguson publicaram, em 2008, um artigo intitulado “Más allá de la cultura: espacio, identidade y las políticas de la diferencia” no qual procuram pôr em questão o conceito de cultura e a ideia de diferença cultural segundo a tradição antropológica. Para eles, a cultura entendida nessa perspectiva tem sido ligada com a territorialidade, em razão do que as culturas e os povos são vistos como discretos e separados de acordo a sua espacialidade. Nesses termos, a mudança cultural e social constituiria um problema de contato e articulação entre culturas, e a tarefa do antropólogo seria descobrir como têm ocorrido historicamente essas conexões e articulações entre esses grupos e estabelecer as diferenças culturais resultantes.

No entanto, para Gupta e Ferguson, há que partir da premissa de que as culturas dos povos estão interconectadas desde sempre hierarquicamente num espaço contínuo e não discreto, devido ao que o antropólogo não deve dar por pressuposto a autonomia da comunidade originária e sim entender “[...] su proceso de constitución como comunidad en ese espacio interconectado que ha existido siempre” (p. 237).

A partir dessa premissa, os autores dizem que a diferença cultural não é o resultado da articulação e conexão de povos primitivamente isolados e identificados com um território, mas sim um processo de produção traspassado por relações de poder num espaço desde sempre interconectado. Assim, a comunidade ou a localidade, enquanto categorias primordiais na definição da cultura, se constroem como uma maneira de gerar hierarquias

em um sistema global de dominação, de sorte que o lugar construído fala da relevância dos povos. Também o multiculturalismo ou a ideia de subculturas são não apenas maneiras de localizar as culturas reconhecendo a pluralidade cultural, mas também formas de sujeitar as culturas ao lugar, o lugar nacional, onde uma cultura é dominante sobre outras.

Gupta e Ferguson reconhecem que os imigrantes tendem a imaginar os lugares como maneiras simbólicas de se ancorar a uma comunidade, mas deve-se levar em conta que esses são lugares imaginados e não naturais e bem podem se construir de distintas maneiras em distintos ambientes. Atualmente, há uma tendência para a “desterritorialização” dos espaços por um capitalismo tardio, no qual se busca acumular o capital por meio dos sistemas de comunicação, informação e transporte, bem como permitir que as identidades e as comunidades possam ser vividas, apesar dos deslocamentos de populações e a desapropriação dos territórios, o que paradoxalmente tem aumentado a construção dos espaços imaginados. Não obstante, essa relação deve situar-se dentro dos termos de uma economia global capitalista e, dessa forma, “[...] la territorialidad se reinscribe justo en el punto en el que parecía que se desvanecía.” (p. 241).

Para os referidos pesquisadores, se reconhecermos que a diferença cultural é produzida e mantida num campo de relações de poder por sua vez inscrito em um mundo sempre interconectado espacialmente, então, nesse caso, a restrição da imigração dá visibilidade aos que não têm poder e mantém desse modo. Assim, a tarefa de uma antropologia crítica é “[...] desnaturalizar las divisiones culturales y espaciales [que] se enlaza en este punto con la tarea política de combatir el muy literal ‘encarcelamiento espacial del nativo’ dentro de espacios zonificados, por así decirlo, para la pobreza.” (p. 249).

A ideia ortodoxa de que a cultura naturaliza o espaço como lugar imaginado, dizem Gupta e Ferguson, impede que a diferenciação cultural seja compreendida como uma construção produzida em meio a relações de poder no contexto de uma economia global. Por exemplo, a produção e a distribuição de cultura massiva são controladas por aquelas organizações sem lugar: as corporações multinacionais. Logo, o que deve fazer uma antropologia crítica é procurar a maneira de conceituar as práticas culturais “[...] sin pretender conectarlas necesariamente a formas de vida totales, las cuales, en el concepto convencional de cultura, se componen de valores, creencias, actitudes y demás” (p. 252) pois tal maneira de assumir as práticas culturais faria visível a diferença cultural como uma construção produzida em processos hegemônicos de poder.

Por isso, os citados teóricos criticam os trabalhos desenvolvidos em estudos culturais que celebram a inventiva dos consumidores das indústrias culturais (sobretudo nas periferias) quando eles são capazes de moldar os produtos que lhe são vendidos, refazendo-os, inclusive de maneira radical, e às vezes promovendo resistências mais que conformismos. E isso porque:

El peligro aquí consiste en la tentación de utilizar ejemplos dispersos de los flujos culturales que gotean desde la “periferia” hacia los centros más importantes de la industria cultural como pretexto para descartar el “metarrelato” del capitalismo (especialmente el relato “totalizador” del capitalismo tardío) y así evadir las poderosas implicaciones políticas que vienen asociadas con la hegemonía global de Occidente ( p. 251).

Em relação a esse ponto, Sahlins entra em discussão com Gupta e Ferguson por estar convencido de que “essa inventiva” é realmente uma maneira de reconfigurar as culturas dos povos dominados, de sobreviver com as instituições sociais já existentes, embora com novos valores, e de contestar culturalmente a hegemonia do Ocidente. Essas são repostas locais que Sahlins lamenta serem dissolvidas, em razão de sua própria variedade, numa aculturação universal por um pessimismo sentimental, um temor reverencial aos poderes culturais do capitalismo.

Nas páginas seguintes, apresentamos o caso particular de uma comunidade indígena na Colômbia, para quem o território é importante na configuração da cultura, contrariando o pensado por Gupta e Ferguson. Além disso, destacamos como a economia capitalista transtorna as dinâmicas territoriais e, desse modo, cria as condições para que as culturas dos povos possam viver processos de desculturação, igualmente o contrário ao expresso por Sahlins em relação às sociedades translocais, ou transculturais.

### **Os Nasakywe e o território como lugar de sentidos**

O antropólogo colombiano José Herinaldy Gómez, em seu texto *Lugares y sentidos de la cultura indígena Paez*, publicado em 2000, mostra a

importância do território na configuração da cultura do povo Paez, nome que os Nasakywe tiveram que assumir em face da dominação espanhola para serem reconhecidos externamente. Internamente, reconhece-se que seja gente-território, a tradução do nome dessa etnia; e isso, segundo Gómez, implica um isomorfismo entre o ser humano e o cosmos, pois “su mito de origen del universo explica que los humanos devienen de la naturaleza, que son unos seres más de los que ésta ha dado, es decir, son producto de la naturaleza y no de un acto de creación divino” (p. 169).

Para o autor, Nasakiwe é uma designação que implica um pertencimento espaço-cultural, uma cosmovisão de mundo e um limite ante os que não têm essa adscrição, dando conta do próprio e do alheio, do imposto e do apropriado, exaltando a unidade e a coesão interna diante dos vínculos com o exterior.

O sentido de interioridade cultural não é fácil de compreender pela cultura ocidental, sobretudo se tal interioridade é dada pelo território, “En parte, porque la cultura occidental formula una separación entre la sociedad y la naturaleza; y por otra, porque el territorio ha sido concebido fundamentalmente en términos administrativos, políticos y económicos y no en sus aspectos propiamente culturales.” (p. 168).

Na cosmovisão Nasakywe, não se concebe o tempo fora do espaço, de forma que a memória tem sempre como princípio o espaço territorial: “[...] la historia se ve y se cuenta recorriendo el territorio, se transforma en sus relaciones con él y el futuro del grupo depende de lo que se dé o realice en dicho territorio” (p. 176).

Os Nasakywe constroem a história instalando-se nos lugares onde os fatos acontecem enquanto caminham, de forma que os territórios a contam ou evocam em seus recorridos cotidianos e não no tempo abstrato da historiografia ocidental. Por isso, esse povo sabe, pela própria experiência, que “[...] sin territorio o fuera de él, pierden su lengua, identidad, sus derechos y costumbres.” (p. 177). O caso a seguir ilustra como se dá a relação entre tempo, história e território:

[...] se le pidió a una hablante nativa del paez con amplia competencia para hablar español lo siguiente: Rosa (informante) diga en Nasayuwe (lengua paez) “La casa de Pedro”. R/ “Quién es Pedro?”. Cualquier persona, aclaró la lingüista. Rosa se queda pensando y calla. Para romper el silencio, la lingüista pregunta refiriéndose al niño que carga en sus manos “¿Cómo

se llama su hijo?” R/ “Se llama José”. Diga entonces “la casa de José”. R/ “José no tiene casa”. Se le hace otra pregunta: Diga “Rosa y María trabajan”. R/ “María no es mi vecina” (p. 184).

Gómez pondera que essas perguntas não fazem sentido para um Nasakywe, pois são abstratas ou hipotéticas, isentas de referência ao plano concreto, espacial dos acontecimentos (p. 184). Isso demonstra que, para os Nasakywe, a história seria contada nos moldes de uma “*topocronia*”, se sucedem num tempo distinguível entre um antes e um agora e sempre em um lugar. Assim, o passado deixa rastros, marcas no espaço físico, evidencia que algo aconteceu ali. Esses rastros-dados podem ser vistos no presente, a partir, como num processo mnemotécnico por meio do qual os Nasakywe constroem sua memória (p. 185).

Essa relevância atribuída ao espaço e sua não compreensão por parte do saber ocidental fizeram com que os relatos dos Nasakywe, não apresentando uma cronologia, fossem chamados de acrônicos e suas práticas culturais de anacrônicas. Em vez disso, Gómez propõe denominá-los policronotópicos, já que reúnem em si mesmos muitos tempos e eventos ocorridos num mesmo espaço, o contrário do que se dá nas narrações ocidentais, que então seriam policronológicas por buscarem o sentido num mesmo tempo do que acontece em múltiplos espaços (p. 187).

Inversamente ao expresso por Sahlins, os Nasakywe, que são obrigados a abandonar o território ancestral, seja porque são desapossados e deslocados pela violência, seja porque devem procurar meios para subsistir fora da comunidade, assentam-se, ainda como comunidade, em lugares onde possam construir novos territórios e manter sua cultura e sua identidade. A identidade instaura o território, e por meio de sua construção esse povo pratica rituais de harmonização e identificação de lugares sagrados, precedidos por um *the'wala*<sup>2</sup>, para se apropriar e significar os novos espaços de acordo com a cosmovisão Nasa.

Os lugares sagrados na acepção de Portela (2003), são os alicerces do mundo, restritos para plantar, lugares para o saber xamânico, morada dos ancestrais e onde se originam os heróis culturais. Ademais, “Estos lugares se caracterizan por estar cerca de una fuente de agua como ríos o quebradas, montaña y planadas. Esto depende de la intención del ritual y de

---

2 The'wala é um médico tradicional para os Nasa, por meio de quem a comunidade tem comunicação com os outros mundos e com a sabedoria dos ancestrais.

las señas que los seres de Nasa Kiwe le indiquen al The Wala.” (BASANTE & TÁGALA, 2014, p. 130).

Encontrar os sites sagrados é importante nessa busca pela construção dos novos territórios, acerca do que dois acontecimentos documentados dão notícia. No primeiro deles, datado de abril de 2001, grupos paramilitares entraram em territórios Nasa, limites entre os departamentos de Cauca e Valle, na Colômbia, e deslocaram mais de 3.000 pessoas. Em 2004, depois de um longo processo de denúncia e gestão, foram realocados pelo governo colombiano numa fazenda localizada perto ao município de Timbio (Cauca). Os Nasa deslocados conformaram o Cabildo<sup>3</sup> *Kite Kewe*, que em Nasa Yuwe<sup>4</sup> significa “Terra Florescente” e cujas autoridades iniciaram, em 2009, a identificação dos sites sagrados e a realização de rituais acompanhados por um *the'wala*, do resguardo<sup>5</sup> de Huellas, localizado no Norte do departamento do Cauca, para apropriação do lugar (OVIEDO, 2011).

No segundo deles, datado em setembro de 2009, por causa do deslocamento forçado e da falta de meios de subsistência, indígenas da comunidade Nasa se assentaram nas ladeiras dos cerros da zona urbana do município de Cali e constituíram o Cabildo *Uka Wesx Tha'j*. Antes disso acontecer, porém, muitos já moravam na área urbana dessa cidade, vivendo em casas de inquilinato ou, no caso das mulheres que laboravam como domésticas, nos próprios estabelecimentos de trabalho. No início, somaram-se 20 famílias que pagavam aluguel e decidiram tomar os prédios para se assentar, a elas depois tendo se unido outras já moradoras da cidade. Foram, e continuam sendo, as redes familiares que conseguiram reuni-los num mesmo assentamento, onde realizam os rituais de harmonização, especificamente numa quadra de futebol disponibilizada para esse propósito. Também já identificaram os sítios sagrados, mas enfrentam a dificuldade de não dispor das plantas medicinais muitas vezes requeridas para o ritual e de um *The'wala* que deve vir dos resguardos estabelecidos nos territórios ancestrais. Destaca-se que para o Cabildo é importante lograr do governo colombiano realocação em terras rurais (BASANTE e TÁGALA, 2014).

---

3 Cabildo é a figura administrativa e organizacional por meio da qual os povos indígenas da Colômbia governam, administram e representam a comunidade perante os órgãos governamentais. De acordo com as tradições e costumes, trata-se da mais alta autoridade dentro de uma reserva indígena.

4 Língua Nasa.

5 Resguardo indígena é uma instituição sociopolítica de origem colonial e constitucionalmente reconhecida na Colômbia. É formado por um território que faz parte de uma comunidade de ascendência ameríndia, com título de propriedade inalienável, coletiva ou comunitária, ao abrigo de um estatuto especial autônomo, com padrões e tradições culturais próprias.

De acordo com Gómez, o povo Nasakywe, em sua luta pela constante reterritorialização de sua história e de sua cultura, “[...] ha generado una política territorial cuyo sentido básico - la defensa del territorio y la resistencia cultural - ha permanecido desde la Conquista hasta el presente” (p. 190). Inclusive hoje, apesar do processo atual de globalização da informação, os capitais e o consumo, responsáveis pela forte tendência de desterritorialização da história, a memória do povo Nasakywe tem conservado a “[...] tierra-territorio como un bien cultural no regulado por las relaciones económicas del Mercado” (p. 196).

Depois de mostrar a importância dos territórios para os Nasakywe, voltemos a duas ideias expressas já no começo deste texto: a) a possibilidade de sociedades “translocais”, segundo Shalins e b) a ideia de territorialidades como construções externas às comunidades ou simplesmente imaginadas por migrantes, conforme Gupta e Ferguson.

Para Shalins, as sociedades “transculturais” ou “translocais” seriam possíveis porque aquelas pessoas que saem como migrantes dos territórios próprios rumo aos contextos urbanos logram manter sua filiação e identidade com suas origens, criando com isso uma comunidade ampliada. Assim, é certo que, para os Nasakywe, esses laços não se perdem, e poderíamos falar, nesse caso, de uma comunidade ampliada. Todavia, Shalins vê os migrantes como simples financiadores das relações nos territórios de origem, embora, na Colômbia, essa condição se dê forçosamente. Tal é o caso dos Nasakywe (*Terra-gente*), que precisam do território para ser e aos quais, portanto, não se aplica aquilo que o autor defende. Assim, os Nasakywe deslocados procuram construí-los por pura necessidade, mesmo com todas as dificuldades encontradas nas zonas urbanas. Contudo, no caso do cabildo urbano de *Uka Wesx Tháj*, eles intentam exigir do governo colombiano sua realocação em terras rurais nas quais possam ter melhores condições orgânicas para dar sentido a suas vidas.

Sem território não há cultura, parecem dizer os Nasa, sabedores de que, sem terras para plantar, sem fontes de água, sem bosques, sua cultura, seu se sentir um Nasa perde o sentido. Não se trata, como diz Shalins, do fato de os vínculos dos migrantes com a comunidade ancestral serem estabelecidos só pela impossibilidade de eles esquecerem as origens, mas também de poderem assumir modos de vida em face da escassez e do desprezo que o urbano impõe a povos que se construíram em contato com a natureza.

Shalins tece algumas generalizações sobre os sistemas translocais descritos nos trabalhos de Hau’ofa (ano), afirmando que, nesse contexto,

“[...] o fluxo de bens materiais favorece em geral os que ficaram em casa: estes se beneficiam dos ganhos obtidos e das mercadorias adquiridas por seus parentes na economia comercial externa.” (p. 115-116). Para os Nasakywe, na perspectiva do exposto por Gómez, o território é fundamental para a construção dos sentidos culturais, de sorte que ingressar na lógica do dinheiro e do consumo - que é própria do capitalismo - implica não uma maneira não só de subsidiar atividades desenvolvidas na comunidade, mas também de reproduzir modos de vida, pois essas práticas no caso a comercialização de bens materiais, são uma forma de fazer cultura. Logo, o processo de produção capitalista não é uma externalidade que chega só a intensificar a cultura, pois acaba alterando os territórios que às vezes altera os sentidos e, por conseguinte, as práticas culturais. Não estamos com isso afirmindo que os Nasakywe são povos isolados que se mantêm em estado de pureza cultural e sim ressaltando a deterioração de sua cultura pela alteração e perda de seus territórios.

A segunda ideia que o caso particular dos Nasakywe põe em questão é aquela expressa-por Gupta e Ferguson, de acordo com quem a diferença cultural é uma construção produto de conexões e articulações estabelecidas num espaço sempre interconectado e em meio a relações de poder, fazendo das comunidades uma formação externa a elas mesmas. Nessa perspectiva, os estudiosos negam que a cultura possa ser o resultado de uma identificação entre comunidade (povo) e território por sempre ser produto de relações de diferenciação ocorridas num espaço contínuo. O mais que admitem para os territórios é que eles podem ser lugares imaginados como uma maneira de viver as identidades e resistir à perda da cultura autônoma.

Com base em um paradigma cuja materialidade se subordina a um sistema de diferenciação discursiva e no intuito de “desnaturalizar” as divisões culturais e espaciais que destaquem as relações de poder, Gupta e Ferguson negam qualquer possibilidade de um povo, mediado pela natureza, produzir seus modos de vida, pois, para eles, toda territorialidade é constituída externamente aos povos. A partir dessa visão, os Nasakywe não teriam uma cultura e uma cosmovisão do mundo, que historicamente se tem transformado não apenas por suas relações com outros povos, mas também pela forma como têm habitado os espaços, que sempre são criados por um sistema de diferenciação abstrato passíveis de serem dissolvidos em meras práticas discursivas para eles incompreensíveis. No texto dos referidos autores, não há nenhuma referência a pesquisas etnográficas que sirvam para sua argumentação, e isso parece indicar que eles dão prioridade às elaborações teóricas sobre os dados empíricos que as avalizasse e que, ante as engenhosidades teóricas, parecessem ser simples construções.

## Considerações finais

Segundo Wolf (1994), um modo de produção implica não só a maneira como uma sociedade se relaciona com a natureza, mas também a maneira como organiza os laços sociais para estabelecer essa relação. Nessa perspectiva, o capitalismo amplia-se para buscar vender os excedentes dos bens que produz e sobretudo para buscar matérias-primas e mão de obra barata, criando processos de domínio sobre outros modos de produção, não capitalistas. Por isso, quando o modo de produção capitalista entra numa comunidade, além de pretender comerciar os produtos de consumo, procura apropriar-se da terra e transformar as pessoas de autônomas em assalariadas. Essa característica é a que Sahlins (1997a, p. 117) esquece quando, ao comentar o trabalho de Richard e Mary Salisbury (1984), diz que as “[...] virtudes materiais dos bens estrangeiros, os objetos e experiências do mundo exterior são incorporados nas comunidades natais como poderes culturais”. Na perspectiva de Wolf, ao procurar modificar os modos de produção (a forma como as comunidades se organizam entre si para se relacionarem com a natureza e a forma como se relacionam com ela), o capitalismo causa o detimento da cultura dos povos. Podemos constatar isso quando revisamos a história dos deslocamentos forçados e das mudanças sociais que os Nasakywe têm vivido por causa do avanço da agroindústria e os cultivos ilícitos que buscam apoderar-se de seus territórios. Para os Nasakywe, essa perda implica uma reconfiguração de sua cultura, que, mesmo com a incessante busca por novos territórios e os ingentes esforços para se reconstruirem, é empobrecedora relativamente ao seu relacionamento com a natureza e sua organização social, pois perdem o contato com a história já caminhada até ali.

Concordamos que os povos e sua cultura não ficam isolados nem totalmente autônomos, sendo, antes, interconectados, como expuseram Gupta e Ferguson. Porém, não acreditamos que o espaço seja um contínuo desde sempre, nem que a diferença cultural seja uma construção determinada de maneira externa às comunidades. Nesse sentido, seguindo o entendimento de Wolf a esse respeito, pensamos que os povos estão interconectados historicamente segundo interesses econômicos e políticos – o que implica relações de poder –, embora também se constituam internamente, ainda que de modo instável e sem limites fixos.

## Referências

- Abu-Lughod, Lila (2012). “Escribir contra la cultura”. Em: Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 9, núm. 19, pp. 129-157.
- Basante, Pamela, Tálaga, Liliana (2015). *Wët Wët Fizenxi Kiwe o el buen vivir en el territorio: Proceso de migración y apropiación socio-espacial de la comunidad indígena del cabildo nasa uka wesx thájen la ladera suroccidental de la ciudad Santiago de Cali*. [recurso eletrônico] <http://hdl.handle.net/10893/8175>
- Gómez, José Herinaldy (2000). “Lugares y Sentidos de la Memoria Indígena Paez”. Em *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 7, núm. 21, pp. 167-202.
- Gupta, Akhil e Ferguson, James (2008). “Espacio, identidad, y la política de la diferencia”. Em: Revista Antípoda, núm. 7, pp. 233-256.
- Oviedo, Carlos (2011). “Fortaleciendo la identidad indígena Nasa, una forma de ser en el mundo globalizado. Lectura desde la comunidad indígena desplazada de la Región del Alto Naya (Cauca, Colombia) Em: Pacarina del Sur: revista de pensamiento crítico latinoamericano, núm. 7. [online]. <http://www.pacarinadelsur.com>
- Portela, Hugo (2003). “El pensamiento de las aguas de las montañas”. Em: *Portugal Etnográfica - Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social*, vol. 7, fasc.1, pp. 63 – 86.
- Sahlins, Marshall (1997a). O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). Em: Revista Mana, vol. 3, núm. 1, pp. 41-73.
- Sahlins, Marshall (1997b). O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). Em: Revista Mana, vol. 3, núm. 2, pp. 103-150.
- Wolf, Eric (1994). *Europa y la Gente sin Historia*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México.



## *El dominio de lo público: presencias y ausencias en las “fiestas populares”*

Julio César Monasterio

*Estaba suave el sol, el aire limpio y el cielo sin nubes. Hundida en la arena, humeaba la olla de barro. En el camino de la mar a la boca, los camarones pasaban por las manos de Zé Fernando, maestro de ceremonias, que los bañaba en agua bendita y sal y cebollas y ajo.*

*Había buen vino. Sentados en rueda, los amigos compartíamos el vino y los camarones y la mar que se abría, libre y luminosa, a nuestros pies.*

*Mientras ocurría, esa alegría estaba siendo ya recordada por la memoria y soñada por el sueño. Ella no iba a terminarse nunca, y nosotros tampoco, porque somos todos mortales hasta el primer beso y el segundo vaso, y eso lo sabe cualquiera, por poco que sepa.*

Eduardo Galeano

### A modo de introducción

En nuestra región, las políticas públicas referidas a la consolidación de espacios públicos para el ocio y para la recreación llevaron adelante la concreción, o el imaginario de dicha concreción, de los principales ideales del proyecto moderno. Desde comienzos del siglo XX, con el advenimiento de los festejos centenarios de las principales capitales latinoamericanas, lo que se pretendía era romper con la lógica del pasado colonial en cuanto a la organización espacial de las ciudades y desplegar un arsenal de políticas públicas orientadas a dichos ideales, con la intención de erradicar las “resistencias generadas por el cultivo de las tradiciones”. En este punto, el relato oficial ejecutó una resignificación del “ser nacional” a partir de dos

ejes: por un lado, retomando algunas características de “lo nacional”, en sentido “folclorizado y atractivo” para la construcción de nacionalidad, con características comunes, y, por el otro, la exacerbación de sus características negativas en relación con el sistema de producción vigente.

Durante los últimos tiempos, la presencia de las denominadas “fiestas populares” por parte de los Estados ha crecido sustancialmente modificando, de manera drástica, las formas mediante las cuales las mismas se llevan a cabo. Y esto se debe a que, en el pasaje de lo popular a la masividad, se llevan adelante una serie de estrategias sobre “lo popular” que forman parte de un proceso de construcción en el cual hay un gesto dominante que lo constituye como tal en relación a lo moderno, a lo culto, a lo de élite y a lo ilustrado. En palabras de Certeau, hay una operación que no se confiesa sobre la cultura popular y ésta es que “[h]a sido necesario censurarla para poder estudiarla. Desde entonces, se ha convertido en un objeto de interés porque su peligro ha sido eliminado” (Certeau, 2009: p.47). Este gesto dominante va acompañado de prácticas de resignificación, que borran toda huella de peligrosidad en sus acciones, a través de una violencia política que las folcloriza y las reinserta en el campo político – institucional y en las agendas estatales a través de, entre otros ámbitos, las fiestas oficiales.

Se genera de esta manera una “deformación identitaria”, que deviene en operación ideológica a partir de, por caso, la representación massmediática, pero que no queda excluida de otros ámbitos. Siguiendo a Jesús Martín-Barbero (1987), la resolución se produce en el imaginario que opera asegurando el consentimiento activo de lo popular. Es la misma representación, apoyada sobre simbolismos populares la que, articulada en la propia cultura de masas, logra el sustento popular. Este es uno de los recorridos que opera el pasaje de lo masivo a lo popular y es la línea de investigación a partir de la cual se llevará adelante el presente análisis.

El borramiento de prácticas de socialización y la imposición de nuevos patrones socio-culturales serán una constante en la realización del pasaje de lo popular a lo masivo, operatoria ideológica y política que se encuentra marcada y constituida por la dupla modernidad/colonialidad. Podemos decir que la construcción de lo no – occidental, del “otro cultural”, se realiza a partir de una serie de gestos que van delineando a ciertas prácticas culturales como prácticas deficientes, disfuncionales, atrasadas e incompatibles con los ideales modernos de civilización, progreso y desarrollo. De esta manera, los pueblos originarios, las culturas populares y los sectores subalternizados fueron nombrados, categorizados, invisibilizados y, posteriormente, visibilizados negativamente, a partir de operaciones tropológicas de exotización, folclorización, racialización, infantilización y

animalización, que legitimaron la superioridad occidental. En este sentido, el análisis sobre las “fiestas populares” nos permite profundizar sobre las aristas de la folclorización de determinados tipos de prácticas en función del aprovechamiento económico y político de los sectores hegemónicos. Siguiendo las palabras de Pablo Alabarces y de Valeria Añón (2008), podemos destacar que:

[m]ás allá de críticas y diferencias, entendemos que hablar de colonialidad y de poscolonialidad es mucho más que buscar nuevas metodologías o proponer autocriticas. En verdad, reformula el modo de concebir el pasado en relación con el presente, lo popular en relación con la élite, el clivaje entre Edad Media y Renacimiento que los estudios sobre cultura popular afirman (Bajtin, 1987; Burke, 1991; Bauman, 1998) en la medida en que sólo son capaces de concebir un modo sesgado de modernidad (y del capitalismo) (p.299).

De esta forma, el presente artículo realizará una primera aproximación a los roles asumidos por los Estados en los procesos de oficialización de las celebraciones festivas con el objetivo de reconocer, en dichos procesos, los dispositivos de resignificación de las mismas. Para esto se problematizará, en un primer momento, el rol histórico ocupado por este tipo de festividades; posteriormente se intentará hurgar en el carácter constitutivo y funcional de las mediaciones en el recorrido de las fiestas a su masividad y, para finalizar, se visualizará el carácter local y regional de la norpatagonia argentina en relación a esta problemática.

### Temporalidad, publicidad y roles en las fiestas

Como mencionáramos, las fiestas, el juego y el ocio han ocupado espacios significativos en la historia económica, social y cultural mundial, y esta importancia deviene, principalmente, de su vinculación a los sistemas de producción económicos vigentes en los diferentes momentos históricos. Durante el periodo moderno, esta vinculación ha requerido de una imperiosa presencia por parte de los Estados Nacionales debido a que los ritmos,

las formas y las modalidades de las celebraciones festivas parecieran atentar contra nociones centrales del capitalismo, tales son la de progreso, en un primer momento, y, posteriormente, la de desarrollo.

Sin embargo, cabe resaltar que la relación mencionada en el párrafo anterior fluctúa en derredor del ‘carácter dinámico de la cultura’<sup>1</sup>. Para aproximarnos a un análisis sobre sus implicancias, nos parece importante retomar la obra de Francois Rebelais, investigada, exhaustivamente, por Mijail Bajtin (1987), la cual nos brinda insumos de relevancia para comprender cómo se concibe el lugar de lo popular, de la risa y de lo grotesco en relación al modelo de producción vigente desde las festividades de carnaval en la época del Renacimiento en Europa. De las múltiples manifestaciones de la cultura cómica popular, que son retomadas por el autor, aquí nos enfocaremos principalmente en “las formas y rituales del espectáculo (festejos carnavalescos, obras cómicas representadas en las plazas públicas, etc.)” (p.10)<sup>2</sup>

Los carnavales de la Edad Media intentan romper, en un primer momento, con la jerarquización social y dan cuenta de una presencia vivencial muy intensa. En este sentido, Bajtín (1987) recupera esta idea de que el carnaval está hecho por todo el pueblo, que se presenta como una huida provisional de la vida cotidiana y ordinaria y que es vivenciada de una manera particular que no se condice con las formas en que la modernidad concibió a la temporalidad. En palabras del autor, las “fiestas tienen siempre una relación profunda con el tiempo. En la base de las fiestas hay siempre una concepción determinada y concreta del tiempo natural (cósmico), biológico e histórico. Además, las fiestas, en todas sus fases históricas, han estado ligadas a períodos de crisis, de trastorno, en la vida de la naturaleza, de la sociedad y del hombre” (p.14).

De esta forma, la aceptación acrítica de ciertos supuestos filosóficos vinculados con la temporalidad supone una serie de cuestionamientos anexos. Por un lado, podemos destacar que algunos rasgos de esta concepción del tiempo de las fiestas carnavalescas, trabajadas por Bajtín, se encuentran presentes en las “fiestas populares” en la actualidad; por otra parte, la linealidad del tiempo occidental ha dado cuenta de una forma, hegemónica, de entender las dimensiones de la temporalidad en

---

1 Cfr. Williams, Raymond. Marxismo y Literatura. Buenos Aires: Ed. Las cuarenta, 2009.

2 Las otras manifestaciones destacadas por el autor son: “2) Obras cómicas verbales (incluyendo las parodias) de diversa naturaleza: orales y escritas, en latín o en lengua vulgar; 3) Diversas formas y tipo de vocabulario familiar y grosero (insultos, juramentos, lemas populares, etc.)” (Bajtín, 1987: p.10)

términos de pasado – presente – futuro, lo cual no implica desconocer que otras formas de pensar la temporalidad son posibles, tal como se mencionara en el párrafo anterior, pero si reconocer la eficacia de estos postulados. Este ha sido uno de los principales motivos por los que la intervención de los Estados nacionales se tornó central como dispositivo político de ordenamiento.

Por otra parte, en la vida carnavalesca del Medioevo, el pueblo es el actor protagónico y al romperse las barreras de jerarquización social se producen tipos específicos de comunicación que no se dan en otros ámbitos. La posibilidad de la transgresión se encuentra siempre presente y rompe con la previsibilidad del acontecimiento. En palabras de Bajtín (1987), “el carnaval era el triunfo de una especie de liberación transitoria, más allá de la órbita de la concepción dominante, la abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes. Se oponía a toda perpetuación, a todo perfeccionamiento y reglamentación, apuntaba a un porvenir incompleto” (p.15).

Este rompimiento provisorio con las barreras culturales, sociales y económicas es característico de ese momento en el cual la vida fluye a parir de la comicidad popular. La cultura cómica popular que tiene como principales formas de expresión a la risa y a la parodia<sup>3</sup>, posee un carácter intrínseco de subversión del estado de cosas y de la vida cotidiana. Una vida cotidiana que, por lo general, se presenta como plagada de restricciones.

La presencia de lo grotesco es otro elemento central y diferenciador de este tipo de fiestas. La exacerbación de las imperfecciones de los cuerpos, de sus deformidades y de su monstruosidad, son características importantes de la literatura y de las imágenes del realismo grotesco<sup>4</sup>. Los “monstruos” ocupan aquí centralidad, ya que todavía no han pasado por el tamiz moderno/colonial que ha llevado adelante dispositivos de invisibilización, en un primer momento, y, posteriormente, de visibiliza-

---

3 “La segunda vida, el segundo mundo de la cultura popular se construye en cierto modo como parodia de la vida ordinaria, como un ‘mundo al revés’. Es preciso señalar sin embargo que la parodia carnavalesca está muy alejada de la parodia moderna puramente negativa y formal; en efecto, al negar, aquélla resucita y renueva a la vez. La negación pura y llana es casi siempre ajena a la cultura popular” (Bajtín, 1987: p.16).

4 “Esta imagen del cuerpo ha sido desarrollada en diversas formas en los espectáculos y fiestas populares de la Edad Media; fiestas de los bobos, cencerradas, carnavales, fiesta del Cuerpo Divino en su aspecto público y popular, en las diabluras-misterios, las gangarillas y las farsas. Esta era la única concepción del cuerpo que conocía la cultura popular y el espectáculo” (Bajtín, 1987: p.30).

ción negativa. Lo grotesco y las groserías tienen un carácter ambivalente, al mismo tiempo que degradan, restauran y regeneran. Más adelante observaremos cómo el cuerpo moderno rompe con esta concepción orientando su opción jerarquizadora en la posesión de un cuerpo bello, elegante y joven.

