

Cadernos do *Lepaarq*

Vol. XVII nº33 2020



*Textos de
Antropologia, Arqueologia e Patrimônio*



ISSN 2316 8412



Cadernos do
Lepaarq

Textos de

Antropologia, Arqueologia e Patrimônio

Vol. XVII | n°33 | 2020 | ISSN 2316 8412



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Reitor:

Pedro Rodrigues Curi Hallal

Vice-Reitor:

Luis Isaías Centeno do Amaral

Pró-Reitora de Graduação:

Maria de Fátima Cóssio

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Flávio Fernando Demarco

Pró-Reitora de Extensão e Cultura:

Francisca Ferreira Michelin

Pró-Reitor Administrativo:

Ricardo Hartlebem Peter

Pró-Reitor de Planejamento e

Desenvolvimento: Otávio Martins Peres

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor:

Sebastião Peres

Vice-Diretora:

Andréa Bachettini

LABORATÓRIO DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

Coordenador:

Rafael Guedes Milheira



Editora e Gráfica Universitária

R Lobo da Costa, 447 - Pelotas, RS CEP 96010-150

Fone/fax:(53)227 3677 e-mail:

editoraufpel@uol.com.br

Ficha catalográfica: Ayde Andrade de Oliveira - CRB 10/864

Cadernos do LEPAARQ - Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio. Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia. Pelotas, RS: Editora da Universidade Federal de Pelotas, v.17, n.33, Jan-Jun, 2020.

Semestral

ISSN eletrônico 2316-8412

1. Arqueologia - Periódico. 2. Antropologia - Periódico. 3. Patrimônio - Periódico. I. Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia.

CDD 930.1

EDITORIA - CADERNOS DO LEPAARQ

Editores Responsáveis:

Rafael Guedes Milheira

Fábio Vergara Cerqueira

Conselho Editorial:

Airton Pollini (Universite de Haute-Alsace, Mulhouse - França)

Ana Maria Sosa Gonzalez (Universidade Federal de Pelotas)

Carolina Kesser Barcellos Dias (Universidade Federal de Pelotas)

Charles Orser Jr. (New York State Museum - EUA)

Francisco Pereira Neto (Universidade Federal de Pelotas)

Helen Gonçalves (Universidade Federal de Pelotas)

Jean-Louis Tornatore (Universite de Bourgogne - França)

Lourdes Dominguez (Oficina del Historiador - Cuba)

Luiz Oosterbeek (Instituto Politecnico de Tomar - Portugal)

Maria Dulce Gaspar (Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Mariano Bonomo (Conicet - Facultad de Ciencias Naturales y Museo de La Plata - Argentina)

Marisa Coutinho Afonso (Museu de Arqueologia e Etnologia – Universidade de São Paulo)

Paulo DeBlasis (Museu de Arqueologia e Etnologia – Universidade de São Paulo)

Pedro Paulo Abreu Funari (Universidade Estadual de Campinas)

Reinhard Stuperich (Universidade de Heidelberg - Alemanha)

Sandra Pelegrini (Universidade Estadual de Maringá)

Conselho Consultivo:

Camila Azevedo de Moraes Wichers (Universidade Federal de Goiás)

Albérico Nogueira de Queiroz (Universidade Federal de Sergipe)

Neli Teresinha Galarce Machado (Universidade Integrada Vale do Taquari de Ensino Superior)

Veronica Wesolowski de Aguiar e Santos (Museu de Arqueologia e Etnologia - Universidade de São Paulo)

Deisi Scunderlick Eloy de Farias (Universidade do Sul de Santa Catarina)

Ana Inez Klein (Universidade Federal de Pelotas)

Fernando Ozório (Universidade Federal de Sergipe)

Arno Alvarez Kern (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul)

Camila Gianotti (Centro Universitario Regional Este, Uruguai)

Claudia Turra Magni (Universidade Federal de Pelotas)

Edgar Barbosa Neto (Universidade Federal De Minas Gerais)

Gustavo Peretti Wagner (Strata Consultoria)

Márcin César Tempass (Universidade Federal do Rio Grande)

Maria De Fátima Bento Ribeiro (Universidade Federal de Pelotas)

Rafael Corteletti (Universidade Federal de Pelotas)

Rafael Suárez Sainz (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República, Uruguai)

Renato Pinto (Universidade Federal de Pernambuco)

Secretaria Editorial:

Rafael Guedes Milheira

Bruno Leonardo Ricardo Ribeiro

Editoração e Projeto Gráfico:

Bruno Leonardo Ricardo Ribeiro

Revisão Linguística:

Núcleo de Revisão de Textos - CLC

Coordenação: Profa. Dra. Sandra Alves

SUMÁRIO

PÁGINA

EDITORIAL

Rafael Guedes Milheira

5

NARRAR DE DENTRO E NARRAR DE FORA: MEMÓRIA, EXPERIÊNCIA E COTIDIANO A PARTIR DAS NARRATIVAS DO MASSACRE DO CARANDIRU

Adriana Rezende Faria Taets-Silva

7

A MODELAGEM PREDITIVA NA ARQUEOLOGIA: UM OLHAR CRÍTICO A PARTIR DO ESTUDO DE CASO NO TERRITÓRIO XETÁ

Fabiana Terhaag Merencio

25

PERSPECTIVAS PLURALES SOBRE GRUPOS Y COMUNIDADES AFROLATINOAMERICANOS

APRESENTAÇÃO

Yara Altez (Org.).

46

DIOS ME CUIDA A MÍ Y A MI “TONO”. EXPERIENCIAS SOBRE DIVERSIDAD RELIGIOSA ENTRE NIÑOS AFROMEXICANOS

Citlali Quecha Reyna

50

DE BARCOS Y SANTOS: HISTORIA, MEMORIA, Y LUGAR EN LA IDENTIDAD MEXICANA MORENA O AFRO-INDIA

Laura A. Lewis

67

REPRESENTACIONES SOCIALES DE JÓVENES ESTUDIANTES DE ESCUELAS MEDIAS DE VILLA LUGANO, BUENOS AIRES, RESPECTO A POBLACIÓN DE ORIGEN AFRICANO

Gisele Kleidermacher

89

CULTURA MATERIAL DOS ESCRAVIZADOS E EXPOGRAFIA: UM ESTUDO DO MUSEU DE PORTO ALEGRE JOAQUIM FELIZARDO

Ana Maria Sosa González e Évylin Koligoski da Silva

104

LA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA Y OSTEOLÓGICA EN CEMENTERIOS AFRODESCENDIENTES

Antonio David Pérez

126

**COMERCIANTES, ESPÍAS Y BAQUIANOS: LOS ESCLAVOS CRIOLLOS DEL ESE-
QUIBO COLONIAL. SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII** 150

Karina Estraño

**ESPACIOS OFICIALES Y DE RESISTENCIA: TRAMAS DE SIGNIFICACIÓN EN LOS
CANDOMBES CONTEMPORÁNEOS EN MONTEVIDEO** 163

Alejandro Gortázar

**DE LAS AFROASCENDENCIAS A LA AFRODESCENDENCIA. REFLEXIONES
SOBRE ÁMBITO, MÉTODOS Y APLICACIONES DE LA ETNOHISTORIA AFRO-
VENEZOLANA** 182

Pedro Rivas

**LAS MUJERES AFROVENEZOLANAS DE TODASANA Y SU DECISIÓN TRASCEN-
DENTAL A FINALES DEL SIGLO XIX** 197

Yara Altez

**O INDETERMINADO CRAVADO DO TEMPO: UMA PERFORMANCE DA SENSACÃO
PERANTE O OFÍCIO-PESQUISA NO REVELAR DAS FOLHAS** 212

Natalia Negretti

**AVENTURAS E DESVENTURAS DA ESCRITA. A PROPÓSITO DA INTERPRETAÇÃO
DO NASCIMENTO DA ESCRITA NA MESOPOTÂMIA** 223

Luc Bachelot

**RESGATE ARQUEOLÓGICO DOS SÍTIOS EVANGELISTA E IGREJINHA, EM
PRADOS/MG** 251

Paulo Eduardo de Oliveira Enéas e Inês de Oliveira Noronha

Editorial

No presente volume dos Cadernos do LEPAARQ, trazemos uma bela contribuição na composição de um dossiê temático predominantemente escrito por autores estrangeiros e vinculados a centros de pesquisa latinos. O Dossiê intitulado "Perspectivas plurales sobre grupos y comunidades de Afro-latinoamericanos" é organizado pela antropóloga venezuelana Yara Altez e conta com temas relativos a experiências etnográficas, históricas e arqueológicas em contexto de resistência e luta de coletivos afro na América Latina, em diferentes países.

Além disso, o volume ainda traz um ensaio visual de Natalia Negretti, uma tradução de um texto do historiador Luc Bachelot, tradução esta realizada pela também historiadora Katia Pozzer e revisado por Letticia Leite. Conta também com um artigo de Adriana Taets sobre o Massacre do Carandiru, em São Paulo e um artigo sobre modelos preditivos aplicados à Arqueologia, no contexto do território Xetá, por Fabiana Merencio. Por fim, Paulo Enéas e Inês de Oliveira Noronha apresentam um relatório de pesquisa em Arqueologia em Minas Gerais.

A todos e todas, uma ótima leitura!

Rafael Guedes Milheira

(Universidade Federal de Pelotas. Laboratório de Antropologia e Arqueologia, LEPAARQ-UFPEL)

NARRAR DE DENTRO E NARRAR DE FORA: MEMÓRIA, EXPERIÊNCIA E COTIDIANO A PARTIR DAS NARRATIVAS DO MASSACRE DO CARANDIRU

NARRATING FROM WITHIN AND NARRATING FROM OUTSIDE: MEMORY, EXPERIENCE AND DAILY LIFE BASED ON THE NARRATIVES OF THE CARANDIRU MASSACRE

Adriana Rezende Faria Taets-Silva

Como citar este artigo:

TAETS-SILVA, Adriana Rezende. Narrar de dentro e narrar de fora: memória, experiência e cotidiano a partir das narrativas do massacre do Carandiru. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.33., p. 7-25, Jan-Jun. 2020.

Recebido em: 21/05/2019

Aprovado em: 17/02/2020

Publicado em: 09/05/2020

ISSN 2316 8412

Narrar de dentro e narrar de fora: memória, experiência e cotidiano a partir das narrativas do massacre do Carandiru

Adriana Rezende Faria Taets-Silva ^a

Resumo: O Massacre do Carandiru, ocorrido no dia 2 de outubro de 1992, é considerado, neste artigo, como um evento crítico que, além de dizimar a vida de uma centena de presos, é também um disparador de narrativas. Tão logo o evento ocorreu, narrativas diversas foram elaboradas para dar conta dos acontecimentos. Se, por um lado, o olhar “de fora” do cárcere, e portanto, de fora do Pavilhão 9, apressou-se em relatar os eventos de modo a buscar compreendê-lo, as narrativas daqueles que experimentaram o mesmo evento – e sobreviveram – levaram anos para serem elaboradas. A partir dos conceitos de Veena Das (1999) sobre a experiência do horror, a construção de narrativas e o trabalho do tempo, este artigo busca compreender as diferenças entre a construção de narrativas da violência por aqueles que observaram de fora os eventos, e aqueles que a vivenciaram enquanto experiência.

Abstract: The Carandiru Massacre, occurred on 2nd October in 1992, is considered in this article as a critical event that besides to decimate the lives of a hundred prisoners is also a trigger for narratives. As soon as the event occurred, a lot of narratives were written to account for events. If, on the one hand, the "outside" look of the jail, and therefore outside Pavilion 9, has hastened to report events so as to seek to understand it, the narratives of those who experienced the same event - and survived - it took years to work out. From the concepts of Veena Das (1999) on the experience of horror, the construction of narratives and the time's work, this article seeks to understand the differences between the construction of violence narratives by those who observed events outside and those who lived it as an experience.

Palavras Chave:

Massacre do Carandiru, Prática da Escrita, Narrativas do Cárcere, Violência, Produção de Memória.

Keywords:

The Carandiru Massacre, Writing Practice, Carcer Narratives, Violence, The memory production.

^a Centro Universitário de Itajubá, Doutora em Antropologia Social

de São Paulo (USP), Brasil. E-mail: adriana.taets@gmail.com

INTRODUÇÃO

No dia 2 de outubro de 1992, após uma invasão do Batalhão de Choque da Polícia Militar de São Paulo no Pavilhão 9, um dos pavilhões da Casa de Detenção de São Paulo, no bairro do Carandiru, 111 presos foram mortos, segundo as informações oficiais. A invasão se deu com a intenção de conter uma rebelião causada por uma briga entre detentos. No dia seguinte, o evento ficou conhecido internacionalmente como o Massacre do Carandiru.