### Elementos mediadores en el proceso de “oficialización de las fiestas”

Entendemos que abordar el análisis de la mediación implica adentrarse en un terreno de significaciones variadas que estructuran el andamiaje de las representaciones y que velan el beligerante campo de lo popular. Si la mediación consiste en activar y deformar al mismo tiempo señas de identidad de la vieja cultura popular integrándolas al mercado las nuevas demandas de las masas, en el sentido desarrollado por Martín-Barbero (1987), pues las “fiestas populares” en la actualidad se han convertido así en un *hilo ideológico* que sirve a los diferentes sectores económico-político-mediáticos para integrar signos de identidad propios del campo popular a diferentes matices de la representación masiva. Es por ello que se presenta necesario indagar las nuevas representaciones establecidas en el escenario masivo para poder delinejar así los rastros ideológicos que nos permitan visibilizar tales *deformaciones*.

Una de las políticas más significativas del Estado moderno argentino de finales del siglo XIX y principios del XX ha sido la regulación de la temporalidad por medio de estrategias de normalización social a partir de la utilización de una maquinaria puesta al servicio de la construcción de sentidos nacionales. Entre las grandes estrategias llevadas a cabo por este proceso modernizador, es posible mencionar el impulso de políticas tendientes a la reducción de la violencia, gracias a un control exhaustivo de todo tipo de comportamientos considerados como no racionales, y el borramiento, o al menos el intento de ello, de las diferencias culturales.

No es intención del presente trabajo hacer un desarrollo exhaustivo de las políticas públicas de los Estados nacionales pero, para el caso que nos convoca, nos parece relevante mencionar que las fiestas, constituidas a partir de las particularidades mencionadas en el apartado anterior, han sido ámbitos que escapaban al control de los organismos gubernamentales, motivo por el cual, el Estado, como aparato jurídico/político de cohesión

social, comienza a sentir la necesidad de intervenir en las actividades festivas. Este proceso de oficialización de las fiestas tuvo una clara y marcada orientación: su espectacularización.

Esta etapa de oficialización de las fiestas se consolida como un modo representativo de normalización social. Entre todos los dispositivos políticos de mediación que forman parte de este proceso, aquí nos detendremos en cuatro aspectos de gran significación:

- a- La transformación de las fiestas en espectáculos.
- b- La masificación de la cultura popular.
- c- La regulación socio-temporal de las fiestas.
- d- la puesta en escena de los “cuerpos modernos”.

a- **La transformación de las fiestas en espectáculos: de protagonistas a espectadores**

El proceso de oficialización de las fiestas tiene como epicentro este punto. La espectacularización de las mismas lleva en su interior un cambio sustancial en lo que respecta a la posición de los actores sociales. Éstos dejan de ocupar el centro de la escena y, a diferencia de lo analizado por Bajtín respecto a los rituales carnavalescos del Medioevo y del Renacimiento, se posicionan en un lugar meramente contemplativo. A partir de este momento las fiestas ya no serán “para ser vividas” sino para ser “miradas” y, paradójicamente y no contarán con la presencia constitutiva de los sectores populares.

En la realización de estas fiestas, entonces, no encontramos la participación de muchos sectores que están involucrados en la realización de prácticas cotidianas que son celebradas en estos eventos culturales. La política llevada adelante para el desarrollo de una fiesta oficial, es la política de la no participación, que privilegia intereses bajo una lógica comercial. En este sentido, nos parece importante retomar el aporte de Manuel Cuenca Cabeza (2000), reconocido investigador en el campo del ocio, quien plantea que el carácter del ocio festivo “ pierde su sentido cuando se traduce solamente en diversión y evasión. De ahí la importancia de los significados de la implicación personal en los procesos festivos, de la participación real, más allá del mero asistente a un espectáculo” (p.83).

Esta transformación de las fiestas trastoca también el borramiento de diferencias jerárquicas que se podían visualizar en las fiestas carnavalescas. Al imponer estas distinciones entre protagonistas y espectadores, se instaura principalmente un dispositivo político de la jerarquización. Ese mundo de las culturas populares que encontraba en las fiestas un espacio para la parodia de la vida cotidiana ha sido despojado de un ritual de importantes ribetes culturales para la construcción identitaria. En palabras de Bajtín (1987):

La abolición de las relaciones jerárquicas poseía una significación muy especial. En las fiestas oficiales las distinciones jerárquicas se destacaban a propósito, cada personaje se presentaba con las insignias de sus títulos, grados y funciones y ocupaba el lugar reservado a su rango. Esta fiesta tenía por finalidad la consagración de la desigualdad, a diferencia del carnaval en el que todos eran iguales y donde reinaba una forma especial de contacto libre y familiar entre individuos normalmente separados en la vida cotidiana por las barreras infranqueables de su condición, su fortuna, su empleo, su edad y su situación familiar (p.15).

Este destaque de las jerarquías impone también un tipo de presencia de los sectores populares en las fiestas. El contacto libre y familiar entre individuos se torna imposible debido a las barreras impuestas por los sectores hegemónicos, barreras que no sólo son simbólicas, sino también materiales y que se manifiestan en la presencia de escenarios, para protagonistas, y tribunas, para espectadores.

#### b- La masificación de la cultura popular

Relacionado con el punto anterior, las fiestas oficiales forman parte de estrategias y dispositivos de la mediación que, además de la restricción de la participación popular, llevan adelante una serie de operaciones ideológicas que neutralizan su dimensión de resistencia. El carácter indescifrable, desordenado, irregular e ingobernable de las culturas populares es visto

como una amenaza para la cultura del progreso, del desarrollo y de un sistema capitalista de producción organizado y ordenado en derredor de la “vida productiva”.

En la actualidad, las fiestas recogen fragmentos y dimensiones centrales en la conformación de subjetividades y sociabilidades de la vieja cultura popular y otorgan variadas significaciones; sin embargo, estas significaciones se generan bajo una acción que, al mismo tiempo que descontextualiza, unifica sentidos. Las fiestas, como prácticas sociales constructoras de identidades, populares y/o masivas, encierran características que Martín-Barbero destaca en las diferentes líneas de investigación que se dan en la mediación entre lo popular y lo masivo. La primera línea se desarrolla con el pasaje de lo popular a lo masivo. De esta manera, “la cultura popular-masiva se constituye activando ciertas señales de identidad de la vieja cultura y neutralizando o deformando otras” (Martín-Barbero, 1983: p.61). En el caso de las fiestas, los rasgos populares retomados son preponderantes en la configuración de la difusión de las mismas.

La segunda línea de investigación se centra en el transcurrir de lo masivo a lo popular. Aquí se da cuenta de la negación del conflicto. Las diferencias materiales y simbólicas, culturales y sociales son borradas por parte del Estado y se hace necesario investigar, en este punto, “los dispositivos de masificación: de despolitización y control, de desmovilización. Y en segundo lugar la mediación, esto es las operaciones mediante las cuales lo masivo recupera y se apoya sobre lo popular” (Martín-Barbero, 1983: p.61). De esta forma, la mediación consistirá en activar y deformar, al mismo tiempo, rasgos acuñados por la vieja cultura popular integrándolas al mercado de las nuevas demandas de las masas. Por último, el autor destaca acerca un último mecanismo que es el de los usos que los sectores populares hacen de lo masivo. Y es en este punto en el que es posible discernir las lógicas que llevan estos procesos, en los que “se encarna otra lógica de la acción: la de la resistencia y la réplica a la dominación” (Martín-Barbero, 1983: p.62).

Es decir, esto implica desmitificar la idea de la analogía entre lo popular y lo masivo, ya que al atravesar por diferentes dispositivos reguladores en su instancia masificadora, lo popular pierde rasgos que son constitutivos de su campo. La neutralización o deformación de esos rasgos se lleva a cabo bajo una mirada clasista que, al mismo tiempo, lo estigmatiza. De esta forma, se produce una resignificación de lo popular en lo masivo. Cabe destacar que el uso masivo que se hace de lo popular se encuentra desprovisto de una mirada política, pero no de una acción política (y en el caso de las “fiestas populares” la referenciación es ineludible), debido a que pasaron

por el proceso de la mediación social, que legitimó la eliminación de la carga conflictiva y disruptiva de las prácticas populares.

### c- La regulación socio-temporal de las fiestas

La construcción moderna de la temporalidad tendrá como una de sus principales características la reducción de la vida de los individuos al tiempo de trabajo. Desde una mirada eurocentrada, el tiempo de trabajo marcará los ritmos del sistema capitalista occidental y se constituirá desde una oposición a un tiempo social no laboral. Entendemos que la construcción de esta supuesta oposición será central ya que establecerá la prioridad de un tiempo sobre otro y marcará la funcionalidad y la relación de correspondencia entre ambos. El tiempo pasará a tener una valorización que otrora no tenía, en conformidad con una matriz colonial de poder.

Si entendemos que existe una relación indisociable entre modernidad y colonialidad, tal como fuera planteado al comienzo del presente trabajo, también debemos pensar que la temporalidad en las sociedades modernas se encuentra constituida por la colonialidad. A raíz de esto es que podemos hablar de *colonialidad de la temporalidad*, para dar cuenta de la manera en que el proceso civilizatorio de los tiempos modernos se encuentra atravesado y constituido por la colonialidad instituyendo prácticas en relación a las formas y modalidades cómo las personas vivencian sus prácticas de ocio en el ámbito de la vida cotidiana y, específicamente para el caso que nos convoca, de las “fiestas populares”. Como plantea Rolando Vázquez (2014), “[...]a concepción moderna de la historia no sólo relega al olvido de la colonialidad las otras historias, las historias de la exterioridad de la modernidad, sino que también niega otras formas de relación con el tiempo” (p.183)

De manera muy resumida, ya que desarrollar minuciosamente el concepto de colonialidad de la temporalidad no es el objetivo del presente trabajo<sup>5</sup>, podemos decir que la jerarquización de prácticas, de seres y de saberes, crea también formas válidas y acciones no deseables dentro de la esfera del denominado tiempo libre. Esto que parece una mera definición,

---

5 La problematización del concepto Colonialidad de la temporalidad ha sido trabajada con mayor detenimiento a instancias de la realización de mi tesis de maestría denominada “La ficción del Tiempo Libre. Colonialidad y Temporalidad”, presentada y defendida en la Universidad Nacional del Comahue, en el año 2014.

se concretiza a partir de la subalternización y subalterización generada de múltiples maneras (coerción y violencia simbólica y epistémica). De esta forma, se construye una otredad marcada primordialmente por la invención categorial de la idea de raza, que se legitima desde los discursos hegemónicos mediante operaciones tropológicas, que dan cuenta de una marcación de tiempos en los cuales se lleva adelante la domesticación de la violencia, y con ello la construcción del binarismo tiempo libre/tiempo de trabajo, binarismo éste pensado bajo una construcción oposicional.

Desde la perspectiva teórica de los Estudios Culturales Latinoamericanos, Martín-Barbero (1984) nos aporta elementos muy interesantes para disgregar la cuestión de la temporalidad en las fiestas. Plantea que, al oficializarse, las fiestas impondrán un sentido del tiempo que se encuentra ligado con el sentido del tiempo del capitalismo. En palabras del autor:

La destrucción de su sentido del tiempo –las fiestas– y de su saber –la brujería– deja en las masas populares un vacío que estallará en nuevas formas de violencia social. Para controlar esa violencia y llenar ese vacío la nueva sociedad que se gesta a impulsos del capitalismo ‘inventará’ una nueva temporalidad, otro sentido del *tiempo*, y una nueva moralidad, la del *trabajo* (p.9).

La modernidad adoptó como uno de sus principios constitutivos el principio de la cuantificación del tiempo: perder el tiempo no es una opción válida en los “tiempos modernos”. Así como se cuantifica el tiempo, también se mensuran los recursos naturales en pos de su explotación y se planifican políticas familiares, entre otras cuestiones, según este principio. En síntesis, “lo bueno” y “lo malo”, “lo justo” y “lo injusto”, van a estar orientados según su opción cuantificadora. En nuestra región, algunas formas mediante las que se implementaron las políticas para “la buena utilización del tiempo” funcionaron como dispositivos para la eliminación de prácticas y costumbres de fuerte arraigo cultural<sup>6</sup>.

---

6 Un interesante ejemplo, a nivel nacional, para graficar el carácter constitutivo de la colonialidad en la construcción de la temporalidad moderna es la sanción de la Ley de vagos del año 1860. Esta ley no sólo determina a los sujetos los “medios lícitos”, del ámbito laboral, para vivir, sino también cuenta con una importante relevancia en los espacios extra aborales con la finalidad de implementar esta buena utilización del tiempo que destacábamos en el cuerpo del texto. Por caso, en el punto 3 del Artículo 1, que da cuenta de aquellas personas que serán consideradas vagas, se plantea lo siguiente: “los

Los carnavales al estilo del Medioevo ya no serán aceptables para los Estados modernos, ya que la dilapidación del tiempo es objeto de sanción. Ahora las fiestas tendrán una duración mucho menor y se encontrarán firmemente organizadas, rutinizadas y fragmentadas. Al controlar y delimitar esta práctica, se termina por ignorar las construcciones identitarias de los pueblos, sus historias y sus modos de vida, generando una acción política violenta de exotización y exteriorización, de banalización y de folclorización que posibilita la inclusión de actores sociales que habían sido “borrados” bajo otras condiciones. Dicha inclusión se encuentra, ahora, marcada por la lógica de la colonialidad y el acceso contemplativo. Esta acción política es orientada a la restricción del carácter colectivo de la violencia popular, dándole una organización y otorgándole cierto sentido de coherencia, buscando limitar su perfil desordenado, irrefrenable, irregular e incontrolable.

#### d- La puesta en escena de los “cuerpos modernos”

A diferencias de las fiestas carnavalescas, desarrolladas en apartados anteriores, que ponían en juego lo grotesco como un elemento central y constitutivo de las mismas, las fiestas oficiales disponen a la belleza del cuerpo como un claro diferenciador social asociada a la posesión de un cuerpo joven y elegante, generalmente representado por una figura femenina.

Los problemas relativos a la colonialidad de la temporalidad no están por fuera del vínculo entre un cuerpo joven, saludable y la idea de belleza. La belleza va a ocupar tiempo, dado que, a partir de este momento, los cuerpos tendrán que adaptarse y ser competitivos en este mercado de la apariencia. En tal sentido, el discurso publicitario pondrá en juego una vinculación entre apariencia y salud que implicará la necesidad de un mayor tiempo para su explotación. La belleza involucrará una disponibilidad temporal para su concreción, que será central para la modelación de los cuerpos. Aparecerán nuevos espacios en el ámbito de las fiestas oficiales que, haciendo una clara referencia a celebraciones antiguas, proclamarán a las reinas de estos eventos.

---

que con renta, pero insuficiente para subsistir, no se dedican a alguna ocupación lícita y concurren ordinariamente a casas de juego, pulperías o parajes sospechosos”

La idea de un cuerpo bello se asociará a la idea de un cuerpo saludable, al cual se hace menester dedicarle un tiempo para su conservación como tal. En esta dirección, surgen una serie de actividades de la vida cotidiana que insumen un tiempo para la mujer y que se relacionan directamente con la idea de un tiempo ofrecido a la conformación de un estereotipo femenino. Existe, entonces, una asociación que se va generando desde la relación cuerpo bello/cuerpo saludable, así como también la correspondencia entre la belleza de los cuerpos, la moralidad y la masculinidad y feminidad. Las fiestas legitiman un tipo de subjetividad femenina, asociada a la posesión de un cuerpo bello (ajustado a los ideales de belleza que impone la modernidad) para la consecución del éxito.

### Algunas breves consideraciones sobre las “fiestas populares” en la región de la norpatagonia argentina

En las últimas décadas se ha visualizado un incremento en relación a la presencia de políticas públicas asociadas a la visibilización de las “identidades locales” bajo la modalidad de las “fiestas populares”. Este proceso que se da conjuntamente con un importante auge de la industria turística, se enmarca dentro de un afianzamiento de la relación ocio/negocio que implicó cambios sustanciales en la región.

Como mencionáramos anteriormente, la presencia de los actores sociales de la zona en las “fiestas populares” se ve limitada por un dispositivo que restringe su participación. Las posibilidades de acceso de los sectores populares y de las comunidades originarias se materializan bajo una lógica de la “folclorización” que busca exacerbar sus rasgos “distintivos y propios” y que, al mismo tiempo, los ubica en una posición periférica.

Dicha lógica implica que se destine un tiempo específico reservado a la exaltación de lo “lo propio” con la finalidad de que pueda presentarse como una “buena mercancía” para el asistente y que, a su vez, otorgue su rédito, principalmente económico, a la comunidad. De esta manera, podemos aseverar que “lo auténtico” y “lo tradicional”, en el espacio de estos intercambios culturales, forma parte de una negociación no despojada de conflictos, aunque éstos busquen ocultarse, entre lo que se quiere mostrar y vender y lo que se espera que se muestre para poder comprar.

Esta exaltación de “lo propio”, que en la región norpatagónica

está asociada a los avatares de la actividad agropecuaria y ganadera (frutihorticultura en el Alto Valle, Valle Medio e Inferior y ganadería en la Región Sur), en su instancia globalizadora intensifica el ocultamiento de los conflictos políticos, (inter)culturales y económicos con la finalidad de fortalecer el afianzamiento de la relación ocio – neg(ocio). Sin embargo, dicha exaltación de lo que serían los rasgos constitutivos de una “identidad norpatagónica” pareciera no condecirse con las importantes modificaciones de la matriz productiva de la región. El avance sobre las tierras para la explotación de los recursos naturales está modificando sustancialmente esta situación.

Sin embargo, esta manera del Estado de exaltar “lo propio” a través de las “fiestas populares” forma parte de una estrategia política que se nutre de una mirada esencialista de las identidades con el fin instaurar “desarrollo” en la región. El discurso legitimador de esta estrategia está centrado en la tríada inversión - desarrollo - generación de empleo, pero no da cuenta, de ninguna forma, de sus consecuencias ambientales y de los impactos sobre la vida de las personas.

Bajo esta lógica del “desarrollo” es que se viene desarrollando, durante los últimos años, el cambio en la matriz productiva. Ejemplo de esto es el acuerdo establecido entre la empresa Petrobrás y el gobierno de la provincia de Río Negro que le permite a aquella explotar tierras durante los próximos diez años, en el marco de la adhesión a la Ley Nacional de Hidrocarburos y de la modificación, aprobada por la legislatura provincial, de la Ley N° 4818 que establece cambios en las regulaciones en materia de hidrocarburos.

Para finalizar, cabría aquí rescatar los aportes de José Luis Grossó (2012), quien destaca que es necesario romper con la “maneras cultas” de pensar los procesos interculturales, ya que

lo ‘popular intercultural’ se refiere a complicidades, mestizajes, resignificaciones, pero no sólo se resume en ello, sino que hay fuerzas en pugna, incompatibles, irreductibles, históricas, que son las que entran en esos juegos sin disolverse en ellos, sino excediéndolos, tergiversándolos, derivándolos, deconstruyéndolos; es decir, en todos los casos, y siempre, haciendo-sentidos-otros (p.142).

La mirada del autor nos invita a reflexionar sobre nuevas formas de resistencia ante un patrón mundial de poder que pretende consolidarse como totalizador y universalizante. Hacer visible esta tensión permitirá

pensar, hacer y vivenciar la expresividad, la diversidad y la diferencia, a partir de un diálogo horizontal de saberes y prácticas, reconociendo la importancia de la localización geográfica, epistémica y política desde la cual emergen las prácticas y reforzando el carácter local de las prácticas que se vuelven festividades.

## Referencias bibliográficas

- BAJIN, Mijail. *La cultura popular en la edad media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza, 1987.
- CERTEAU, Michel de. *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.
- CUENCA CABEZA, Manuel. “Ideas prácticas para la educación del ocio: fiestas y clubes”, en *Documentos de Estudios de Ocio*, núm. 15. Bilbao: Universidad de Deusto, 2000.
- GROSSO, José Luis. *No se sabe con qué pie se desmarcará otra vez Discursos de los cuerpos y semiopraxis popular – intercultural*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2012.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili, 1987.
- \_\_\_\_\_ “Apuntes para una Historia de las Matrices Culturales de la Massmediación”, en *Primer Foro Internacional de la Comunicación Social: Comunicación y Poder*, Lima, 1984.
- \_\_\_\_\_ “Memoria narrativa e industria cultural”, en *Comunicación y Cultura*, N° 10. México, 1983.
- VÁZQUEZ MELKEN, Rolando. “Colonialidad y Relacionalidad”, en Borsani, María E. y Quintero, Pablo: *Los desafíos decoloniales en nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: Educo, 2014.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Ed. Las cuarenta, 2009.

# V

Cosmovisões em conflito e questões de gênero



## *Povo Kura-Bakairi: territorialidade e organização de mulheres*

Isabel Teresa Cristina Taukane

Os Bakairi, etnia que habita a região central do estado de Mato Grosso, Brasil, se autodenominam *Kura*, palavra que pode ser entendida como “nossa gente”, “nossa povo”. Contudo, foram os não indígenas, os colonizadores, que há muito tempo lhes deram o nome atual que sequer pertence ao vocabulário desses nativos. Edir Pina de Barros-(2003) informa que o etônimo Bakairi foi registrado pela primeira vez por Antônio Pires de Campos, bandeirante paulista que adentrou as terras nas quais se situa hoje o estado de Mato Grosso com o propósito de aprisionar indígenas para escravizá-los, nas primeiras décadas do século XVIII. A antropóloga afirma que teria existido uma variedade de mandioca (*Manihot esculenta*) denominada *bakairi* e que tradicionalmente era consumida pelos indígenas, em razão do que os colonizadores da região deram lhes esse nome. A língua desse povo pertence à família linguística Karib, mas eles se socializam dentro da aldeia falando *kytanro* (nossa língua) ou *kuraitanro* (língua do povo *Kura*).

### A terra indígena: histórico, localização e situação atual

A população atual é de 982<sup>1</sup> pessoas, distribuída por várias aldeias da Terra Indígena (TI) Bakairi: Akiêty, Alto Ramalho, Aturua, Cabeceira do Azul, Iahodo, Kaiahoalo, Kuiakware, Paikum, Pakuera e Sawôpa. Essa população também se distribui por mais duas aldeias da T. I. Santana, quais

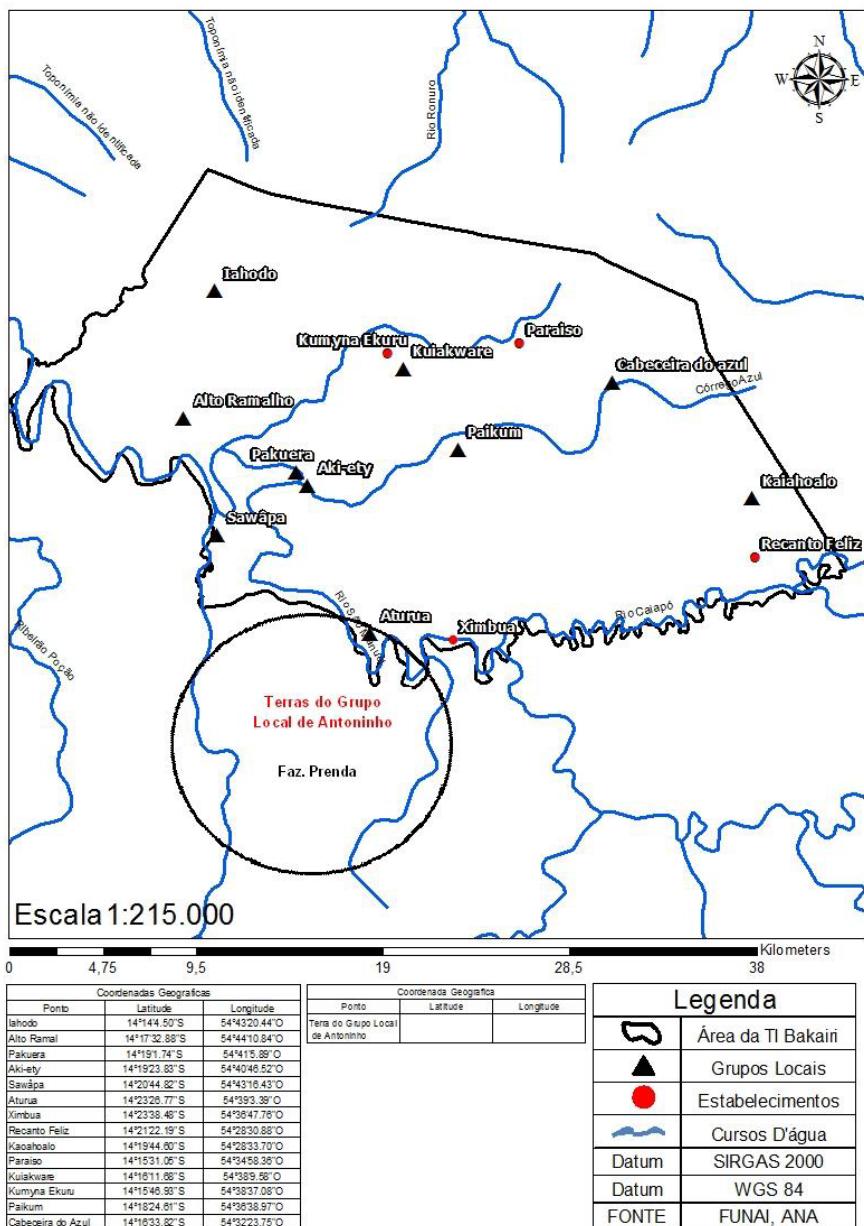
---

1 Dados publicados no portal do Instituto Sócio Ambiental (ISA). Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/bakairi>>. Acesso em: 13 mar 2018

sejam as aldeias Santana e Nova Canaã. Em ambos os casos, as terras se encontram homologadas e registradas.

A seguir, temos o mapa da T. I. Bakairi da região de Paranatinga:

Figura 1 - Mapa de localização da Terra Indígena Kurâ Bakairi, Paratinga, Mato Grosso.



Fonte: PEREIRA, 2017.

Em Mato Grosso, são, portanto, duas as Terras Indígenas, pertencentes ao povo Kura-Bakairi: Santana, no município de Nobres, com extensão de 36.670,7443, e Bakairi, nos municípios de Paranatinga e Planalto da Serra, somando 61.405,5905 hectares de extensão: Os principais rios que cortam as TIs são Paranatinga, conhecido também como rio Telles Pires, e Arinos, ambos formadores dos rios Juruena e Tapajós. Esses dois territórios indígenas situam-se no bioma Cerrado, sendo cobertos pela vegetação homônima do bioma, em menor proporção, pela mata ciliar, que margeia os rios. A distância que separa uma TI da outra é de cerca de cem quilômetros (BARROS, 2003).

Por meio de sínteses de dados históricos e jurídicos, sabe-se que a TI Bakairi foi constituída em 1918 (NORONHA, 1952), conforme a Resolução n. 761, de 26 de junho de 1918, do governo do estado de Mato Grosso, que determinou a destinação de aproximadamente cinquenta mil hectares a esse povo. Assim, em 1920, o capitão Ramiro Noronha, da Comissão Rondon<sup>2</sup>, responsável por demarcar terras indígenas em Mato Grosso, entre elas a Bakairi, implantou o Posto Indígena Simões Lopes. Entretanto, o governo promoveu uma segunda demarcação, realizada no ano de 1960, subtraindo do total daquele território as áreas situadas entre os rios Pindoba e Vermelho, totalizando uma perda de mais ou menos de onze mil hectares.

Em 1984, o povo Bakairi conseguiu, após muita luta, a reintegração dessas terras, consideradas, até então, perdidas. E, após muitas idas e vindas à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), estabelecida em Brasília, formalizou-se essa incorporação mediante o processo nº 2536/84-DGPI/FUNAI:

Em 28 de novembro de 1985, foi assinado e publicado, no Diário Oficial da União, o Decreto Presidencial nº 92010, aprovando o memorial descritivo da área, incluindo as terras reivindicadas. Em 1986, os pretendentes donos dessas terras recorreram à justiça, entrando com o processo de Desapropriação Indireta e, em 1988, a decisão judicial reconheceu, mais uma vez, o direito dos Bakairi. (BARROS, 2003, p. 50).

---

2 Comissão criada no final do século XIX pelo governo brasileiro com o objetivo de integrar o país por meio das linhas telegráficas. Atuou em diversos estados do Brasil e foi chefiada pelo marechal Cândido Mariano da Silva Rondon.

Hoje, a área situada entre os rios Pindoba e Vermelho é declarada Terra Indígenas (T I) Bakairi, um reconhecimento às conquistas desse povo, cuja história de luta revela os caminhos que precisou percorrer no intuito de ter garantida a posse legal da terra para a atual e as futuras gerações.

A década de 1980 marca a ascensão dos Bakairi a cargos antes exercidos apenas por não-indígenas, como administradores de posto da Funai localizado no interior da aldeia e gerenciamento de escolas e posto de saúde. Foi a partir desse ano que esses grupos indígenas começaram a se reorganizar, depois de décadas agrupados num só aldeamento, iniciado na época do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Sobre seu modelo de organização tradicional, vigente até hoje, Barros (1994) afirma que a sociedade Bakairi, como as demais povos Karib, encontra-se estruturada em diversos grupos locais autônomos, cada qual contando com uma população média de 40 indivíduos.

Cada aldeia, exceto a Pakuera<sup>3</sup>, é representada pelo cacique, competindo-lhe mediar as relações de ordem política e jurídica da comunidade, bem como coordenar as atividades de interesse comum, representando o grupo diante das outras unidades da mesma ordem e, externamente, no mundo dos não indígenas.

A área abrangida pela Terra Indígena Bakairi é coberta por vegetação baixa e esparsa, o cerrado, e por vegetação mais alta e densa (matas), próximo aos rios, na qual, antigamente mediante a aplicação da técnica do roçado – derrubada, queima, plantio e colheita –, se formavam as roças das quais provinham os alimentos. Das áreas cobertas por matas ciliares também se obtinham caças e peixes, base da alimentação do povo Kura-Bakairi.

A mecanização da lavou de arroz e de mandioca no cerrado ocorreu ao final da década 1970, por meio Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil (POLONOROESTE) tendo sido executada pela FUNAI. De lá pra cá, tornou-se costumeira a plantação do cereal nos espaços ocupados pela vegetação rasteira e esparsa, típica daquele bioma. Entre os Bakairi, o plantio é, até hoje, coletivo, sendo a produção distribuída para todas as famílias das aldeias. Esse modelo de coletividade teve sua continuidade teve sua continuidade garantida graças aos recursos financiados pelo Programa de Desenvolvimento Agroambiental do estado de Mato Grosso

---

3 Pakuera é a aldeia central, em seu interior se concentrando “poderes” que foram constituidos-não conforme a tradição Bakairi e sim como determina o Estado Brasileiro. Por exemplo, os poderes atribuídos ao diretor da escola, ao coordenador técnico da FUNAI e assim por diante se sobrepõem aos poderes da figura do cacique, cuja atuação passa, portanto, a ser figurativa, literalmente.

(PRODEAGRO) junto ao Banco Mundial (1990), tal como ocorreu com os do POLONOROESTE/FUNAI, já referidos.

O PRODEAGRO (2000) destinou esses recursos para a instalação de energia elétrica nas aldeias Pakuera, Aturua e Alto Ramalho , em 2008, benefício que chegou às demais aldeias por intermédio do Programa “Luz para Todos”, do governo federal. Entre outros projetos do programa destinados a povos indígenas de Mato Grosso, destacamos o Projeto Tucum - curso de formação de índios para o magistério, cuja meta inicial era formar 250 professores para atender 140 escolas indígenas, tendo sido tituladas 30 pessoas para o exercício dessa função.

Ao término do financiamento do PRODEAGRO, a FUNAI, por meio da Administração Regional de Cuiabá, lançou mão de recursos próprios para dar continuidade ao cultivo de arroz no cerrado. Em face disso, a lavoura diminuiu em quantidade e, consequentemente, a colheita, que não mais supriu de forma satisfatória as necessidades das comunidades. Podemos dizer que, atualmente, a FUNAI não apoia mais essa produção mecanizada, ocupando-se de intermediar as relações dos indígenas com os fazendeiros interessados em fazer parceria para plantar arroz e implementar a criação de gado na Terra Indígena.

Nesse contexto, a política econômica que a maioria dos caciques adotou, a partir de 2006, foi a da criação bovina como fonte de renda e para subsistência interna, haja vista a escassez de proteínas provenientes da caça e pesca para complementação de alimentos. Logo, para obterem o gado e o pasto formado, firmaram parcerias com os fazendeiros da região, sob a forma de arrendamentos de parte da área da TI.

A Terra Indígena Bakairi localizado em Paranatinga tornou-se área de risco ambiental, uma vez que parte do seu território foi desmatada (ilegalmente, é preciso frisar), contribuindo para a degradação do meio ambiente. Por isso, as duas TIs (Pakuera/ Paranatinga e Santana/Nobres) foram incluídas no Programa de Gestão Territorial e Ambiental, proposto pela FUNAI em conjunto com o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento e o Instituto Sociedade, População e Natureza, com recursos provenientes do Fundo Clima/Ministério do Meio Ambiente por meio do edital nº 001/2014-BRA-PNGATI13/19 resultou no etnomapeamento que aconteceu nos anos 2015 a 2016.

Também participou das ações desse programa, o Instituto Yukamaniru de Apoio às Mulheres Indígenas Bakairi, organização local que atuou em favor da implementação do etnomapeamento das Terras Indígenas Santana e Bakairi. Esse procedimento foi um pré-requisito para a elaboração do

Plano de Gestão Territorial que foi executado posteriormente, mobilizando comunidades e lideranças das duas por meio de reuniões e oficinas. O exercício de conhecimento e reconhecimento do território ativou memórias ancestrais dos nomes, no idioma nativo, dos rios, animais silvestres, peixes dos locais sagrados, nos quais podem ser encontrados recursos naturais para fabricação de artesanatos e construção de casas, entre outros. Hoje se vê que, entre os kurá-bakairi, a vida e a forma de pensar e operacionalizar o meio ambiente, e tudo o que está inserido nele, sofreram profundas e significativas transformações decorrentes do contato com o colonizador. Entendemos, pois, que as relações estabelecidas instigaram, desencadearam as inevitáveis trocas e ressignificações, sendo o maior desafio para esses povos, atualmente, conseguir suprir suas necessidades de aquisição de bens materiais, como carros, motos, geladeiras; pagar contas de energia; bancar as despesas financeiras com os filhos que estudam fora das aldeias... Enfim, dar conta dos desejos e necessidades que são indissociáveis do processo de modernização. Como diz a professora Edir Pina Barros (2003), os Bakairi mudam para poder reproduzir sua cultura, reproduzem sua cultura por meio da mudança.

### Breve relato sobre etnoconhecimento territorial

As delimitações realizadas no território hoje habitado pelos Bakairi não respeitaram os locais para eles sagrados. A noção de territorialidade para os povos indígenas vai além das barreiras materiais e/ou geográficas estabelecidas pelo homem ocidental mediante marcos, mapas, entre outros. A territorialidade kurá-bakairi, em tempos antigos, era constituída pela espiritualidade, e sua geografia, explicada por meio dos mitos. Um exemplo é o paredão da Chapada dos Guimarães, no qual habitaria o espírito de *Iamakuaga* e para onde os pajés bakairi se deslocavam a fim de ouvir os ensinamentos desse espírito. Outro exemplo é o salto de águas, ou cachoeira, chamado *Sawápa*, que acredita-se, teria dado origem a todas as mitologias e cantos rituais reproduzidos pelos pajés, conforme descreve o bakairi Vitor Peruare (2012, p. 25):

Das praias de *Thâu Sawâpa*, a cachoeira sagrada dos Kurâ-Bakairi, saíram pela primeira vez, os espíritos mascarados, que representam os peixes do grandioso Paranatinga. Um pajé estava pescando, quando começou a ouvir música vindo do fundo do rio, numa toada de conjuntos [...]. Vistos como entidades espirituais aquáticas, os *Yakuigady* podem influenciar na pescaria e na caça, dando sustentabilidade alimentar e espiritual ao Kurâ-Bakairi. Os *Yakuigady* são capazes de oferecer aos Kurâ-Bakairi muita fartura de alimentos, durante o ano inteiro.

E, na geografia mítica, a origem dos rios assim se expressa nas palavras de Barros:

No mito de origem, Xixi e Nunã, sob a orientação do seu avô Kuamóty, canalizam os rios, após quebrar três potes de água pertencentes à mítica sucuri Oxobi, os quais se encontravam na região onde ficam as cabeceiras do Kuluene, do Paranatinga e do Kulisehu. Xixi teria canalizado o Pakuera (“Rio das Pombas” ou Paranatinga) desde as suas cabeceiras até Sawâpa, assim todos os seus afluentes. Nunã, inconstante e trabalhão, canalizou as cabeceiras do Nahukulo (Kuluene) e Kuriezehu (Kulisehu), ficando o seu trabalho incompleto porque um enorme jaú o engolira. Iniciou também a canalização do Arinos, formando o Iamârâry (Rio Novo) e o Nakuiyelo (Santana). (p. 5).

A partir dessas leituras, notamos que tais informações nos trazem outra forma de conhecimento e percepção do mundo, ou seja, o saber peculiar dos kura-bakairi. Para esses indígenas, a água é importante não apenas pela propriedade de matar a sede de quem a bebe, mas também por ser fonte da espiritualidade e de toda a constituição cultural desse povo. Conta-se que, antes, a água pertencia à mítica cobra sucuri Oxobi, que privavam os índios de bebê-la, mantendo-a guardada em dois potes; havia um terceiro pote, mas sua água era imprópria para consumo, ou melhor, era mortal. Em face disso, os irmãos Xixi (sol) e Nunã (lua), num ato heroico, retiraram os dois potes do poder da serpente, de suas águas formando os rios, que foram entregues aos primeiros bakairi. Vigora, até hoje, entre eles, a crença de que

os rios, riachos e cachoeiras são habitados pelos *sodô* (*seres espirituais donos dos domínios das águas*). Por isso, o costume ritual de pedir-lhes permissão para se banharem em rios desconhecidos.

Nesse sentido, os lugares possuem a memória dos ancestrais indígenas, e, nessa lógica, tão logo começam a firmar os pés num território, os Bakairi sentem que já o habitavam, já lhe pertenciam. É o que se dá em relação às áreas sagradas que foram perdidas com a demarcação do atual território para as quais eles se deslocam com o intuito de reavivar e participar das memórias dos antepassados.

## Considerações sobre o associativismo das mulheres indígenas no Brasil

Nos anos 1980, quando se fazia necessário ouvir a voz das mulheres indígenas, a escritora indígena Eliane Potiguara fundou a Rede Grupo de Mulheres Indígenas (GRUMIN)<sup>4</sup>, talvez por isso sendo considerada a pioneira do movimento de mulheres indígenas no contexto nacional. Por seu trabalho como ativista dos direitos das mulheres indígenas, Potiguara foi indicada como representante do Brasil na campanha “Mil Mulheres Para o Prêmio Nobel da Paz 2005” e foi considerada a primeira mulher indígena do Brasil a participar de reuniões internacionais e fóruns da ONU, os quais deram origem à Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas.

Naquela época, precisamente em 29 de março de 1987, nasceu a Associação das Mulheres do Rio Negro (AMARN), sobre cujo processo constitutivo Sacchi (2006) diz que, desde as primeiras reuniões, em 1984, passando pela realização da 1<sup>a</sup> assembleia e pela criação do estatuto, em 1987, até o ano de 1994, surgiu uma série de novas experiências para as indígenas. A propósito disso, aliás, começamos adiantando que todas as mulheres indígenas que se lançam ao universo associativo enfrentam sempre as mesmas dificuldades. Portanto, não foi diferente no caso da AMARN, cujas primeiras coordenações, segundo a autora, vivenciaram uma fase de estranhamento decorrente das exigências burocráticas para a prestação de contas; elaboração de documentos, projetos e relatórios; comercialização de artesanatos; participação em encontros, entre outras circunstâncias. A

---

4 Para saber mais acerca do assunto, acessar <[www.grumin.org.br](http://www.grumin.org.br)>.

respeito da atuação organizativa das referidas coordenações, Sacchi explica que:

[...] a ampliação de suas redes de articulação e estabelecimento de “alianças”, assessorias e contato com diversas entidades, provocou uma situação de diálogo até então pouco comum. A inexperiência nesses trâmites aliada à nova situação de busca de parcerias com as quais tiveram que se defrontar, acabaram provocando conflitos, tanto interna (entre as próprias associadas) como externamente (com as agências financeiras). (p. 103).

Prosseguindo em suas análises sobre as organizações de mulheres indígenas na Amazônia brasileira, a pesquisadora aponta e reflete sobre as inúmeras dificuldades por elas enfrentadas em seu processo associativo: a elaboração de projetos, a depender de terceiros; a sobrecarga pelo acúmulo de atividades da associação-o trabalho doméstico; “[...] o enfretamento e a coparticipação nos conflitos políticos de suas regiões de origem. Todo esse conjunto de fatores torna complexa a organização etnopolítica das mulheres indígenas do rio Negro.” (p. 103).

Essa realidade não difere daquela em que se insere a associação local denominada Instituto Yukamaniru, no qual as mulheres precisam se dividir entre o trabalho fora de casa (o “ganha pão”) e o trabalho doméstico, com o cuidado cotidiano dos filhos e o provimento da alimentação.

Já entre anos 1990 e 2000, foram fundadas inúmeras organizações de mulheres indígenas em âmbito local e nacional sendo as mais conhecidas, no contexto nacional, o Conselho Nacional de Mulheres Indígenas (1997) e o Departamento de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira/COIAB (2002) passou a ser União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB) (2009), uma organização autônoma. Já no setor governamental, abriram-se maiores espaços para a questão de gênero com a criação da Secretaria de Políticas para as Mulheres (2003), existindo, dentro do órgão indigenista estatal, a Coordenação de Gênero e Assuntos Geracionais.

As agências de cooperação internacional, por sua vez, têm incluído a “perspectiva de gênero”, possibilitando a consolidação das organizações de mulheres. Sacchi afirma que “A concepção predominante na cooperação internacional era a de que a solução para a desigualdade estava na integração

(mainstreaming) das mulheres em um processo de desenvolvimento." (p. 184) acrescentando que as teorias de "inclusão da mulher no desenvolvimento" (*Women in Development - WID*), equacionadas ao "desenvolvimento" e ao "combate à pobreza", deram prioridade ao trabalho com mulheres excluídas economicamente, entre as quais as indígenas.

De acordo com a autora, o gênero vem ganhando traduções instrumentais para uso na ação social e política, as quais, porém, não possuem o mesmo sentido que a preocupação envolvendo a questão na universidade. Logo, no diálogo entre a cooperação internacional e as ONGs, termos ou expressões como "democratização das relações de gênero", "perspectiva de gênero", "indicadores de gênero" e outras podem demonstrar a inquietação sobre a necessidade de intervenção social. Muitas outras expressões foram surgindo, como: "equidade de gênero" e "igualdade de gênero", que passaram a fazer parte dos discursos das agências. Sobre os conceitos em torno do termo, Sacchi observa que [...] nem sempre a noção de conceito de gênero por parte dos Estados e agências intergovernamentais, nas políticas públicas e programas de desenvolvimento, objetivando promover a "equidade de gênero", parece se coadunar com as perspectivas feministas. (p. 188).

Em sua abordagem sobre o assunto, Segato (2003) nos permite verificar que essa deva ser uma conceituação não simplista quando se refere aos povos indígenas, pois há variações da noção de relações de gênero nas práticas e ideias dos diferentes grupos, nas experiências e nos valores que definem os papéis masculinos e femininos em cada sociedade. Durante uma oficina sobre gênero, realizada pela Fundação Nacional do Índio, entre 2 e 4 de dezembro de 2002, em Brasília, para mulheres indígenas, seu conceito foi discutido com as participantes, provenientes de vários povos e com graus de instrução diversificados. As discussões se desenvolveram com base em diretrizes para a construção de políticas públicas para esse segmento social, tendo Segato apreendido algumas abordagens. Relativamente à primeira delas, temos que o

[...] gênero classifica de forma binária uma série de ocupações, responsabilidades, qualidades, disposições afetivas, personalidades e orientações sexuais que as culturas representam (*simbolizam*) mediante o par constituído do homem e da mulher. Algumas delas serão associadas à anatomia masculina e outras à anatomia feminina. Este processo de associação é um processo cultural uma forma de simbolizar diferenças para nelas fundamentar e orientar os padrões de

interação social. (SEGATO, 2003, p. 6, grifo da autora).

Entretanto, como esclarece a autora, –pode haver diferença entre o corpo da mulher e o gênero feminino, assim como entre o corpo do homem e o gênero masculino, desse modo podendo não haver coincidência de cada tipo de corpo com os respectivos atributos de gênero. Nessa perspectiva, entendemos que os gêneros masculino e feminino são construídos no interior de cada cultura, ou que “[...] o corpo biológico, natural, é modelado e inscrito pela tradição que lhe imprime significado e forma para aquilo que deve e pode fazer em sociedade.” (p. 8).

Sobre a segunda abordagem, ou tentativa de aproximação, Segato nos diz que

Gênero não indica simplesmente um conjunto de identidades masculinas e femininas e nem o par da “mulher” e do “homem” enquanto entidades, cuja definição já se encontra pronta e é generalizável e universal [...]. É melhor e mais produtivo falar em “relação de gênero” do que identidades fixas [...]. Contudo, esta abordagem traz consigo dificuldades ao tentar transformar a categoria em uma “identidade política” capaz de tecer alianças e recursos com mulheres de outros grupos [...] (p. 8).

Por fim, acerca da terceira abordagem, a pesquisadora anuncia

a redução do gênero a uma dimensão tão concreta e observável como a dos papéis sociais que resultam da divisão social do trabalho é insuficiente para dar conta das sutilezas das relações de gênero. Somos obrigados, então, a considerar outras camadas constitutivas da diferenciação em gêneros, algumas mais concretas e observáveis, como os papéis rituais, e outras mais fugidas e difíceis de apreender pela observação simples das práticas sociais, como as disposições emocionais do masculino e do feminino, as relações afetivas entre homens e mulheres, e destes com elementos do ambiente natural e espiritual (p. 8).

Em face do exposto, percebemos que a conceituação de gênero varia-tanto no contexto das agências financiadoras, ONGs, universidades quanto e sobretudo nas sociedades indígenas. Assim, a constituição de uma organização de mulheres indígenas e a motivação para atuar nesse âmbito implica a análise do contexto em inúmeras dimensões, dentre elas o da emergência da identidade, conforme observa Maximiliano (2008). Em sua pesquisa sobre mulheres indígenas residentes em Manaus, o autor retrata as etnias Tukano, Taríano, Dessano, Piratapuia, Uanano e Tuyuca, que encontraram-na forma associativa, no agrupamento a maneira de manter a identidade indígena em ambientes hostis, no contexto urbano

Através da associação acontece a emergência da existência coletiva e, nesse processo, o fortalecimento e/ou possibilidade de efetivação da relação comunitária, que potencia a dimensão da identidade étnica e viabiliza a perspectiva de se pensar esse processo como via de territorialização, segundo Almeida (2000). O fato de se encontrarem em situação de fronteira étnica possibilita a demarcação de sua alteridade frente aos outros agentes sociais não índios. A participação na associação aciona a criação de um sujeito coletivo que possibilita que essas mulheres possam reafirmar a sua existência enquanto sujeitos sociais. [...] O processo de organização embrionário que estão vivendo as mulheres indígenas com as quais estamos dialogando, aponta para um movimento de convergência de processo de *autoconsciência cultural* (SAHLINS, 2004), através de uma ação de retomada e/ou busca da autonomia pelos agentes sociais indígenas que vivem em Manaus, demonstrando uma inversão no processo de dominação exercido pela sociedade “não índia” sobre indígenas, sobretudo no que se refere à ocupação dos espaços sociais. (p. 69, grifo do autor).

Percebemos, pois, que o processo associativo, nesse contexto, fortalece a identidade étnica, a autoconsciência cultural, a busca da autonomia e o sentimento de pertencimento ao grupo. É somente a partir das vivências e da percepção das dificuldades enfrentadas pelas mulheres indígenas, estejam elas na cidade ou no interior das aldeias, que se pode entender as lutas, as demandas pela melhoria de vida e a busca por um espaço associativo, por mais que este seja um elemento externo e implique a necessidade

de domínio de burocracias por parte do grupo, pode ser assustador e amedrontador, porém necessário conhecer para desmitificar a burocracia e poder-realizar as melhorias desejadas, quer no campo econômico, político, social, de inclusão social, quer no âmbito de desenvolvimento de projetos comunitários. Logo, mulheres e homens indígenas criam suas associações com as mesmas perspectivas de garantir o bem-estar para todos.

### **Contextualização do processo de surgimento do associativismo do Instituto Yukamaníru de apoio às mulheres indígenas Bakairi**

O nascimento do Instituto de Apoio às Mulheres Indígenas Bakairi, em termos burocráticos, aconteceu, como consta na certidão de personalidade jurídica registrada em cartório, em Cuiabá/MT, no dia 04 de novembro de 2008, ano marcado por acontecimentos relevantes no núcleo familiar fundador dessa organização, os Taukane. Em 2006, o grupo já havia se fixado na aldeia Kuiakware, em cujo interior formara roça há mais de 15 anos e para a qual membros que residiam em Cuiabá começaram a retornar em 2008. Também nesse momento, ocorreu o ápice do desmatamento decorrente dos arrendamentos de terras, dentro da T.I, para fazendeiros da região, que as destinavam para plantação de arroz e criação bovina.

O cenário ambiental encontrado nesse período na aldeia foi o mais degradante possível. Todas as árvores existentes nas proximidades e, até mesmo, em volta das casas haviam sido derrubadas por trator. Nenhuma sequer havia sido poupada para nos proteger do sol escaldante daqueles dias.

Em busca de estudos e melhores condições de vida, muitas famílias indígenas migram para as cidades, geralmente se instalando nas periferias. Foi o que se deu conosco e com parte dos nossos familiares, por acreditarmos que somente estudando podíamos ter condições de dialogar, de igual para igual, com os não indígenas. Ademais, mantínhamos o objetivo de retornar capacitados e em condições de contribuir com a nossa comunidade.

Nessa perspectiva, reflexões sobre o nosso próprio discurso e nossa própria prática, mediante as quais percebemos a enorme distância entre eles. Entendemos que não adiantava somente falar, discursar e tentar “conscientizar” o grupo. Havia a necessidade de realizar algo concreto, pois as lideranças locais alegavam que faziam o “arrendamento” ou a “parceria”

com os fazendeiros das proximidades da Terra Indígena-devido à ausência do poder público, ao enfraquecimento da FUNAI e à falta de alternativas econômicas nas aldeias. Por isso, de nada adiantaria apenas tecer críticas a essas ações predatórias sem que fossem apresentadas alternativas concretas para o desenvolvimento de uma economia menos devastadora.

Compreendemos que as políticas públicas demoram a chegar - ou nem mesmo chegam - às TIs, por isso as lideranças indígenas tomam decisões imediatistas, que, muitas vezes, afetam negativamente toda a comunidade e, por causa do abandono e descaso do setor público, requerem uma apreciação cautelosa. Além disso, defendem que os jovens só sabem reclamar e cruzam os braços. Portanto, as parcerias continuam, pois os rendimentos e as vantagens disso são bem maiores que os benefícios oriundos de projetos pontuais. Sendo assim, nas aldeias Bakairi, hoje, precisamos batalhar pela qualidade de vida, pois ali a saúde é precária; principalmente, para as mulheres, as que mais sofrem com hipertensão e diabetes. Segundo nos informou o médico Vicente Blumenschein (2013), em uma população 339 mulheres Bakairi, 28 são acometidas por doenças, associadas à alimentação inadequada e ao sedentarismo.

Diante das opiniões pré-concebidas dos mais velhos, resolvemos não falar somente para não sermos incoerentes em nossas ações, pois nos sentíamos, de certa maneira, responsáveis por toda essa situação, haja vista termos tanta informação e nenhuma prática.-Então, a exemplo de uma gota d'água que pinga no rio e provoca círculos contínuos e crescentes, decidimos desenvolver pequenos projetos, mesmo porque o nosso grupo era pequeno, mas se ampliaria conforme fôssemos obtendo êxito com nossos feitos.

O que nos pareceu viável naquele momento foi fundar uma associação para a captação de recursos-que serviriam ao nosso maior objetivo: garantir a qualidade de vida em nossa aldeia. A entidade nos renderia mais liberdade e agilidade comparativamente à morosidade a que sempre fomos expostos no setor público, evidenciada, por exemplo, em uma espera de oito anos por um poço artesiano, solicitado desde quando a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) se chamava Fundação Nacional de Saúde (FUNASA).

Criamos, então, o Instituto Yukamaniru de Apoio às Mulheres Bakairi. A decisão por centrarmos nossos interesses nas mulheres nasceu do fato delas mesmas serem a principais interessadas e por pressupormos que o financiamento de projetos para uma associação-dessa natureza ofereceria maiores possibilidades de captação de recursos, isso, aliás, sem nos sobrepormos aos interesses e prioridades das outras organizações. Iniciamos com poucas pessoas, porém comprometidas e determinadas a

perseverar no propósito mesmo que nos deparássemos com conflitos no futuro. Dizemos isso porque já houve tentativas de organizar as mulheres Bakairi em Pakuera, e as experiências foram frustradas, a associação não se desenvolveu justamente porque seus membros não entendiam dos trâmites burocráticos: No Instituto Yukamaniru, não se privilegia somente a escolaridade de suas integrantes. Temos mulheres especialistas em cantos rituais, em pinturas corporais e em outras áreas da cultura indígena, ou seja, cada uma traz sua bagagem conhecimentos a serem partilhados e todas aprendem com os mais experientes da aldeia. É assim que estamos atuando há nove anos.

Esse tempo de existência do instituto implica a constituição de um espaço de sociabilidade, de encontro, de pensar o nosso futuro enquanto povo indígena Bakairi e de rememorar suas práticas ancestrais, as memórias, os rituais e a vida cotidiana de cada associada. Aprendemos a lidar com o mundo burocrático, recebendo suporte em pontos de apoio estabelecidos nas cidades de Cuiabá e Paranatinga. Afinal, mesmo com formação acadêmica, ainda não conseguimos nos apropriar inteiramente da linguagem dos projetos e das burocracias e dependemos de terceiros que, preferencialmente, possuam formação específica nas áreas, por exemplo, de contabilidade e economia.

Sobretudo pelo fato de ser uma organização de mulheres, há maior preocupação para que dê certo

Quando resolvemos criar a nossa organização, era para que pudéssemos desenvolver projetos que nos proporcionassem qualidade de vida. Eu me acostumei com os trabalhos, me sinto útil em trabalhar nos projetos. Ajuda-me a esquecer dos meus problemas. Essas atividades me ajudaram a sair de uma tristeza profunda que eu sentia e hoje ainda me auxilia porque o meu pai está em tratamento de hemodiálise em Rondonópolis. Participoativamente, porque a nossa organização é de mulheres e temos que dar conta, senão podemos não ter credibilidade e os karaíwas (não indígena) querem ver os resultados (MAKIALO, 2013).

Novas bases de solidariedade foram estabelecidas. Os laços já existentes entre as mulheres, devido à condição social comum, transformaram-se em laços associativos que convergiram para laços

comunitários (MAXIMILIANO, 2006). Os trabalhos em grupo nos fortalecem e nos permitem falar descontraidamente sobre histórias antigas e recentes; sobre fatos verídicos, inventados, piadas e fofocas; ou, até mesmo, sobre situações de tristeza, como mortes, engracadas–A participação em atividades dos projetos estreita a convivência entre as associadas, o que não acontecia antes em sua rotina, pois parte delas vive em localidades diferentes e distantes.

Desde o primeiro Encontro das Mulheres Bakairi, realizado na aldeia Pakuera, em 2009, observamos que as esposas e filhas de caciques e as trabalhadoras, como professoras, agente de enfermagem, pastoras de igreja e cantoras de músicas tradicionais, estão mobilizadas para participarem dos encontros. Todas elas são mulheres que, dentro da sociedade Bakairi, já exercem alguma função de liderança. Contudo, notamos também existirem mulheres não engajadas no movimento, talvez-movidas por intrigas, rixas-cismas; por inveja de alguma associada, tal como apontado por Collet (2006). Afinal, os encontros são antes de tudo uma oportunidade de as mulheres Bakairi poderem expressar seu olhar sobre a sociedade Kura-Bakairi e refletir quanto à direção que precisamos seguir e a respeito daquilo que podemos fazer juntas.

A associação como espaço social é o lugar de estarmos juntos, não somente as mulheres, mas também os homens. Por isso é que o Instituto Yukamaniru inclui os esposos e filhos das associadas, sem os quais não seria possível desenvolver os trabalhos. Como observa Sacchi (2006), uma organização de mulheres indígenas difere muito da das feministas dos centros urbanos:

Quando criamos a nossa organização, era para que pudéssemos desenvolver trabalhos, que nos possibilitassem trabalhar todos juntos, com os nossos filhos e esposos. Estar associada significa estar amparada por esse grupo, pois, quando estou com dificuldades, como, por exemplo, me falta dinheiro para pagar a conta de luz e a minha energia elétrica pode ser cortada ao término mês, me vi desesperada e recorri às outras demais associadas e expus o meu problema. Elas sempre contribuíram comigo todas as vezes. (XAGOPE, 2013).

Hoje, na Terra Indígena Bakairi, existem mais de seis associações, havendo possibilidades de outras serem fundadas. Por exemplo, no caso das mulheres de Pakuera, já se manifestou a ideia de criação de mais uma além das duas já existentes: a Associação Comunidade Indígena Pakuera e a Associação Kurâ-Bakairi (AKURAB). Esta última, embora tenha sido criada com o propósito de reunir em uma única organização todos os Bakairi, atua em Pakuera com isso se estabelecendo a territorialidade das organizações, ou seja, os lugares onde os projetos são executados.

De fato, ter uma organização representou um salto no processo de implantação da aldeia Kuiakware, na qual foi construída uma casa de cultura com o recurso do Prêmio Cultura Indígena ganho pelas integrantes inscritas. O espaço dispõe de uma cozinha comunitária, cuja estrutura, mesmo rudimentar, consta de fogão industrial e alguns utensílios que servem para o preparo dos alimentos serem servidos nas reuniões, eventos e mutirões.

Em regra, os benefícios de um projeto são endereçados à aldeia na qual se estabelece a sede da associação. Assim também é em Paikum (Casa da Cultura), Aturua (Casa da Cultura) e Pakuera. Como o Instituto se localiza, hoje, na aldeia Kuiakware, esta também é conhecida como a aldeia das mulheres. Fortes (2003) pondera que a territorialidade refere-se ao fato de se fazerem presentes na sociabilidade cotidiana fatores associados ao *habitat*, lugar de reprodução social, espaço de moradia, lugar de reconhecimento simbólico do espaço construído, como parte da existência cotidiana, embora na nossa organização e nos projetos que desenvolvemos incluamos mulheres de outras localidades da TI Bakairi.

O associativismo indígena contribui para a manutenção de elementos da cultura tradicional por meio da execução de projetos de revitalização cultural, tais como as casas de cultura nas quais se dá a transmissão de conhecimentos entre jovens e anciãos, gravações de áudios e vídeos de eventos comunitários ou de rituais, tudo isso podendo contribuir manutenção da memória social de cada povo indígena por meio de diversos suportes, como livros, fotografias, vídeos e outros. Outra importante forma de contribuição das associações indígenas, a exemplo do Instituto Yukamaniru, é a oportunidade de acesso a projetos de sustentabilidade ambiental, como os de gestão territorial e ambiental, que muitas organizações, principalmente da Amazônia brasileira, estão desenvolvendo na atualidade.

Entre os Bakairi, destacamos os principais projetos gerenciados pelo Instituto Yukamaniru: o *Kâdâkera* e o *Enren Enamado*. Com o primeiro, espera-se recuperar o algodão nativo (*kâdâkera*) a fim de revitalizar o modo tradicional de produção da rede de dormir pelas mulheres, processo no qual

se incluem as etapas de fiação e tecitura. Com o segundo projeto, busca-se reflorestar veredas com a palmeira buriti (*enren*), tradicionalmente usada na cobertura das habitações, nos trançados e trajes rituais. O objetivo principal é plantar mudas da espécie, já produzidas num viveiro construído para esse fim, nas cabeceiras dos pequenos córregos, que sofrem com a escassez de água das nascentes. Todavia, devemos lembrar que as associações são elementos exógenos e, sendo assim, diferentes, de modo estruturais, da nossa organização social, possuindo por isso um lado perverso: são elementos impostos pelos não indígenas. São instituições próprias do mundo urbano e de gente que domina a burocracia. Nesse sentido, devemos atentar para o fato de que as associações chegam, muitas vezes, também para dividir o grupo, para acirrar as disputas que já existem por poder e por ocupar o espaço da representação social no mundo não indígena.

## Referências

- ABREU, C. Os Bacaeris. Estudos e Ensaios. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- BARROS, E. P. *Kura Bakairi/Kura Karaiwa: Dois Mundos em Confronto*. 1977. 153f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.
- \_\_\_\_\_. “Laudo Pericial: Ação de Desapropriação Indireta”. In: MALDI, Denise (Org.). *Direitos Indígenas e Antropologia: Laudos Periciais em Mato Grosso*. EdUFMT, Cuiabá, 1994.
- BELFORT, L. F. I. *A proteção dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas, em face da conservação sobre diversidade biológica*. 2006. f. Dissertação (Mestrado em Direito, Estado e Constituição)-Coordenação de pós-graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília.
- BRASIL. Constituição (1988). Emendas Constitucionais de n. 1, de s/d e s/m de 1992, a 56, de s/d e s/m de 2007, e -Emendas Constitucionais de Revisão de n. 1 a 16 de s/d de s/m de 1994. 29. ed. Brasília: Câmara dos Deputados/Coordenação de publicações, 2008.
- CASTRO, E. V. A natureza em pessoa: sobre outras práticas do conhecimento. In: ENCONTRO “VISÕES DO RIO BABEL. CONVERSAS SOBRE O FUTURO DA BACIA DO RIO NEGRO”, n.s/n, 2007, Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, Manaus.

- COLLET, C. L. G. *Ritos de Civilização e Cultura: a escola bakairi*. 2006. 367f. Tese (Doutorado em 2006)-Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- DIONNE, H. *A pesquisa-ação para o desenvolvimento local*. Brasília: Liber Livro Editora, 2007.
- DEMO, Pedro. *Pesquisa Participante: saber pensar e intervir juntos*. Brasília: Liber Livro Editora, 1, 2004. ( Pesquisa em Educação).
- DOMINGUES, C. M. *A Comissão de Linhas Telegráficas de Mato Grosso ao Amazonas e a integração do Noroeste*. In: ENCONTRO REGIONAL DE ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA, XIV., 2006, São Paulo. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2010.
- EVANGELISTA, Roberto. *Mínimas Orações: haicais de Roberto Evangelista*. Manaus: Editora Valer, 2012.
- FORTES, B. A. S. M. Sobre a sustentabilidade de associações voluntárias em uma comunidade de baixa renda. *Revista Tempo Social*, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 159-189, 2003.
- FUNDAÇÃO PRÓ-MEMÓRIA. *Museu Oficina Kuikare: Processos de Resgate Cultural Bakairi*. Local:s/l .Fundação Pró-Memória/SPHAN/Minc,1989.
- GALVÃO, E. *Áreas Culturais do Brasil: 1900-1959*. Boletim do Museu Paranaense Emílio Goeldi, Local: s/l Nova Série, Antropologia 8, 1960.
- GERVÁSIO, E. V. *A Lenda das Amazonas no Brasil colonial: O discurso conquistador e masculino do europeu*. In: Anais do Simpósio Internacional de Letras e Linguística. Uberlândia: EDUFU, 2009. v. 1.
- LICCARDI, M. R. *Formulário dos vocabulários padrões para estudos comparativos preliminares nas línguas indígenas brasileiras (língua bakairí)*. Brasília: SIL, 1991.
- LIMA, A. C. S. *Povos indígenas no Brasil contemporâneo: De tutelados a “organizados”?* In: SOUZA, C. N. et al. *Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II*. Brasília: Paralelo 15; Rio de Janeiro: Laced, 2010. p. 15-42.
- LOVATO, P. B.; ALTEMBURG, S. N.; CASALINHO, H.; LOBO, E. A. *Ecologia profunda: o despertar para uma educação complexa*. REDE, Santa Cruz do Sul, v. 16, n. 3, p. 122-137, set./dez. 2011.
- LUCIANO, G. S. *Projeto e como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar: experiências dos povos indígenas do alto rio Negro*. 2006. 155 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Instituto de Ciências

Sociais, Universidade de Brasília, Brasília.

\_\_\_\_\_. **O índio brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.** Brasília: MEC/UNESCO, 2006. v. 1.

**MAXIMILIANO, C. A. Mulheres Indígenas em Manaus:** Identidade étnica e organização como forma de construir comunidade. 2008. 136 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura) Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia -Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

**MONAGAS, A. C. S. União, Luta, Liberdade e Resistência:** As Organizações de Mulheres Indígenas Da Amazônia Brasileira. 2006. 261f. Tese (Doutorado em Antropologia) Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

**MUNDURUKU, D. O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990).** São Paulo: Paulinas, 2002.

**NASCIMENTO, L. A. S. WYTY-CATY:** associativismo, representação e faccionalismo político entre os povos Timbira. *Caderno Pós Ciências Sociais*, São Luís do Maranhão, v. 2, n. 4, jul./dez.; 2005.

**NOGUEIRA, M. Quando o pequeno é grande: Uma análise de projetos comunitários do Cerrado.** São Paulo: Annablume, 2005.

**NORONHA, R. Comissão Rondon. I Exploração e Levantamento do Rio Coluene, (...) II- Reconhecimento e Verificação ao Divisos Arinos-Paranatinga; III – Fundação dum Posto de Proteção aos Índios; Mediação e Demarcação de Terras para os Bakairi.** Local s/l, n. 75, 1952.

**PARESCHI, A. C. C. Desenvolvimento Sustentável e Pequenos Projetos: Entre o Projetismo, a Ideologia e a Dinâmicas Sociais.** 2002. 380 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.

**PEREIRA, L.A. Sadyri, a iniciação masculina entre os Kurâ-Bakairi.** 2016. 132 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Mato Grosso, Mato Grosso.

**PERUARE, V. A. Yukuagy: cultura e sustentabilidade nas máscaras rituais do povo Kurâ-Bakairi.** 2012. 57f. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Indígenas) Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília.

**SCHMIDT, M. Los Bacairi.** *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, v. 1, p. 11-58,

1947.

- SEGATO, R. L. *Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil*. Brasília: Universidade de Brasília/Departamento de Antropologia, 2003. (Antropologia).
- SHADEN, E. Karl Von den Steinen e a Exploração Científica do Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 117-128, 1956.
- SILVA, M. A. *Educação Escolar Indígena Kurâ-Bakairi: Uma contribuição ao pensamento educacional específico e diferenciado*. 2004. 46 f. Monografia (Especialização em Educação Indígena). Universidade Estadual de Mato Grosso, Barra dos Bugres, Mato Grosso.
- SOUZA, T. C. C. *Discurso e Oralidade*. 1994. 387f. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem). Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP, Campinas, São Paulo.
- STEINEN, K. V. D. *O Brasil Central: expedição de 1884 para a exploração do Xingu*. São Paulo: Companhia Ed. Brasiliiana, 1942.
- \_\_\_\_\_. Entre os aborígenes do Brasil Central. *Revista do Arquivo Público de São Paulo*, São Paulo, n. 34, 58, p. 707, 1940.
- STOKES, John (Org.). *Nutrindo as Raízes: Programa Brasileiro de Mentores*. Brasília: Projeto Pegadas Brasil; EUA: The Tracking Project/Aurora Fundacion, 2003.
- TAUKANE, D. Y. Avanços e impasses na educação escolar indígena: a experiência Kurâ-Bakairi. In: VEIGA, J.; SALANOVA, A. (Orgs.). *Questões de educação escolar indígena: da formação do professor ao projeto de escola*. Brasília: FUNAI; Campinas: ALB, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A história da educação escolar entre os Kurâ-Bakairí*. Cuiabá: Governo de Mato Grosso, 1999.
- \_\_\_\_\_. A educação Kurâ-Bakairi no contexto tradicional. In: MATO GROSSO. Secretaria de Estado de Educação. Conselho de Educação Escolar Indígena de Mato Grosso. *Urucum, Jenipapo e Giz: Educação Escolar Indígena em debate*. Cuiabá: Entrelinhas, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Projetos de Implantação da aldeia Kuiakware*. Aldeia Kuiakware, Paranatinga-MT, jan. 2007. Relatório. Texto digitado.
- TAUKANE, E. C.; TAUKANE, D. Y. *Egá kura waunlo xina: veja nosso povo, somos assim*. Brasília: FUNAI, 1993.