Assim que o Massacre¹ ganhou nome, teve início uma proliferação de narrativas buscando narrar os eventos que culminaram na morte dos 111 presos: da Polícia Militar; do Governo do Estado de São Paulo; dos familiares; dos sobreviventes; das organizações não governamentais; da Pastoral Carcerária; do Judiciário. Tais narrativas tentavam compreender os fatos, organizar as informações, penalizar os culpados. Com o passar do tempo, outros relatos foram sendo produzidos, em âmbitos e esferas diversos. No Judiciário, provas foram coletadas, testemunhas ouvidas, um processo construído a fim de que os policiais militares envolvidos na ação fossem julgados por um Tribunal do Júri. Uma narrativa jurídica foi sendo tecida ao longo de mais de vinte anos, o que culminou na construção de um processo jurídico que ainda se encontra em aberto (MACHADO et alli, 2012). Enquanto isso, familiares das vítimas também construíam suas narrativas a fim de culpabilizar o Estado e receber indenizações pela morte de seus parentes.

Artistas e militantes também procuraram construir a memória do evento a partir de exposições, intervenções, instalações, performances etc. No final de 1992, pouco depois do Massacre, o artista Nuno Ramos realiza uma instalação na Casa de Cultura Mário Quintana, em Porto Alegre, com o título 111². Nesta instalação, Ramos representa cada uma das vítimas do Massacre com paralelepípedos cobertos por asfalto e breu, cada um deles tendo recebido uma impressão em chumbo com o nome dos 111 presos assassinados, além de cópias de jornais que noticiaram o evento e cinzas de páginas da Bíblia queimadas. Um segundo ambiente trazia imagens de satélite do Cone Sul do Brasil, no dia e hora exatos da invasão da Casa de Detenção, em São Paulo. Os dois ambientes eram separados por um tule, em que havia a impressão de trechos do livro *Cujo*, que seria publicado pelo autor no ano seguinte.

¹ No texto, passarei a me referir ao evento que marcou a morte dos 111 presos no Carandiru apenas como Massacre, como é, geralmente, referido nos textos e materiais que tratam do evento.

² A obra 111 foi primeiramente instalada em Porto Alegre, RS, e no mesmo ano foi exposta no Centro de Estudos Brasileiros, em Assunção, Paraguai, no ano seguinte, 1993, foi exposta no Gabinete de Arte Raquel Arnaud, em São Paulo, SP.

TAETS-SILVA, Adriana Rezende. Narrar de dentro e narrar de fora: memória, experiência e cotidiano a partir das narrativas do massacre do Carandiru. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.33., p. 7-25, Jan-Jun. 2020.

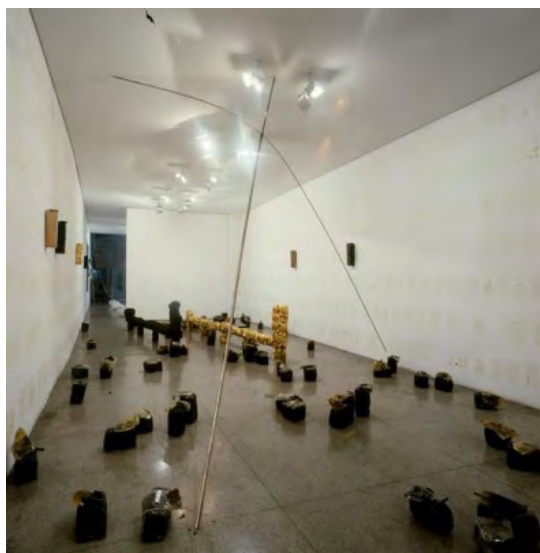


Figura 1: Foto da exposição 111, de Nuno Ramos, na Casa da Cultura Mário Quintana. Fonte: Nuno Ramos, www.nunoramos.com.br

No dia em que o Massacre completou vinte anos, em 2 de outubro de 2012, o mesmo artista realizou uma ação na 30ª Bienal de São Paulo, intitulada 24 Horas 111. A ação consistiu na leitura ininterrupta, por vinte e quatro horas, dos nomes dos 111 presos assassinados naquele evento. A leitura foi realizada por vinte e quatro pessoas diferentes, que declamaram a lista por uma hora. O pronunciamento foi ao ar pela Móbile Rádio BSP, a estação temporária de rádio-arte da Bienal.

Esta leitura ininterrupta foi retomada no dia 2 de novembro de 2016 e recebeu o título de Vigília 111, desta vez, artistas, intelectuais e ativistas, entre eles Zé Celso, Ferréz, Paulo Miklos, Bárbara Paz, Laerte, Marcelo Tas, Rita Cadillac, Marina Person, pronunciaram os 111 nomes dos presos assassinados no Massacre, durante vinte e quatro horas. A performance foi ao ar ao vivo por um canal no Facebook³, tendo recebido mais de um milhão de visualizações, segundo notícia veiculada pelo jornal Folha de S.Paulo, em 2 de novembro de 2016⁴. Esta nova leitura foi realizada como um ato de resistência devido à anulação, pelo Tribunal de Justiça de São Paulo, dos julgamentos pelo Tribunal do Júri, ocorridos em 2013 e 2014, que condenaram setenta e quatro PMs pela morte dos 111 presos. A anulação dos julgamentos ocorreu no dia 27 de setembro de 2016.

Em dezembro de 2014, o Museu da Casa Brasileira (SP) levou a público uma exposição intitulada Sobrevivências/Uma exposição sobre vivências: Carandiru. A exposição fez parte do projeto

³ Disponível em: <https://www.facebook.com/111UmaVigilia/videos/402803166773987/>. Acesso em 12/05/2018.

⁴ Folha de S.Paulo, Ilustrada, 2/11/2016, “Com público de 1 milhão, acaba ato de Nuno Ramos por mortos do Carandiru”, disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2016/11/1828761-com-publico-de-1-milhao-acaba-ato-de-nuno-ramos-por-mortos-do-carandiru.shtml>. Acesso em 13 de fevereiro de 2017.

Casas do Brasil e procurou realizar um inventário sobre a diversidade de formas de morar no país. Após o final da exposição, foi lançado um catálogo. A mostra teve como principal objetivo revelar soluções encontradas pelos presidiários do Carandiru para sobreviverem frente aos obstáculos encontrados numa prisão como a Casa de Detenção, lidando com a precariedade, com a falta de liberdade e privacidade. Com curadoria da fotógrafa Maureen Bisilliat, a exposição contou com uma equipe de pesquisa liderada por Sophia Bisilliat e André Camarante, que visitou o Carandiru em outubro de 2001, tendo recebido a permissão para circular livremente pelos pavilhões. A mostra contou ainda com fotografias do Carandiru e também com a reprodução de algumas celas e artefatos produzidos na prisão.



Figura 2: Imagens da exposição SOBREVIVÊNCIAS/Uma exposição sobre vivências: Carandiru, Museu da Casa Brasileira, 2014. Crédito fotográfico: Vinícius Stassola. Fonte: www.mcb.org.br



Figura 3: Imagens da exposição SOBREVIVÊNCIAS/Uma exposição sobre vivências: Carandiru, Museu da Casa Brasileira, 2014. Crédito fotográfico: Vinícius Stassola. Fonte: www.mcb.org.br

Narrativas fílmicas foram também produzidas a partir do Massacre. Em 2003, o cineasta Paulo Sacramento distribuiu câmeras aos presos e os incentivou a mostrar, por meio de vídeos, o cotidiano da Casa de Detenção. O resultado foi o documentário *Prisioneiro da Grade de Ferro* (2004), que conta com mais de duas horas de duração e retrata o Carandiru a partir do ponto de vista de alguns internos, sendo possível conhecer celas, cultos religiosos, grupos de capoeira, faxina, cozinha, espaços e momentos dedicados ao futebol etc.

Anos depois, *Sobreviventes*, a história depois do Carandiru, documentário produzido no ano de 2015 por um grupo de estudantes de jornalismo da PUC de Campinas, relata a vida dos sobreviventes do Massacre depois que deixaram o Carandiru. O sentido de sobrevivente, aqui, pode ser compreendido como sobrevivente do Massacre e também sobrevivente do Carandiru, voltando-se para as maneiras como os egressos encontraram para reconstruir suas vidas após terem deixado a Casa de Detenção.

Ainda sobre a filmografia a respeito do Massacre do Carandiru, há também *Carandiru*, lançado em 2003, baseado na obra *Estação Carandiru* (1999), do médico e escritor Dráuzio Varella, e dirigido por Héctor Babenco⁵. O filme narra, uma vez mais, histórias cotidianas do Carandiru. O seu clímax é o Massacre, retratado a partir de cenas dramáticas, nas quais os presos são assassinados pelos Policiais Militares em suas celas, alguns deles pedindo, expressamente, para não morrer. Depois das tomadas que reconstróem o Massacre, alguns sobreviventes tomam a fala e voltando sua atenção para o evento, tentam compreender os motivos pelos quais não foram mortos naquele dia. Um desdobramento desse filme é o seriado *Carandiru*, outras histórias, produzido pela Rede Globo de televisão, constituído por dez episódios, exibidos entre junho e agosto de 2005. A série foi composta a partir do material não utilizado na produção voltada para o cinema. Os episódios foram gravados no Pavilhão 5, único a não ser demolido em 2002.

Tanto o filme quanto o seriado foram produzidos a partir de *Estação Carandiru*, de Dráuzio Varella. No livro, o narrador em primeira pessoa conta histórias dos presos que conheceu durante os dez anos que trabalhou como médico voluntário na Casa de Detenção, quando procurou criar um programa de prevenção à AIDS entre os internos. O livro, assim como o filme, não é voltado para o Massacre, mas tem no evento o seu ápice⁶. Em 2012, Dráuzio Varella lança um novo volume sobre o Carandiru: *Carcereiros*. Neste segundo livro, o autor narra histórias dos homens que trabalhavam como agentes penitenciários na Casa de Detenção antes que ela fosse desativada. O foco agora são os funcionários, mas o contexto é o Carandiru, e o Massacre o evento que dá início ao livro. A diferença em relação ao primeiro é que este é narrado a partir do ponto de vista de um

⁵ Enquanto esteve na tela dos cinemas no país, o filme alcançou um público de mais de 4 milhões de espectadores, batendo o recorde de público daquele ano, segundo informações do jornal *Folha de S.Paulo*. *Folha de S.Paulo*, Panorâmica, Cinema, “‘Carandiru’ é líder de público e renda no país”, 6 de junho de 2003, <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0606200339.htm>. Acesso em 14/2/2017.

⁶ O volume foi publicado em 1999, sendo que no ano seguinte, em 2000, ganhou o prêmio Jabuti de melhor livro do ano, categoria reportagem, e alcançou a marca de 500 mil exemplares vendidos.

agente prisional que estava de plantão no Pavilhão 8, vizinho ao Pavilhão 9, local do Massacre. O livro é composto de pequenas histórias que tratam do cotidiano dos carcereiros, das estratégias que encontram para lidar com os presos e com a vida fora do presídio. O ponto de partida destas narrativas é sempre o Massacre⁷.

Lembremos ainda que a Fundação Getúlio Vargas de São Paulo, a partir do seu Núcleo de Estudos sobre o Crime e a Pena, realizou, entre 2012 e 2015, uma pesquisa sobre o Massacre do Carandiru a partir de um enfoque jurídico. A pesquisa culminou na publicação do livro *Carandiru não é coisa do passado* (2015), organizado por Maíra Rocha Machado e Marta de Assis Machado. O volume, que conta com mais de 500 páginas, dedica-se à compreensão do funcionamento das instituições brasileiras à luz da instauração do Estado Democrático de Direito a partir da Constituição de 1988. O esforço dos pesquisadores é compreender como o Estado brasileiro se reconhece e se constrói a partir de um evento como o Massacre do Carandiru. Para além da edição do resultado da pesquisa, o Núcleo conta com a manutenção de uma plataforma colaborativa, em parceria com a Associação Nacional de Direitos Humanos, Pesquisa e Pós-Graduação (ANDHEP) chamada *Memória Massacre Carandiru, Passado Presente de Violência Estatal em Instituições Prisionais*⁸. A plataforma é um site onde os colaboradores publicam artigos, vídeos e outros materiais sobre o tema, o que funciona como um local de memória do Carandiru, além de um espaço para debate sobre a questão prisional no país. Neste site é possível encontrar uma grande quantidade de narrativas sobre o Massacre, desde documentários, até fotografias, depoimentos de sobreviventes, relatos institucionais e jurídicos, peças jurídicas etc.