THIEME, I. Karl Von de Steinen: Vida e obra. In: COELHO, V. P. (Org.). Local:  
São Paulo. Edusp/FAPESP, 1993.

THIOLLENT, M. Metodologia da pesquisa. 18. ed. São Paulo: Cortez, 2011.



## *Estado monocultural, monojurídico y la posibilidad de la interculturalidad en Argentina a través del caso Qa'tú*

Alfredo Facundo Serrano

*El mero hecho de que exista más de un sistema jurídico no asegura necesariamente una justicia adecuada y apropiada, (...) ni que las relaciones de poder y los conflictos interculturales desaparecerán*  
Catherine Walsh

*Los jueces no conocen nuestras leyes, no conocen nuestra cultura*  
Roque Miranda, cacique de  
la comunidad Lapacho Mocho

*Queda un preconcepto colonial de pensar que las tierras que ocupan son para nosotros, sean quienes sean.*  
*No queremos saber quiénes son.*  
John Palmer

En el año 2005 Qa'tú, cuyo nombre “cristiano” es José Fabián Ruiz, fue detenido acusado de violación calificada y abuso con acceso carnal por haber mantenido relaciones sexuales con Estela, la hija de su pareja. La situación salió a la luz cuando la maestra de la hijastra de Qa'tú descubrió que estaba embarazada y se agrava puesto que en el Documento Nacional de Identidad (D.N.I.) de Estela figura una fecha de nacimiento que indicaría que en ese momento tenía nueve años.

Su caso es retratado en el film documental *El Etnógrafo* (Rosell, 2012), que además mira la vida de John Palmer, un antropólogo recibido en Oxford que llegó a la zona del chaco salteño para investigar sobre la cultura wichí para luego quedarse a residir en la comunidad Lapacho Mocho. El

film nos muestra que Palmer ahora está casado con una mujer perteneciente a esta comunidad, Tojueia, con quien tiene tres hijos. Además, tiene lazos afectivos de hermandad con otros wichís, por ejemplo con Qa'tú, cuya situación será eje para las consideraciones que realizaremos a continuación al respecto de la legislación en Argentina.

Consideramos que las figuras por las que se acusa y el derecho instituido en Argentina en la cual se enmarcan, son devotas de una ideología hegemónica que imprime sus concepciones sobre los individuos, sus acciones y el mundo que los rodea. Esta ideología tiene sus orígenes en el pensamiento europeo moderno y encuentra su vigencia a través de su adopción como modelo por parte de los países latinoamericanos con pasado colonial al momento de conformar sus bases institucionales luego de independizarse. Ello suscita grandes problemas, ya que con esta adopción se reproduce la matriz universalista del pensamiento europeo que se aplican a contextos distintos de los cuales surgieron, y al mismo tiempo se acallan otras maneras de pensar.

En el caso de Qa'tú, la cosmovisión, las prácticas y saberes de los wichí, no conciben que exista ningún tipo de violación legal ni moral, puesto que desde el momento de la primera menstruación, la mujer adquiere el derecho de elegir su pareja tal cual lo habría hecho Estela. No solo eso, sino que la edad de una persona se estima de acuerdo a ciclos naturales y no según el calendario vigente en occidente, por lo que tampoco habría correlación commensurable con la edad numérica signada como minoría de edad para la legislación.

Por esto es que se pone en tensión aquí la divergencia cultural sobre el inicio de la adultez de una persona o el momento en que ya tendría la capacidad de elegir pareja y mantener relaciones sexuales, siendo que en la praxis se impone una relación de dominación en los ámbitos del poder y del saber por parte del Estado-Nación a través del derecho positivo, instrumento que deriva finalmente en una colonización de los cuerpos, de las vidas, del ser.

El Etnógrafo pone en escena un contenido molesto para el espectador que no conoce los rasgos culturales de los wichí y que está inmerso en la lógica de pensamiento occidental que pretende ser el de validez suprema. Las culturas indígenas en Argentina son víctimas del racismo inherente a la modernidad, que excluye a todo lo no identificable con sus presupuestos y que cuenta con una ingeniería legislativa como instrumento de dominación a la que se suman prácticas de los instruidos en el campo del derecho, que indican interpretar o más bien hacer una traducción literal de prácticas

otras desde una lógica propia, esto es, aplicar un análisis hermenéutico acotado, monotópico, dialéctico solo entre la letra de molde -como matriz lógica- y la realidad humana, cualquiera sea sus particularidades.

Más precisamente, esta es una forma de lo que en la perspectiva decolonial se nombra como racismo epistémico, siendo una situación en la que se “hace caso omiso a la capacidad epistémica de ciertos grupos de gente” (Maldonado Torres, 2006, p.71). Por el cual, la comunidad wichí no tendría capacidad epistémica, posibilidad de poseer un saber o conocimiento, que le permita generar un derecho propio lo que lleva a que lo único legítimo es que se abstenga a la legislación nacional.

Por ello, podemos decir que el contenido del sistema legal argentino, reproduce la matriz moderna / colonial, puesto que ya desde su concepción ha estado influenciada por el pensamiento eurocentrado –cuyos algunos aspectos comentaremos más adelante- y que aún hoy se imponen con pretensión universalizante y unívoca avasallando formas culturales otras negando su capacidad de producción de saberes válidos.

## El gran Chaco

Los eventos suceden en tres lugares en El Etnógrafo: en la ciudad de Tartagal –donde vive Palmer y su familia-, en la comunidad wichí *Hoktek Toi* (Lapacho Mocho) –donde vivía Qa’tú antes de ser detenido-, y en el chaco salteño –donde vive la familia de Tojueia<sup>1</sup>, esta dispersión, este habitar en contextos tan distintos es paradigmático de lo que sucede con las comunidades indígenas en Argentina (y, nos atrevemos a decir, en gran parte de América sino del Mundo).

El nombre “wichí” significa “los verdaderos hombres”, aunque también son conocidos como *weenhayek* en Bolivia y *matacos* de forma despectiva<sup>2</sup>. La comunidad habita, y habitó ancestralmente, en la zona nominada como *chacu* que en quechua significa lugar de caza. El lugar es rico en flora y fauna y se nutre sobre todo de los ríos Bermejo y Pilcomayo, abarca los territorios

1 Nos resulta ineludible hacer notar las formas de nominación que la lengua políticamente correcta no hace usar para hacer referencia a estos espacios, discriminándolos de una manera que a nuestro parecer, está en relación con el binomio civilización / barbarie.

2 Aparentemente es un mote que le habría puesto otra comunidad originaria y adoptada por los colonizadores. Según Rossi (2007) significaría “animal de poca monta”.

de las actuales provincias argentinas de Salta, Formosa, Chaco, Tucumán, Santiago del Estero además de la zona sur de Bolivia, Paraguay y Brasil.

Datos arqueológicos demuestran que el territorio fue compartido históricamente por múltiples etnias, la mayoría de ellas cazadoras, pescadoras y recolectoras tal como los wichí. Muchas comunidades se han perdido sin dejar registro preciso para poder identificarlas y actualmente también viven allí los pueblos pilagá, mocoví, ava guaraní - chané, chorote-chulupí y qom. Según la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (2004-2005) la comunidad wichí es la segunda en la región con más población, y cuarta en el país después de los mapuce, los kolla y los qom<sup>3</sup>.

La región del chaco ha sido conocida desde los tiempos de la colonia como “el impenetrable”, nombre que podemos leer con la intención de caracterizar al lugar como salvaje, una cortina verde donde se “ocultaban” los salvajes y que nunca había sido penetrada por la civilización:

[...] la sensación generalizada del argentino común y la convicción que destilan los autores de ensayos históricos y textos escolares (en especial hasta el s. XIX) es que el Gran Chaco prácticamente era y es un “desierto verde” apenas habitado por pequeños grupos de primitivos adaptados a la vida salvaje. (Rossi, 2007, p. 30)

El discurso moderno / colonial transforma así a estos territorios en lugares proclives para el avance de la cultura occidental, con el pretexto de que allí no hay civilización en términos occidentales.

Los recursos naturales del chaco son codiciados por la lógica extractivista, concepción que choca con la de los pueblos indígenas cuyo sustento de vida depende de la vida en armonía con el entorno natural. La zona fue rodeada por ciudades – fortaleza con nombres tan demostrativos como el de Resistencia (actual capital de la provincia del Chaco), y desde allí partieron, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX, las campañas tanto evangelizadoras como militares, con el fin de la conquista.

---

3 El censo fue realizado por el INDEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos) y los datos definitivos muestran que en Argentina existe una población de 600.329 habitantes (1,65% de la población total) que se reconoce perteneciente y/o descendiente en primera generación de pueblos indígenas, 40.039 son wichis, de los cuales el 86,3% vive en comunidades. Cabe mencionar que el relevamiento anterior a este censo data de 1966-1968, y aunque no pudo ser completado, estimó la población indígena en 165.381 habitantes.

A partir de ese momento, las comunidades indígenas se vieron subsumidas al derecho vigente en el Estado argentino no obstante estas contradijeran sus culturas o sus mundos. Situación que deriva en marginalidad, invisibilización, a transformarlas en culturas de las que se puede prescindir, lo que se demuestra en las palabras de Alejandro Médici:

La continuidad o supervivencia cultural está relacionada en este caso a la vinculación con la tierra comunitaria, ancestral y sus recursos. Territorio, simbolismo cultural identitario, instituciones, usos y costumbres, forjan en estas condiciones una amalgama que no puede ser dividida sin graves consecuencias para la existencia misma de la comunidad [...] (2011, p.260)

La historia de América Latina y de Argentina lo demuestra –continúa Médici– con los tremendo genocidios y etnociidios de los últimos siglos. Es nuestra opinión que la supervivencia de los wichís y otras etnias del chaco en parte sorprende debido al persistente avasallamiento de sus medios de vida, lo que genera múltiples dificultades en el sustento. Algunos wichí han optado por migrar a la ciudad y otros han sido desplazados por el avance de la urbanización, siéndoles asignado un territorio para su comunidad en los márgenes de la ciudad, tal como ocurre con Lapacho Mocho ubicada en la ruta nacional 86 a 18 km de la ciudad de Tartagal, al norte de la provincia de Salta. En pocas palabras, esta comunidad, al igual que las demás, son culturas subalternizadas que luchan por pervivir a los efectos de la Modernidad/ Colonialidad.

### El Estado monocultural y monojurídico y la interculturalidad crítica

Es muy complicado para los wichí trasladarse hasta la penitenciaría donde está detenido Qa'tú, se necesita dinero para llegar y dinero para poder llevarle algo al detenido, además de cumplir con todas las exigencias que requiere la policía para poder visitar a un detenido. En *El Etnógrafo*, Palmer se dirige a visitar a Qa'tú a la cárcel y primero es interpelado por oficiales que le exigen las pertenencias y su identificación: solo demostrando que está integrado al sistema hegemónico puede abrir puertas y lograr su cometido. En esa visita Palmer le sugiere a Qa'tú que la manera en que puede obtener la libertad, es que la jueza del caso rectifique la partida de nacimiento de

Estela, ella pueda ser reconocida como mayor de edad y puedan casarse.

En el año 2002 el Estado argentino llevó a cabo una actividad de control sanitario y de documentación de las etnias que viven en la cuenca del río Itiyuro. En ese momento, un médico ginecólogo estimó la edad de la gente según algunos parámetros visibles tal como el desarrollo corporal. De esa manera determinó que Teodora Tejerina, la mamá de Estela, tenía 21 años, y siguiendo con su lógica, partiendo de suposiciones sobre la edad en que una mujer tiene la posibilidad de quedar embarazada, se definió la edad de Estela en 6 años lo que quedó inscripto en su D.N.I.<sup>4</sup> como su edad oficial.

Desde su conformación como Estado, Argentina se caracteriza por ser un Estado constitucional, monocultural y monista en el plano jurídico, legado de los procesos postcoloniales que pretendieron homogeneizar la diversidad presente en el territorio bajo la égida de una y exclusiva –y por ello excluyente– visión de país. Allí se inscriben los anhelos de aquellos patriotas que buscaban la civilización emulado a Europa y EE.UU., invisibilizando que los habitantes del territorio viven distintas realidades, distintos mundos de sentidos, saberes y existencia.

Acordamos con Médici cuando afirma que la aplicación de una perspectiva de este tipo no es adecuada en contextos de “coexistencia de distintas formas de vida, cosmovisiones acerca de la relación entre persona-sociedad-naturaleza, y derechos consuetudinarios coexistiendo” (2010, p. 97). La imagen que se usa con fines pedagógicos para explicar esta situación es la de una pirámide jurídica de la cual se desprendan lógicamente todas las normativas legales, éticas y morales. Eso implica opacar las identidades de quienes no se adecúan a ellas, dando como resultado una sola cultura legítima –la argentina– y un solo cuerpo de derecho, el que se desprende de la Constitución Nacional.

En otro trabajo, el mismo Médici agrega que existe una ineeficacia en el estado de derecho debido a la implementación de un modelo “externo” (europeo y estadounidense como se ha dicho) sobrepuerto a las relaciones existentes, en este caso en Argentina, pero que además eso constituye “la persistencia de la colonialidad del poder y la articulación subordinada al sistema mundial del capitalismo histórico” (2012, p. 22).

En el campo del pensamiento decolonial se ha analizado, debatido

---

4 Ver al respecto el documental “Wichí. Culturas distantes” (2009) del mismo director de El Etnógrafo, Ulises Rosell. Disponible en [http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/ver?rec\\_id=50137](http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/ver?rec_id=50137)

y teorizado al respecto de la posibilidad de un estado intercultural, de una juridicidad intercultural y del diálogo intercultural. Para ello es condición previa promover una interculturalidad crítica como base ética y política donde las distintas culturas que se relacionan, lo hagan en una situación de simetría, cooperación y respeto por el otro.

Catherine Walsh hace una amplia argumentación sobre la interculturalidad como proceso de construcción que parte de y desde la diferencia, desviándose de las normas dominantes, y por ello es una construcción de conocimientos “otros”, prácticas políticas “otras”, poder social “otros” y en definitiva de una sociedad “otra” (2006, p. 21). Pero la interculturalidad es un giro epistémico, representa un concepto “otro” ya que su contenido difiere de lo que profesa el pensamiento moderno / colonial racista, pero además concibe que se debe partir de la herida que han dejado tantos siglos de dominación, explotación y marginalización. Por ello mismo es que no se limita a inter-relaciones sino que también se extiende a “la afirmación y fortalecimiento de lo propio, de lo que ha sido subalternizado y/o negado por la colonialidad” (2006, p.38)

Aunque su proyecto parte desde la realidad de un estado plurinacional o pluricultural, no es el de la tolerancia o el reconocimiento de lo otro, he ahí su gran diferencia con la multiculturalidad que tiende a reproducir el poder hegemónico, haciendo concesiones a la otredad pero dejando incuestionadas las bases de la nación. El concepto de multiculturalidad parte del pensamiento liberal, de la posibilidad de realizar aperturas del mercado a lugares cada vez más remotos, pero con la consecuencia de terminar imponiendo un pensamiento de pretensión universal.

En otro trabajo, Catherine Walsh cita a Fidel Tubino para comentar el primer paso hacia la interculturalidad crítica: “visibilizar las causas del no-diálogo” (Tubino apud Walsh, 2009, p.203) para así suprimir la asimetría social y cultural y dar lugar al diálogo intercultural auténtico. En esa línea, nuestra hipótesis es que mientras sigan rigiendo este tipo de legislaciones que son inherentes a un estado monocultural impiden el avance del diálogo intercultural y dan la pauta de que , aunque en la práctica haya intercambios o que se creen espacios de expresión, siempre el alterno (y el subalterno) va a estar en una desventaja dada por la asimetría que instituyen las leyes, por lo que en el caso de que surja la necesidad de dirimir una situación, habrá pocas o complicadas formas de que se reconozca su posición ligadas más bien a la predisposición de la persona que quede a cargo de tomar una determinación. Por todo esto, podemos agregar que la dominación en el plano político, de

la autoridad en este caso a través del control legal, constituye un elemento material de dominación en los planos sociales, epistémicos y económicos.

En este marco, la interculturalidad jurídica pretende ser un paradigma distinto que apunte a la convergencia, la articulación y la complementariedad que le sumaría al pluralismo jurídico, “una práctica crítico-equitativa”, profundizándolo, “permitiendo que sirva como criterio para también pensar, pluralizar y equilibrar el derecho general ‘nacional’” (Walsh, 2009, p.178). Con ese fin, Walsh señala tres aspectos clave: la creación de nuevas estructuras jurídicas y la transformación constitucional integral, de forma decolonial, “más que un simple *reconocimiento* de otros sistemas normativos” (2009, p.178, resaltado nuestro) que como veremos, responde a la lógica del multiculturalismo liberal. En segundo lugar, actualizar y fortalecer los sistemas propios –cuestión que no será tema de análisis aquí– y finalmente “buscar una *interculturalización* entre las formas de comprender y ejercer los derechos que [...] son formas civilizatorias más que culturales; una dinámica que permita transformar el curso jurídico-político para todos” (2009, p.179).

No obstante, y para no caer en la trampa de la multiculturalidad liberal que plantea mundos cerrados y separados, se debe concebir que en un espacio material, diversas culturas entran en relación y al compartir un espacio o un territorio (por ejemplo en forma de Estado Nación) los matices de cada una de ellas no podrían imponerse basándose en valores tales como la tolerancia. Maldonado Torres es determinante al respecto: “[...] el multiculturalismo esconde un multiracismo más profundo que solamente reconoce el derecho a la diferencia cuando los pueblos están bien domesticados por el capitalismo, la economía de mercado y las [sic] ideales liberales de la libertad y la igualdad” (2006, p.116). Por eso llamamos tramposa a esta postura, puesto que no modifica en nada la asimetría que mantiene a la cultura occidental en una situación de privilegio manteniendo firmes los caracteres coloniales.

Para lograr una situación de interculturalidad crítica la relación entre culturas debe ser horizontal, simétrica y en nuestro continente eso implica en primer lugar partir de la herida colonial abierta por la modernidad europea que configuró y configura a uno de los mundos culturales como superior, avanzado o incluso como el único viable. En palabras de Walsh, el desafío más grande de la interculturalidad es “no ocultar las desigualdades, contradicciones y conflictos de la sociedad o de la misma matriz colonial (...), sino trabajar *con e intervenir en ellos*” (2009, p. 47).

La doctrina que se palpa en las leyes vigentes en Argentina, reproducen más bien la forma del multiculturalismo liberal, proponiendo

tolerancia y reconocimiento pero manteniendo la relación asimétrica, lo que Tubino ha definido como interculturalismo funcional, que “busca promover el diálogo y la tolerancia sin tocar las causas de la asimetría social y cultural hoy vigentes” (en Walsh, 2009:203). Lo cual no solo depende de la buena voluntad sino de la predisposición de los académicos a interpretar de una manera u otra los rasgos culturales que no le son propios.

## Leyes vigentes

Ulises Rosell, el director de *El Etnógrafo*, conoció la historia de Palmer cuando fue a filmar tres capítulos para la serie documental *Pueblos originarios III* (2009) que luego se emitió por canal Encuentro. En uno de ellos, llamado *Wichí*, culturas distantes, muestra cómo la escuela donde asisten los niños de la comunidad Lapacho Mocho, festeja el 25 de mayo, fecha que recuerda la primera junta de gobierno en 1810. Los actos en las instituciones escolares suelen constar de una pequeña puesta en escena donde se recrean algunos aspectos de la vida de en aquellos tiempos: los niños wichí aparecen allí disfrazados con galera y camisa o de vendedor de velas o de negra vendedora de empanadas. En la entrada de la escuela, un afiche del gobierno nacional evoca: “Festeja el 25 de mayo para sentirte 100% argentino”.

En *El Etnógrafo*, Palmer propone reunirse en asamblea para tratar el tema de Qa’tú, esa es la manera de debatir al respecto de las problemáticas que suceden en la comunidad. Sin embargo, él mismo acepta que entre ellos hablan y se entienden, pero si los otros no escuchan, hacen cualquier cosa; no está en sus manos la decisión final, existe todo un entramado de instituciones y leyes que operan sobre ellos más allá de lo que ellos puedan acordar.

En relación a las consideraciones volcadas por Walsh y Tubino – incluidas en la sección anterior-, Carlos Pescader aclara al respecto de un Estado plural –plurinacional, pluriétnico e intercultural que: “no es una formación política que ‘reconoce’ derechos de las comunidades campesinas indígenas originarias o de las poblaciones afrodescendientes, es una formación política nueva ‘constituida’ por esas comunidades” (2014, p. 157). Intentaremos cotejar esta afirmación con las legislaciones vigentes en el país.

La Constitución Nacional Argentina (CN) es el vértice desde donde se extiende toda la pirámide jurídica del Estado, desde allí se derivan lógicamente todas las legislaciones que se creen. Incluso más importante es mencionar que incluye los valores, proyectos, formas de organización que van a constituir la idea de país que deberán respetar estas y las futuras generaciones.

Sus contenidos no son modificados con frecuencia ya que se necesita un amplio consenso político para habilitar un tratamiento de sus artículos. Esto sucedió por última vez en 1994, cuando se desechó el artículo 67 inciso 15 de la antigua Constitución que refería: “conservar el trato pacífico con los indios y procurar la conversión de ellos al catolicismo” y se agregó entre los deberes del Congreso (y no entre los derechos básicos) el Artículo 75 Inciso 17 sobre los pueblos indígenas.

La normativa empieza diciendo: “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos” (CN, subrayado nuestro), donde el verbo reconocer no es ingenuo en clave del monismo jurídico y el estado monocultural, ya que implica conservar el *status* hegemónico de la cultura dominante que tendrá la “responsabilidad” y la opción de “reconocer” al Otro, a lo que se agrega el adjetivo de argentino con respecto a los pueblos indígenas. El texto continúa con verbos en la misma lógica: garantizar, regular, asegurar y nuevamente reconocer.

La conformación federal de Argentina también da lugar a que cada provincia pueda dictar su constitución, aunque subsumida a la nacional. La provincia de Salta –donde fue juzgado Qa’tú- tiene en el artículo 15 de su Constitución (modificada en 1998) el texto referido a los pueblos originarios donde se reconoce “la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas” (Constitución de la Provincia de Salta, art. 15), en la misma lógica que la CN.

La complementación de estos artículos se encuentra en la ley nacional 23.302 sobre Asuntos Indígenas, que data de 1985. El procedimiento crucial que fija esta normativa es el artículo 3 de los requisitos para obtener una personería jurídica, indispensable para hacer valer los derechos que contempla la ley. Eso solo se puede lograr acreditando datos que demuestren la preexistencia, siendo una autoridad del Registro de Comunidades Indígenas quien valida o rechaza los datos aportados.

A su vez, en el artículo 5 se crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas donde se prevé la participación indígena, aunque junto con cuatro representantes de distintos Ministerios del poder nacional, mas representantes de las provincias que adhirieran a la ley, sin mencionar

que el consejo asesor está compuesto exclusivamente por integrantes de organismos dependientes del poder Ejecutivo. Pero nuevamente, se reserva la potestad de reconocer al representante de los pueblos indígenas basándose en requisitos estipulados por el Instituto, situación que actualmente deja fuera de la mesa a Félix Díaz, dirigente qom, ya que no se reconoce la legitimidad de la manera en que fue elegido para representar a esa comunidad.

Hasta aquí, y aunque no hemos transcripto en su totalidad las normativas, no hemos hallado nada referido al derecho indígena. Sin embargo, en 2001 el Estado ratificó el Convenio 169/89 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) “Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes”. Allí existe un avance en cuanto a que el requisito para ser reconocido como pueblo indígena es el de tener conciencia de la propia identidad (OIT, art. 3). Pero también se alude al derecho, específicamente en el art. 8: “1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario. 2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos” (OIT, art. 8). Este convenio tiene carácter supraregional, según lo establecido en la CN (art. 75 inc.22) al respecto de tratados internacionales a los que adscribe el país, por lo que estaría al mismo nivel que la CN en la pirámide jurídica. Aunque existe un avance, nuevamente queda limitado a lo decretado por el poder dominante.

En 1989, se incluyó un artículo específico que despenaliza el coqueo o masticación de la hoja de coca en la Ley 23.737 que rige sobre el tráfico de estupefacientes<sup>5</sup>. La doctrina aplicada en este caso tiene que ver con rescatar un valor cultural que se contrapone al uso que le puede dar otra cultura, es decir, eximir de cargo al coqueo –práctica ancestral de las culturas andinas– por la producción, tráfico y consumo de la cocaína y otros derivados de la hoja de coca. Claro que cabe agregar, que esa práctica se ha extendido a gran parte de la comunidad mestiza del norte argentino y no es exclusiva de las poblaciones indígenas.

Finalmente citaremos dos normativas cercanas en el tiempo. En primer lugar, el acuerdo de Pulmarí en la provincia de Neuquén que en septiembre de 2014 generó el Instructivo para el reconocimiento y el respeto

---

5 Cf. Ley 23.737, Art. 15

de las costumbres y métodos de los pueblos indígenas para resolver sus conflictos. Allí se contempla la implementación del derecho indígena, con los siguientes requisitos:

1. Debe tratarse de un conflicto que interese al derecho penal; 2. Que involucre sólo a miembros de comunidades indígenas reconocidas por el Estado; 3. Que haya ocurrido únicamente en territorio reconocido de las comunidades indígenas; 4. Que el hecho no afecte gravemente el interés público o que no involucre un interés público prevalente; 5. De aplicarse una sanción, que la misma respete los derechos humanos; 6. Que el conflicto sea resuelto o avalado por una autoridad legitimada por las comunidades indígenas. (Declaración de Pulmari, art. 2)

Vemos en estos requisitos lo mismo que consideramos al respecto del convenio 169/89 de la OIT y nuevamente aparece la palabra reconocimiento en su título.

En segundo lugar, haremos mención al Nuevo Código Civil y Comercial de la Nación que entrará en vigencia a partir del 1º de agosto de 2015. La única mención sobre la temática se encuentra en el capítulo 4 sobre derechos y bienes, art. 18 que reconoce el derecho de las comunidades a “la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan” lo cual no hace sino replicar lo que ya figura en la CN y no modifica en nada la doctrina hasta aquí comentada.

### Derecho analizado y derecho narrado

Algunas maquinarias trabajan en terrenos pertenecientes a la comunidad Lapacho Mocho, por lo que Palmer junto a otros wichí se dirigen a increpar a los operarios. Allí se puede ver un cartel con la bandera argentina y la china, aunque en palabras de uno de los trabajadores los chinos no van a aparecer nunca y no hay nadie que se haga responsable. Un operador luego de intercambiar algunas palabras les pregunta si ellos mataron una iguana y les dice que no hay que matarlas porque hay que

mantener la fauna autóctona, claro, eso sin tener en cuenta el daño que se está realizando con la actividad de la que forma parte.

Los distintos grupos humanos que habitan el planeta, han desarrollado formas propias de conformación de parejas e instancias de iniciación en la vida adulta; también, muchos desarrollaron formas de control y castigo a quien desobedezca las pautas morales vigentes en su cultura. La detención de Qa'tú no encuentra ninguna lógica en el pensamiento wichí por dos cuestiones: por un lado, la primera menstruación es un evento que tradicionalmente tuvo un papel fundamental en la vida de la mujer, antes celebrado por una serie de rituales que se han ido abandonando<sup>6</sup> pero aún hoy se mantiene el simbolismo de la iniciación de la vida sexual y de la posibilidad de formar pareja. Por el otro, la conformación de pareja es iniciada por la mujer que ya ha tenido su menstruación y puede ser con cualquier hombre que no sea su padre, incluso si es la pareja de su madre<sup>7</sup>.

La pirámide jurídica del Estado constitucional debe contar con una imposición de la cultura y de la lengua -que se hizo notar en el apartado anterior-, con ello va aparejado un tipo de derecho que Médici llama derecho analizado: “El paradigma del derecho analizado tiene como base necesaria al estado nacional monocultural y monolingüístico” (2012, p. 41). Para ello resulta imprescindible acallar otras voces, que implican otras formas culturales nómicas, o simplemente otros valores morales o *ethos*, lo que ya hemos llamado con Maldonado-Torres (2006), racismo epistémico.

El derecho analizado es lo que predomina en la enseñanza y en las prácticas de aquellos “operadores jurídicos especializados vinculados al estado y al mercado” (Médici, 2012, p.32). El autor, confronta a esta doctrina la del derecho narrado, “sensible a la narratividad social y a sus formas de eticidad y a las valoraciones morales históricas de sociedades plurales, desiguales y complejas” (Médici, 2012, p. 32).

Algunas diferencias puntuales que queremos rescatar tienen que ver con que el derecho analizado concibe que la validación de una norma sólo puede provenir de otra norma, respondiendo a una dinámica de derivación lógico normativa, mientras que el derecho narrado se encuentra abierto a las narraciones, mitos y ficciones que pueden llegar a tener carácter fundador y fundamentador.

---

6 Ver al respecto el documental “Wichí del monte y del río” (Grupo Documenta, s/f).

7 Palmer comenta en el documental que el sistema matrimonial donde un hombre esté casado tanto con una mujer como con su hija se llama en la ciencia antropológica “matrimonio privignático”. Dejamos este comentario al margen por considerar que implica imponer una categoría académica con pretensión universal a una realidad local.

Por su modelo de silogismo lógico, el derecho analizado subsume los hechos a una coherencia propia, es decir da forma a la realidad desde su letra, lo que definitivamente deja de lado a las epistemologías “otras”, reducidas a costumbre y no consideradas derecho. El derecho narrado toma sus tópicos de los imaginarios sociales y le da mayor importancia a la interpretación de los textos a partir de esos tópicos que incluyen imágenes sobre el mundo, los seres humanos y la naturaleza.

Finalmente, diremos que el derecho analizado omite considerar la subjetividad implícita en sus supuestos y categorías, que parten de elementos básicos tales como concebir derechos naturales a la propiedad privada, la acumulación y el intercambio de productos, así como también la fundación mítica de la sociedad a través de un contrato cuyo protagonista es el sujeto y que permitió acabar con un hipotético estado salvaje. En ese aspecto, el derecho narrado pondría en crisis la relación hegemónica de estas concepciones aceptando la subjetividad implícita y dando lugar a narrativas diversas.

En definitiva, el derecho analizado lleva consigo la marca colonial, el racismo epistémico que es inherente al constructo moderno /colonial, llamado estado, que deriva en la pretensión del monopolio de la creación y aplicación del derecho positivo. Es imposible negar que el origen de las normas tiene una marca cultural, a lo que Médici agrega que “[...] ese proceso siempre es expresivo de comunidades nómicas, aunque sea aquellas que consiguen instrumentalizar las burocracias y violencias estatales para imponer su narración y retórica y silenciar otras, bloqueando en ese aspecto el circuito de reacción cultural [...]” (2012, pp. 41-42) lo que en definitiva se puede traducir como un esfuerzo imperial de dominación a través de la imposición.

## Traducción

Tojueia y Palmer tienen cinco hijos, ellos hablan las lenguas wichí, español e inglés y crecen en un espacio atravesado por las complejidades culturales de la zona de frontera: asisten a una escuela pública donde son introducidos en las pautas nacionales argentinas, reciben juguetes enviados por su abuela desde Inglaterra y visitan a su familia materna en el chaco donde juegan en el río Pilcomayo como lo habrán hecho sus antepasados

miles de veces. El Etnógrafo muestra una de esas visitas, donde Tojueia aprovecha para enseñarle algunas cosas del monte y les pregunta a qué hora sale el zorro, la respuesta del niño –quien en el momento lleva un nylon negro atado al cuello en forma de capa– es paradigmática: a la noche, como Batman.

En 2008, el juez Norberto Oyarbide sobreseyó a los responsables de la empresa de indumentaria Soho que compraba el trabajo realizado por inmigrantes traídos ilegalmente al país y obligados a trabajar en talleres clandestinos. El argumento del juez, es un claro ejemplo del etnocentrismo aplicado a la hora de la interpretación de las culturas alternizadas: se basó para declarar la inocencia de los acusados en la costumbre ancestral del ayllu, forma de trabajo colectivo y familiar, en un territorio de propiedad común, cuyo beneficios eran repartidos equitativamente, haciendo a su vez algún tributo al estado incaico. Bajo este pretexto de “reconocimiento” de un rasgo cultural, se justificó la situación de los trabajadores esclavos eximiendo de culpa a quienes los habían sometido a una situación que anda tiene que ver con el ayllu<sup>8</sup>.

Estos dos ejemplos nos sirven para introducir la cuestión de la interpretación en las decisiones que se toman respecto de rasgos culturales de los pueblos originarios. Siendo el académico formado en derecho el que tiene la última palabra y a la luz de las normativas vigentes comentadas, será el último encargado de dictaminar de qué manera y hasta qué punto se respeta la cultura alternizada, lo que demuestra, de nuevo, la asimetría en el sistema.

Médici al respecto del reconocimiento afirma que “[...] implica en el marco de este paradigma, la capacidad de decidir sobre los alcances, grados y aspectos de la validez y aplicabilidad del derecho indígena, es decir de afectar la eficacia de dicho derecho” (2011, p. 271). El reconocimiento implica interpretación, acuerdo en algún punto, un esfuerzo hermenéutico del interpretante (el juez) hacia el interpretado (la cultura otra).

Esta situación remite al ejemplo de la actividad del traductor de Hans Georg Gadamer, ya que al igual que en la doctrina Argentina, “[...] una parte de la conversación hermenéutica, el texto, sólo puede llegar a hablar a través de la otra parte, el intérprete.” (1997, p. 466) y aún más, “[...] en la resurrección del sentido del texto se encuentran ya siempre implicadas las ideas propias del intérprete. El horizonte de éste resulta

---

<sup>8</sup> Actualmente la marca Soho se encuentra bajo control de sus trabajadores y ya no comercializa indumentaria de procedencia ilegal.

de este modo siempre determinante” (1997, p. 467). Es innegable que esto dirige necesariamente a una situación de incommensurabilidad moral, de reducción a los marcos culturales propios del occidental formado en la cultura colonial, y en posición de poder respecto a los otros, en definitiva una hermenéutica monotópica que pone en juego en la conversación una sola tradición.

La comprensión resulta clave en contextos de pluralismo cultural, pero no de la manera gadameriana que aquí describimos, sino que se requiere trabajo entre relatos a través de una hermenéutica pluritópica, la que tiene en cuenta varios *topos* de entendimiento, *topos* otros y plurales. Así lo explica María Eugenia Borsani agregando que “tal diversidad es justamente la pluritopía como resultante de la colonización de la que esos espacios es heredera y de la colonialidad por la que está atravesada en el presente, secuela y marca del ayer colonial” (2011, p. 5). Esto requeriría una interrelación más amplia, del tipo que pregoná la interculturalidad crítica entre quienes ejercen el poder judicial y quienes ejercen el derecho indígena para poder analizar las realidades que se dan en el seno de las comunidades –y por qué no, de la sociedad argentina en general.

Llevando estas consideraciones al caso de Qa’tú, mencionaremos una primera resolución de la Suprema Corte de Justicia de Salta, en el año 2006, donde se daban como argumentos los siguientes hechos:

[...] el imputado – procesado por el delito de abuso sexual con acceso carnal reiterado – había cursado hasta tercer grado del nivel primario y desde hacia tres años era beneficiario del Plan Jefes/as de Hogar, lo que pone de manifiesto que aquél ha tenido contacto con instituciones que indican la apertura de la comunidad hacia principios culturales disímiles al pretendido derecho consuetudinario puro. Se destaca que se han presentado denuncias a la policía a fin de investigar lo que está sucediendo en la comunidad y se recepta la influencia de la iglesia evangélica. También el informe antropológico señala que no es costumbre que hombres mayores mantengan relaciones con niñas menores, tampoco es costumbre la poligamia y figura una declaración de un Cacique que dice que le advirtieron – al imputado – que la niña era muy chica. (Figari, 2007, p. 44)

Este fragmento no hace sino reproducir nuevamente la concepción de que el derecho positivo, analizado debe prevalecer y que el contacto con la

cultura hegemónica conlleva el conocimiento de sus pautas y por lo tanto eso debería hacer abandonar las prácticas culturales propias de las culturas subalternizadas que contradigan el derecho, una especie de deculturación en palabras de Darci Ribeiro. Nuevamente se obvia la diferencia colonial y el origen epistemológicamente situado, dando lugar a lo universal como lo único verdadero y en consecuencia, nuevamente a una interpretación monotópica y racista.

El debate en torno al derecho indígena da lugar a posiciones encontradas pero que se mueven en el mismo territorio: algunos esbozan la inimputabilidad puesto que el sujeto no comparte la misma cultura – siempre y cuando no vulnere los derechos fundamentales-, otros responden que el no pertenecer a la cultura hegemónica impediría comprender [sic] las leyes vigentes y eso justificaría la falta de internalización de la norma, y por último aquellos que consideran que directamente corresponde abrazar la isonomía sin más, estipulada también en la Constitución, a cualquier habitante del suelo argentino<sup>9</sup>.

Del primero de los argumentos comentados se derivan otras actitudes, como por ejemplo la posibilidad de redactar artículos exclusivos para las comunidades originarias, cuyo límite siempre está dado por el respeto a la moralidad de las personas –léase, las personas pertenecientes a la cultura occidental. En este caso, la situación de Qa'tú quedaría nuevamente subsumida al derecho analizado, puesto que la práctica sexual con una persona considerada menor de edad, no solo está penado sino que forma parte de la cosmovisión europea, judeo-cristiana y moderna –tanto la práctica como la consideración ontológica de la minoría de edad y las pautas para definirla.

Por tanto, aquellos formados en el derecho vigente en Argentina, de raíz moderna / colonial y por ello racista, difícilmente se movilicen hacia una hermenéutica pluritópica; lo que sumado a la doctrina de aplicar la forma del derecho analizado, deriva en un panorama bastante oscuro para poder empezar a pensar en la posibilidad de una forma jurídica intercultural. Tomemos las palabras de Walsh al respecto:

El verdadero conflicto no está en la puesta en práctica de la interculturalización; pues una relación y articulación de múltiple vía entre los sistemas considerados ancestrales y los de corte moderno-occidental requiere

---

9 Estos comentarios están ampliamente tratados en el texto de Fígari (2007)

que los blanco-mestizos y sectores dominantes también se interculturalicen. (Walsh, 2009, p. 171)

Para poder dar lugar a la realización de una interculturalidad jurídica, en los términos descriptos más arriba, hace falta no solo el reconocimiento de que en la práctica existe un pluralismo jurídico, sino darse cuenta que la mirada cultural situada en el pensamiento moderno no es omnipotente y por eso no podría nunca llegar a comprender del todo las prácticas distintas que se practican en las culturas.

## Comentarios finales

Zonas aledañas a la comunidad Lapacho Mocho empiezan a quemarse, y sus habitantes miran sin la posibilidad de hacer nada al respecto. La cámara enfoca el humo que se eleva hacia el cielo y se escucha la voz de Qa'tú relatando su historia, donde cuenta que Teodora, la madre de Estela le preguntó: ¿por qué te metieron preso? No tenés culpa, fui yo quien te dio a mi hija. Porque mi hija me dijo "quiero a Qa'tú".

En este trabajo partimos de la premisa de que la lectura que podamos hacer –aquí y siempre– es situada e influenciada por la herida colonial que han dejado los procesos de la modernidad en nuestro continente. Por ello es que reconocemos que nuestra identidad como habitantes de estas tierras está atravesada por múltiples tensiones que nos empujan a poner en cuestión las lógicas que nos rigen, por lo que de ninguna manera consideramos este análisis como una opción universal (lo que sería reproducir el pensamiento moderno) sino como una posición política.

Consideramos que lo aquí volcado no agota el debate acerca de la legislación sobre los pueblos indígenas ni pretende ser una pieza que confronte con los especialistas en derecho, sino que ha querido visibilizar la ingeniería jurídica vigente en Argentina, partiendo de un caso particular, y oponerla a la posibilidad de la interculturalidad crítica.

Además, dada la configuración actual del planeta como un Sistema-Mundo Moderno, es indispensable reconocer que la situación no se limita a las legislaciones nacionales, sino como dice Médici:

[...] estas comunidades suman a los agravios históricos que sufren desde los estados nacionales modernos, la que resulta del proceso mundial de acumulación de capital que tiende a subsumir incluso las regiones más remotas, y a rentabilizar cada vez más valores de uso naturales y culturales, con el resultado del incremento de la amenaza a sus estilos de vida tradicionales, sus derechos consuetudinarios y sus economías campesinas. (2011, p. 260)

Creemos pertinentes alentar el debate, la acción, el razonamiento en vías de la interculturalidad, partiendo de la premisa de que las culturas no son entes cerrados –como pretendería la multiculturalidad liberal– y que todas ellas son incompletas, y por ello mismo lo son sus producciones. Seguramente se podría criticar que hemos dejado de lado tratados internacionales como los Derechos Humanos Universales, los Derechos del Niño y demás legislaciones de este tipo que entran en tensión en el caso expuesto. Sin embargo diremos al respecto que también llevan consigo una marca geo-histórica-política asociada a la etnia europea<sup>10</sup>, y que también deben ser debatidos a la luz de la diversidad cultural como sostenemos que debería suceder con los andamiajes del derecho en Argentina.

Para eso, se debería empezar por asumir la pluralidad de identidades que co-habitan y co-viven en el estado argentino, tarea de todos los integrantes de ese estado pero sobre todo de quienes tienen la capacidad directa de modificar las leyes. Abrir el juego a la actividad política en pos de la interculturalidad, para lograr un buen vivir de todos los que pasan por este mundo que contiene múltiples mundos.

La interculturalidad crítica, así como los pensamientos otros, surgen de las zonas postergadas por el sistema cultural hegemónico que impone sus reglas como las únicas válidas, “es una construcción de y desde la gente que ha sufrido un histórico sometimiento y subalternización” (Walsh, 2009, p. 203). En esa perspectiva, el aporte que podamos dar en este trabajo es limitado puesto que solo alcanza una breve descripción de las leyes en Argentina y un análisis al respecto.

Teniendo en cuenta el abordaje hecho sobre el caso Qa’tú y a partir de allí al respecto de las leyes, creemos que en parte hemos sustentando

---

10 Ver al respecto Médici (2012, p.42 y ss.). Allí el autor sostiene que los Derechos Humanos reproduce un paradigma europeo.

nuestra hipótesis de que el país aún necesita avanzar ante el primero de los tres aspectos clave señalados por Walsh (2009, p.178), aquel que apunta a la creación de nuevas estructuras jurídicas, que no apunten al reconocimiento sino a la apertura al diálogo. Mientras no lo haga, el estado argentino seguirá contando con un instrumento eficaz de colonialismo y racismo epistémico y por ello también, político, económico y en definitiva ontológico. A fin de cuentas, en Argentina aún queda bastante por recorrer para cambiar el paradigma jurídico dominante, y más aún para lograr una situación de interculturalidad crítica, quedando aquellas identidades alternas y subalternas a merced del avance del neoliberalismo con su lógica extractivista, siempre de corte capitalista, lógica que ya ha provocado genocidios y etnocidios en este continente y que mantienen la amenaza ante la negación ontológica de sus formas de vida otras.

## Bibliografía

- Borsani, María Eugenia, *Hermenéuticas para un pensar geo-situado, o derivas de la hermenéutica en Latinoamérica*. Actas de las II Jornadas Internacionales de Hermenéutica: La hermenéutica en diálogo con las Ciencias Humanas y Sociales: convergencias, contraposiciones y tensiones. Buenos Aires, 2011, julio.
- Figari, Rubén, “Un caso de diversidad cultural indígena en los delitos de índole sexual” en Revista de Derecho Penal y Proceso Penal Lexis Nexis, Nº 3, 2007. Disponible en [http://portal.uclm.es/descargas/idp\\_docs/doctrinas/cultura%20indigena.pdf](http://portal.uclm.es/descargas/idp_docs/doctrinas/cultura%20indigena.pdf)
- Gadamer, Hans Georg, “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica” en *Verdad y Método I*. Sigueme: Salamanca, 1993.
- Maldonado-Torres, Nelson, “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad” en Mignolo W., Maldonado-Torres, N. y Schiwy, F., *(Des)Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Ediciones del Signo. Buenos Aires, 2006.
- Médici, Alejandro, “Teoría constitucional y giro decolonial: narrativas y simbolismos de las constituciones. Reflexiones a propósito de la experiencia de Bolivia y Ecuador” en Revista Otros Logos Año 1 número 1. CEAPEDI, Universidad Nacional del Comahue. Neuquén, 2010.
- Médici, Alejandro, *El malestar en la cultura jurídica. Ensayos críticos sobre políticas del derecho y derechos humanos*. La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata, 2011.

Médici, Alejandro, *La constitución horizontal. Teoría constitucional y giro decolonial*. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, A.C.; Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí; Educación para las Ciencias en Chiapas, A.C. Aguascalientes / San Luis Potosí / San Cristóbal de Las Casas, 2012.

Pescader, Carlos, “Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico. Interpelaciones al modelo político-jurídico predominante en América Latina” en *Diversidades en diálogo: interpretaciones, interpelaciones y realizaciones*. Centro de Filosofía de las Ciencias y Hermenéutica Filosófica, Neuquén, 2014.

Rossi, Juan José, *Los wichí (“mataco”)*. Galerna, Buenos Aires, 2007.

Walsh, Catherine, “Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”, en Walsh, C., García Linera, A. y Mignolo, W., *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Editorial signo, Buenos Aires, 2006.

Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala, Quito, 2009.

## Material Audiovisual

Grupo Documenta (Realizador y productor), “Wichí del monte y del río” (capítulo) en *Culturas en contacto* (serie documental), Argentina, s/f. Disponible en <https://vimeo.com/68913084>, última consulta 01 / 07 / 2015.

Rosell, Ulises (Director), *El Etnógrafo* (Película documental), Fortunato Films, (productora). Argentina, 2012. Disponible en <https://vimeo.com/129912913> , última consulta 01 / 07 / 2015.

Rosell, Ulises (Director), “Wichí. Culturas distantes” (capítulo) en *Pueblos originarios III* (serie documental), Fortunato Films (Productora). Argentina, 2009. Disponible en [http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/ver?rec\\_id=50137](http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/ver?rec_id=50137), última consulta 01 / 07 / 2015.

## Documentos y Normativas

Constitución Nacional Argentina.

Constitución de la Provincia de Salta.

Convenio OIT nro 069/89 sobre pueblos indígenas y tribales en países indepen-

dientes.

Declaración de Pulmarí, Instructivo para el reconocimiento y el respeto de las costumbres y métodos de los pueblos indígenas para resolver sus conflictos. Poder judicial de la provincia del Neuquén.

Ley Nacional de Asuntos Indígenas 23.302.

# VI

Deslocamentos do cânone nas artes e nas letras



*Una poética para la ruptura con los cánones de la modernidad: semiosis, géneros y relaciones extratextuales en la Trilogía Cuiabana de Silva Freire*

Ludmila Cabana Crozza, Jorge C. Carrión y Alicia Frischknecht

## 1. Introducción, o de cómo inventar un camino de lectura

Como una provocación, nos resuenan las lecturas que nos ayudaron a leer nuestra literatura, la tradición que se identificó nacional, los nombres de autores que conformaron los corpora de lectura escolares. Leer para comprender el contexto, para reconocer la literatura, para conocer, para indagar en las formas lingüísticas que fundan la novedad o la originalidad de una obra. Ese primer acercamiento en la vida escolar nos forma y nos propone líneas para indagar en otros territorios, los que también reconocen caminos habituales: occidente, la modernidad, la blanca cultura letrada. Al mismo tiempo, nos entrena como etiquetadores de productos que escapan a estos moldes: ‘eso es ... no es’.

El acercamiento a una cultura diferente nos obliga a discutir esos modos de leer y a revisar el sistema de ideas que se refieren también a esferas diferentes, las de la política, las de nuestras ciencias de referencia: la teoría literaria y la lingüística. Así, a partir de la invitación de la profesora María Eugenia Borsani a ensayar una lectura de la obra de Silva Freire, comenzamos a transitar un complejo recorrido que ensayó un camino de lectura hasta entonces, por lo menos, extraño. El desafío inicial fue, entonces, leer para encontrar al poeta entre los juegos a que invitaban sus palabras y la maraña de imágenes que iba dejando entrever el paisaje de un universo ignoto.

En este camino, descubrimos una geografía, una historia y, por sobre todo, las gentes que habitaron y que habitan el universo en crisis ante el desarrollo que la modernidad demandara, muy en el interior de un Brasil profundamente diferente del difundido en las imágenes que el viajero reconoce. De imágenes diferentes, de prácticas diferentes, de gentes diferentes, de voces diferentes: en síntesis, de una trama cultural diferente. Tropezamos, inevitablemente, con los saberes que nos configuran; a veces nos ayudaron a conocer, otras obstaculizaron la mirada.

Poco a poco fuimos descubriendo cómo abordar esta primera lectura, movidos por el presupuesto de que la obra no puede sino establecer, a la vez, un modo de leer desde dentro de la cultura que la ha visto nacer. Y fue en ese presupuesto, que se orientaron las ideas que quedan fijadas en este ensayo, que no pretenden más que problematizar nociones que sirven a la lectura, la de canon, la de género y la de autor. Cada una de estas categorías vino en nuestro auxilio en el momento de revisar cómo el poeta se posiciona respecto de las líneas culturales que configuran su experiencia como productor; cuáles son las formas a su disposición y cómo puede imaginar revolucionariamente ese particular quiebre para dar cuenta de la vida que mejor describe su inscripción histórica y, finalmente, cómo se enuncia aquél, el poeta, cuando reconoce un imperativo político, cultural y ético que lo aparte de la ilusión de la torre de marfil.

## 2. El poeta frente al canon

¿Cómo escribir desde una lengua, la que se reconoce como propia, sin que ésta fuerce el reflejo de aquello que pretendemos discutir? ¿Cómo puede el/la escritor/a romper con la tradición si lo/a ciñen yugos invisibles? Así como para el/la poeta, para nosotros/as lectores/as, las formas institucionalizadas resolvieron la dinámica del complejo diálogo que la obra propone. Tradiciones, géneros, retóricas pretendidas originales no son otra cosa que una clave ya de escritura, ya de lectura. Los parámetros para tales procesos reconocen su propia historia: toda obra remite al diálogo con un canon, con las formas genéricas previamente materializadas. El primero se inscribe en un orden, también vinculado con el poder, con los valores de una comunidad, con sus jerarquías. Es aquello que asegura la estabilidad y adaptabilidad a una comunidad dada y la sitúa en relación con la tradición (Mignolo,

1998: 254). Las otras reponen las relaciones interpersonales y con el entorno comunicativo en general.

La pregunta por una obra en particular nos remite inmediatamente a la caracterización de la producción del campo, a las tensiones que propone en diálogo con la tradición y con la contemporaneidad, a la inscripción en una determinada estética, de acuerdo a ciertos principios o poéticas explícitas o no. Cuando se relaciona con la poesía del siglo XX, sobre todo en los últimos años del siglo, inevitablemente nos vemos movidos a discutir la relación que establece con los órdenes institucionales que definen su valor, ya que lo poético merece comprenderse como ámbito específico en la discusión de las tradiciones literarias. En el XIX, el desarrollo de la narrativa como literatura para los sectores más amplios, como medio para la reproducción de las orientaciones de lo político, ubica a la poesía en un más alto rango, consecuentemente como compañera de la hegemonía, como correlato de la reflexión filosófica. Con la universalización de la escritura y la inestabilidad de los márgenes genéricos, la poesía vuelve a definirse en el XX en un diálogo que exige la revisión de la noción de canon.

La noción de canon se impone de manera externa al campo literario, es descriptiva y prescribe, a la vez, para quienes pretenden acceder a él, los modos de hacer característicos de una estética, de una tradición, de una nacionalidad, también. Incluso, a pesar de que reconocemos en la producción literaria actual el sello de la heterogeneidad del campo, el futuro vendría a acuñar líneas que delimitarían las características del período. Esta condición externa nos habla de experiencias –las individuales– que están sobredefinidas por un cúmulo de valores y prejuicios no siempre explicitados, como los que expresan un sentido de lo bello, un sistema de determinaciones formales, un lugar asignado a la literatura y al arte en general, unos temas de los que se ha de hablar, entre otros más<sup>1</sup>. El/la escritor/a reconoce en él, en sentido opuesto, las bases de la pertenencia a una comunidad.

Este tipo de influencia fue ejercida, según la época, por diversas instituciones: las academias, los salones, la prensa especializada, las instituciones formativas. Poco o nada incidió el público en la delimitación de ciertas bases, formas o temas en la producción literaria. No hay nada de ‘natural’ en este proceso de selección: la nación, la cultura –alta y baja–, la dominación y el poder y, finalmente, la identidad son las variables que son delimitadas por este mismo orden colonial. Desde la fundación de Harold Bloom, el canon

---

1 E. Sulla (1998:11) propone la metáfora de ‘espejo cultural e ideológico de la identidad nacional, fundada en primer lugar en la lengua (...) en un proceso de selección en que han intervenido (...) instituciones públicas y las minorías dirigentes, culturales y políticas’.

occidental ha alentado la construcción de una vasta trinchera en la que se agrupan las formas de la literatura comprometida con lo social, con lo político, con lo coyuntural, además de con la voz de aquellos no representados por sus corpora: feminismos, marxismos, afroamericanismos, indigenismos, en fin, en palabras de Sulla (1998: 12) “todos lo que ejercen la crítica cultural”.

En Latinoamérica, el canon se apoya, desde el nacimiento de la cultura local, sobre la lengua del conquistador y sobre el sistema de valores de la cultura colonizadora, al tiempo que silencia a aquel otro canon, el de las culturas que por el mismo proceso fueron silenciadas (Mignolo, 1987: 241). La polémica en torno al canon en Estados Unidos de Norteamérica, de hecho, surge en un contexto particular, el de una nación que pretende recuperar su cordón umbilical con el viejo mundo y con su literatura, como modo de hacer frente a la heterogénea producción mestiza surgida de la inmigración de los vecinos latinoamericanos. En ese movimiento, no solo justifica el eurocentrismo de la alta cultura, sino también la recuperación del horizonte completo del orden colonial: dependencia, asimetría cultural, pureza, originalidad, etc. El desafío sigue siendo, pues, la imitación, jamás la recuperación de aquello otro, lo vocacional y no impuesto, que fue quedando como espeso magma del pretendido crisol de razas y culturas.

Como respuesta a esta actitud conservadora y sacralizante del origen europeo surgen los otros cánones: el heteronormativo, el canon crítico, el localista y respetuoso de la tradición vernácula. Todos ellos representan el vano intento de presuponer que la producción literaria debe ajustarse a un reflejo de cada uno de los sectores representados por el orden temático definido y sesgar la visión del otro. La opción recomendable no es la profundización de las disidencias sino más bien el diálogo a través de las fronteras de raza, clase y género, la concesión al ‘otro’ del mismo valor y dignidad (...) sin olvidar que a otras culturas solo se llega a través de la propia (Sulla: 17”).

El canon definió el quehacer artístico, destacó la diferencia respecto de lo no artístico (artesanado, lo popular, la *aesthesia* tradicional). Toda ruptura apuntó hacia horizontes de liberación del orden colonial y de re-existencia, gestos que reconocen un presupuesto político y epistémico, el de romper con el orden moderno y colonial. Por ello, sugiere Albán Achinte, las “estéticas decoloniales no serán una nueva forma de colonización de la estética sino que, al liberar la *aesthesia* promueven la formación de subjetividades desobedientes”. Y continúa:

Las estéticas deconOLONIALES, en su doble trayectoria, tienen una importancia fundamental en los procesos de transformación y formación de subjetividades y sujetos

decoloniales (...) decolonizar la estética (...) liberación de los seres humanos de los diseños imperiales en sus variados rostros (Albán Achinte, 2012: 15).

A lo que añade que la estética y el arte modernos han sido constituidos y constituyentes del problema de la modernidad y del eurocentrismo, incluso las formas más resistentes o revolucionarias formaron parte de la lógica que contribuyó a reproducir su sistema/mundo, es decir el capitalismo y la racionalidad científico-tecnológica de la modernidad eurocentrada. Solo resistentes son, radicalmente, las formas que tienen la capacidad de realizar la “suspensión a la hegemonía y totalización del capitalismo, de hacer visibles, audibles y perceptibles tanto las luchas de resistencia al poder establecido como el compromiso y la aspiración de crear modos de sustitución de la hegemonía en cada una de las dimensiones de la modernidad y su cara oscura, la colonialidad (ídem: 16 y ss.)”. Por este motivo, es que podemos reconocer temas, formas, movimientos y gestos que ponen en cuestión dichos órdenes y, difícilmente, la orientación de una ética literaria que se reconozca totalmente decolonizante.

Un primer acercamiento a la última obra de Silva Freire, la inconclusa *Trilogia Cuiabana*<sup>23</sup>, problematiza la relación del poeta con los corpus canónicos así como su inscripción en el presente de la escritura. Comienza el tomo “Presença na audiência do tempo” con una dedicatoria a la memoria de poetas y cronistas y, a continuación, con una extensa lista de ‘Presenças’ que incluye poetas, pintores, de distintas épocas, tanto foráneos como locales. Esta inscripción borra toda relación temporoespacial como referencias a un corpus normativo. Las presencias y referencias se conjugan con una serie de imágenes, de fotografías, que invitan a pensar la contemporaneidad del poeta en un cruce problemático entre el pasado y el presente (temporalidad) cruzado por el río (espacialidad) y por la resistencia a la tentación por el progreso (un virtual futuro que se define de la siguiente manera: “progres-

---

2 Los dos tomos consultados fueron editados por Eedições UFMT, el sello de la Universidad Federal de Mato Grosso, en 1991.

3 Ante nuestra consulta sobre las razones de la interrupción de la publicación, la hija del poeta, Larissa Silva Freire Spinelli nos respondió, sobre su carácter inconcluso, que los dos primeros volúmenes se ocuparían de un relevamiento territorial, de los veinte años de investigaciones del poeta sobre la región cuiabana y, en particular, de la ciudad de Cuiabá. Un ejemplo de modernismo que influyó con sus leyendas y folklore, a pesar de su inevitable influencia. El volumen 3 pretendía ser una publicación más “arrojada” y derivó en una serie de imposibilidades técnicas, aquellas que constituirían la territorialidad de la vanguardia.

so é vício alegre passarinhando”, p. 42). Demanda la producción de una poética particular:

Grande responsabilidade (do poeta) as partes mais individuais do seu trabalho, podem ser aquelas nas quais os poetas mortos, seus ancestrais, assentaram sua mortalidade mais vigorosamente (ídem).

No la inmortalidad sino la mortalidad, la existencia, la vida. El movimiento hacia la perpetuación del canon, de la tradición, es cuestionado para optar por aquellas marcas que se reconocen en la experiencia, en el sujeto que escribe; aquello que no garantizaría la perennidad de la obra sino de aquello que, inevitablemente, es olvidado.

El recorrido por la obra de poetas como Silva Freire, que forma parte importante del movimiento de vanguardia matogrossense, pone el acento sobre la condición periférica de la región, que lleva a construir una identidad creadora que desafía las formas tradicionales del poder decir para salvar la expresión que, de otro modo, quedaría muda y sumergida en el pantanal. El trazo de los versos, la disposición en la página, la invención de una poesía visual, la relación entre elementos léxicos para crear aquello que Almeida Ramos llama metáfora caleidoscópica, además del tratamiento muy particular del registro, no son otra cosa que un programa para llevar al universo del poema la complejidad de entorno cuiabano, líneas que contribuyen a conformar la identidad de sus gentes, de su voz. Afirma sobre el poeta:

A linguagem e a forma se amalgamam em busca de um tesouro de palavras. E o poeta usa sua tesoura para cortar o inútil vocabulário. Tratase de um procedimento que remete aos princípios do Intensivismo que anunciaava o duplo sentido de cidadania e poética, a linguagem plurissignificativa da poesia ou, dito em outras palavras, um signo duplo. A linguagem poética estimula e incorpora certo tipo de molecagem, que ora é estendível, ora é minimalista e atua de forma consistente e lúdica em poemas da Trilogia cuiabana. (Almeida Ramos, 2011: 78)

La reflexión que propone sobre la *Trilogía* profundiza la idea: se trata de un diálogo con la tradición del cuiabano. Esta tradición no es la equipa-

rable a la razón patrimonial que traza la cultura canónica; se trata de una que hunde sus raíces en la historia que la otra pretende silenciar. Por ese gesto, por el diálogo entre la experiencia del presente y la movilización del lector hacia el pasado común, la cultura, la raza, la región cobran otro valor. En un movimiento cuestionador de aquel que constituye el orden canónico, estas vanguardias en Mato Grosso revisan el sentido de los centralismos, no discuten sus lecturas sino la necesidad de una invención que recupere lo que el tiempo ha pretendido borrar, las culturas primitivas, las voces de lo popular, los motores de la vida en los márgenes. En el poema que citamos a continuación, Silva Freire problematiza la responsabilidad del poeta respecto de la historia y de la localización:

- cerrado:  
tecido telúrico  
/processo/  
o ingresso na história  
ou  
regresso atávico  
à origem da raça/ cuiabania

(...)

- e raça se pereniza:  
no  
caldo quente do tempo  
no curvo eco do abraço  
na seiva-sangue do jatobá  
é paratudo medicinal  
é suco- saúde e velame  
êta/ amargo de fedegoso  
na forte essência do guaraná

(FREIRE, Silva. "Separata da Revista/Documento"  
In: Cuiabá/200 anos de carnaval. Prefeitura Municipal de  
Cuiabá, 1976, p.3, Citado por Almeida Ramos: 77).

### 3. Tensiones genéricas: desplazamientos en la poética de Silva Freire

Literatos académicos esgrimindo sonetos peidorreiros  
contra os primeiros iconoclastas do verso libre.  
Silva Freire, *Trilogia Cuiabana I*: 99

El poeta se pregunta, además, dónde reside la esencia de lo literario, de lo poético, cuáles son sus fuentes, sus modelos. En la academia, no, propone Silva Freire. Las formas no son una variable más en la inscripción canónica o en la tradición, son sedimentadas por la vocación normalizadora y performadas por el poeta. La noción de *género*, tradicionalmente, es la que contribuye a delimitar los objetivos de autor en relación con la cultura letrada. La selección de un determinado formato define el lugar elegido en el campo de la producción literaria: se trata de un diálogo que se produce en el cruce productivo con las formas y los temas que la tradición ha delimitado, en un movimiento centrípeto, y con las opciones individuales tendientes a producir una impacto estético en el campo, en una dirección centrifuga (Bronckart, 1991). Además de esta delimitación general, los géneros literarios se reconocen como clasificaciones específicas dotadas de una cierta forma o un orden que establecen marcos particulares (pautas, convenciones o normas) que imponen restricciones a la creación y/o a la interpretación de discursos.

Desde la poética clásica, la tragedia y la comedia fueron reconocidas como las formas de la imitación, en tanto la poesía se caracterizó por ser aquella forma que se proponía imitar tanto el lenguaje como la vida, violando así el pacto tradicional de las artes de la imitación. Estableció un diálogo que se erigía como semiosis particular, que recuperaba las características tanto de los géneros de la oralidad como las de los géneros escritos. Por ello, fue considerada una metalengua, un proceso secundario de conceptualización, y una indicación de que los fenómenos literarios/poéticos resultan contemporáneos de aquellos momentos en que se vuelve imperiosa una teorización sobre el sentido de la literatura, de sus formaciones simbólicas. Para ello, reclama ese metalenguaje que reside en la poesía o en la filosofía. (Mignolo, 1987, [2])

Desde este lugar complejo, Mignolo propone una relación que discute los otros niveles de la producción lingüística, característicos de los dominios de enunciación del patriarcado: la del poder, la política, la economía, la naturaleza y la sexualidad. El acto de generación de este discurso

particular, a pesar de la incidencia de las tradiciones que perpetran el canon, supone un acto descolonizante en dos niveles, el del enunciado, es decir, de aquello que aparece, y el de la enunciación, a través de cierto control sobre el conocimiento, que es en sí el objeto de disputa en la modernidad. No es extraño, pues, que conjugue elementos de la oralidad, que pretenda ser a la vez imitación de una acción particular, el diálogo, y de la lengua invertida en esa acción.

Sin embargo, como adelantamos, la historia quiso ubicarla en un terreno superior, asociado a las esferas del poder, la política y la economía, espacios que en realidad correspondieron a los productores de la poesía escrita. Perdió así su parentesco con la filosofía y se refugió en las formas, en la elaboración de un nuevo metadiscurso que olvidó su relación con la palabra, con el diálogo, con el *logos*. La lírica eligió mantenerse inmaculada, apartada de lo terrenal, y la concepción de poeta para la modernidad parecía surgir de la vocación de alejamiento respecto del contexto. Las vanguardias del XX comenzaron a cuestionar esta condición: los poetas se inmiscuyen en la experiencia de sus comunidades, indagan en las lenguas de la oralidad y la de aquellos/as silenciados, discuten las formas, exploran otras semióticas. El cuestionamiento a los medios tradicionales, lengua, estructura, temas, en síntesis, caracteriza a estos gestos.

Con la transformación del contenido, la innovación técnica vino a suplir la imposibilidad del género de una renovación espiritual. La renovación técnica debió, entonces, ir más allá de las discusiones retóricas, animarse a provocar otros diálogos, a la vez que alentar uno más estrecho con sus lectores/as. Este es el desafío de toda vanguardia poética, en términos de Benjamin (2012: 93), desarrollar productos y trabajar sobre los propios medios de producción. La obra de arte reconocerá, así, una función organizadora, una *tendencia* orientadora fijada por el autor como condición necesaria.

Las vanguardias en Brasil tienen un desarrollo tardío. Reconocen además una orientación muy diferente a la de otras vanguardias sudamericanas: mientras la mirada de esas otras se dirigía hacia las renovaciones formales europeas, las brasileras reclamaron la necesidad de un nacionalismo crítico. A partir de la década del '50, surgen, como decantación de las primeras vanguardias del '20 y '30, desde el interior de Brasil, el intensivismo y el concretismo y el movimiento por el poema-proceso. Una década más tarde, el poema visual como praxis experimental, como búsqueda estructural y contraestilo, que pretendiera recuperar los estados brutos del

alma colectiva. A pesar de reconocerse como autores y movimientos con un anclaje material en el mundo académico de la época, no lograron una inscripción clara en la tradición literaria brasilera. Sobre el movimiento, afirma Dias-Pino:

O intensivismo fez pesquisas principalmente com superposições de leituras em busca de uma camada de interesses tendo como exemplo, o tratamento da página do livro (de artista) através da perfuração, da espessura de quantidades, rompendo assim com o sentido tradicional de uma folha ser composta apenas de suas páginas. Talvez o fator principal dos resultados tenha sido as dificuldades que se tem ao se sobrepor uma escrita sobre a outra, o que resulta em ruídos. (DIAS-PINO, 2010, p.2, recuperado por Almeida Ramos, 194, el subrayado es nuestro)

Probablemente esa misma condición de obras de ruptura y periféricas generó la separación de estos grupos de autores de los corpus canónicos. No es caprichosa la referencia a Maiakóvski entre las dedicatorias, ya que, al igual que él la vanguardia matogrossense se opuso a la burocracia académica con el objeto de producir poemas que fueran comprensibles para todos, una literatura que recuperara el anclaje en los temas y problemas populares, en el habla de la gente, ese otro mestizo que reclama su inscripción en la identidad y la nacionalidad brasilera.