Narrativas escritas, jurídicas, fílmicas, orais, literárias, artísticas: esta é apenas uma pequena lista que procura indicar a diversidade de relatos produzidos a partir do Massacre ao longo de vinte e cinco anos, revelando a presença continuada do evento no imaginário e na memória da sociedade brasileira desde então. O Massacre ocorrido em 2 de outubro de 1992 na Casa de Detenção assemelhou-se a uma explosão: em poucas horas, mais de uma centena de pessoas foi morta e outra centena ferida gravemente. Ainda que o evento tenha acontecido num espaço delimitado – dentro dos muros do presídio – seus efeitos foram sentidos a milhares de quilômetros de distância, abalando as estruturas políticas e jurídicas do país e afetando locais distantes da cidade. Não apenas espacialmente, mas também temporalmente foi possível sentir os ecos de tal evento traumático, que catalisou forças, continuando a produzir impactos em longo arco temporal. Após vinte e cinco anos, ainda vemos e sentimos a sua presença nos noticiários cotidianos, quando, por exemplo, se procura julgar (ou inocentar) os responsáveis pelos assassinatos⁹.

⁷ Este livro também recebeu uma adaptação livre para a televisão, a série *Carcereiros*, tendo sido premiada na segunda edição do MIPDrama Screenings, uma das principais feiras do mercado de televisão do mundo, que acontece em Cannes, França. A série estreou em abril de 2018 na Rede Globo, tendo sido disponibilizada em canal pago no ano anterior.

⁸ www.massacrecarandiru.org.br

⁹ O Globo, “Ministro do STJ suspende decisão que anulou o julgamento do Carandiru”. 9/4/2018. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/ministro-do-stj-suspende-decisao-que-anulou-julgamento-do-carandiru-22572276>. Acesso em 12/05/2018.

No início do ano de 2017, uma série de rebeliões em presídios do norte e nordeste do país levou à morte mais de 130 presos. Essas mortes, ao contrário do que aconteceu no Carandiru, foram decorrentes do confronto entre os próprios presos, o que ficou conhecido como “briga entre facções”. Diferenças à parte, é o Massacre do Carandiru que baliza o entendimento e organiza os fatos, sendo indicado no noticiário como marco da história prisional no país: no dia 2 de janeiro de 2017, o jornal Folha de S.Paulo publica uma reportagem na seção Cotidiano com o seguinte título: “Maior matança em presídios desde o Carandiru deixa 56 vítimas no AM”; quatro dias depois, em 6 de janeiro de 2017, o mesmo jornal publica outra notícia, agora referindo-se à rebelião e às mortes ocorridas na Penitenciária Agrícola de Monte Cristo, em Boa Vista: “Confronto mata 31 presos em RR; essa é a segunda maior matança após o Carandiru”. O Massacre ocorrido no Carandiru, duas décadas antes, é sistematicamente acionado como um evento capaz de trazer entendimento à crise carcerária vivenciada pelas instituições no país, já que relembra não ter sido essa a primeira vez em que um número grande de pessoas morre, de forma dramática, em situação de encarceramento. O Carandiru torna-se, então, sinônimo de Massacre e deflagra, no imaginário social, a memória de um evento relacionado a mortes brutais, encarceramento e à própria vida na prisão, funcionando como um condensador simbólico.

A memória do Carandiru, e sobre o Carandiru, no entanto, vai sendo construída à contrapelo da história institucional. Em dezembro de 2002, o governador do estado de São Paulo, Geraldo Alckmin (PSDB), acionou os botões que implodiram dois dos cinco pavilhões que compunham a Casa de Detenção, mais conhecida como Presídio do Carandiru. Esta implosão fazia parte de uma política de desativação do presídio e da interiorização das prisões no estado. Os presos que se encontravam no Carandiru depois do Massacre foram aos poucos sendo transferidos para unidades prisionais no interior do estado. Em 2005, outros dois pavilhões foram demolidos também pelo governador Geraldo Alckmin, e o lugar deu espaço à construção do Parque da Juventude, que abriga uma grande área verde e instalações culturais e educacionais, como uma escola técnica, um museu de computação, uma biblioteca, entre outros equipamentos. Os relatos sobre as implosões contam que os prédios não gastaram mais de dez segundos para virem abaixo e virarem uma montanha de destroços.



Figura 4: O governador do Estado de São Paulo aciona o botão que detonou os 200 quilos de explosivos responsáveis pela implosão dos pavilhões 2 e 5 da antiga Casa de Detenção. 17/5/2005. Fonte: Portal do Governo, www.saopaulo.sp.gov.br

A implosão dos edifícios dá origem a um novo espaço na cidade de São Paulo, que altera o seu entorno. Antes mesmo da primeira implosão, a especulação imobiliária já anunciava a valorização nos preços de aluguéis de imóveis na região¹⁰. No entanto, mais do que valorização urbana, a política de desativação da Casa de Detenção foi pensada com um processo de interiorização dos presídios paulistas¹¹. A construção de novas unidades prisionais, abrigando um número menor de presos, foi concluída ao longo da década de 1990, aumentando o número de vagas prisionais no estado, ao mesmo tempo em que buscava apagar o “horror” da Casa de Detenção. Esse horror, frequentemente nomeado, no entanto, não se refere somente ao Massacre, mas também ao antigo estilo de aprisionamento: prisões enormes, pouco controle da administração sobre o cotidiano prisional e muita visibilidade do cárcere para fora dele. O Parque da Juventude nasce assim onde antes se encontrava a Casa de Detenção, ainda que tenham sido mantidas algumas unidades prisionais, como a Penitenciária Feminina da Capital e a Penitenciária de Santana, também voltada para a população feminina. O que antes era conhecido como Complexo do Carandiru abrigava não apenas a Casa de Detenção, mas também essas outras unidades prisionais. Apenas a Casa de Detenção foi demolida, o que significa que o Parque da Juventude faz divisa com alguns equipamentos penitenciários, que ajudam a guardar viva a memória da prisão e do evento dramático que aí teve lugar.

Em pesquisa anterior (TAETS, 2013; 2014), quando entrevistei mulheres que trabalhavam

¹⁰ Após o fim de todo o processo de desativação e implosão dos prédios, quando foi construído o Parque da Juventude, valorizou-se ainda mais aquela área da cidade. cf. “Fim da Detenção valoriza imóveis na região do Carandiru”, Estadão, 4/10/2002, disponível em: <http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,fim-da-detencao-valoriza-imoveis-na-regiao-do-carandiru,20021004p20219>. Acesso em 17/2/2017.

¹¹ Rafael Sabaini (2011), em etnografia realizada na cidade de Itirapina, SP, aponta para as modificações na paisagem urbana e nas relações sociais produzidas pela política de interiorização dos presídios paulistas. Tendo como base etnográfica esta mesma cidade, Giane Silvestre (2011) indica as maneiras pelas quais mulheres de presos transitam entre cidades interioranas paulistas e como constroem espaços simbólicos possíveis onde antes não havia espaços para questões relacionadas à vida prisional, tanto dentro quanto fora dos presídios.

como agentes penitenciárias, ouvi de algumas delas que jamais cruzavam o parque à noite, o que seria um caminho mais curto entre a Estação de Metrô Carandiru e a Penitenciária Feminina da Capital, e que preferiam dar a volta no quarteirão e andar quase vinte minutos a mais, já que o parque seria “mal assombrado” (TAETS, 2014). Uma resistência ao uso da área devido à sua ligação com o Massacre também foi notado pelos primeiros diretores deste equipamento. Em reportagem à *Veja São Paulo*, publicada no dia 17 de dezembro de 2010, o então diretor do parque, Paulo Pavam, afirmou que as pessoas evitavam visitar o parque devido à imagem negativa do presídio. Paradoxalmente, ele afirma ser exatamente a memória do presídio e a curiosidade que ele desperta o que atrai um público maior para o local em tempos mais recentes¹².

O Carandiru se faz presente no lugar, assombrando-o, ainda que a política institucional do Estado tenha tentado empreender uma espécie de limpeza histórica; afinal, não seria de bom tom manter a memória de um evento traumático, nem fazer lembrar que São Paulo chegou a abrigar um presídio com uma população de oito mil pessoas. Mas, apesar desta política de apagamento, o Massacre do Carandiru permanece presente na memória, funcionando como produtor de narrativas, vinte e cinco anos depois.

Este breve relato indica como, durante duas décadas, relatos de naturezas distintas foram produzidos a partir do Massacre do Carandiru: livros, documentários, exposições, filmes, acervos históricos, pesquisas acadêmicas, relatórios jurídicos, documentos políticos. Cada um deles visa ora construir uma memória, ora inocentar ou culpar os responsáveis, ou ainda dar a conhecer ao grande público a história de uma população marginalizada, expressando revolta pela injustiça cometida naquele 2 de outubro. De uma forma ou de outra, é possível afirmar que o Massacre produziu, na sociedade, um interesse pelo cárcere. A partir de então, a prisão passou a ser notícia cotidiana, as pessoas buscando informações sobre o Carandiru, mesmo que não fossem diretamente relacionados ao Massacre. O Carandiru se tornava, assim, sinônimo de vida prisional: impresso no espaço (mesmo após a sua desaparecimento física), gravado na imaginação e alçando amplo voo no tempo. O evento passa, pouco a pouco, a nomear presídios em geral, e o Carandiru termina por indicar não apenas um local, mas uma tragédia, constituindo uma espécie de marca.

Rita Palmeira (2018) auxilia a compreender este processo de construção da memória do Carandiru ao analisar quatro volumes elaborados por presidiários no início da década de 2000. Ela indica ter havido um interesse crescente por essa produção específica que ela denomina “literatura marginal”, literatura produzida a partir do cárcere e sobre o cárcere. O fenômeno assinalado pela pesquisadora para a década de 2000 pode ser observado, entre outros, a partir do recorde de público que o filme *Carandiru* alcançou, assim como pelas vendas do livro *Estação Carandiru* na mesma época. O que nos leva a afirmar que o Massacre fez com que a sociedade voltasse o seu olhar para o interior da prisão, o evento crítico funcionando para abrir os muros, conferindo visibilidade à vida prisional.

¹² “Parque da Juventude convive com a memória do Carandiru”, *Veja São Paulo*, Cidade, 17/12/2010, disponível em: <http://vejasp.abril.com.br/cidades/santana-parque-da-juventude/>. Acesso em 21/2/2017.

Essa produção literária analisada por Palmeira lança luz sobre um tipo de construção da memória que parte da experiência no interior do cárcere e alcança a sociedade por meio da prática escrita. Dentre os diversos tipos de narrativas que vieram à tona a partir do Massacre, são os relatos dos presos o que mais nos aproximam tanto do evento em si, o Massacre, quanto da vida prisional, já que trazem à público uma dimensão da experiência do horror que não pode ser trabalhada nas narrativas anteriores. As narrativas a partir da experiência permitem localizar seus autores duplamente: enquanto sobreviventes e enquanto presos, sujeitos subalternos a quem não é dada voz nem vez. Suas narrativas contam suas estórias, constroem suas memórias, e, também, (re)constroem uma humanidade que lhes foi negada pelo fato de serem presos ou de terem sido presos um dia.

NARRATIVA, EXPERIÊNCIA E MEMÓRIA

Tão logo o Massacre teve fim – quando os tiros cessaram, os cachorros policiais pararam de atacar e as baionetas deixaram de agredir os presos, quando os familiares dos detentos se aglomeravam do lado de fora dos muros do Carandiru em busca de notícias – os presos deram início ao trabalho de carregar os corpos já mortos de seus colegas, limpando os destroços e apagando muitos dos vestígios do horror que ocorreu ali. Relatos dos sobreviventes afirmam que os policiais obrigaram os presos a carregarem os cadáveres, já que temiam o contato com seu sangue e uma possível contaminação por HIV. Sangue, aliás, que escorria como um rio caindo pela escada que dava acesso aos andares do pavilhão, rio vermelho que foi lavado pelos próprios detentos, aqueles que sobreviveram ao Massacre e precisaram retornar ao local da tragédia para eliminar os vestígios da matança¹³. Findo o trabalho de limpeza, os sobreviventes foram encaminhados a hospitais próximos ao presídio, receberam atendimento médico e aos poucos retornaram ao Carandiru, não para o Pavilhão 9, que restou inteiramente destruído, mas para aqueles pavilhões que não foram atingidos pela tragédia.

Veena Das (2007), ao trabalhar a noção de experiência a partir de eventos críticos, aponta ser o cotidiano o lugar privilegiado para uma compreensão da violência. O evento crítico – o Massacre, no nosso caso, ou a Partição da Índia, no caso da análise da autora – é o momento do extraordinário, da violência extrema, em que a própria noção do humano e de realidade é colocada em xeque. Diante de eventos como esses, o retorno ao cotidiano representa o momento em que a vida, com todas suas relações e sentidos, precisa ser reconstruída, reinventada e reinterpretada. Assim que, ao retornarem ao Carandiru, sendo alocados em outros pavilhões, os sobreviventes dão início ao um processo de reconstrução da experiência prisional, das relações com os familiares e das resistências em relação ao Estado; é nessa volta que constroem seu entendimento acerca da vida e

¹³ A artista Lygia Pape realiza uma instalação no Centro Municipal de Arte Hélio Oiticica, em 2001, intitulada Carandiru, na qual uma cachoeira de águas vermelhas faz uma alusão ao rio de sangue derramado no Pavilhão 9, no dia do Massacre.

da morte após Massacre.

A análise de Veena Das e o que ela chama de etnografia da violência inspiram de perto a compreensão do Massacre do Carandiru, como evento crítico. Ao se deter sobre as maneiras pelas quais homens e mulheres reconstruíram suas vidas e relações depois de dois eventos críticos – a Partição da Índia, em 1947 e 1948¹⁴; e os tumultos que tomaram lugar em Délhi depois do assassinato de Indira Gandhi, em 1984¹⁵ – Das se vê diante de narrativas que indicam a presença de graves violações aos homens e mulheres envolvidos, como raptos, estupros, tortura e assassinatos; narrativas do horror que a interessam em função dos modos diversos a partir das quais são construídas e, principalmente, em razão do que é reconstruído pelo trabalho de narrar ao longo do tempo. É na interseção entre a irrupção do evento crítico e a construção narrativa que a autora encontra a dimensão da experiência da violência e da reconstrução do cotidiano. É justamente por meio das composições narrativas que as pessoas envolvidas com a Partição de 1947 e 1948 e os tumultos de 1984 reconstroem a compreensão acerca do que é a vida, as relações, a família, a dignidade, a memória, o casamento etc.; é por meio dos relatos que os sujeitos organizam a experiência da violência extrema, construindo um novo mundo possível¹⁶.

Percorrer as narrativas do evento crítico, no caso em destaque, do Massacre do Carandiru, se apresenta como um caminho analítico interessante para compreender as formulações que os sujeitos que vivenciaram o evento construíram tanto sobre ele quanto sobre a natureza da violência e sobre os esforços necessários para reconstrução da vida cotidiana. Ler os textos produzidos pelos presos sobreviventes sobre o Massacre abre caminhos para uma compreensão sobre a violência e seus sentidos e também sobre a sobrevivência e suas relações com uma escrita da violência. As narrativas por mim reunidas, formando um corpus de textos sobre o Massacre, não se pretendem exaustivas, sendo que muitos escritos permaneceram de fora desta fronteira metodológica. Ao lado de dentro, incluiu-se textos produzidos por presos e que foram publicados – tornados públicos a partir da mediação de editoras ou editores. Nesse sentido, narrativas orais, histórias contadas sobre o Massacre, entrevistas, narrativas jurídicas não foram incluídas, ainda que existentes, já que o interesse da análise voltou-se para as relações entre o dentro e o fora da prisão a partir da noção de experiência de um evento crítico, como se verá à frente. Tendo como base estes textos, e não outros, estas narrativas, e não outras, a análise foi construída a partir da interpretação dos sentidos presentes no texto, sentidos compartilhados e recorrentes, o que aponta para uma

¹⁴ O processo de independência da Índia em relação à Grã-Bretanha se deu entre os anos de 1947 e 1948 e culminou na criação de dois estados independentes: Índia e Paquistão. Esse processo, no entanto, não se deu de forma pacífica, já que os antigos colonos lutavam contra o domínio inglês ao mesmo tempo em que disputavam o poder a partir de grupos identitários muçulmanos e hindus.

¹⁵ Indira Gandhi, primeira ministra indiana por quase vinte anos, foi assassinada por dois de seus seguranças, no jardim de sua residência, em outubro de 1984. Os assassinos eram parte do grupo étnico-religioso Sikh, que passou a ser perseguido depois do assassinato da primeira-ministra.

¹⁶ Das trabalha a noção de “mundo possível” ao identificar os limites preestabelecidos pela cultura punjabi. Os eventos críticos desestabilizam a noção de humano, no entanto, é o arcabouço cultural o que vai estabelecer os limites para a reconstrução do humano, determinando, portanto, o que é possível ou não. Para a autora, no entanto, o entendimento desse mundo possível se dá por meio do trabalho narrativo e do trabalho do tempo.

visão compartilhada de mundo, violência, opressão, resistência e reconstrução da vida e do mundo.

Seguindo as sugestões de Veena Das, é possível afirmar que as narrativas sobre o Massacre do Carandiru também são relatos de um mundo possível e que a relação entre o evento que tomou o Pavilhão 9 no dia 2 de outubro de 1992 e as vidas daqueles que lá estavam naquele dia deve ser compreendida a partir da tentativa de reconstrução do cotidiano por parte daqueles que sobreviveram à invasão do Batalhão de Choque da Polícia Militar de São Paulo. Os sobreviventes carregaram os corpos dos companheiros mortos, lavaram os pavimentos, foi preciso testemunhar, realizar exames de corpo delicto, produzir provas, assim como voltar a viver no presídio, reconhecer a ausência dos companheiros mortos, reconstruir a vida na prisão de antes. Em meio a tudo isso, não era possível falar sobre o Massacre. Antes é preciso tecer novamente o cotidiano, construir novas bases para a experiência, lembrando que aquele mundo, aquela realidade anterior ao Massacre, aquelas pessoas e relações, aqueles sentidos compartilhados que garantiam certa coerência à existência, não existiam mais. Era preciso reconstruir a noção de humano, de vida humana, de dignidade frente ao horror, frente à violência extrema. Das (1999) afirma que é a passagem do tempo, no distanciamento dos eventos críticos onde se criam os espaços para a elaboração das narrativas, quando é possível, então, falar e contar sobre o que aconteceu, o que se viu, o que se experimentou. Esta autora, ao analisar eventos próprios da história e cultura indiana e punjabi, identifica a formulação de narrativas diversas. Por um lado, estórias heroicas ou hiperbólicas, em que a violência se apresenta de forma extrema, o que a autora chama de quadros congelados, imagens estáticas, sem contexto, sem personagens explicitados. Por outro lado, as narrativas cotidianas que silenciam sobre os horrores mas reconstróem os sentidos da vida cotidiana, porque reconstróem as relações apesar das violências que foram experimentadas.

É nessa relação entre os quadros congelados – simbolização da violência extrema – e os relatos cotidianos que Das percebe a formulação de um mundo possível. Neste novo momento, pós evento crítico, o que é possível narrar? Certas narrativas poderiam, ao invés de tecer o cotidiano, esgarçá-lo ainda mais? É possível narrar tudo? O que resta indizível da experiência vivida?

As narrativas dos sobreviventes do Massacre formam uma miríade de textos diversa daquelas produzidas por sujeitos que não foram as vítimas do evento, indicada antes. Os relatos dos que viveram o evento estão pautadas na noção de experiência e no trabalho de reconstrução do cotidiano. Mas, de novo: tais relatos não surgiram assim que o Batalhão de Choque deixou o Pavilhão 9; foi preciso que os anos passassem para que estes textos fossem elaborados, juntamente com a reconstrução das vidas dos sujeitos, das relações entre eles, da memória, do cotidiano.

Assim que, não por acaso, quase uma década depois, as narrativas dos sobreviventes começam a povoar o imaginário social sobre o Massacre, oferecendo uma nova perspectiva sobre aquele evento – a perspectiva da experiência. Experiência não apenas do horror, mas, principalmente, da reconstrução da vida após o evento violento. As narrativas dos presos funcionam, assim, como relatos do que foi vivido, mas também, e principalmente, como uma estratégia de sobrevivência, como aquilo que permite um retorno à vida depois do acontecimento extremo. É por meio da

construção das narrativas – textos diversos e diferentes sobre o Massacre e sobre a prisão – que os presos reelaboram as relações e significações de seu mundo, marcado pela lembrança do Massacre, pela opressão contínua do Estado e pelo medo de que algo pior ocorra no momento seguinte.

*

Apesar do baixo grau de instrução¹⁷, presos e presas transitam pelo universo da escrita. Uma aproximação ao universo prisional revela o quanto tais sujeitos fazem uso desta prática para alcançarem objetivos diversos: cartas, bilhetes, letras de música, poesia e livros são produzidos cotidianamente, seja para estabelecer relações com outros presos e presas, para tecer relações com familiares e amigos fora do presídio, para produzir documentos que atestem relações perante o sistema de justiça, para narrar uma história, para se fazer conhecer, para participar de concursos, para tentar controlar o tempo, entre outras possibilidades (CÂMARA, 2001; PONCIANO, 2007; PADOVANI, 2014; PALMEIRA, 2018).

A prática da escrita pode ser percebida não apenas como uma recorrência, mas como algo próprio do cárcere; ela faz a prisão circular, transpondo, simbolicamente, as grades que a separam da sociedade extramuros. Se a prisão, num primeiro momento, foi considerada uma instituição total – para usar o célebre conceito de Goffman (2005) –, marcada pela baixa comunicabilidade entre o dentro e o fora, a prática da escrita, juntamente com outras práticas e dispositivos, construiu pontes na direção contrária: a prisão circula o tempo todo, transita, extrapola suas grades e muros, constrói comunicações, se faz conhecer pelos que estão impedidos de ali entrar, leva para fora os que não podem sair¹⁸.

Para além desses fluxos e elos que a escrita possibilita, as narrativas produzidas a partir da prisão também apontam para a construção da memória e do cotidiano após eventos violentos. Presos e presas escrevem para revisitar sua própria trajetória; para rememorar e compreender os ataques violentos da polícia; para contar os mortos; para projetar novos percursos; para esquecer e para lembrar. Alguns presos escreveram também para se reconhecerem e se constituírem como sujeitos após o Massacre, buscando resgatar uma dignidade de ser humano que foi anulada neste evento, e o fizeram, por vezes, a partir da construção da ideia de autor.

Mais que tratar do Massacre, as narrativas de presos sobreviventes pautam-se, principalmente, na experiência no cárcere e nas relações construídas de modo que a vida fosse possível naquele ambiente. O evento crítico gera, assim, uma série de narrativas que tratam não apenas da violência e do horror envolvidos no evento Massacre, mas também das estratégias e agenciamentos mobilizados para que o cotidiano na prisão fosse possível, apontando, ainda, para

¹⁷ Dados do último relatório do Depen sobre o perfil da população prisional, referente ao ano de 2016, aponta que 75% da população prisional brasileira possui até o Ensino Fundamental Completo e apenas 25% possui um nível escolar superior a esse, contando com o Ensino Médio Incompleto até acima do Superior Completo. Ver DEPEN, 2017.

¹⁸ As maneiras possíveis de circulação do cárcere podem ser percebidas como a questão de fundo que pauta diversas etnografias da prisão, como é possível perceber nos trabalhos de Godói (2011, 2016), Padovani (2014, 2017), Bumachar e Ferreira (2018), entre outros.

práticas que transformam o cárcere num lugar que atravessa física e simbolicamente seus muros e alcança a sociedade que se encontra fora dele.