Esta poesía va más allá del canon y de los formatos discursivos tradicionales, entrecruzando la imagen, la escultura, el objeto concreto. “O intensivista é o escultor” propone el manifiesto del '51<sup>4</sup> y la materia sobre la que trabaja es la imagen, la palabra misma, no como código impuesto sino como posibilidad. La invención de la palabra no es una combinación caprichosa y puntual: es la que brinda posibilidad de inventar un universo diferente, aquel que hasta esa transformación parecía inconquistable. El espacio del poema es un espacio de renovada exposición y no solo de juego retórico. Conviven en él la escritura y la inscripción de la cuña, el modelado, el símbolo, los trazos del plástico y fórmulas variadas para facilitar la decodificación, como también las variantes lingüísticas de menor prestigio social y los estereotipos dislocados.

---

4 Publicado en Sarâ, n° 4 por Dias-Pino, citado por Almeida Ramos, 2011: 72.

Crea eventualmente su propia metalenguaje, pero uno que se reinventa permanentemente, que destaca la perennidad de la experiencia y de la voz humana. Se trata de una poética que desafía la búsqueda de caminos facilitadores, que se propone absorber variados universos creativos. Las palabras aparecen en ella subrayadas, superpuestas, desordenadas, desarmadas, recombinadas, en movimientos que parecen dificultar la lectura, pero que sugieren una materialidad tal que reclama a otro plano de racionalidad y trabaja como los procesos de la memoria, por asociaciones más bien libres. El cruce con las lenguas del pueblo no es caprichoso, la rescatan del contexto original de uso, del diálogo ya no como motor de la imitación sino como espacio privilegiado para su realización. Agrega Almeida Ramos,

Em pleno cerrado mato-grossense surge uma zona limítrofe entre o poema moderno e os primórdios do poema visual que será anunciado ao longo das décadas seguintes . O terreno pantanoso propicia a convivência entre diversas espécies do mundo animal e serve com o baliza para as águas do garimpo literário mato-grossense. A bateia do pesquisador minerador fica cheia de “águas de visitação”. Não por acaso, esse é o título de um dos principais livros de Silva Freire. (2011: 72)

El lector es invitado así a participar del acto de recreación pero no ocupa ya solo el lugar del interpelado. La voz de la primera persona del poeta es borrada para ceder lugar a la experiencia de lo colectivo. Múltiples voces se recuperan, junto con reproducciones del diálogo real o virtual entre los personajes de un escenario que se somete a un movimiento incesante entre el pasado, original y humano, y el presente, extraño y a menudo ajeno. Este es el papel del poeta de vanguardia. La entrevista, el diálogo, el parlamento del vecino, del antiguo morador de Cuaibá, las rimas populares, las infantiles, el ping pong de palabras, el ensayo de estilos, son algunas de las formas que organizan la exploración del poeta.

#### 4. La técnica como posibilidad: merodear para re-conocer

3º

- andar... ardor... andar...  
andar a dor é  
pegar na morte pela frente.

- tardar o andar  
dar o andar  
é levar a morte que vem por trás.

4º

A  
criAção  
criA  
Ação  
À  
trans-criAção...

Silva Freire, *Barroco branco*<sup>5</sup>

Además de los límites temáticos y formales, Silva Freire propuso una exploración de los de la propia escritura, una para la que la mezcla – de imágenes, de lenguas, de formas léxicas y sintácticas- entraña un desafío semiótico y político: devolver la ‘Presença na audiencia do tempo’, las voces silenciadas, las experiencias negadas al futuro por el desarrollo, las lenguas, la unicidad de la vida rústica (“Rosa das rugas do tempo”, *Trilogia Cuiabana*, vol. I: 36). El sentido de esa búsqueda fue la interpellación a través de medios nuevos a potenciales lectores que no compartían el conocimiento del canon, siquiera de la producción poética y sus convenciones, pero que sí lograrían encontrarla en lo cotidiano, en las voces familiares, en los juegos infantiles, en el folklore antiguo y en lo popular. Lejos de una vocación universalista encontró las formas y los sentidos en esta inscripción local, en los valores comunitarios, y en la exploración misma.

El producto es un cruce entre varias semióticas, las formas poéticas de ruptura, los trazos variados de la expresión gráfica y de la fotografía y, finalmente, la que configuran aquellas voces que solo resuenan en la comuni-

---

<sup>5</sup> Barroco Branco, Cuiabá:Fundação Cultural de Mato Grosso: Ed.Amazônica, 1989, p.65 (Coleção Letras Matogrossenses:Série Poetas Contemporâneos).

cación oral de la región. La exploración de estos movimientos de ruptura pretende –según Echeverría– ofrecer a los receptores una imagen que ya no tiene como objetivo la mimesis, es en sí una propuesta de transformación de la vida. Según el autor,

La cotidianidad humana sólo puede concebirse como una combinación, conflictiva en sí misma, de la ejecución automática del programa con una ruptura que podríamos llamar “reflexiva” de la misma. Ahora bien, ¿cómo puede concebirse el tiempo de esta ruptura? Considero que es posible hacerlo como el tiempo de la irrupción, en el plano de lo imaginario, del tiempo extraordinario dentro del tiempo de la rutina; el tiempo de la rutina abre lugares o deja espacios para que en él se inserte, se haga presente ese tiempo extraordinario sin el cual la temporalidad humana no podría existir. La ruptura es eso justamente: un aparecimiento, un estallamiento, en medio de la imaginación de la existencia rutinaria, de lo que es propiamente el tiempo de la realización plena de la comunidad o el tiempo de la aniquilación de la misma: el momento de la luminosidad absoluta o el momento de la tiniebla absoluta”. (Echeverría, Bolívar El juego, la fiesta y el arte (2001), p.4 ).

El papel del poeta compromete, además del juego con el lenguaje, una revisión del universo compartido. Bolívar Echeverría nos propone partir del límite entre el estudio reflexivo de los días cotidianos y los días extraordinarios en los que suceden las grandes cosas. Para entrar en el análisis de los días comunes el filósofo retoma la clave del enigma de la vida moderna propuesta por Benjamin. Según este autor, esa clave de la cotidianidad moderna está inscripta en la figura del flâneur parisino, que es por excelencia el personaje que vive en ese tiempo efímero para los demás seres sociales, en el que la actividad laboral ya no organiza el sentido de la vida. También, como segundo sentido de la configuración del flâneur, emerge el escenario en el que se da ese tiempo improductivo: el mercado o centro comercial, que en el caso del París de mediados del siglo XIX remite a los pasajes.

El mundo moderno es `el mundo de las mercancías`, mundo que –perversamente– abre y prohíbe al mismo tiempo, en un solo gesto el acceso del ser humano a toda

la riqueza que el trabajo ha sabido sacar de la Naturaleza. En él, el placer hedonista es a un mismo tiempo lo máspreciado y lo más impedido, lo más exaltado y lo más postergado" (Bolívar Echeverría, 1998: 60)

La modernidad exigía ese rol, el del peregrino, aclara Baumann<sup>6</sup>. La vida en América, en Mato Grosso y en el siglo XX demanda precisiones para esta figura. El paseo permite conocer un paño heterogéneo y de múltiples texturas. Deambular, merodear, turistear. En Silva Freire, el recorrido por la ciudad no se circunscribe al tiempo improductivo de la salida del trabajo, el escenario tampoco es solo el mercado o centro comercial que imprime una limitación al comportamiento en la calle. El poeta circula por una ciudad en la que la cotidaneidad moderna coexiste con el recuerdo de lo que estuvo erigido en ese lugar en algún momento y que ya no lo está, por causa de aquello que tiene que ver con el proceso de transformación en el que se inscribe la región en el tiempo del deambular. De allí la importancia que asigna, además de la recuperación de las imágenes de ese otro tiempo, de la invención del nombre, de la región:

-o memorial de prensença na audiencia do tempo,  
alí, quebrando a esquina,  
foi re-rascunhado-de-limpo num tempo  
sem-saida-quase...

quase quando a cidade  
(antes da curra do progresso obsessivo)  
era unicidade ... e se limitava  
às próprias cracas centenárias,  
enquanto o autor  
premia a batedeira nos  
beques-de-botões-de-osso-remontados, intuindo  
os rumos da vida na rosa-dos-ventos-cuiabanos (...)

Silva Feire, *Trilogia Cuiabana*, I: 36.

6 "De peregrino a turista. O una breve historia de la identidad" en S. Hall y P. du Gay Cuestiones de identidad cultural. Buenos Aires, Amorrortu, 2003: 40-68.

-mas o que é cuiabania, afinal, poeta?  
-não é topônimo, é a sensação indizível, ese charivari  
De-maçaroca-poética, daqui e daqui prá-frente,  
De quase três séculos de una cidade mágica ...

Silva Feire, *Trilogia Cuiabana*, II: 407.

Ese recorrer es un merodear, ya que reconoce un objetivo, como el del peregrino, aunque sabe de su ‘naturaleza inalcanzable’, esa sensación indecible, ese complejo de sonidos, aromas, colores y formas, esa apretada ‘mazorca poética’. No identifica en ese nuevo mundo un lugar en que poder afincarse, vaga pero no por el mundo habitado sino en un pendular entre la memoria del pasado reconocido y un presente despojado de rostros, imágenes y voces familiares. El objetivo del merodeador es ético y político, presupone una recuperación, una desestabilización de todo aquello que se concede inevitable.

La vida, propone, escapa al progreso, a la lógica de la producción. Cede a las intuiciones derivadas de su inscripción territorial. Así logra una enunciación que se esconde, que transita furtiva, que “tiende a evaporarse (Mignolo, 1982: 148)”, y exige el borramiento del rol textual de poeta para privilegiar el rol social del agente de la escritura. El carácter sublime de la poesía es abandonado para recuperar, para la poesía, una sinfonía de otras voces y sonidos, de imágenes, símbolos y sugerencias. Es el potencial epistémico de esta poesía de vanguardia: construir un discurso que cede lo humano íntimo para desempeñar una función social. Como sugiere Mignolo, el poeta recupera la memoria colectiva.

Los procedimientos que actualiza Silva Freire para lograr esta ubicación se diferencian de los enunciados por Mignolo: borra la referencia a la primera persona, propone la alternancia permanente del sujeto al objeto/espacio; profundiza los juegos semánticos y fonéticos en el diálogo con la imagen. Una nota particular es representada por la opción a la referenciabilidad gráfica al yo del autor: en el primer tomo, en “Na topografía de nomes como levantamento do caminos” (pp.88-138), el grabado recupera fotografías de Silva Freire; en el segundo tomo, la imagen recurrente es solo<sup>7</sup> la de una silueta caminante vacía, sin volumen ni rostro, que dialoga con otras, sedentes y estáticas producto de la convivencia entre lo local y lo europeo.

---

7 Probablemente justificada por las circunstancias biográficas, la enfermedad y posterior muerte de Silva Freire.

Este diálogo con lo local y con la recuperación de la historia de base local centra la atención en la “colonia” como entidad espacio-temporal, como producto de ese proceso que esconde, por detrás, espacios culturales y, consecuentemente, secuencias literarias muy diversos. En el plano lingüístico, en el gráfico, no se habilita la consideración de lo mestizo, el proceso histórico borra la posibilidad de considerar tal entidad, producto de la mezcla, el poeta engendra, como voz de la trama de la cultura no atravesada por la herida colonial, lenguajes nuevos para decir-se. El desafío de la vanguardia es la invención de un discurso que sea capaz de reinventar el lenguaje y las formas, de revisar las tradicionales para habilitar una nueva comprensión del universo compartido con lectores y lectoras, así como reconocer la posibilidad de inaugurar nuevos modos de dialogar.

## 5. Palabras finales

Tal vez no podamos reconocer ampliamente una estética que logre borrar absolutamente la relación con el orden moderno colonial en la obra de Silva Freire. La lectura propuesta en estas páginas pretende sugerir, en cambio, que la obra considerada, en particular, recupera una tensión poster-gada por otras vanguardias de comienzos del XX, la de responder la pregunta por el sentido de la poesía. Para Silva Freire, la respuesta está en la vida cotidiana, en la gente; la responsabilidad del poeta es cultural: denunciar el avance del colonialismo cultural “chegado pela rua” que amenaza con la borradura de lo local, como una plaga –representada en el segundo tomo por las hormigas (pp. 286-290). Se trata de un tentativo gesto decolonizante. Ese colonialismo es el que discute la vida pasada y tradicional para dar lugar a formas nuevas y foráneas del hacer social; para ese contexto, la vida es también consumo, obsolescencia instantánea, en términos de Baumann. La bohemia, el vecinalismo solidario, son abandonados para dar lugar a lenguas y prácticas que carecen de todo sentido.

Silva Freire proviene de la academia pero su poética vive, habla y se nutre en la vida cuiabana, quizás por esta particularidad las categorías académicas de los estudios literarios no son suficientes para abarcar el análisis de su poética y de su identidad como poeta y como habitante del territorio. Desde la construcción de un sujeto poético particular, vaga por la urbanidad cultural en devenir permanente, recuperando las huellas del

pasado reciente en su poesía, hasta el innegable origen fronterizo de su palabra que le cede no sólo la voz, sino las imágenes y las configuraciones en proceso a esos otros que aparecen entre las enumeraciones. A través de los versos propiamente dichos y hasta en los espacios en blanco que componen la *Trilogía* que nunca llegó a ser, el poeta denuncia, desde el decir, lo no dicho dejando abierta la puerta al lector fisiognomía que se permita revivir el proceso por el que poema y poeta –su naturaleza social– se vuelven uno.

Hasta ese punto logra Silva Freire romper con el mandato colonial para lo poético e invita, sobre todo –y aquí radica lo impostergable del análisis de poetas de frontera excluidos del canon–, a pensar la (im) posibilidad de retomar los estudios literarios con las categorizaciones propuestas en cada eje para intentar iluminar el camino trazado por el poeta. Rápidamente notamos cómo los recursos o elementos conocidos no son suficientes para abordar la complejidad presente en las poéticas de la América del Sur. Lo que emerge de las páginas de la no-trilogía podría encuadrarse en un movimiento de vanguardia, aunque con el agregado de un sello muy particular, una vanguardia periférica y sin aspiraciones a la centralidad.

Por lo tanto, y como hemos sostenido hasta el momento, los desplazamientos en la obra de Silva Freire son múltiples, del espacio público, de la calle, a la introspección privada de las referencias literarias y académicas, de la intencionalidad de los versos a la invitación a una lectura otra –que inicia, incluso, desde el paratexto de cada volumen–, del texto poético a la imagen, de la ausencia de un yo poético individual a un nosotros colectivo. En este sentido, consideramos que la poética de Silva Freire nutre la búsqueda del pensamiento volcado hacia otras formas de abordar mundos que devuelvan la posibilidad de una identidad desde el aquí y ahora. La modernidad ha trazado redes externas de identificación, formas ajena de *marcación* para delimitar las prácticas analíticas a favor de intereses que no responden a nuestras necesidades y que van en detrimento de la posibilidad de alinear barcazas para salir de la inundación en busca de sustento autogestivo. En términos de Borsani y Quintero (2014:16):

Mignolo nos ha enseñado que toda definición implica la determinación de algo y con ello, el control que ejerce el enunciante de aquello definido, siendo que, en clave modernidad/colonialidad, lo que interesa, no es la enunciación sino el sujeto enunciante, de allí la importancia que cobra la geo-corpo-política del conocimiento: quién dice qué, desde dónde, a instancias de qué, con qué intencionalidad, qué lenguas,

memorias, tradiciones y saberes se ponen en juego en el acto de la enunciación, qué historias (locales) están involucradas, qué cuerpo habla.

El *pluriverso* poético de Silva Freire discute los sentidos de la cultura, la literatura, los géneros, los temas y las formas lingüísticas, con lo que centra su reflexión en la necesidad de reconocer una cierta caracterización de la cultura local. El apartado IV del primer tomo de *Trilogía*, “Em marcha batida com entrevista salteada” ofrece todo un repertorio de factores que asocia a este conflicto entre lo local primitivo y el avance de lo foráneo, el desplazamiento de los tipos y las prácticas populares ancestrales, la muerte del bosque, las voces que apoyan el desarrollo que amenaza el pasado,

-pois nem sentiram

Essa Cuiabá que é nosso goto-olfato  
-priscando na concha-buque da minha mão ...  
-sorrindo nas rugas-do-bem-servir as traições depois ...  
-vivendo ... convivendo a convivência ...  
Sobrevivendo à luz do abandon dos gatos engordecidos  
-espolegada, na fornicação de “ilustres”  
Paquidermes, espolegando tradições ...

No hay razón que sirva al conocimiento del poeta. Esa Cuiabá a la que reconoce deliciosa, morena, fresca, simple, ahogada, translúcida, burlona, maternal, albergadora, vanidosa, misteriosa, musical, sanadora, es, simplemente. A la vez, va siendo postergada por las ofertas que los otros, los que vienen a ‘sangrar’ la selva, imponen. Hay una manifiesta necesidad de restablecer y reconstruir la comunión entre la naturaleza y las personas: es en este sentido que se reconoce un “acto vital de de(s)colonización y de liberación” (Walsh, en Borsani, Quintero, 2014: 57). La realidad de Brasil no puede homologarse a la matogrossense, Cuiabá reclama el reconocimiento de una razón intercultural, sobre todo diferente del proceso de colonización que vieran las zonas ribereñas centrales.

La recuperación de la cultura ancestral propone cuestionar los órdenes político, económico y cultural, para construir una relación intercultural que transcienda lo coyuntural.

La interculturalidad entendida desde su significación por el movimiento indígena, apunta a cambios profundos a este orden. Su afán no es simplemente reconocer, tolerar ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructura establecidas. Por el contrario, es interrumpir desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es hacer reconceptualizar y refundar estructuras que ponen en escena y relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir (Walsh, 2010: 52)

Esta es la razón que moviliza su poesía: la necesidad de la inclusión de individuos de los grupos históricamente excluidos como mecanismo para promover la cohesión social, recuperar sus formas de expresión, sus voces, sus prácticas, sus rituales.

## Referencias bibliográficas

- ALMEIDA RAMOS, Isaac N. “Vanguardas poéticas em permanência: A revalidação de Wlademir Dias-PINO e SILVA FREIRE”, Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível en [http://www.casasilvafreire.org.br/uploads/2011\\_IssacNewtonAlmeidaRamos\\_VOrig-%281%29.pdf](http://www.casasilvafreire.org.br/uploads/2011_IssacNewtonAlmeidaRamos_VOrig-%281%29.pdf), (consultada 28/3/15).
- ALBÁN ACHINTE, Adolfo “Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias”. En Z. Palermo (compl.) *Arte y estética en la encrucijada decolonial*, Buenos Aires, Del Signo, 2009: 83-111.
- “Estéticas decoloniales” [Recurso electrónico]. En P. P. Gómez Moreno, W. Mignolo y otros, *Estéticas Decoloniales: sentir-pensar-hacer*,

Bogotá. Facultad de Artes ASAB, 2012 (consultada 12/01/2015).

BENJAMIN, Walter “El autor como productor” en *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros textos*. Buenos Aires, Godot-Col. Exhumaciones, 2012: 77-99.

BORSANI, María Eugenia y Pablo Quintero (Comps.) *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén, EDUCO, 2014.

BRONCKART, Jean-Paul *Activité Langagière. Textes et discours: pour une interactionisme socio-discursif*. Lausanna, Delachaux-Niestle, 1991.

ECHEVERRÍA, Bolívar “Deambular: el flâneur y el valor de uso” en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998: 49-60.

----- “El juego, la fiesta y el arte” Exposición presentada en FLACSO, 2001. Mimeo disponible en <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Juego,%20arte%20y%20fiesta.pdf>. (consultada 10/03/2015).

MIGNOLO, Walter “La figura del poeta en la lírica de vanguardia” en *Revista iberoamericana*, ll8-9, enero-junio 1982:131-148.

----- [1] “Diálogo y conversación” en *Diálogos Hispánicos de Amsterdam*, n° 6 Monográfico “La semiótica del diálogo”. Amsterdam 1987: 4-26.

----- [2] “Diálogo y poética” en *Acta poética* n° 8. Otoño de 1987.

----- “Los cánones y (más allá) de las fronteras culturales (o ¿de quién es el canon del que hablamos?)”. En E. Sullá (Comp.) *El canon literario*. Madrid, Arco Libro, 1998: 237-270

PALERMO, Zulma (comp.) *Arte y estética en la encrucijada decolonial*, Buenos Aires, Del Signo, 2009.

PIZARRO, Ana *Amazonía: el río tiene voces*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2009.

SCHWARTZ, Jorge *Las vanguardias latinoamericanas*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

SULLÁ, Enric (Comp.) *El canon literario*. Madrid, Arco Libro, 1998.

WALSH, Catherine “Interculturalidad Crítica y Educación Intercultural” en Jorge Viaña, Luis Tapia y Catherine Walsh *Construyendo Interculturalidad Crítica*. La paz, Bolivia, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010.



## *Desplazamientos territoriales en el arte. Estéticas urbanas “desobedientes” en Brasil y Argentina*

María José Melendo<sup>1</sup>

En el presente trabajo, se indagan los eventuales alcances de lo que se ha denominado “la opción decolonial” para la reflexión sobre el presente del arte. Desde este lugar, me propongo exhibir en qué medida el arte callejero produce un desplazamiento “literalmente” territorial, ya que se encuentra en el espacio público, y a la vez descoloniza los cánones de lo que se entiende habitualmente por arte. Analizaré una selección de intervenciones callejeras que tienen lugar en Brasil y en Argentina y que a mi juicio cristalizan un arte “desobediente”.

Así, exploraré en la necesidad de que haya una alternativa a la hegemonía estética eurocéntrica, al *corset* de su universalismo, reivindicando el soporte callejero pero a la vez, evitando caer en una nueva forma de universalismo valorativo.

El *corpus* que viene conformándose en los últimos años sobre pensamiento descolonial ofrece la clave con la que leer el fenómeno del arte callejero como un soporte que imprime un sello descolonizante, desobediente. Recupero -para trasladar a la reflexión estética- la desobediencia como actitud, planteada por el colectivo Modernidad-Colonialidad y que aquí implicaría desatender los mandatos y darle a la práctica del arte un lugar alternativo y también, contestatario, proponiendo una nueva forma de entender la *aiesthesis*, esta vez en términos descoloniales y no eurocéntricos.

---

1 Este trabajo fue realizado con el asesoramiento y la colaboración de Santiago Melendo. Su conocimiento de arte callejero, así como sus sugerencias en lo que respecta al escenario brasílico resultaron imprescindibles para la redacción del escrito. Pertenecen a él también los créditos fotográficos.

Este trabajo persigue indagar la problematización y sospecha instalada por las estéticas descoloniales, las cuales cuestionan la colonialidad de la sensibilidad del paradigma eurocentrífico, su vigencia y actualidad, a la vez que trazan una concepción pluritópica de lo bello, y entienden el arte como re-existencia.

Desde este lugar, me propongo exhibir en qué medida el arte callejero produce un desplazamiento “literalmente” territorial en el arte, ya que se encuentra en el espacio público, y a la vez descoloniza los cánones de lo que se entiende habitualmente por arte, promoviendo así también un desplazamiento que obliga a repensar la práctica artística desde una dirección otra.

Analizaré una selección de intervenciones callejeras que tienen lugar en Brasil y en Argentina y que a mi juicio cristalizan un arte que se expone al espacio público, que interactúa con el medio, que burla los criterios de comercialización, los *copyrights*, que denuncia y expresa, y que está inexorablemente geosituado, lo que implica entonces, que está atado a un presente, a un contexto de emergencia.

Asimismo, se destaca que al remitir a manifestaciones específicas se busca, desde el punto de vista metodológico, desandar la oposición teoría y práctica, para plantear en cambio un abordaje que piensa el presente atendiendo a obras concretas y que es desde allí que se proponen lecturas, disolviendo así dicho binomio.

### La opción decolonial para pensar el arte actual

Cabe destacar que el pensamiento decolonial busca interpelar las formas prototípicas de pensar y sentir dominadas bajo el denominado “Ego moderno”. Tal perspectiva destaca que prevalece una lógica de la colonialidad, la llamada herida colonial.

La opción decolonial traza una alternativa ante la hegemonía estética, política, geográfica, y de pensamiento, como reacción ante el corset colonial. Por ello, se propone la desobediencia ante la hegemonía de lo universal, ya que como indica Aníbal Quijano, así como se da una colonialidad del poder, del ser y de la naturaleza, también la colonialidad irrumpie en la sensibilidad.

La perspectiva estética decolonial, es entonces un desmantelamiento de todos los principios de la estética moderna que empezaron con Immanuel Kant. Se requiere este desmontaje de la estética moderna que diseñó una teoría para controlar el gusto, ya que para Kant la afirmación que reza que sobre gustos no hay nada escrito es irracional y no debe ser aspiración de una estética, la cual precisamente debía ser una “teoría” del gusto y de lo bello, con pretensión universal.

Entonces, la labor de desmontaje supone hacer visible la colonialidad donde las estéticas decoloniales<sup>2</sup> manifiestan un acto descolonial de re-existencia que supone entonces, como dijimos, impugnar el criterio de belleza universal, el modo canónico de concebir el arte, el adentro y afuera, lo popular y la alta cultura, entre otros pares de oposiciones.

No se trata de una estética con pretensión esencialista, ya que eso supondría recalar en el mismo espacio que se está problematizando, sino ofrecer una “opción” o “perspectiva” como la llaman sus mentores, que ofrezca una clave con la que pensar el presente, el mundo global, los flujos migratorios, las asimetrías estructurales de la globalización: precarización y marginalidad.

Para la perspectiva decolonial si la colonialidad es una estructura para la organización y el manejo de las poblaciones y de los recursos de la tierra, del mar y del cielo, la descolonialidad refiere a los procesos mediante los cuales quienes no aceptan ser dominados y controlados no sólo trabajan para desprenderse de la colonialidad sino también para construir organizaciones sociales, locales y planetarias no manejables y controlables por esa matriz (Mignolo, 2010).

Tal como indican Gómez y Mignolo (2014) la opción es desengancharse, construir no tanto modernidades alternativas sino alternativas a la modernidad que recojan los legados históricos de resistencia y lucha de individuos y comunidades y puedan convertirse en otra opción, “desprendernos de las normas y jerarquías modernas es el primer paso para re hacernos” (Gómez; Mignolo, 2014:7).

A su vez, cabe destacar, que para esta perspectiva, el pensar y el hacer descolonial base del desprendimiento no es tampoco un pensamiento para “aplicar” subsidiario de la distinción teoría y *praxis* sino que es el acto mismo de pensar. No es un método sino una vía.

---

2 Entre los numerosos intelectuales que desde diversas disciplinas confluyen en el pensamiento estético cabe destacar a Walter Mignolo, Pedro Pablo Gómez, Zulma Palermo, Adolfo Albán Achinte, Justo Pastor Mellado, Madina Tlostanova, Marina Gržinić, Rolando Vázquez.

En directa vinculación, las estéticas decoloniales buscan descolonizar los conceptos cómplices de arte y estética para liberar la subjetividad. Si una de las funciones explícitas del arte es influenciar y afectar los sentidos, las emociones, el intelecto, y de la filosofía estética entender el sentido del arte, entonces “las estéticas decoloniales, en los procesos del hacer y en sus productos tanto como en su entendimiento comienzan por aquello que el arte y las estéticas occidentales implícitamente ocultan: la herida colonial” (Gómez; Mignolo, 2014: 9).

Tal perspectiva involucra dos cuestionamientos y lecturas, una que tiene que ver con plantear la necesidad de una *Aiesthesis* decolonial, reconocer lo llanamente sensorial de lo estético que ha sido negado, invisibilizado o defenestrado por el proyecto moderno y sus valores sobre lo estético<sup>3</sup>. A su vez, es posible pensar tal cuestionamiento desde la necesidad de llevar a cabo una descolonialidad del mundo del arte, donde lo descolonial es visto como crítica contra las normas que rigen la circulación de arte que responden a estructuras coloniales, y que entonces, siguen manteniendo la hegemonía económica, social de bienales, museos, subastas que es preciso problematizar, incluso desde el interior, es decir, desde la apropiación de esos espacios.

En tal sentido, Mignolo (2010) recupera la propuesta de artistas como Fred Wilson, Pedro Lasch, Tanja Ostojic y busca exponer en qué medida estos cuestionan el museo, las instituciones del arte desde los recursos del arte más contemporáneo y buscan también, según las propias palabras de Mignolo “minar el museo” y “desaprender lo aprendido” (Gómez; Mignolo, 2012a). Lo planteado por Mignolo a través del análisis de las manifestaciones a las que alude es en qué medida éstas descolonizan lo que habitualmente se entiende por arte.

Por ello, similar dirección asume Pedro Pablo Gómez, quien advierte que por caso, las estatuas vivas son arte, ya que se erigen en espacio público buscando un efecto en los destinatarios e involucran modos de pensar en lo estético y en la experiencia desde un lugar otro (Gómez; Mignolo: 2012b). Resulta decisivo este enfoque en tanto reflexiona sobre otros formatos donde encontrar el arte. Por lo mismo, encuentro que el arte callejero, al igual que las manifestaciones reivindicadas por Mignolo o las estatuas vivas por Gómez, también irrumpen de modo insurreccional y puede pensarse como un espacio de subversión y transformación.

---

3 Para un abordaje que impugna el desprecio por lo popular y artesanal en el modo de pensar lo estético véase: (Palermo, 2009).

Desde este lugar, cabe preguntar por qué el arte callejero es aquí destacado, y si la perspectiva defendida es extensible a “todo” el arte por el solo hecho de estar en el espacio público. En términos generales, es posible advertir que se trata de un soporte descolonial, en la medida en que ha sido contestatario, desobediente. Se advierte que el sentido que aquí doy a lo descolonial se corresponde con lo que plantea (Melendo, 2012) respecto a la posibilidad de concebirlo como un adjetivo que concierne legítimamente y puede predicarse de ciertas prácticas artísticas que desandan su propio *canon*, sus corsets. En este caso, el arte callejero asume este mandato y es resueltamente desobediente.

Ciertamente, desde los hitos fundaciones que escribieron el presente del arte callejero está la protesta y la desobediencia al *canon*. Baste destacar, el muralismo mexicano, el Mayo Francés y las intervenciones ilícitas en el espacio público, los grafitis en la Nueva York marginal del Bronx de los setenta, las manifestaciones espontáneas sobre el Muro de Berlín, capítulos que sin duda influyeron en las acciones artísticas contemporáneas.

En Brasil y Argentina, también concierne señalar el impacto de la vanguardia de los sesenta y setenta que acontece en el escenario latinoamericano, y la centralidad que asume lo disruptivo como medio artístico para irrumpir en términos políticos.

Entonces, recuperar el potencial del arte callejero supone atender a su desobediencia, a que se “desliga”, utilizando terminología descolonial, a que propone una nueva *aesthesia*, nuevas formas de sentir el arte, nuevos modos de transitar el espacio público, que por lo demás, se encuentra colonizado por estereotipos, imágenes de la publicidad, atiborrado de símbolos que hacen que el transeúnte lo transite entre sensaciones encontradas que van de la apatía a la distracción y el hastío.

Asimismo, el arte callejero es casual, le interesa el presente y propone “microacciones” que tienen la posibilidad de generar un enorme impacto en la población, en muchos casos de trata de acciones colectivas, gestos que dejan su eco, que no pasan desapercibidos.

Así, ante un escenario artístico en el que predominan gestos conceptuales, performáticos, que no logran ser elocuentes, comunicables, sino herméticos y autorreferenciales, dado que para quien no dispone de determinada e imprescindible información no resultan inteligibles, se recuperan en cambio, acciones como la impulsada por el artista Mundando que a continuación destacaremos, *Pimp my carroça* que plantea un nuevo modo de pensar en el potencial del arte como *praxis vital*.

Estos gestos disuelven los bordes disciplinares, exhiben materialmente el fin del *medio específico* en el arte y la ciudad es el soporte para esta plural conformación, que descentraliza la hegemonía centro-periferia para dar voz a los distintos sectores de las ciudades, a sus variadas texturas: barrios, culturas, situaciones urbanas.

En tal sentido, no considero que “todo el arte callejero” sea en sí mismo descolonial, ya que esta afirmación remitiría al cuestionado esencialismo del que partimos. Antes bien, las manifestaciones artísticas de Brasil y Argentina que a continuación describo, cristalizan a mi juicio poéticas dignas de mención, esto es, procedimientos, técnicas, estrategias que irrumpen en el espacio público y generan efectos en los transeúntes, despertando su capacidad reflexiva y crítica.

### Prácticas artísticas callejeras en Brasil que a través del color “vuelven visible”

El arte callejero contemporáneo brasileño recibió la influencia de los temas regionalistas así como del arte callejero de los setenta y ochenta contra la hegemonía simbólica de la llamada *Old school*. También existe una fuerte impronta de lo “*tupiniquim*” desde su reapropiación simbólica contemporánea.

En el versátil mapa del arte callejero actual, donde pueden encontrarse *tags*, bombas, grafitis, murales, pegatinas, entre otras modalidades destaco acciones híbridas en su proceder, que optan por el espacio público como el marco para cuestionar, para visibilizar aspectos que las sociedades contemporáneas intentan dejar ocultos.