Sobrevivente André du Rap (do Massacre do Carandiru), de André du Rap e Bruno Zeni e Pavilhão 9, Paixão e Morte no Carandiru, de Hosmany Ramos, são livros produzidos por presos¹⁹ que têm sua origem no Massacre, mas extrapolam o evento crítico ao chamarem atenção para o cotidiano na prisão, para as relações humanas tecidas e reconstruídas cotidianamente no espaço do cárcere. Falar do Massacre é também falar dos mortos e pelos mortos, é dar nomes a eles e lutar contra uma objetificação imposta pelo sistema prisional tanto àqueles que morreram, quanto àqueles que sobreviveram e sobrevivem, cotidianamente. O Massacre faz emergir narrativas que dão conta do evento crítico, ao mesmo tempo que fazem circular a prisão por meio de enredos outros que não a tragédia. Estas narrativas revelam uma tensão presente nos textos dos cárcere entre a necessidade de relatar o horror e o desejo de fugir da tarefa de narrá-lo, tensão expressa na maneira como os volumes se estruturam, tomando o Massacre como ponto de partida – como aquilo que chama a atenção para a prisão – para então voltar-se para outros temas, também típicos da prisão, mas que antes da tragédia não recebiam a atenção do público leitor exterior ao cárcere.

Luiz Alberto Mendes e Humberto Rodrigues são os autores de Memórias de um Sobrevivente e Vidas do Carandiru, Histórias Reais, respectivamente. Essas são as obras permitem uma compreensão sobre a (re)construção do sujeito no cárcere a partir da elaboração de um livro. Os autores do cárcere, por meio da prática da escrita, inauguram um discurso interessado em uma reelaboração das interpretações vigentes sobre o sujeito preso, as quais determinam um entendimento sempre negativo, valorizando suas faltas e falhas, em detrimento daquilo que os colocaria na mesma esfera que os demais sujeitos, os não presos. A análise de tais obras elucidam as tensões presentes na literatura do cárcere acerca daquilo que Judith Butler (2015) chamou de produção de “enquadramentos”: se a sociedade produz continuamente os parâmetros pelos quais os indivíduos irão interpretar e reconhecer (ou não reconhecer) o “outro” (os “enquadramentos”), os escritos do cárcere buscam reestabelecer tais parâmetros de modo a incluir nesse reconhecimento (um reconhecimento do “humano”) o sujeito preso. Juntamente com o livro, que nasce no cárcere e circula para fora dele, temos também discursos que circulam e transformam o que se encontra fora da prisão a partir de uma prática que se dá ali dentro.

Há ainda outros livros que foram produzidos por presos, quase sempre tendo o Carandiru como seu ponto de partida. Para além dos volumes publicados por presos, como é o caso das obras acima relacionadas, há também um tipo de escrita do cárcere produzida de forma coletiva a partir de iniciativas externas ao cárcere, como é o caso da literatura de concurso. Concursos literários são presentes no cárcere, no entanto, por seu caráter diverso, tendo em vista sua autoria coletiva, desvela outras características da escrita no cárcere e as disputas relacionadas a essa prática.

¹⁹ O volume Sobrevivente André du Rap possui dupla autoria, sendo que André du Rap, no momento da elaboração do livro já se encontrava em liberdade e Bruno Zeni, jornalista e doutor em Literatura, atua conjuntamente na elaboração do livro, dando a ele sua forma final. Zeni, no entanto, não vivenciou a experiência nem do Massacre, nem da prisão.

Analisei esse tipo de escrita em outra ocasião (TAETS, 2018).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao elencar as narrativas que foram produzidas a partir do Massacre do Carandiru, é possível perceber a força de um evento crítico na proliferação de narrativas. O Massacre continua presente no imaginário da sociedade mesmo depois de 25 anos, as narrativas sendo o resultado de um esforço contínuo de interpretação e reconstrução de um entendimento sobre ele. Mas se, por um lado, as narrativas elaboradas sobre o Massacre assim que ele ocorreu foram produzidas por sujeitos que não vivenciaram o evento, aqueles que experienciaram o horror só puderam elaborar um entendimento sobre ele ao longo dos anos. Se a experiência diferencia um corpo de narrativas do outro, o lapso temporal também ajuda a localizar os autores de cada narrativa: estando de fora dos muros do Pavilhão 9 naquele 2 de outubro de 1992, foi possível narrar o evento tão logo ele ocorreu. Estando dentro, foram necessários muitos anos para ser possível falar algo, de forma estruturada e construir, assim, a memória sobre o evento.

Se o passar do tempo foi necessário para que as narrativas dos presos fossem elaboradas, foi preciso também a elaboração de um espaço de escuta em que estes textos pudessem ser recebidos e lidos. É só depois da sociedade criar um interesse pelo cárcere – exatamente a partir do momento em que o Massacre faz do Carandiru a marca da prisão – é que os textos daqueles que antes não eram ouvidos passam a ser recebidos por um público mais amplo, ainda que sob a alcunha de “literatura marginal”. Ainda que sob alguma suspeita, os relatos dos presos se tornam, então, a fala privilegiada para compreender a prisão e seus horrores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUMACHAR, BRUNA LOUZADA, FERREIRA, PEDRO PEIXOTO. Materialidades e maternidades: agência distribuída e produção de copresença em redes espaço-temporais de cuidado mobilizados por estrangeiras na Penitenciária Feminina da Capital. *Intersecções*, Rio de Janeiro, v.20, jun., 2018, p.7-92.
- BUTLER, JUDITH. Quadros de guerra. Quando a vida é passível de luto? *Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, 2016.
- CÂMARA, HELEUSA FIGUEIRA. Além dos muros e das grades (discursos prisionais). EDUC, São Paulo, 2001.
- DAS, VEENA. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. *RBCS*, vol. 14, n. 40, julho de 1999, p. 31 a 42.
- _____. *Life and words. Violence and the descent into the ordinary*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 2007.
- DEPEN, Departamento Penitenciário Nacional, Ministério da Justiça. Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias. Atualização, Junho 2016, Brasília, 2017.
- GODOI, RAFAEL. Para uma reflexão sobre os efeitos sociais do encarceramento. *Revista Brasileira de Segurança Pública*, v.5, n.1, 2011, p.138-154.
- _____. Vasos comunicantes, fluxos penitenciários: entre dentro e fora das prisões de São Paulo. *Vivência, Revista de Antropologia*, v.1, n.46, mar, 2016, p. 131-142.
- GOFFMAN, ERVING. *Manicômios, conventos e prisões*. Perspectiva, São Paulo, 2005.
- MACHADO, MAÍRA ROCHA. (Org). *Carandiru não é coisa do passado: um balanço sobre os processos, as instituições e as narrativas 23 anos após o Massacre*. São Paulo, FGV Direito SP, 2015.
- MACHADO, MAÍRA ROCHA; MACHADO, MARTA RODRIGUES DE ASSIS; FERREIRA, LUISA MORAES ABREU. *Massacre do Carandiru: vinte anos sem responsabilização*. *Novos Estudos*, n. 94, nov. 2012, p.4 a 29.
- PADOVANI, NATÁLIA. CORAZA. *Confounding borders and walls. Documents, letters and the governance of relationships in São Paulo and Barcelona prisons*. *Vibrant*, v. 10, n.2, 2014, p.340-376.
- _____. *Tráfico de mulheres nas portarias das prisões ou dispositivos de segurança e gênero nos processos de produção das “classes perigosas”*. *Cadernos Pagu*, n.51, 2017.
- PALMEIRA, MARIA RITA SIGAUD SOARES. *Uma análise da escrita carcerária Brasileira Contemporânea. Literatura e Autoritarismo*, Santa Maria, n.31: A experiência do confinamento, jan-jun, 2018, p.123 a 128.
- PONCIANO, JULIO CÉSAR. *Cartas da prisão: narrativa e alteridade*. 2007. 160 f. Dissertação (Mestrado

em Antropologia Social) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

SABAINI, RAPHAEL TADEU. Uma cidade entre presídios: percepções acerca de um contínuo entre a prisão e o urbano. *Sociedade e Território*, v.23, n.2, p.21-37, dez, 2011.

SILVESTRE, GIANE. Dias de visita: uma sociologia da punição e das prisões em Itirapina. 2011. 192 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011.

TAETS, ADRIANA REZENDE FARIA. Em trânsito: o cotidiano de algumas agentes de segurança penitenciária do Estado de São Paulo. *Revista Mediações*, v.18, n.2, 2013, p.246-259.

_____. O dizível e o indizível: narrativas de dor e violência em cárceres brasileiros. *Anuário Antropológico*, v.39, n1, 2014, p. 169-194.

_____. Por escrito: o Carandiru para além do Carandiru. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

A MODELAGEM PREDITIVA NA ARQUEOLOGIA: UM OLHAR CRÍTICO A PARTIR DO ESTUDO DE CASO NO TERRITÓRIO XETÁ

PREDICTIVE MODELING IN ARCHEOLOGY: A CRITICAL LOOK FROM THE CASE STUDY IN XETÁ TERRITORY

Fabiana Terhaag Merencio

Como citar este artigo:

MERENCIO, Fabiana Terhaag. A modelagem preditiva na Arqueologia: um olhar crítico a partir do estudo de caso no território Xetá. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.33, p. 25-45, Jan-Jun. 2020.

Recebido em: 17/01/2020

Aprovado em: 30/01/2020

Publicado em: 09/05/2020

ISSN 2316 8412

A modelagem preditiva na Arqueologia: um olhar crítico a partir do estudo de caso no território Xetá

Fabiana Terhaag Merencio ^a

Resumo: A modelagem preditiva arqueológica é um método importante para pesquisas preventivas e acadêmicas, pois tem como principal objetivo indicar áreas potenciais para presença de vestígios arqueológicos. Este artigo apresenta a aplicação da modelagem preditiva indutiva através da análise de regressão logística para identificar as variáveis ambientais relevantes para a presença dos acampamentos Xetá. Os resultados da modelagem preditiva são comparados com as informações etnográficas de organização do território Xetá, indicando-se problemas na aplicação desse método de forma acrítica.

Abstract: Archaeological predictive modelling is an important method for cultural resource management (CRM) and academic research, as its main objective is to indicate potential areas for the presence of archaeological remains. This paper presents the application of inductive predictive modeling through logistic regression analysis to identify the relevant environmental variables for the presence of Xetá camps. The results of the predictive modeling are compared with the ethnographic information of Xetá territory organization, indicating problems in the application of this method in an uncritical way.

Palavras Chave:

Análise espacial, Modelagem preditiva, Regressão Logística, Xetá.

Keywords:

Spatial analysis, Predictive modeling, Logistic regression, Xetá.

^a Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (PPGARq/MAE/USP), Brasil. Apoio financeiro Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), Brasil. E-mail: f.terhaag@gmail.com

INTRODUÇÃO

As análises espaciais foram intensificadas na Arqueologia ao longo da década de 1970, sob a influência da Escola de Geografia Antropológica Alemã e da Nova Geografia, destacando-se a Arqueologia Espacial na Inglaterra, com os trabalhos de Clarke (1972), Watson, LeBlanc e Redman (1971) e Hodder & Orton (1976), e a Nova Arqueologia nos Estados Unidos, com a pesquisa de Willey (1953) (ROOD, 1982; GAMBLE, 1987). Métodos e técnicas desenvolvidas nesse período e baseadas em modelos estatísticos e quantitativos são empregadas até os dias atuais na disciplina (GILLINGS & WHEATLEY, 2005; HU, 2012).

A modelagem preditiva, foco deste artigo, é uma das análises espaciais mais aplicadas na disciplina através de Sistemas de Informação Geográfica, sobretudo em pesquisas preventivas. O objetivo da análise é predizer áreas com potencial para presença de vestígios arqueológicos, tendo como base: a correlação entre registro arqueológico e variáveis ambientais e culturais (técnica indutiva) ou, a formulação de hipóteses sobre o comportamento humano que influenciaram na escolha de uma determinada área (técnica dedutiva) (KOHLENER & PARKER, 1986; GILLINGS & WHEATLEY, 2005; VERHAGEN, 2007).

A aplicação do método é considerada importante tanto pelo poder público, pois possibilita a identificação de áreas de interesse de proteção do patrimônio arqueológico, como por pesquisas preventivas, pois permite reduzir os custos e tempo na prospecção de grandes áreas (KOHLENER & PARKER, 1986; VERHAGEN, 2007). No Brasil, com a publicação da Instrução Normativa nº1/2015 do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), passou a ser solicitado a inclusão de “modelos preditivos de avaliação, de forma a justificar claramente os locais onde deverão ser realizadas as prospecções” (BRASIL, 2015, p. 12).

Este artigo apresenta os procedimentos para aplicação da modelagem preditiva indutiva através da regressão logística na área e território Xetá, no noroeste do Paraná, contrapondo os resultados obtidos com as informações de mudança da organização territorial durante a intensificação dos conflitos interétnicos. O objetivo é apontar problemas no uso acrítico da modelagem preditiva para identificar locais com alto potencial para presença de vestígios arqueológicos, indicando-se possíveis soluções e cuidados para aplicação do método.

Área de pesquisa

Os Xetá são um grupo indígena que ocupavam a região noroeste do Paraná, na Serra dos Dourados, margem esquerda do rio Ivaí. Em termos linguísticos, o Xetá foi associado ao ramo meridional, sub-ramo I, da família Tupi-Guarani (RODRIGUES, 1978, 1985). Os primeiros relatos de contato são de expedições que percorreram a região do Rio Ivaí no século XIX (KELLER & KELLER,

1866; BIGG-WHITER, 1878; MOTA, 2013). As notícias dos contatos foram intensificadas entre 1940-60, com o avanço das frentes colonizadoras na região, que passaram a registrar acampamentos abandonados (FERNANDES, 1959b; SILVA, 1998).

As primeiras expedições enviadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) para verificar tais informações ocorreram em 1945 e 1949 (KOZÁK et al., 1981). A presença de um grupo Xetá na Fazenda Santa Rosa em 1954, motivou o envio de mais três expedições em 1955 (Figura 1A). Nos anos seguintes, entre 1956 a 1961, José Loureiro Fernandes da Universidade Federal do Paraná, organizou o envio de expedições para registrar informações (LAMING-EMPERAIRE et al., 1978). Entre 1945 a 1961, foram registrados pelas expedições 21 acampamentos em uma área de 967 km². Segundo os sobreviventes Xetá, o território ocupado por seu grupo era muito maior, abrangendo o rio Ivaí e seus afluentes, até o rio Piquiri, em uma área estimada de 28mil km² (SILVA, 1998). Pesquisas da época descreveram os Xetá como um grupo de caçadores-coletores de alta mobilidade, com permanência máxima de três dias nos acampamentos, distribuídos em pequenas famílias nucleares e população estimada de 100-300 pessoas (FERNANDES, 1959a; LAMING-EMPERAIRE et al., 1978).

Ressalta-se que a alta mobilidade identificada era de fato um produto da adaptação do grupo frente as pressões externas. Segundo os sobreviventes Tuca, Kuein e Tikuein, até o início de 1950 havia três tipos de ocupações (SILVA, 2003): (1) aldeia grande (*Óka awatxu*) ocupada pelo grupo local, composto por várias famílias nucleares, por seis meses no verão, período em que celebravam rituais; (2) acampamento de habitação (*Óka kã*) ocupados por famílias nucleares durante o inverno, na temporada de caça, por dois a três meses; e (3) os barreiros (*'ogwa kã*), que eram acampamentos de caça e preparação de carne localizados em pontos estratégicos próximos às margens de rios e córregos (Figura 1B). No período em que o contato foi intensificado, apenas os acampamentos de habitação eram utilizados pelo grupo, concentrando todas as atividades, exceto os rituais que não eram mais praticados. Os sobreviventes indicam que a mudança do modelo de assentamento e organização do território ocorreu devido aos conflitos interétnicos provocados por pressões externas de grupos indígenas (Guarani e Kaingang) e avanço das frentes de colonização.

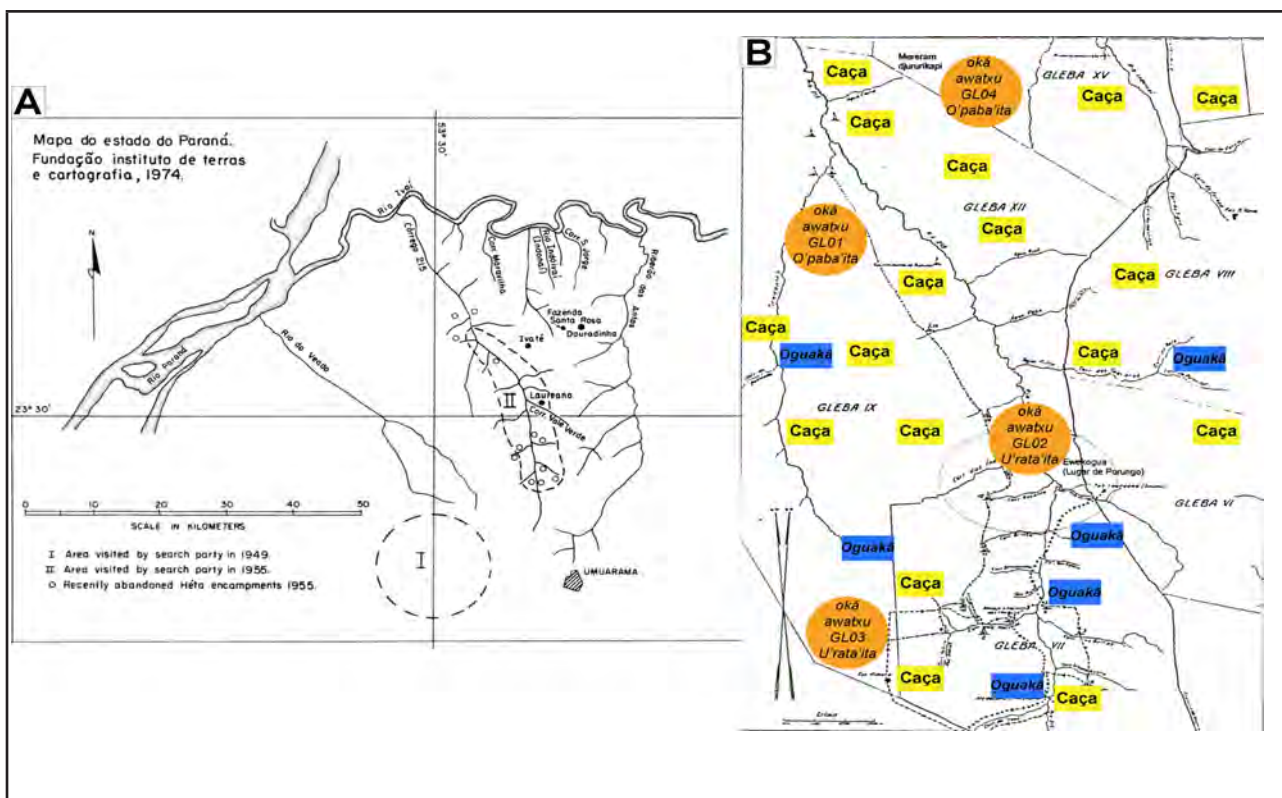


Figura 1: (A) Mapa com a indicação das áreas percorridas pelas expedições de 1949 e 1955 (KOZÁK et al., 1979, p. 359).
(B) Localização das aldeias grandes (laranja), áreas de caça e barreiros (SILVA, 2003, p. 173, adaptado).

Sistemas de Informação Geográfica na Arqueologia

Os Sistemas de Informação Geográfica (SIG) foram desenvolvidos de formas independentes a partir de 1960 por diferentes organizações e suas origens são difíceis de traçar (COPPOCK & RHIND, 1991). Um SIG é composto por diferentes componentes, a saber: 1) dados geográficos, obtidos de forma primária (levantamentos de campo) ou secundária (arquivos raster/vetoriais¹); 2) métodos de análise dos dados, como procedimentos específicos para responder uma questão; 3) softwares para coleta, armazenamento, processamento e análise dos dados; e 4) hardware para funcionamento dos softwares (ROSA, 2005).

Em um SIG, as informações geográficas são inseridas, armazenadas e visualizadas de forma distinta dos mapas tradicionais: enquanto um mapa apresenta de forma conjunta dados geográficos, como elevação, hidrografia, vegetação, limites geográficos e sítios arqueológicos, no SIG essas mesmas informações são desmembradas em camadas individuais e temáticas (layers) representadas por arquivos vetoriais ou raster. O uso de camadas temáticas facilita a organização e gerenciamento dos dados geográficos, permitindo que diferentes informações sejam integradas

¹ Raster apresentam dados espaciais contínuos em forma de células, como elevação do terreno, enquanto vetores representam dados espaciais não contínuos através de pontos, linhas e polígonos, como limites territoriais (WHEATLEY & GILLINGS, 2002).

no banco de dados, desde que mantendo as relações espaciais em relação à projeção utilizada (GILLINGS & WHEATLEY, 2005).

Embora o uso de técnicas cartográficas e análises espaciais na Arqueologia tenha sido intensificado na década de 1970, os primeiros trabalhos com SIG foram realizados a partir de 1980, em projetos de pesquisas regionais e desenvolvimento de modelos preditivos, verificando-se na década seguinte um impulso em análises espaciais na disciplina através do SIG, com a melhoria de interface de softwares e menor custo de hardware (GILLINGS & WHEATLEY, 2005; HU, 2012). O SIG é considerado uma poderosa ferramenta na Arqueologia pois possibilita a análise de uma grande quantidade de informações espaciais com múltiplos enfoques, como: construção de bases de dados regionais, gerenciamento do patrimônio arqueológico, e em especial, a realização de análises espaciais (WHEATLEY & GILLINGS, 2002; CONOLLY & LAKE, 2006).

Modelagem Preditiva na Arqueologia

As raízes da modelagem preditiva arqueológica (MPA) é anterior à popularização do SIG, sendo associada aos estudos de padrão e sistemas de assentamentos de 1950 (WILLEY, 1953) que exploravam a ideia de que o ambiente era um fator importante para a localização dos sítios arqueológicos, e também a partir de 1960 com o uso de análises quantitativas para investigar tais relações. O desenvolvimento da MPA foi intensificado nos Estados Unidos com a expansão das pesquisas preventivas e aprovação da Lei Nacional de Preservação Histórica de 1966, que promoveu a identificação, preservação e registro de sítios arqueológicos, impulsionando a realização de pesquisas preditivas, que passaram a ser realizadas com maior intensidade a partir de 1970 (VERHAGEN, 2007).

A utilização dos resultados para otimizar a etapa de prospecção tem sido considerada problemática, pois usualmente são priorizadas áreas que apresentam alto potencial, resultando na coleta de dados semelhantes aos da amostra inicial, sendo portanto ineficiente quando o objetivo é compreender padrões de sistemas de assentamento (VERHAGEN & WHITLEY, 2012). Nessa discussão, Wheatley (2004, p. 6) aponta três problemas no uso da MPA: 1) a correlação preditiva é considerada reducionista pois enfatiza características ambientais e exclui o comportamento humano como fator explicativo; 2) o comportamento humano não é resultado unicamente de estímulos ambientais; e 3) o uso de dados ambientais atuais, desconsidera que as paisagens arqueológicas são resultado de diferentes processos históricos.

É válido ressaltar que modelos são hipóteses formuladas que buscam explicar um universo empírico observado, ao mesmo tempo que possui caráter preditivo (KIPNIS, 1997). MPA, em especial, refere-se a formulação de hipóteses sobre a localização de sítios partindo do pressuposto de que um tipo particular de sítio tem a propensão a ocorrer em ambientes similares, tendo com objetivo de predizer áreas com potencial para identificação de vestígios desconhecidos (KOHLENER & PARKER, 1986; GILLINGS & WHEATLEY, 2005). Ressalta-se que outros métodos podem

ser realizados para se atingir o mesmo objetivo, como por exemplo, em análises de mobilidade para identificar possíveis áreas de ocupação². Apesar de ser possível tal uso, ressalta-se que as premissas e procedimentos de cada tipo de análise são distintos.

Para elaboração da MPA são utilizadas duas técnicas consideradas dicotômicas: a dedutiva (theory-driven) e a indutiva (data-driven). A dedutiva tem como base a formulação de hipóteses sobre a localização dos sítios, como por exemplo, proximidade de água ou elevação. Para cada variável considerada relevante, atribui-se diferentes pesos através de uma equação matemática. A indutiva parte de dados empíricos para verificação das correlações entre sítios arqueológicos e variáveis ambientais e culturais, através da aplicação de testes estatísticos, como a regressão logística, podendo-se extrapolar os resultados para uma área maior (KOHLENER & PARKER, 1986; WHEATLEY & GILLINGS, 2002; VERHAGEN & WHITLEY, 2012).

A principal diferença entre ambas está no método em si, pois os dados utilizados na técnica indutiva foram obtidos a partir de orientações teóricas, enquanto a formulação de hipóteses na técnica dedutiva, está intrinsecamente relacionada com a observação de dados empíricos (VERHAGEN, 2007; VERHAGEN & WHITLEY, 2012). Para construção do MPA na bacia do Rio Capivaras na encosta sul de Santa Catarina, Kozłowski & DeBlasis (2019) aplicaram as duas técnicas, e apesar das semelhanças visuais, indicaram que o modelo indutivo apresentou estatisticamente maior precisão e acurácia para o estudo de caso apresentado. No Brasil, outros exemplos de MPA são encontrados em: Kipnis (1997), Tsuchiya et al. (2002), Fonseca (2013; 2018), Kozłowski (2018), Perez (2018) e Perez et al. (2018).