En primer lugar, rescato una iniciativa que surgió en São Paulo y de la cual recuperé su condición colectiva, que habla no solo de lo colectivo sino también de la función del arte como gesto híbrido. Arte en el espacio público que interpela el propio criterio que éste debe tener, porque se trata de carros que evidencian una nueva dimensión del arte público. Su mentor fue Mundano, artista paulista que viene dedicándose hace algunos años a visibilizar a los llamados “catadores”, quienes en las metrópolis se ocupan de acopiar los deshechos reciclables para luego venderlos. El trabajo de los

catadores supone el 90 % del trabajo de reciclado en Brasil<sup>4</sup>. Mundano lleva intervenidas más de trescientas “carroças” de los catadores, para dignificarlas con el arte en distintas ciudades de Brasil y del mundo.

En 2012, convocó a artistas, empresas, público interesado a participar en lo que se llamó *Pimp my carroça*, evento realizado en São Pablo, Río y Curitiba en donde los catadores podían llevar sus *carroças* para su intervención artística, y allí contaban con asistencia médica y social, a la vez que les colocaban elementos de seguridad a las *carroças*. Dicho proyecto es digno de mención ya que muestra lazos horizontales entre quienes participan a la vez que un arte comprometido con una causa social.

#### 1- Carroça, Pimp my carroça, São Paulo, 2012.



Fuente: Santiago Melendo

<sup>4</sup> [www.pimpmycarroca.com](http://www.pimpmycarroca.com) en su sitio web hay información sobre las convocatorias vigentes, así como la posibilidad de ofrecerse como voluntarios.

## 2- Carroça, Pimp my carroça, São Paulo, 2012.



Fuente: Santiago Melendo

Este tipo de proyectos ubica lo artístico en un lugar *otro*, así como redimensiona el potencial del arte para promover cambios de conciencia “micros” pero contundentes. La iniciativa busca honrar el quehacer diario de los catadores y generar una conciencia ambiental ya que las carrozas no contaminan.

También paulistas, Otavio y Gustavo Pandolfo, *Os gemelos*, son dos hermanos grafiteros cuyas intervenciones pueden hoy apreciarse en muchas ciudades de Brasil y del mundo. Me interesa destacarlos debido a su compromiso político, al *modo* de plantear dicha *praxis política* desde una búsqueda procedimental que conduce a una estética digna de mención, en la cual el arte impugna el *estatus quo*.

Los llamados *pixadores* en Brasil son perseguidos por intervenir el espacio público sin permiso. Muchas de las intervenciones de *Os Gêmeos* tienen que ver con repudiar dichas políticas de censura del arte callejero. En este sentido, destaco *Cidade cinza* documental dirigido por Marcelo Mesquita y Guilherme Valiengo (2012) que remite a la campaña del municipio de São Pablo para tapar los grafitis con pintura gris (gris) donde patrullas escogían qué paredes permanecían intervenidas y cuáles eran tapadas con pintura. En ese marco los gemelos, quienes participaron del documental

hicieron una intervención a la que llamaron “Devuelvan nuestros colores”, para cuestionar la política del gobierno paulista respecto al arte callejero.

Os Gêmeos recurren al arte como medio para cuestionar aspectos del presente, a saber: las políticas de censura a la libertad de expresión, o la amenaza a la ecología que provocan las sociedades contemporáneas, exhiben con sus medios artísticos los contrastes visibles en las ciudades: sus inverosímiles desigualdades sociales. El medio artístico puede así “volver visible”.

### 3- Os Gêmeos, São Paulo, 2012.



Fuente: Santiago Melendo

4- Os Gêmeos, São Paulo, 2012.



Fuente: Santiago Melendo

5- Os Gêmeos, São Paulo, 2015.



Fuente: Santiago Melendo

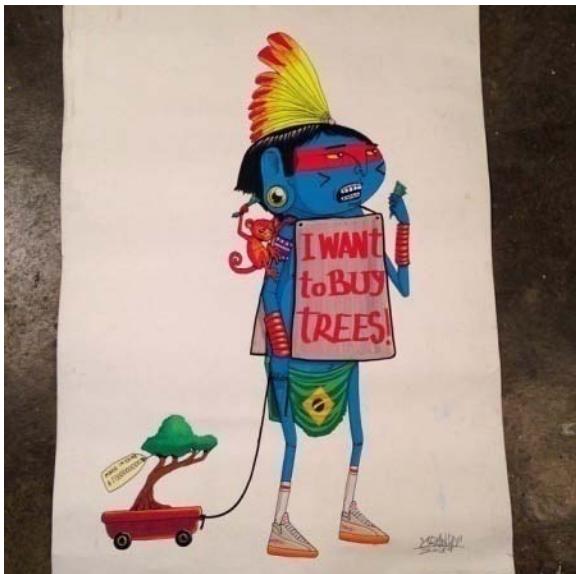
## 6- Os Gêmeos, São Paulo, 2014.



Fuente: Santiago Melendo

Por su parte, Favio Oliveira conocido como *Craio*, es otro artista paulista que al igual que *Os gêmeos* propone un arte desobediente, y lo que resulta importante es el modo como expresa su repudio, su crítica, lo que tiene que ver a mi juicio con identificar la poética. Al igual que las representaciones de *Os gêmeos* las de *Craio* recurren al color y a los personajes de fusión autóctona y global para realizar su crítica al presente. Así, los motivos del arte de este artista callejero tienen que ver con la devastación de los recursos naturales de Latinoamérica, concretamente con el Amazonas; a través de la ironía y de técnicas mixtas y versátiles remite a iconografías que hablan de lo global como la bandera de USA o el inglés como la lengua con la que expresarse, lo que habla de la “marca colonial” en la vida diaria. Sus personajes son aborígenes con zapatillas deportivas y consignas como “I want to buy trees”, o la parodia del lema de la nación brasileña “Orden y progreso” que busca denunciar y generar conciencias.

7- Cráneo, 2014, São Paulo, 2014.



Fuente: Santiago Melendo

8- Cráneo, 2014, São Paulo, 2014.



Fuente: Santiago Melendo

9- Cráneo, 2014, São Paulo, 2014.



Fuente: Santiago Melendo

Otro soporte que abunda en las ciudades contemporáneas es el esténcil, técnica que parte de una plancha impresa y calada con la consigna que permite estampar la imagen rápidamente en las paredes con aerosol; se trata de un método fácil y económico que interpela, cuestionando situaciones de todos los días. El presente es el *locus* esencial para este tipo de acción.

10- Esténcil anónimo, Río de Janeiro, 2014.



Fuente: Santiago Melendo

11- Esténcil anónimo, Río de Janeiro, 2014.



Fuente: Santiago Melendo

Así, la imagen 10 remite a un esténcil que cuestiona el monopolio de los medios de comunicación, en este caso de *O Globo*, denuncia la manipulación que los medios promueven. Los esténcils de la imagen 11 que acechan las paredes del barrio de Lapa en Río, reivindican la ocupación y el acampe de los sectores marginales del sistema, de los ignorados del “progreso”.

La imagen 12 es la estampa que inundó las paredes de Río en relación al aumento del boleto de transporte público: a su rechazo por lo que se incentivaba a que se eludiera el molinete, ya que dicho aumento encarecía el costo de vida de los cariocas.

#### 12- Esténcil anónimo, Río de Janeiro, 2014.



Fuente: Santiago Melendo

13- Esténcil anónimo, Río de Janeiro, 2014.



Fuente: Santiago Melendo

La imagen 13 corresponde al esténcil realizado en el marco del mundial que tuvo lugar en 2014 en Brasil, en medio de conflictos sociales y políticos que propiciaron la denuncia y el repudio a la FIFA. Aquí, al igual que ocurría con las leyendas de *Craio* en inglés, la decisión del idioma no es azarosa sino deliberada.

Otro tipo de forma de habitar el espacio público que no se esboza como una crítica social pero que resulta también insurrecta porque plantea una poética singular que encuentro destacable, es el que llevó al cabo Alberto Serrano, llamado *Tito Na Rua* quien propone una zaga callejera para aquellos transeúntes que eligen detenerse en la experiencia del espacio público de un modo distinto. Se trata de un comic cuyas entregas están dispersas en Río, y sólo reconoce en la imagen una zaga quien ha visto otras imágenes en otros puntos de la ciudad. Titi cuenta la historia de Zé Ninguém (Señor nadie) quien llega a Río a buscar a su amada, por ello la primera “entrega” es en la Rodoviaria y la historia continúa en Río y hay que descubrirla (Imagen 14).

A diferencia de los otros gestos analizados, en este caso, no hay una denuncia social, o un proyecto colectivo que impacte en la población, tampoco una toma de conciencia, intenciones que vertebran las acciones artísticas aquí destacadas; no obstante, al igual que aquellas, comparte el

espíritu insurrecto de proponer formas distintas en el espacio público que generan un desplazamiento resultando también, descoloniales.

14- Tito Na Rua, Río de Janeiro, 2014.



Fuente: Santiago Melendo

### Arte público en la Argentina actual: pequeños gestos de gran impacto

En nuestro país, el arte callejero tiene en primer lugar la impronta de la vanguardia de los sesenta y setenta, que logró que el arte “saliera” a la calle, y en segundo lugar la impronta del reclamo de los organismos de Derechos Humanos llevado a cabo en el marco del repudio al terrorismo de Estado de nuestra última dictadura militar. Si bien la mayor concentración de arte callejero que alude a nuestra última dictadura está en Buenos Aires, también destaco la presencia de arte callejero en otras ciudades como un modo de descolonizar la hegemonía cultural de la capital del país.

Murales, pegatinas con los rostros a gran escala de los desparecidos, esténcils, son algunas de las numerosas técnicas que se observan en relación con las estrategias para conmemorar la última dictadura en nuestro país, de volverla visible en el presente. Unas manifestaciones persiguen la denuncia,

reclaman justicia, interpelan, otras, conmemoran lo que no está acentuando la ausencia.

Así, señalo por caso, la intervención que el artista Fernando Traverso inició en Rosario en 2001 pero que luego se hizo extensiva a otras ciudades, que consiste en bicicletas realizadas en esténcil a escala real. Las trescientas cincuenta bicicletas realizadas por el artista representan el número de los desaparecidos de la ciudad de Rosario. La elección del objeto “bicicleta”, tuvo que ver con que cierta vez, durante la última dictadura, el artista se cruzó un amigo que estaba atando su bicicleta en un poste y al día siguiente su bicicleta permanecía allí; luego se supo que su amigo había desaparecido. La iniciativa del artista destaca la bicicleta como símbolo del cuerpo que falta, el propio artista advierte que una bicicleta vacía refleja la imagen de un cuerpo ausente.

#### 15- 350 Intervención urbana Fernando Traverso, Rosario, 2010



Fuente Santiago Melendo

La de Traverso es una intervención que al igual que la de Tito Na Rua (Imagen 14) plantea una constelación que resulta visible para quien identifica las distintas bicicletas que encuentra en la ciudad y construye sentidos alrededor de tales descubrimientos. El gesto opta por descentralizar la memoria, cuestionando los formatos tradicionales del arte memorial que la centralizan en un objeto monumental y perenne, que ya desde

sus materiales: bronce, mármol, piedra, se erige para la eternidad. Por el contrario, las bicicletas plantean un diálogo distinto y por ello “descolonial” con el espacio público y se exponen al cambio, a la intervención e incluso a su extinción ya que al estar en paredes, en cualquier momento pueden ser removidas.

Por otra parte, la desaparición de Jorge Julio López también es aludida con frecuencia en el arte actual; López es considerado un desaparecido en democracia ya que desapareció el 18 de septiembre de 2006. Fue víctima del proceso, detenido en un centro clandestino de detención, torturado y luego liberado; años después, sus declaraciones en los juicios en 2006 condenaron al dictador Miguel Etchecolatz a prisión perpetua y López desapareció poco después de brindar su decisivo testimonio. Desde entonces, numerosos artistas proponen formas de recuerdo y de advertencia respecto a esta desaparición que sigue impune. En el caso del arte callejero abundan los esténcils que buscan destacar su ausencia (Imagen 16).

#### 16- Esténcil, Buenos Aires, 2013.



Fuente Santiago Melendo

Otro esténcil digno de mención es aquel en el cual el Grupo de Arte Callejero (GAC) idea la frase “Mejor un Mayo Francés que un Julio Argentino” para repudiar a Julio Argentino Roca, acusado de perpetrar un genocidio en el siglo XIX de la población indígena que vivía en la Patagonia. Dicho estadista argentino, fue dos veces presidente y artífice de la llamada “Conquista del desierto”, expresión que da cuenta de la invisibilización y exterminio que llevó a cabo el gobierno argentino de los pueblos originarios,

“desierto” que no estaba “desierto” sino habitado, y cuya conquista barrió de sangre esa geografía.

Actualmente, existe en las distintas localidades de la Patagonia numerosas manifestaciones que buscan repudiar la figura de Roca, y se propuso cambiar el nombre de las calles en todas las localidades cuya Avenida principal y fundacional lo honra con su nombre “Julio Argentino Roca”. Más aun, se propuso reemplazar el nombre de la ciudad de General Roca por *Fiske Menuco*, expresión mapuche con la que se designaba a esas tierras originalmente.

La imagen 17 muestra un esténcil que se apropió de la consigna del GAC pero que fue realizado en la ciudad de Roca, en el busto que hay en homenaje al genocida. Se trató de una intervención espontánea que impacta en la cotidianidad de los habitantes, y los enfrenta a la necesidad de detener su mirada en ella.

17- Esténcil de una consigna del Grupo de Arte Callejero (GAC) repli-cada en el monumento a Julio Argentino Roca en la ciudad de General Roca, Río Negro, Patagonia 2013.



Fuente Santiago Melendo

A su vez, destaco otra posibilidad del arte callejero en general y de la técnica del esténcil en particular, que ya no tiene que ver con la denuncia y la impugnación sino con el homenaje a los “ilustres desconocidos” que habitan las ciudades, exponiendo un uso del arte que ya no busca temas heroicos sino microacciones que incidan en las comunidades donde se emplazan. “Chipi” es el protagonista del esténcil de la imagen 18, personaje marginal que vive en la ciudad de Cipolletti (Río Negro), conocido por todos, que pide dos pesos a la gente para comprar cigarrillos. En 2013, un artista anónimo plasmó su figura en las paredes de la ciudad, su atuendo es siempre el mismo y por eso quienes viven allí reconocen al personaje.

18- Esténcil a escala del “Chipi” conocido personaje de Cipolletti, Río Negro, Patagonia, 2013.



Fuente Santiago Melendo

El “homenaje” al ciudadano de todos los días llevado a cabo en Cipolletti es similar en relación con la poética que busca dignificar a las intervenciones que el artista portugués Alexandre Farto “Vhils” en distintas

ciudades del mundo, donde reproduce en paredes la imagen ampliada de un vecino de la localidad, como hizo en 2014 en la zona de Botafogo, Río de Janeiro<sup>5</sup>, utilizando martillo y cincel.

Así como reparé en acciones estéticas que interpelan por un lado los recursos técnicos del arte y plantean también la propia práctica como gesto de resistencia y cuestionamiento de la sociedad, lo colectivo es otro de los rasgos subrayados en este trabajo, como ocurrió con la iniciativa de Mundano y las *carroças*, gestos que piensan la participación en términos horizontales. Lejos y atrás quedó la idea del artista heredada del romanticismo, como genio aislado, reemplazada por la idea de artista como catalizador de un proyecto que lo trasciende.

Quiero mencionar para finalizar, un proyecto que además de pensar lo colectivo, resitúa la oposición arte-versus artesanía y la supremacía de aquél sobre ésta instalada en nuestra sociedad, donde el oficio es considerado mera técnica y la artesanía queda confinada al valor útil para el que fue pensada. La descolonización en este caso implica plantear las acciones en su impureza y mixtura, donde lo artístico y lo artesanal son dos caras de un acontecimiento estético que busca algo más que la expresión artística: un posicionamiento crítico sobre el presente.

Así, remito a la iniciativa de un grupo de artistas en Rosario denominada *Proyecto Anda*<sup>6</sup> ideado por Inés Martino y Fabrizio Caiazza que surgió en 2010 donde los artistas se propusieron destacar la ausencia de políticas públicas en barrios no céntricos de la ciudad de Rosario en los que las veredas estaban rotas, y para ello investigaron el proceso de elaboración de baldosas; hoy las fabrican y colocan remendando las veredas desde “baldosas artísticas”. Dicha iniciativa tuvo muchísima repercusión y el proyecto se ha desarrollado en distintas ciudades. Los responsables ofrecen tutoriales e instructivos en su sitio web para que otras comunidades puedan apropiarse de la experiencia compartiendo saberes. Para los integrantes de *Proyecto Anda* la finalidad no es hacer baldosas sino *reparar* la relación que tenemos con los espacios comunes. La baldosa es una excusa; en todo caso, sirve para hablar de esos espacios. Según las palabras de Fabricio Caisazza el proyecto pretende sanear las veredas rotas de la ciudad mediante el arte. No busca reemplazar al Estado, sino intervenir de una forma amable e ingeniosa en el cuidado de los espacios comunes. Se trata de un gesto “simbólico” porque al colocar la nueva baldosa diseñada también se está señalando el deterioro

---

5 <http://www.alexandrefarto.com/>.

6 <http://proyectoanda.com/>.

del espacio público. Actualmente, en Rosario hay varias baldosas diseñadas en cada barrio y los peatones se sorprenden cuando caminan y observan que en el hueco donde faltaba una baldosa hay otra con un colorido motivo o dibujo.

19- Proyecto Anda, Rosario 2012



Fuente Santiago Melendo

Acciones estéticas como las expuestas, acontecidas en ambos países, exponen formas artísticas que desandan los “muros” del arte, burlando el conceptualismo hermético y narcisista de algunas obras, el tecnicismo de

otras, y finalmente también la adulación del mercado y del sistema del arte. En tal sentido, la conexión del arte callejero con lo descolonial tiene que ver con la decisión de las diversas poéticas aquí mencionadas de interpelar los medios tradicionales del arte que imponen una dirección a lo artístico, para en cambio refundar la propia *praxis* con cada acción.

A este respecto, cabe destacar lo consignado por Madina Tlostanova en su artículo “*La aisthesis transmoderna en la zona fronteriza euroasiática y el antisublime decolonial*” (Tlostanova, 2011) quien en relación con las posibilidades de las estéticas decoloniales señala que el desvincularse y la transformación se dan hoy en un nivel más profundo y llevan al repensar fundamental de la estética y el arte mismos como productos occidentales, y al diagnóstico de la crisis de la estética como parte de la crisis de la modernidad; buscan formas transmodernas (en el sentido de superar la modernidad y sus principios) de arte contemporáneo firmemente conectadas con el conocimiento y la subjetividad. Esto es arte decolonial en el sentido de su impulso central de liberarse de las restricciones de la modernidad-colonialidad. “Por lo que en vez de enfocarse en un arte comprometido predecible y mercadeable el arte decolonial se concentra en una sacudida más profunda de los propios cimientos del arte occidental realizando un desplazamiento paradigmático de resistencia a re-existencia” (Tlostanova, 2011: 14).

Las prácticas aquí subrayadas, emplazadas en Brasil y Argentina, promueven a mi juicio desplazamientos territoriales y esenciales en el modo de comprender el hecho estético callejero, desplegando formas de pensar la relación con el espacio público desde otro lugar. Tales formas, muestran *el giro* que se percibe en ciertas prácticas artísticas, su potencial descolonizante. En su desobediencia, el arte hoy desaprende lo aprendido, desanda su propio *canon* y se redefine apelando a las más sugerentes poéticas.

#### Bibliografía consultada:

- GÓMEZ, Pedro Pablo; MIGNOLO, Walter *Estéticas decoloniales*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, (edición digital), 2012a.
- GÓMEZ, Pedro Pablo; MIGNOLO, Walter *Estéticas y opción decolonial*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, (edición digital), 2012b.
- GÓMEZ, Pedro Pablo (editor) *Arte y estética en la encrucijada descolonial II*. Buenos Aires: Del Signo, 2014.

MELENDO, María José “‘Descolonizando’ al arte: pensamientos en torno a sus crisis y sus posibles reconfiguraciones”, en: DÍAZ, Martín; PESCADER, Carlos (compiladores), *Descolonizar el presente: ensayos críticos desde el Sur*. Roca: Publifadecs, Universidad Nacional del Comahue, 2012, pp. 331-350.

MIGNOLO, Walter “Aiesthesis decolonial”, en: Revista *Calle 14*, Volumen 4, n° 4, Facultad de Artes, Colombia: Universidad Distrital, (versión digital: <http://200.69.103.48/comunidad/grupos/calle14/>), 2010.

MIGNOLO, Walter *Conversaciones desde el Sur: Arte desobediente y estéticas decoloniales*. videoconferencia dictada el día 19 de septiembre de 2013, Instituto Universitario Patagónico de las Artes, IUPA, General Roca, Trascipción a cargo del Proyecto de Investigación “El arte fuera de sí”, IUPA, Dirección: María José Melendo. Responsable de la trascipción: Celeste Belenguer. Publicada en *Revista Otros Logos*, CEAPEDI, Facultad de Humanidades, Neuquén: Universidad Nacional del Comahue, Nº5, 2014, pp.178-207.

PALERMO, Zulma (compiladora) *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Del Signo, 2009.

PALERMO, Zulma “Mirar para comprender: artesanía y re-existencia”, en: *Revista Otros Logos*, CEAPEDI, Facultad de Humanidades, Neuquén: Universidad Nacional del Comahue, Nº 3, pp. 223-236, 2012.

RUBIAN, Elkin “Discursos curatoriales y prácticas artísticas: Aciertos y desencuentros en ‘Estéticas decoloniales’”, en: [www.esferapublica.org](http://www.esferapublica.org), 2013.

TLOSTANOVA, Madina “La aisthesis transmoderna en la zona fronteriza euroasiática y el antisublime decolonial”, en: Revista *Calle 14*, Volumen 5, N° 6, Facultad de Artes, Colombia: Universidad Distrital, (versión digital: <http://200.69.103.48/comunidad/grupos/calle14/>), 2011.



*Corrimientos y tensiones en torno al museo: el caso latinoamericano y la experiencia de rememorar*

María Celeste Belengue

Como espacios que actualizan relatos legitimadores de lo artístico y lo cultural, los museos no han escapado del revisionismo que impregna a la cultura contemporánea. Desde mediados del siglo XX han sido manifiestas las voces que pesquisan su función en la sociedad y señalan su necesidad de renovación. Pero el cada vez más evidente fenómeno de “musealización” de la vida y la cultura no hace más que proponer una revisión de lo propiamente museístico, entendido como un ámbito que traspasa las paredes del museo para expandirse, pero también para permitir que lo exterior lo impregne.

Concebidos en un principio como colecciones privadas, sabemos que los museos nacieron en el seno de sociedades monárquicas, de la mano de una aristocracia que imponía, preservaba y legitimaba objetos seleccionados según sus ideales de buen gusto. Los primeros museos públicos y modernos surgen en el marco de la Revolución Francesa bajo esta premisa. Habiendo sido creados como espacios para la contemplación, eran formados en torno a colecciones pre-establecidas –el ya superado axioma de la museología–, y en las que no se ponía en tela de juicio la naturaleza del objeto coleccionado. Así, como espacio de socialización típicamente urbano, los museos se constituyeron en reflejo de los valores de la razón, la civilización y el nuevo espíritu científico. Y, siguiendo a Posgorny: “A pesar de los discursos fundacionales de los museos republicanos (de nuestro continente), estos surgieron en estrecha vinculación con las normas implantadas por los proyectos ilustrados iberoamericanos” (2010: 68).

Pero poco a poco se fue tomando conciencia sobre la necesidad de educar y hacer partícipe más directamente al público de la experiencia

museística, dado que en el contexto de revisión se hizo evidente el fuerte poder legitimador que el discurso del museo tenía en las diversas audiencias y en el fortalecimiento de ciertas estructuras culturales.

En este sentido, si pensamos los museos como una de las formaciones institucionales fundamentales de la modernidad/colonialidad, las cuales se instauran, al mismo tiempo, como sostén de la colonialidad del conocimiento y productoras de subjetividades moderno/coloniales, tenemos que, históricamente estos espacios -en particular los etnográficos - han servido para almacenar las memorias colonizadas y robadas, mientras que la Historia del Arte y los Museos de Bellas Artes sirvieron para edificar las memorias y logros de Europa y la Civilización Occidental. Así, estas instituciones han sido funcionales a la consolidación de la modernidad occidental y a la expansión de la Europa imperial, desestimando otras trayectorias civilizatorias. Siguiendo a Américo Castilla: “Esos inicios [...] fueron los que habilitaron una historiografía de la sociedad y su memoria aparente, con sus batallas y predominios de clase, que se mantiene hasta el presente en muchos de los museos de la región” (2010:19).

Sin embargo, hoy en día, diversas propuestas latinoamericanas contestan a partir de una labor destinada a recuperar parte de esas memorias robadas y silenciadas, a la vez que a curar las heridas de sus modos denegados de ser y estar en el mundo. En tal sentido, diversos proyectos emergentes desde su creación, presentación y funcionamiento, decolonizan y reorientan los objetivos de la institución, mostrando los caminos por los que transita el trabajo museográfico en la actualidad.

## Desplazamientos

Junto a la apertura y la previa puesta en cuestión del museo y sus funciones, destacan, en nuestro continente, la búsqueda e investigación de un nuevo lenguaje; el esfuerzo por conseguir una nueva tipología viva y participativa para la comunidad, en consonancia con su naturaleza de institución privilegiada que es, de la conservación, análisis y difusión de testimonios naturales y culturales originales. Esta novedosa animación y participación cultural está íntimamente unida a la idea de revelación del patrimonio y a la concientización comunitaria. Y a la superación de la posible dicotomía o contradicción existente, en el museo *tradicional*, entre

la necesidad de conservación y la utilización del acervo como un banco de bienes rentables/potenciales.

Lo cierto es que los museos se han convertido en las últimas décadas en un lugar de encuentro e intereses múltiples para la sociedad. La situación actual ha venido precedida por una profunda reconstrucción y transformación física, técnica, museológica y sociocultural surgida en la segunda posguerra mundial, y por una dolorosa superación de la crisis de identidad que les sobrevino al final de los años sesenta y primeros setenta. Así, el museo ha soportado, a lo largo de su historia, una cadena de invectivas contra su figura, cuyos matices dibujaron un abanico muy contrastado de posiciones frente al problema. Desde aquellas que mantenían la simple y rotunda negación de su justificación y existencia como instrumento patrimonial y cultural, a la mayoría de las que defendían una crítica didáctico-propedéutica de puesta en cuestión del futuro del museo.

Pensar al museo como institución que históricamente ha instaurado ciertas jerarquías estéticas que atraviesan y ponen en foco la matriz colonial del poder, del saber, del ser y del ver -a partir de los dispositivos de exhibición y en las políticas de representación, así como en la gestión de la diversidad cultural que promueven y en las políticas de adquisición, conservación y catalogación- invita a re-pensar de qué manera las jerarquías estéticas de la modernidad-colonialidad se manifiestan y recombinan, y cómo se inscriben y mutan en el interior de esta institución, mostrando sus limitaciones pero también sus alcances, en el caso latinoamericano.

En este sentido, de un tiempo a esta parte, diversos museos vienen adaptando a un nuevo paradigma que los entiende como centros culturales vivos y sitios de encuentro de la comunidad, en oposición a un ya anticuado museo elitista y de puertas cerradas. Dichos espacios buscan redimensionarse dejando de ser templos sagrados para devenir foros de múltiples voces y debates. Es así que las actuales corrientes de la museología han conseguido impulsar en nuestros días nuevas actitudes y comportamientos respecto al museo y la comunidad. Y si la preservación del patrimonio es una empresa urgente y de preocupación constante, su difusión y concientización comunitaria alcanzan en estos momentos las mayores atenciones y dedicaciones de profesionales, instituciones y proyectos. En acuerdo con Américo Castilla: “Los museos que consiguen direccionar estas experiencias a distintos y diferentes segmentos de público corren con una significativa ventaja de lograr una estrategia de comunicación acertada” (2010, p.26).

Tenemos, así, propuestas que se resisten a petrificar aquello que pretenden cuidar, así como a extraer el núcleo de su razón de ser únicamente de las motivaciones económicas asociadas a la inversión en cultura. En este mismo sentido, la discusión sobre la definición del arte y su institucionalidad se consolida cada vez más, y el museo (el específicamente “de arte”), como una de las instituciones inscritas dentro del campo de la cultura, participa de los conflictos sociales que caracterizan las disputas por esta acumulación de capital cultural de los diferentes sectores que ven en él un terreno de negociación. Incluso podría decirse que son centrales dentro de él, al punto de que el espacio museo se vuelve crucial para generar valores y formas de diferenciación social, sexual y cultural dentro y fuera del campo del arte<sup>1</sup>.

En este contexto, los circuitos a través de los cuales se mueven los museos actuales deben reacomodar presupuestos teóricos, objetivos y estrategias. Siguiendo a Ticio Escobar, esto plantea dificultades serias, pero también abre nuevas posibilidades (Escobar, 2010). Y se multiplican así las cuestiones que deben enfrentar estos espacios que buscan dar cuenta de los desafíos de su propia actualidad.

En virtud de dar voces particulares a lo aquí planteado, podemos mencionar brevemente los casos del Museo del Barro (Asunción, Paraguay), el Micromuseo (Lima, Perú), y el Museo Taller Ferrowhite (Ingeniero White, Provincia de Buenos Aires, Argentina) como espacios que, a nuestro juicio, se reconocen artefactos culturales complejos, capaces de identificar la tensión que ellos mismos encarnan, como instituciones, al intentar contar su historia y proponer un sentido para el rescate de la misma, en el presente<sup>2</sup>. Espacios que ejemplifican el apuntado nuevo modelo de trabajo museístico, en el que el proceso lineal tradicional de colectar, preservar y difundir – constituyendo un mundo en parte aislado de la sociedad– se transforma e integra dinámicamente, en otro circular y abierto.

Ubicado en la ciudad de Asunción, Paraguay, El Museo del Barro impugna las fronteras tradicionalmente establecidas entre lo popular y lo culto, lo cual supone una posición pluricultural, atenta a modelos diversos de lo considerado arte. Este “Centro de Artes Visuales/Museo”, tal como se denomina, promueve una escena en la cual se presentan diferentes expresiones visuales del Paraguay e Iberoamérica. En esta operación más que particular y elocuente, *El Arte Indígena* y *el Popular* son igualmente

---

1 Véase, al respecto: Cerón, Jaime, “El museo como representación de los conflictos culturales”, en Calle 14, volumen 5, número 7, julio - diciembre de 2011.

2 Ver: <http://www.museodelbarro.org/>, <http://www.micromuseo.org.pe/>, y <http://ferrowhite.bahiablanca.gov.ar/>, respectivamente.

estimados con respecto al llamado *Arte Erudito*. Es dable destacar, pues, esta reconvenCIÓN de fronteras establecidas entre lo popular y lo culto, tanto como los originales mecanismos de labor institucional que suponen. Siguiendo a Ticio Escobar:

“Este planteamiento exige no sólo activar dispositivos de interacción entre tales obras, sino subrayar el estatuto artístico de todas ellas; es decir, se opone a la política que reserva el museo de arte a las producciones eruditas mientras relega las populares a los museos de arqueología, etnografía o historia, cuando no de ciencias naturales. Para trabajar en esta dirección, la curatoría museal debe manejar un concepto de lo artístico que, sin perder la especificidad de lo formal y lo expresivo, discuta el elitismo etnocentrista de la modernidad. Se propone, de este modo, un modelo inclusivo de arte, desarrollado paralelamente al programa moderno, aunque estrechamente vinculado con él. (...)” (Escobar, 2007)

De este modo, este espacio supone una operación que pone en tensión el principio de la autonomía del arte, una de las figuras centrales de la modernidad, elevada como paradigma de todo modelo del mismo, y señala la posibilidad de resignificar la fuerza de la belleza que deviene del cumplimiento de funciones utilitarias del arte, pues supone entender que su falta de autonomía no significa ausencia de lo estético. Sostiene Escobar:

“Los colores más intensos, los diseños más exactos y las más sugerentes tramas e inquietantes combinaciones operan más allá de la lógica de la armonía y la sensibilidad: recalcan aspectos fundamentales del quehacer social despertando las energías furtivas de las cosas, realzando sus apariencias: volviéndolas excepcionales”.

Por su parte, el Micromuseo (Lima, Perú), mediante propuestas creativas y muy flexibles, crea una colección y un proyecto curatorial distinto desde estrategias de la precariedad y la itinerancia. Pensada como una experiencia de rescate y confrontación entre arte crítico y cultura material, el Micromuseo se presenta como un museo ambulante, rodante, dispuesto

a vehiculizar nuevas y originales comunidades de sentido, sin limitarse a la exhibición de colecciones. Desde su “Manifiesto de viaje”, proponen:

“Una MIXTURA deliberada de culturas y contextos: lo ARTÍSTICO, lo ARTESANAL, lo (SEMI) INDUSTRIAL, los DISEÑOS. Lo PREHISPÁNICO y lo MODERNO, lo COLONIAL y lo CONTEMPORÁNEO. En asociaciones ILÍCITAS, insólitas, pero no ajenas a las que ofrece nuestra vivencia permanente de SIMULTANEIDADES aparentemente inconexas. Piezas todas de un rompecabezas por siempre MUTANTE, perturbado además por cualquier suerte de DOCUMENTOS, percibidos no sólo como referentes sino como ESQUÍRLAS, los restos materiales de una realidad EXPLÓSIONADA.”<sup>3</sup>

El último ejemplo que presentaremos es el Museo Taller Ferrowhite, ubicado en el puerto de Ingeniero White, al sur de la provincia de Buenos Aires, Argentina. Su creación se origina en la iniciativa de un grupo de trabajadores despedidos como consecuencia de la privatización y el desguace de los ferrocarriles en los años noventa, que propuso al municipio bahiense mostrar parte del material que habían salvaguardado cuando el Estado lo remataba. Esa colección de piezas y útiles ferroviarios rescatados informalmente por motivaciones afectivas fue el punto de partida del museo de patrimonio histórico emplazado en el predio de la desmantelada Usina General San Martín, donde había funcionado un taller de reparaciones del ferrocarril, hasta mediados de esa misma década.

En sus diversas propuestas curatoriales, distintos recursos del arte permiten crear un doble extrañamiento con respecto a la idea de museo tradicional y a la construcción de sentidos colectivos, al configurar estrategias de evocación y activación desde lo visual, lo auditivo, lo performático y lo poético, planteando una tensión permanente entre institución y emergencia artística por su modo de construir y comunicar la temática histórica. En su quehacer institucional se observa, por tanto, una constante preocupación por la articulación entre *estetización, percepción y memoria* acorde con problemas específicos del lugar, relacionados y sujetos al devenir de la experiencia histórica de la comunidad en la que se inserta.

---

3 <http://www.micromuseo.org.pe/manifiesto/index.html>

La crítica de arte Inés Katzenstein, en un texto incluido en el número de la revista norteamericana *Artforum* dedicado a nuevos museos, afirma:

“Unos pocos proyectos [museográficos] innovadores han surgido en Latinoamérica que intentan oponerse al vacío institucional de sus contextos...ejemplos periféricos dentro de la misma periferia...realizados con poco o ningún dinero...Puede parecer fuera de tema hablar aquí de un museo no artístico, pero dado el tinte crítico de la visión curatorial de Ferrowhite, la inteligencia y lo inesperado de sus recursos de muestra, y la naturaleza heroica de tan singular emprendimiento, creo que realmente vale la pena mencionarlo”(Katzenstein, 2010).

Katzenstein centra su análisis en contraposición a otros proyectos argentinos –como el del museo que hace pública la colección de María Amalia Lacroze de Fortabat– apreciados por ella como fastuosos pero carentes de un proyecto crítico. Al otro extremo –el de la musealidad alterna y experimental– la autora ubica al Micromuseo y a Ferrowhite, un “*museo que es un taller*” cuyas “*herramientas son las voces, la memoria y el hacer de los trabajadores ferroviarios y portuarios*” de la ciudad de Bahía Blanca.

Así, nuestra intención es privilegiar no la colección sino el proyecto crítico de Ferrowhite. Las ideas de musealidad mestiza, de musealidad promiscua, que Katzenstein toma del Micromuseo, hablan de un nuevo recorrido que aúna el arte a planteos no necesariamente artísticos. Una concepción pasional del museo no como cámara de tesoros y parangón de prestigios –sociales o académicos– sino como agente crítico de una ciudadanía nueva. Con museos que propongan no sólo comprender la realidad sino, además, transformarla.

En virtud de las características sustanciales de los espacios que buscamos reivindicar, estimamos que estos ejemplos –seguramente, entre muchos otros– ofrecen una respuesta novedosa a la transformación que –en el marco del desarrollo de la industria cultural– compete al rol y a la función de los museos en la contemporaneidad, pues han implementado estrategias de trabajo con la memoria comunitaria y han apelado a diversos recursos para proponer la experiencia de rememorar, efectuando en la recepción un desplazamiento singular de la actitud contemplativa tradicional.

Dicha actitud supone, al mismo tiempo, pensar el espacio museal como constructo sociocultural en el que la presencia de los vecinos/sujetos contribuye a una memoria del lugar con la cual estos espacios se han ido forjando a sí mismos, y con la cual los habitantes se han configurado como sujetos individuales y colectivos, portadores de una historia particular. Esta apuesta habla de una variación de intereses: del objeto –cerrado, concluso, en vitrinas- hacia el discurso y la idea, en la aceptación de que la permanencia del bien cultural que el museo conserva es completada por una interpretación o relato, que también puede ser plural y cambiante.

## Giros

No ha sido sencilla esta reconversión de la cual venimos hablando, y tampoco es hoy en día absolutamente aceptada ni funciona con una universalidad de convicciones y criterios<sup>4</sup>. El museo continúa siendo, así, y pese a todo, un instrumento de mucha estima para la sociedad, al que se le exige una sincronización cada día más apurada con la realidad del momento, a la vez que identifique sus contenidos y funciones con las necesidades de su entorno socio-cultural.

En las complejas tramas y situaciones en que se desarrollan diversos proyectos, se proponen también modelos alternativos de trabajo. Así, la función tradicional del museo como espacio de conservación patrimonial y guardián de lo que alimenta y sostiene a los imaginarios locales, comunitarios, nacionales, se ha ido complejizando pero también obteniendo nuevos alcances: a la mera función de conservación, “[...] se ha agregado la necesidad de investigación, documentación y archivo, así como un mayor compromiso con el desarrollo social y comunitario, y una nueva preocupación por la presencia ciudadana” (Escobar, 2010: 168). Es decir que sigue siendo una institución que no puede desentenderse de los intereses del mercado, pero sin descuidar la promoción de valores ciudadanos y de una memoria colectiva, lo cual le exige una flexibilidad inusitada. Siguiendo a Escobar:

---

4 La confianza en una recuperación museológica corre pareja a los nuevos proyectos y a un espíritu de contextualización antropológica que debe presidir su funcionamiento, y que se inserta en el espíritu de la llamada “nueva museología”.

“Como cualquier cambio de paradigma, este plantea problemas y confusiones, pero también alternativas: el cuestionamiento de un modelo arquetípico y ejemplar de museo, y la aparición de diversos proyectos museísticos para ser configurados de modos distintos, según sus particularidades y objetivos” (2010:169).

Por lo tanto, perdida (o abandonada, mejor) la intención de un museo soberano y total, se vuelve necesario examinar las condiciones y los supuestos bajo los cuales cada espacio acota su labor.

La consolidación de este tipo de ámbitos como lugar de encuentro social permite aseverar lo que Andreas Huyssen plantea en torno a las memorias locales. Dicho autor sitúa al museo como sede y campo de pruebas y reflexiones sobre la identidad y la alteridad, y señala: “*La memoria vívida es activa: tiene vida, está encarnada en lo social –es decir, en individuos, familias, grupos, naciones y regiones*” (Huyssen, 2002: 39). Desde esta perspectiva, son estas memorias las que pueden contribuir a reducir la velocidad, a expandir la naturaleza del debate público, a tratar de curar las heridas causadas por el pasado.

Una de las hipótesis de trabajo de Huyssen considera que el impulso de la memoria a partir de los años ‘80 podría estar fundado en un deseo de estabilidad y un miedo a que las cosas devengan obsoletas, un vértigo al cambio. Esto es lo que lo lleva a plantear la necesidad de formular una mirada crítica sobre el museo que pueda contemplar el cambio en la estructura de sentimiento planteado por la contemporaneidad y desde allí abordar problemas de representación, narración y memoria.

La asistencia masiva a los museos testimonia, de acuerdo al autor, una pulsión de memoria y realidad (la presencia real de determinado objeto) que merece ser atendida. Si el museo forma, a partir de determinada relación con su espacio y el despliegue de los objetos dentro de él, una forma de consumo, entonces cabe preguntar cuáles son aquellas formas que pueden propiciar una mirada crítica en torno al pasado. Esto es lo que lleva también a Huyssen a observar en las memorias locales la posibilidad de vivir en formas extensas de temporalidad y asegurarse un espacio desde el cual hablar y actuar.

El museo se vuelve, así, una figura ambigua. Por un lado es considerado como una formación reactiva que ofrece un espacio de estabilidad en el marco de una cultura orientada al lucro y consumo, donde tiempo y espacio se vuelven cada vez más inasibles. Al mismo tiempo, su inserción cada vez

mayor dentro de la industria cultural transforma al museo en una forma/agente funcional a esa cultura.

Los casos que aquí hemos referido corresponden a museos que trabajan desde nociones de espacio y tiempo más extensas que aquellas que involucran a los museos de las grandes metrópolis sobre los que se reflexiona la mayoría de las veces. Sin embargo, consideramos que el modo en que estos espacios articulan este rasgo diferencial, a través de sus procedimientos y actividades, puede ofrecer una clave para la reflexión sobre las formas en que la institución museística busca reelaborar sus programas, con el objetivo de incluir en su interior el trabajo con diversas disciplinas y con elementos vitales de una comunidad.

En este sentido, muchos casos latinoamericanos manifiestan una sensibilidad nueva para los detalles, para las micro-situaciones, para el presente. La docente e investigadora argentina Diana Ribas refiere a diversos proyectos -entre los cuales incluye al mencionado Museo Taller Ferrowhite- definiéndolos como *cartografías emergentes fronterizas*, por considerar que en ellos:

“[...] subyace una matriz teórica rizomática a partir de la cual comienzan a definir nuestra compleja identidad de mezcla desde centros múltiples y heterogéneos, siendo conscientes de que se trata de un proceso construido en el intercambio social” (2012: 39).

Por otra parte, describe cierta aproximación desde una zona ambigua, de fronteras entre lo artístico y lo político-social, pero también entre lo grupal y lo subjetivo. Así, propone que subyace a diversas propuestas latinoamericanas el afán de concebir el territorio en un continuo devenir y la producción de sentidos a partir de un mapa extendido que otorga rasgos de carácter emancipador a las relaciones y categorías ya establecidas (Ribas, 2012).

De esta manera, asistiríamos a la emergencia de propuestas que se generan no solo en centros tradicionalmente considerados periféricos, sino que al interrelacionar los programas particulares con los procesos históricos que los preceden, favorecen el entramado de una densa red que articula escalas de lo macro y lo micro, conformando singularidades tanto en el plano espacial como en el temporal. Entrecruzamientos que, atravesados

por una mirada crítica constante, permiten reconocer que la identidad latinoamericana es también una construcción provisoria, configuradora y en continua elaboración.

Estos y otros casos conjugan una revisión del pasado con problemas surgidos del presente, permeadas al mismo tiempo por la experimentación con los lenguajes, tema que es de mi interés particular, pero que excede los alcances de este escrito. Espacios emergentes que ponen en cuestión algunas aproximaciones al arte contemporáneo enunciadas desde lugares hegemónicos, con una continua actitud crítica y creatividad innegables, y dignas de ser destacadas. Estrategias que recortan un segmento de su discurrir para argumentar en pro de una idea o de un tema. Siguiendo a Escobar, estimamos que esta “[...] vocación de incompletud de ciertos museos, curatorialmente demarcados, debe ser confrontada con algunas circunstancias propias de la institucionalidad cultural latinoamericana” (2010: 174).

Todo lo antes dicho permitiría iluminar los alcances de la práctica museística que buscamos reivindicar, resaltando estos gestos y su micro-poder de expresión, en el afán de construir espacios concretos, en lo cotidiano, desde los cuales hacer y decir. Sin duda, el debate a partir de estas nuevas corrientes museográficas reactualiza preguntas en torno al rol de los museos en la formación de subjetividad e interpela la relación entre memoria, percepción y conocimiento. Así, lo que estos casos hacen es trabajar con fragmentos de historia y de presente, de diversas formas y naturalezas, y crear relatos que entablan conversaciones entre sí, y que ante todo son redefinidos y reinterpretados por las nuevas miradas y aprecios del público al que definitivamente pertenecen.

## Tensiones

En esta renovación de formas y procedimientos que reactualiza preguntas en torno a dicha relación entre percepción y conocimiento se incluyen estas experiencias del caso latinoamericano, históricamente atravesado y signado por lo europeo, pero hoy, con claros elementos que lo “descolonizan”. De este modo, buscamos apuntar las posibilidades de una visión basada en la relación experiencia-museo-comunidad, en el trabajo desde una multiplicidad de lenguajes y con la aparición de nuevas mezclas

entre el pasado y el presente, lo cual convierte la escena en un espacio de intercambio como lugar de comunicación y promoción de la creación colaborativa de conocimientos.

De todo lo dicho también se desprende y se supone una implícita posibilidad de que el lector traslade lo analizado a otros espacios y a otras producciones. Porque, como hemos visto, el carácter decolonial no es inherente a una obra, a una práctica, a una persona o a un grupo, sino a un modo de ser, de sentir, de pensar y de hacer en una situación determinada, enfrentando en algunas de sus caras o dimensiones a la matriz colonial del poder. En este sentido, estimamos que resultan prioritarias las discusiones que brinden herramientas para mirar el presente desde una perspectiva crítica, dada su potencial condición emancipatoria en el marco del debate de necesidades sociales y ecológicas urgentes, en el cual lo decolonial emerge.

Así, consideramos necesario subrayar que el reconocimiento de la actualidad de la colonialidad del ver y del ser de los museos no se dirige específicamente al fortalecimiento de la interculturalidad como diálogo universal abstracto entre iguales, ni hacia la reposición de ningún tipo de imaginario visual/global compartido, sino, más bien, hacia una mejor comprensión de los problemas epistemológicos y ontológicos derivados de la pretensión de establecer un diálogo entre saberes y culturas diferentes. Es decir, promover la problematización de los acuerdos (y desacuerdos) que se instauran entre grupos culturales y subjetividades diferenciales, los cuales, a pesar de corresponder a tradiciones epistémicas e imaginarios culturales (y visuales) diversos, están reducidos a la misma lógica universalizante de la modernidad/colonialidad (Barriendos, 2009).

En este sentido, cada una de las consideraciones propuestas tiende menos a descubrir su más irreductible particularidad que a descifrar los rasgos generales de la decolonización del ser, ver y estar, que el sistema museo pueda hoy promover. Y en esto reside, sin más, la posibilidad que esta institución tiene de asumir configuraciones nuevas, así como la posibilidad de imaginar y estar analizando *otros* modelos museísticos, alternativos al basado estrictamente en el paradigma clásico occidental. Pues, ante el repliegue de pretensiones holísticas del museo, avanzan guiones parciales, cuya producción requiere ensayos, narrativas o temas acotados, como hemos visto, que permiten el planteo de un problema que puede cruzar tiempos, estilos, territorios y disciplinas, e incluso salir de lo considerado artístico o museable en sentido estricto.

La propuesta de este giro particular en ciertos casos de museos latinoamericanos nos permite pensar lo dicho en función de dos argumentos que procuraré esbozar de manera inicial -tomando prestado el modo como

Escobar cierra su trabajo “Los desafíos del museo. El caso del Museo del Barro (Paraguay)”<sup>5</sup> para concluir este ensayo: por un lado, problematiza el concepto tradicional de museo como espacio de sacralización y puesta en valor. Por otro, estimamos que el uso de esta idea de *museos nuevos, distintos, otros*, demanda también razones políticas, pues reconocer la posibilidad de un museo “diferente” subraya la controversia de un pensamiento etnocéntrico, según el cual sólo ciertas formas instauradas y dominantes pueden alcanzar privilegios valorativos. Así, consideramos que esta posibilidad resulta ventajosa, pues creemos que defender *otras formas* de museos puede también promover miradas nuevas sobre momentos de la historia y memorias que han sido robados, silenciados, e históricamente desatendidos. Reconocerlos como objetos/sujetos/momentos dignos de ser considerados, conduce a estimarlos y a depositar en ellos un valor como escenas apreciables, conocidas, complejas, capaces no solo de profundizar y abonar en la propia comprensión del mundo, sino de estimular el controvertido horizonte de la museología actual, a partir de la premisa del desplazamiento.

#### Bibliografía consultada:

- BARRIENDOS, Joaquín (2009), *Jerarquías Estéticas de la Modernidad/ Colonialidad*, en Ramona revista de artes visuales nº 95, Buenos Aires: Fundación START, 2009. Pp.33-38.
- BARRIENDOS, Joaquín, *El sistema internacional del arte contemporáneo. Universalismo, colonialidad y transculturalidad*, Recurso electrónico: <http://www.revue-2-0-1.net/files/el-sistema-internacional-del-arte-contemporaneo.pdf>
- CASTILLA, Américo (comp.), *El museo en escena. Política y cultura en América Latina*, Buenos Aires: Paidós, 2010.
- CASTILLA, Américo, *La memoria como construcción política*, en CASTILLA, Américo (comp.), *El museo en escena. Política y cultura en América Latina*, Buenos Aires: Paidós, 2010, pp.15-36.
- ESCOBAR, Ticio, *Los desafíos del museo: el caso del Museo del Barro, Paraguay*, en BELLIDO GANT, María Luisa (ed.), *Aprendiendo de Latinoamérica. El museo como protagonista*, Gijón: Trea, 2007.

<sup>5</sup> En Castilla, Américo (comp) (2010), *El museo en escena. Política y cultura en América Latina*, Buenos Aires, Paidós.

ESCOBAR, Ticio (2010), *Los desafíos del museo. El caso del Museo del Barro (Paraguay)*, en CASTILLA, Américo (comp), *El museo en escena. Política y cultura en América Latina*, Buenos Aires: Paidós, 2010. Pp. 167 - 183.

GÓMEZ, Pedro Pablo y MIGNOLO, Walter, *Estéticas decoloniales* [recurso electrónico], Bogotá: Sección de Publicaciones Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012. 92 páginas.

HUYSEN, Andreas, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2012.

KATZENSTEIN, Inés, *The Museum revisited*, en Artforum, *The Museum revisited*, [recurso electrónico], julio 2010. Disponible en: <http://www.artforum.com/inprint/id=25707>

MIGNOLO, Walter, *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*, in Catalog of museum exhibit: Modernologies (December, 2009), Museo de Arte Moderno de Barcelona (Spanish translation of "Coloniality: The Darker Side of Modernity, 2009.

PODGORNY, Irina, *Naturaleza, colecciones y museos en Iberoamérica (1770-1850)*, en CASTILLA, Américo (comp.), *El museo en escena. Política y cultura en América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 2010. Pp. 53 - 70.

RIBAS, Diana (2012), *Cartografias Emergentes Fronteiriças. Aproximação da noção de território em alguns coletivos artísticos contemporâneos*, en CIRILLO, José y Ângela Grando (org.). *O sabor da sua saliva é sonoro: reflexões sobre o processo de criação. Seminário Íbero-Americanano sobre o Processo de Criação 5 a 8 de dezembro de 2012, Vitória - Espírito Santo*. São Paulo, Intermeios, 2013. Pp. 36-47.

RIBAS, Diana (2013), *Site specific: algunas reflexiones desde el sur de Latinoamérica*, Revista FAROL, do programa de pósgraduação em artes da UFES. Vitoria, año 9, n° 9, julio de 2013. Pp. 31-48.

## Breve currículo dos autores e autoras

### UNCo - CEAPEDI

**Belenguer, María Celeste.** Profesora en Artes Plásticas (Instituto Universitario Patagónico de las Artes) y Licenciada en Artes Visuales (Universidad Nacional de las Artes). Maestranda en Arte Latinoamericano (Universidad Nacional de Cuyo). Docente en el Instituto Universitario Patagónico de las Artes y en la Universidad Nacional de Río Negro. Disertante en diversas reuniones, jornadas y eventos científicos. Acredita publicaciones en revistas especializadas y capítulos de libros en obras colectivas. Integrante del CEAPEDI, donde se desempeña como Secretaria de Redacción de *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*. Integrante externa de los Proyectos de Investigación (PI) “El presente en tiempos globales. Geopolítica del conocimiento y nuevas modalidades de colonialidad” y “Mal(estares) en la sociedad occidental: dimensión propositiva de prácticas y discursos intersticiales en escenario posoccidental”, ambos en la Universidad Nacional del Comahue y dirigidos por María Eugenia Borsani. Integrante del PI “El arte fuera de sí. Primeras aproximaciones en torno a las poéticas artísticas contemporáneas”, dirigido por Cecilia Macón y Codirigido por María José Melendo, Universidad Nacional de Río Negro y del PI “Cultura y artes en Bahía Blanca: entre la institucionalización y la emergencia (siglos XX y XXI)”, en la Universidad Nacional del Sur, dirigido por Diana Itatí Ribas.

**Borsani, María Eugenia** Filósofa. Profesora Titular de tiempo completo e investigadora categorizada de la Universidad Nacional del Comahue (UNCo), Neuquén, Argentina. Co-fundadora de la carrera de Filosofía (1997) y del posgrado en Filosofía y Crítica de la Cultura (2003). Co-fundadora y Directora del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad -CEAPEDI- y de *Otros Logos, Revista de Estudios Críticos*. Autora de *Una bisagra entre la hermenéutica y la Filosofía de las Ciencias*, (2005); co-editora de *Filosofía- Crítica- Cultura*, (2006); *La diversidad, signo del presente*, (2009); *Los desafíos decoloniales en nuestros días* (2014) y *Ejercicios decolonizantes desde este sur* (2015). Entre sus últimos textos colectivos cabe mencionar la compilación junto a María José Melendo, *Ejercicios decolonizantes II. Arte y experiencias estéticas desobedientes*, 2016, Ed. del Signo. Trabajos de su autoría han sido publicados en México, España, Italia, Chile, Uruguay, Brasil, Ecuador y Venezuela.

**Díaz, Martín E.** Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Profesor e investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue (UNCo). Co-fundador y miembro del comité ejecutivo del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI). Autor de: *La humanidad unidimensional. Perspectivas desde la encrucijada del porvenir humano* (2012) y *Vidas Negadas. Una genealogía de la construcción de la otredad en la Argentina moderna y sus derivas en el presente* (2016); co-editor de *Descolonizar el presente. Ensayos críticos desde el Sur* (2012).

**Cabana Crozza, Ludmila.** Profesora en Letras (Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue). Docente en el Área de Lingüística Aplicada a la Enseñanza del Español en el Profesorado y Traductorado en Inglés, Facultad de Lenguas/Humanidades, Universidad Nacional del Comahue. Cursa actualmente la Especialización en Epistemologías del Sur en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Es integrante en carácter de investigadora del Proyecto de Investigación dirigido por María Eugenia Borsani, “Mal(estares) en la sociedad occidental: dimensión propositiva de prácticas y discursos intersticiales en escenario posoccidental” (período 2017-2020).

**Carrión, Jorge Carlos.** Profesor en Letras graduado en la Universidad Nacional del Comahue, cursa actualmente la Especialización en *Comunicación y culturas contemporáneas*. Se desempeña como docente en el Área de Lingüística Aplicada a la Enseñanza del Español en Facultad de Lenguas, Universidad Nacional del Comahue. Ha colaborado en la elaboración de dos volúmenes sobre el tema de circulación en el área de docencia. Es coautor de “Escribirse en nuevos soportes: entre lo público y lo privado, entre la realidad y la ficción” en Gende C., Padilla, E. y Frischknecht, A. (comps.); *Diversidades en diálogo: interpretaciones, interacciones y realizaciones*. Integra equipos de investigación desde 2012. Ha participado como colaborador en el Proyecto de Investigación *El presente en tiempos globales. Geopolítica del conocimiento y nuevas modalidades de colonialidad* e integra como investigador docente el proyecto “Mal(estares) en la sociedad occidental: dimensión propositiva de prácticas y discursos intersticiales en escenario posoccidental”, ambos dirigidos por María Eugenia Borsani.

**Frischknecht, Alicia.** Profesora en Letras, graduada en Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Desde 1985, docente de niveles medio, terciario y universitario en Buenos Aires y, a partir de 1989, en Río Negro y Neuquén. Especialista en Literaturas Hispanoamericanas Contemporáneas y en Investigación Educativa. Actualmente es profesora adjunta docente del área de Lingüística Aplicada a la enseñanza de Español, en Facultad de Lenguas, Universidad Nacional del Comahue. En etapa de redacción de tesis de doctorado en Letras, en su universidad de origen, con una propuesta sobre la formación de lectores en el s. XIX, en Argentina. Sus actividades de investigación y sus publicaciones se relacionan con la formación de lectores, en el siglo XXI y el contexto del ingreso en la Universidad.

**Melendo, María José.** Licenciada en Filosofía (UBA) y Doctora en Filosofía (UBA). Docente e Investigadora en la Universidad Nacional del Comahue y en la Universidad Nacional de Río Negro. Sus publicaciones e investigaciones versan sobre el pensamiento filosófico y su relación con el arte contemporáneo, el presente y la memoria. Entre sus publicaciones cabe consignar: “El presente de la estética relacional: hacia una crítica de la crítica” (en co-autoría) en *Revista Calle 14*, 2012; “Descolonizando’ al arte: pensamientos en torno a sus crisis y sus posibles reconfiguraciones”, en Carlos Pescader y Martín Díaz (comps.), *Descolonizar el presente. Ensayos críticos desde el Sur*, 2012; “Los monumentos contemporáneos frente al desafío de lo irrepresentable: Berlín y la memoria del Holocausto”, en Juan Andrés Bresciano, (comp.); *La memoria histórica y sus configuraciones. Una aproximación interdisciplinaria*, 2013; “El pasado en imágenes. Reflexiones sobre el vínculo entre fotografía y memoria”, en Revista *Desbordes*, Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades, Universidad Nacional Abierta y a Distancia, 2014; “Desafíos para el arte en el actual escenario global”, en Daniel Brauer (ed.), *La historia en tiempos de globalización*, 2015. Compiladora junto a María Eugenia Borsani del libro *Ejercicios decolonizantes II. Arte y experiencias estéticas desobedientes*, 2016, Ed. del Signo.

**Monasterio, Julio Cesar.** Licenciado en Ciencias de la Comunicación Social por la Universidad de Buenos Aires y Magíster en Teorías y Políticas de la Recreación por la Universidad Nacional del Comahue (UNCo). Doctorando en Estudios Sociales de América Latina por la Universidad Nacional del Córdoba. Docente e investigador de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (Fadecs) -UNCo-. Director de Posgrado de la Fadecs - UNCo. Integrante del Comité Académico de la Maestría en Teorías y Políticas de la Recreación (UNCo) y docente de

la Especialización en Comunicación y Culturas Contemporáneas (UNCo). Miembro activo del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad. Disertante en numerosas reuniones, jornadas y eventos científicos. Acredita publicaciones en revistas especializadas y capítulos en libros colectivos.

**Pescader, Carlos A.** Licenciado y Profesor en Historia por la Universidad Nacional del Sur. Doctorando en Ciencia Política en la Universidad Nacional de Rosario. Docente de la Facultad de Ciencias Económicas y Jurídicas de la Universidad Nacional de La Pampa (UNLPam), y de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue (UNCo). Miembro activo del CEAPEDI. Ha sido disertante en numerosas reuniones, jornadas y eventos científicos. Ha publicado un libro en coautoría y tres compilaciones. Acredita publicaciones en revistas indexadas y capítulos de libros en obras colectivas. Es investigador categoría 3 (tres) del sistema de incentivos a la investigación. Ha participado como integrante y como co-director en proyectos de investigación desde el año 1999. Su línea actual de investigación se relaciona con los conflictos socioambientales y la ciudadanía. Integra el comité editorial de *Otros Logos, Revista de Estudios Críticos*, publicación del CEAPEDI, UNCo.

**Serrano, Alfredo Facundo.** Licenciado en Comunicación por la Universidad Nacional de Córdoba. Docente de los Institutos de Formación Docente nº 1 (Cutral-Có - Neuquén) y nº 9 (Centenario - Neuquén). Investigador externo de la Facultad de Humanidades (UNCo), actualmente integra el Proyecto de Investigación dirigido por María Eugenia Borsani, “Mal(estares) en la sociedad occidental: dimensión propositiva de prácticas y discursos intersticiales en escenario posoccidental” (período 2017-2020). Es miembro activo del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI). Ha participado en eventos científicos y ha publicado en actas, revistas académicas y libros colectivos. Su línea de investigación actual se vincula a las nuevas tecnologías de la comunicación y el giro decolonial.

**Cruz, Oscar Saavedra.** Possui graduação em Literatura (2002) e mestrado em Filosofia (2010) pela Universidad del Valle, Cali (Colômbia), e mestrado em Estudos da Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso (2016). Vem desenvolvendo pesquisas na área da epistemologia das ciências sociais, contemplando em seus estudos assuntos como Discursividade e Hegemonia, Discursividade e processos de subjectivização e Discursividade e reconfiguração de territórios. Atualmente, prepara o seu projeto de doutorado, sobre a importância do território para a sobrevivência da comunidade indígena Nasa, na Colômbia. Autor dos artigos: *Sobre la distinción de mundo de la vida y mundo de la vida cotidiana en la propuesta teórica de Alfred Schutz* (2008), *El modelo de ciencia planteado por Alfred Schutz y sus inconsistencias epistemológicas* (2011) e *Prácticas artísticas situadas, memorias y lugares* (2015).

**Higa, Tereza Cristina Cardoso de S.** Possui graduação em Geografia pela Universidade Federal do Piauí (1978), mestrado em Geografia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1987) e doutorado em Geografia pela Universidade de São Paulo (2001). Atualmente é professora titular da Universidade Federal de Mato Grosso. Tem experiência na área de Cartografia e Geografia Regional. Em suas principais pesquisas discute os temas: Análise Regional Mundial, Análise Regional Sul-americana, Fronteira e Relações fronteiriças, Migração, Processo ocupacional de Mato Grosso e Análise cartográfica. Coordena o Grupo de Estudos Regionais Latino-Americanos (GERSA).

**Leite, José Carlos.** Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (1981), mestrado em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso (1992), doutorado em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2001) e pós-doutorado pelo Instituto Tecnológico de Coimbra (2012). É professor titular e aposentado da UFMT. Atua, como colaborador, junto aos Programas de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea e Filosofia (modalidade profissional) da UFMT. Áreas de interesse: Filosofia, Cultura e Comunicação. As pesquisas mais recentes abordam temas como a (des)colonialidade dos saberes e saberes subalternizados. Coordena o Grupo de Pesquisa Assinaturas dos Corpos.

**Olea, Hilda Regina Pereira Menezes.** É graduada em Filosofia, mestre e doutora em Estudos Interdisciplinares de Cultura, junto ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea (ECCO) - Universidade Federal de Mato Grosso. Área de atuação: Filosofia, com ênfase em epistemologia. Também realiza estudos interdisciplinares que exploram as relações entre filosofia, cultura e educação. Atua como professora de filosofia no Instituto Federal de Mato Grosso, campus de Campo Novo do Parecis.

**Sato, Michele Tomoko.** É licenciada em Ciências Biológicas (São Paulo: UNISA, 1982), mestre em Filosofia (Norwich: University of East Anglia, 1992), doutora em ciências (São Carlos: UFSCar, 1997) e por duas vezes estagiária de pós-doutorado em Educação (Université du Québec à Montréal, Canadá, 2007 e Universidade A Coruña, Espanha, 2014). É docente titular no Programa de Pós-Graduação em Educação na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), e pesquisadora do Grupo Pesquisador em Educação Ambiental, Comunicação e Arte (GPEA) e atua como colaboradora em várias outras universidades nacionais e estrangeiras. Atua em comissões editoriais de diversos periódicos, agências de fomento à pesquisa, eventos científicos e revistas, com várias experiências nacionais e internacionais. É membro do Fórum de Direitos Humanos e da Terra de Mato Grosso e bolsista produtividade do CNPq. Principais áreas de atuação: educação ambiental, ecofenomenologia, artes, direitos humanos, mitopoética e epistemologia popular.

**Silva, Michele Tatiane Jaber da.** Possui licenciatura e mestrado, respectivamente, em Ciências Biológicas e em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e doutorado em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em Ecologia e Recursos Naturais (PPG-ERN) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) (2012). Professora no Instituto de Educação da UFMT, atuando nos Cursos de Pedagogia (modalidades: a distância e presencial). Atualmente é coordenadora do Núcleo de Educação Aberta e a Distância (NEAD - UFMT). Professora credenciada no Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE/UFMT), pesquisadora do Grupo Pesquisador em Educação Ambiental, Comunicação e Arte (GPEA/UFMT), pesquisadora e orientadora em educação ambiental, educação popular, movimentos sociais, mapeamento dos conflitos socioambientais.

**Silva, Regina Aparecida da.** Possui licenciatura e mestrado, respectivamente, em Ciências Biológicas (2001) e em Educação (2006) pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), doutorado em Ciências (2011) pelo Programa de Pós-Graduação em Ecologia e Recursos Naturais (PPGERN) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e pós-doutorado em Educação (2013) pela UFMT. É professora da UFMT no Instituto de Educação, Departamento de Teoria e Fundamentos da Educação. É professora credenciada ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE/UFMT), pesquisadora e orientadora em educação ambiental, educação popular, movimentos sociais, mapeamento de grupos sociais vulneráveis e políticas públicas. É líder do Grupo Pesquisador em Educação Ambiental, Comunicação e Arte (GPEA). É Consultora *ad hoc* do Gt 22 - Educação Ambiental da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPED) e Coordenadora do GT 22 - da ANPED Centro-Oeste. É membro do Fórum de direitos humanos e da Terra de Mato Grosso.

**Silva, Solange Pereira da.** Graduada em Serviço Social pela UFPE (1992), mestre (2007) e doutora (2015) em Educação pela UFMT, ambas as formações realizadas na linha de pesquisa Educação e Movimentos Sociais, Política e Educação Popular. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em educação escolar indígena, em diálogo intercultural, em educação emancipatória e em saberes e práticas em agroecologia. Professora substituta no Departamento de Serviço Social da Universidade Federal de Mato Grosso.

**Taukane, Isabel Teresa Cristina.** Possui graduação em Propaganda e Marketing pela Universidade de Cuiabá (2005) e mestrado em Desenvolvimento Sustentável junto a Povos e Terras Indígenas pela Universidade de Brasília (2013). Doutoranda no Programa Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso. Membro fundador do Instituto Yukamaniru de Apoio às Mulheres Indígenas Bakairi, instituição que no ano de 2016 executou o Etnomapeamento das Terras Indígenas do povo Kurâ-Bakairi. Integra o Movimento Indígena de Mato Grosso.

Os termos **deslocamento** e **fronteira** trazem para discussão temas candentes de nossos dias que merecem ser refletidos. São esse temas abordados nas perspectivas de distintas disciplinas e procedências, tanto geográficas quanto epistêmicas. Aqui estão reunidas colaborações que dão conta de deslocamentos, mudanças não somente territoriais, mas também teóricas. Daí o título do livro, tecido que foi com a integração de dezenas de mãos.

Se, por um lado, o mundo globalizado exige a ruptura de fronteiras geográficas ou nacionais, por outro, propostas de políticos e ações de Estados Nacionais reforçam a defesa de fechamento de fronteiras, inclusive indicando a construção de muros para impedir as movimentações humanas.