Métodos e materiais

A construção da MPA consiste em quatro etapas: coleta de dados, análise estatística, aplicação do modelo e validação do mesmo (CONOLLY & LAKE, 2006, p. 181). Neste item são descritos os procedimentos para as três primeiras etapas, e a validação do modelo é discutida nos resultados. Todos os procedimentos de produção de mapas foram realizados no ArcGIS 10.2.2 e cálculos de regressão logística no Jamovi 1.1.5 (JAMOMI, 2019). Primeiramente, foram definidas as variáveis dependentes e independentes. A variável dependente, os acampamentos, é dicotômica, sendo atribuído valores de 1 para a presença e 0 para presença desconhecida. As coordenadas geográficas dos acampamentos Xetá foram obtidas através do georreferenciamento do mapa de Ney Barreto (FERNANDES, 1962); para os pontos aleatórios, foi gerado um vetor com 21 pontos; e os limites da área ocupada entre 1940-60 e respectivo território, foram estimados a partir dos mapas de Silva (1998) (Figura 2). As variáveis independentes selecionadas foram: elevação, vegetação, solo, declividade, custo da distância da água e proximidade de água. A Tabela 1 sintetiza os dados utilizados e procedimentos executados no ArcGIS através da Toolbox.

² Exemplos de análises de rotas de mobilidade: D'Ávila (2017), Silva (2018), Kozłowski & Corteletti (2019), e Milheira et al. (2019).

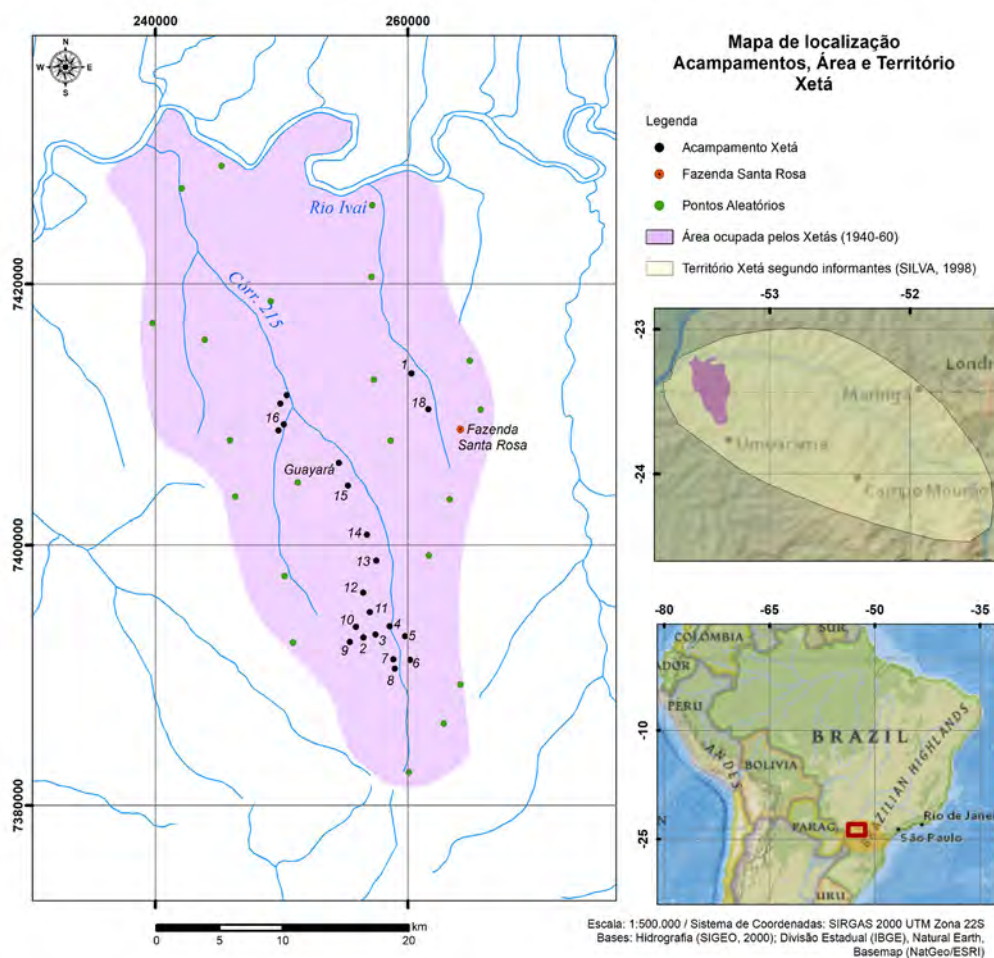


Figura 2: Mapa de localização dos acampamentos e pontos aleatórios na área ocupada pelos Xetá entre 1940-1960 e da área estimada para do território do grupo. A numeração dos acampamentos segue as informações do mapa de Ney Barreto.

Tabela 1: Dados geográficos

Variável	Classe	Tipo	Descrição	Comandos ArcGIS (via Toolbox)
Acampamentos e Pontos aleatórios	Shape	Primário	Pontos binários identificando presença (1) e presença não confirmada (0) de vestígios Xetá	<i>data management > feature class > create random points > constraining feature class (limite da área de pesquisa) > long (número de pontos a ser criado)</i>
Elevação (m)	Raster	Primário	Modelo digital de elevação (DEM), resolução de 30m. NASA/SRTMGL1.v3(2013)	
Declividade (°)	Raster	Secundário	Declividade da superfície em graus, gerado a partir do DEM.	<i>spatial analyst > surface > slope > input raster (elevação) > output measurement (graus) > z factor (1)</i>
Hidrografia	Shape	Primário	Massa de água e drenagens, escala 1:250.000. (IPARDES/ITCG)	

Variável	Classe	Tipo	Descrição	Comandos ArcGIS (via Toolbox)
Custo de distância da água	Raster	Secundário	Custo energético de distância da água em metros	<i>spatial analyst tools > distance > cost distance > input raster or feature source data (shape hidrografia) > input cost raster (declividade) > maximum distance (não preencher)</i>
Proximidade de água	Raster	Secundário	Distância euclidiana linear da água.	<i>spatial analyst > distance > euclidean distance > input raster or feature source data (shape hidrografia) > maximum distance (não foi indicado distância máxima) > output cell size (30= resolução raster elevação)</i>
Vegetação	Shape	Primário	Fitogeográfico do Paraná (1989/1990). (MAACK/ITCG/IBGE)	
Vegetação	Raster	Secundário	Dados contínuos criado a partir do vetor da vegetação	<i>Conversion tools > to raster > polyline to raster > value field (tipo de vegetação) > cell size (30= resolução raster elevação)</i>
Solo	Shape	Primário	Solos do estado do Paraná. (EMBRAPA/EMATER)	
Solo	Raster	Secundário	Dados contínuos criado a partir do vetor do solo.	<i>Conversion tools > to raster > polyline to raster > value field (tipo de solo) > cell size (30= resolução raster elevação)</i>

Os valores numéricos das variáveis independentes foram extraídos para os vetores de acampamentos e pontos aleatórios através da ferramenta *extract multi values to points*, localizada na Toolbox do ArcGIS (*spatial analyst tool > extraction*). Para realizar os cálculos da regressão logística, os dados geográficos obtidos foram exportados para tabela (*conversion tools > excel > table to excel*) (Material suplementar 1).

A partir desses dados, a MPA pode ser realizada tanto pela técnica dedutiva como indutiva. A aplicação da primeira usualmente não indica a influência que cada variável possui, nem um parâmetro de avaliação do modelo em relação à distribuição dos sítios observados (GILLINGS & WHEATLEY, 2005, p. 396). Tais questões são melhor respondidas através da aplicação de análises de regressão linear e logística, que possibilitam estimar a relação que cada variável independente possui para a presença da variável dependente. A regressão linear apresenta resultados em valores absolutos, enquanto a regressão logística proporciona resultados em termos de probabilidades, sendo mais interessante para a modelagem preditiva (WHEATLEY & GILLINGS, 2002; RIRIS, 2010).

“O modelo de funcionamento da regressão logística é dado pela equação: $L=B_0+(B_1X_1)+(B_2X_2)+(B_3X_3)...(B_nX_n)$, onde B_0 corresponde ao coeficiente da variável dependente; $B_1...n$ ao coeficiente das variáveis independentes, cujo valor indica o peso que cada variável independente possui; e X_n aos valores das variáveis relevantes (RIRIS, 2010). Para estimar a probabilidade, a equação acima é adaptada da seguinte forma (KVAMME, 1988):

$$P = \frac{1}{(1 + \text{Exp}(-(\beta_0 + (\beta_1X_1) + (\beta_2X_2) + (\beta_3X_3) + \dots (\beta_nX_n))))}$$

Para análise da regressão logística, os dados geográficos obtidos no ArcGIS foram inseridos no Jamovi 1.1.5 (JAMOVI, 2019) (*regression > logistic regression > 2 outcomes/binomial*). A Tabela 2 apresenta os resultados do teste de razão de verossimilhança a partir do chi-quadrado (χ^2) aplicado para estimar o quanto cada variável independente é capaz de prever a variável dependente (HOLTON, 2014). Os resultados foram avaliados a partir do nível de confiança de 95%, onde os valores indicados na coluna p devem ser menores de 0.05. Em termo gerais, valores de p são utilizados para rejeitar ou aceitar a hipótese nula, onde não há uma correlação entre as variáveis (ALDENDERFER, 2005).

Ao total foram realizadas seis etapas de cálculos, excluindo-se em cada uma as variáveis com maior valor p, na seguinte sequência: declividade (p=0,837), solo (p=0,702), elevação (p=0,399), custo distância da água (p=0,288) e vegetação (p=0,081). A regressão logística indicou que a distância da água possui alta correlação para a presença dos acampamentos Xetá, com um valor de p=0,001, observando-se que os pontos estão localizados a uma distância média de 344 metros dos cursos d'água, sendo a máxima de 1,2km.

Tabela 2: Eliminação progressiva das variáveis independentes

	Variável	χ^2	df	p
Etapa 1	Elevação	0,5535	1	0,457
	Declividade	0,0422	1	0,837
	Custo distância água	1,7491	1	0,186
	Distância água	3,8978	1	0,048
	Solo	0,1417	1	0,707
	Vegetação	1,0528	1	0,305
Etapa 2	Elevação	0,608	1	0,436
	Custo distância água	1,799	1	0,180
	Distância água	4,177	1	0,041
	Solo	0,147	1	0,702
	Vegetação	1,076	1	0,300
Etapa 3	Elevação	0,711	1	0,399
	Custo distância água	1,685	1	0,194
	Distância água	4,045	1	0,044
	Vegetação	1,097	1	0,295
Etapa 4	Custo distância água	1,13	1	0,288
	Distância água	3,35	1	0,067
	Vegetação	2,98	1	0,084
Etapa 5	Distância água	6,98	1	0,008
	Vegetação	3,04	1	0,081
Etapa 6	Distância água	12,3	1	0,001

Finalizada a análise estatística, a equação de probabilidade da regressão logística foi inserida no raster calculator no ArcGIS (*Toolbox>spatial analyst>map algebra*), com a seguinte sintaxe: $1 / (1 + \text{Exp}(- (B_0 + (B_1 * X_1))))$. Os valores dos coeficientes são informados na tabela

Model Coefficients (coluna Estimate) gerada na regressão logística, onde o Intercept corresponde à variável dependente (Tabela 3). Para exemplificar a equação de probabilidade com os valores dos coeficientes obtidos, foi inserida a seguinte fórmula: $1 / (1 + \text{Exp} (- (1.45194 + (-0.00258 * \text{“raster distância água”}))))$.

Tabela 3: Coeficientes do modelo

Predictor	Estimate	SE	Z	p
Intercept	1.45194	0.578	2.51	0.012
Distância água	-0.00258	0.000908	-2.84	0.004

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os resultados obtidos no MPA para a área ocupada pelos Xetá entres 1940-60 foram extrapolados para o território ocupado pelo grupo. Na Figura 3A verifica-se a presença de sítios líticos nas porções de alta probabilidade na área ocupada pelos Xetá. Os relatos das expedições que percorreram a região em 1842 e 1845 indicam a presença de grupos indígenas às margens do Rio Ivaí. Mota (2013b, p. 17-20) aponta que a descrição do uso de batoques de resina sugere que se tratava de grupos Xetá, contudo, o autor observa que esses vestígios também podem ser associados aos Kaiowá que ocupavam a margem esquerda do Rio Ivaí.

Em relação ao território estimado (Figura 3B), também observa-se a presença de sítios líticos em locais de alta probabilidade, com destaque para a porção sudeste. Nessa área há relatos da presença de grupos Xetá entre 1850 e 1870 nas proximidades da Colônia Tereza Cristina (MOTA, 2013, p. 45–47), e em 1872 na região do Salto do Ariranha, conforme Thomas Bigg-Whiter (1878). A partir das descrições de Bigg-Whiter, Kozáck et al. (1981) e Silva (1998, p. 234) apontam que o grupo descrito possivelmente tratava-se de antepassados dos Xetá.

A presença de sítios líticos na área ocupada pelos Xetá e no respectivo território, sugerem que tais locais possam ter alguma relação com o grupo. Contudo, é preciso cautela com tais conclusões; para se confirmar tais hipóteses, somente uma análise comparativa dos vestígios registrados nos sítios e da coleção de artefatos Xetá coletados pelas expedições etnográficas. Além disso, enfatiza-se que a extrapolação do modelo preditivo para todo o território pode ser perigosa, pois parte do pressuposto de que porções distintas da paisagem foram ocupadas de modos semelhantes.

Visualmente, o modelo gerado para a área ocupada apresenta alta precisão, com a distribuição da maior parte dos pontos na área de alta probabilidade (Figura 3A). A tabela de classificação obtida na regressão logística indica a quantidade de pontos preditos em cada categoria: do total de 21 acampamentos, 17 foram preditos corretamente (acurácia de 81%), enquanto 14 pontos aleatórios foram preditos (acurácia de 66,7%). Em suma, foram preditos corretamente 31 pontos do total de 42 analisados, resultando em uma acurácia geral do modelo de 73,8%.

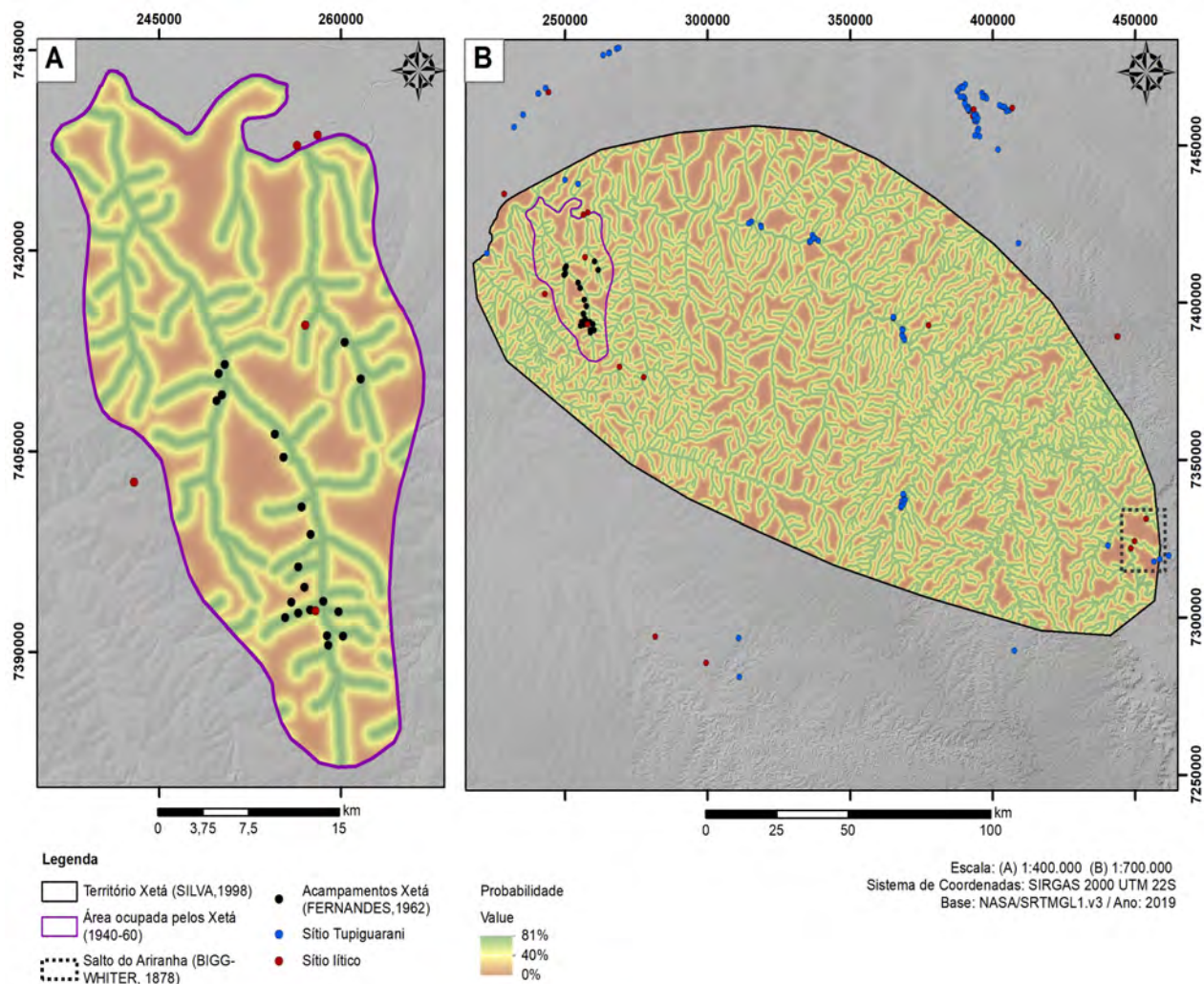


Figura 3: Mapa de probabilidade para presença de acampamentos Xetá: (A) território estimado; (B) área ocupada pelo grupo.

O cálculo de ganho estatístico de Kvamme (1988) é outra forma de se avaliar o modelo, através da fórmula: $G = 1 - \frac{Pa}{Ps}$, onde Pa é a porcentagem de área de um nível de probabilidade no modelo e Ps é a porcentagem de pontos registrados em cada nível. Para se obter os dados necessários para esse cálculo (Tabela 4), foram realizados os seguintes procedimentos no ArcGIS: 1) reclassificação do raster de probabilidade da área ocupada entre 1940-1960 em três níveis de probabilidade com intervalo igual (*spatial analyst>reclass>reclassify*); 2) cálculo da área de cada nível de probabilidade (*spatial analyst>zonal>zonal geometry as table*); 3) identificação do nível de probabilidade associado a cada ponto (*spatial analyst tool > extraction > extract multi values to points*). Pa/Ps

No cálculo do ganho estatístico, os resultados são apresentados em uma escala de 0 a 1, onde 0 indica que o modelo possui baixo desempenho e 1 alto desempenho, podendo também

apresentar valores negativos para áreas de baixa probabilidade (KVAMME, 1988; KOZLOWSKI, 2018). Os resultados indicam ganho mediano (0,55) para o nível de alta probabilidade, com baixa precisão (34%) e alta acurácia (76%). A presença de acampamentos nos níveis de baixa e média probabilidade, reflete uma baixa acurácia e precisão do modelo, apesar do ganho estatístico negativo (Tabela 4) (KVAMME, 1988; KOZLOWSKI, 2018).

Tabela 4: Cálculo ganho estatístico

Probabilidade	Área (km ²)	Acampamentos	Precisão (% área)	Acurácia (% acampamentos)	Ganho (=1-(Precisão/Acurácia))
Baixa (0-27%)	377,02	2	39%	10%	-3,093298
Média (27-54%)	264,49	3	27%	14%	-0,914375
Alta (54-81%)	325,61	16	34%	76%	0,5581074
Total	967,12	21	100%	100%	

Em termos estatísticos, considera-se que o modelo preditivo gerado neste estudo de caso apresentou resultados satisfatórios, contudo, é simples na medida em que apresenta falhas assim como outros modelos preditivos estimados somente com base em variáveis ambientais e que se utilizam de banco de dados de sítios arqueológicos inadequados. Por exemplo, hipoteticamente o modelo apresentado indica o potencial para presença de acampamentos de habitação (*Óka kã*) e possivelmente de alguns barreiros (*’ogwa kã*), e não contemplaria outras categorias de ocupações como as aldeias grandes (*Óka awatxu*). A avaliação crítica do modelo aponta que: 1) alguns dos acampamentos apresentam características de implantação distintas do restante, e desse modo, o modelo não indica a probabilidade com alta precisão, apesar da alta acurácia, ou 2) alguns dos pontos considerados como acampamentos, possuíam uso distinto, e portanto, apresentam características distintas.

A MPA indutiva apresentada partiu propositalmente da avaliação de variáveis ambientais, usualmente utilizadas em pesquisas preditivas devido a facilidade de acesso aos dados. A inclusão de variáveis culturais, como visibilidade, podem resultar em modelos preditivos mais robustos, e recomenda-se que essas sejam incluídas (VERHAGEN et al., 2013).

Em pesquisa preventivas, MPA é um método importante para identificação de sítios arqueológicos, prevenindo a destruição desses em obras de grande impacto. A grande questão sobre MPA reside em como os resultados são utilizados: se os considerarmos como modelos explicativos de padrões e sistemas de assentamentos, corre-se o risco de formular generalizações simplistas sobre o comportamento humano e suas relações com a paisagem; se os utilizarmos para testar a localização de sítios arqueológicos, então os modelos preditivos serão empregados como ponto de partida para formulação das estratégias de pesquisa, o que parece inadequado nos casos em que dados de uma área são extrapolados para uma região afastada e com poucos dados arqueológicos disponíveis (VERHAGEN & WHITLEY, 2012). Esses problemas são causados, em geral, pelo uso inadequado da

escala de pesquisa e dos dados utilizados, como uso generalizado dos sítios de uma região ou banco de dados insuficientes.

Nesse sentido, enfatiza-se que modelos preditivos são formulações hipotéticas sobre a localização de sítios arqueológicos, e não devem ser considerados como um instrumento que solucionará os problemas de prospecções de grandes áreas. É preciso utilizar a modelagem preditiva de forma crítica, tendo claro as limitações e falhas que o método possui e que se trata de uma “ferramenta auxiliar ao longo do processo” de prospecção de grandes áreas (KOZLOWSKI & DEBLASIS, 2019, p. 89). Para tal, é importante estabelecer o tipo de fenômeno que se pretende prever, gerando modelos específicos para cada categoria. Isso é possível a partir de uma simples classificação da amostra de sítios em diferentes categorias (seja funcional, temporal ou características da cultura material), pois caso contrário, o resultado será um modelo altamente generalizante e pouco explicativo. Nos casos em que a modelagem preditiva será utilizada como instrumento para guiar a seleção de áreas de prospecção, além da geração de modelos específicos, recomenda-se a verificação amostral das áreas de baixo-médio potencial, a partir de uma reavaliação em campo das características básicas da área de pesquisa, como acessibilidade, visibilidade ou presença de fontes de matérias-primas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo foram apresentados os procedimentos detalhados para realização da MPA indutiva através da análise de regressão logística na área ocupada pelos Xetá entre 1940-60, extrapolando-se os resultados para o território do grupo. A aplicação do método apontou como variável relevante para presença dos acampamentos a distância da água. A validação do modelo em termos estatísticos, indicou que foram preditos corretamente 81% dos acampamentos na área Xetá, enquanto o cálculo de ganho estatístico apresentou valor mediano (0,55) para as áreas de alta probabilidade, indicando a presença correta de 76% dos acampamentos.

Os resultados da MPA foram comparados com as informações etnográficas de organização do território Xetá, indicando-se problemas na aplicação do método de forma acrítica. Foram enfatizados dois pontos principais: 1) a extrapolação do modelo preditivo obtido na área ocupada entre 1940-60 para todo o território pode ser perigosa, pois considera que porções distintas da paisagem foram ocupadas de modos semelhantes; e 2) o modelo gerado não prediz a presença de categorias de ocupações não contempladas a priori na amostra, como as aldeias grandes (*Óka awatxu*).

A partir disso, foi apresentada uma breve discussão sobre a forma como os resultados da modelagem preditiva são utilizados e respectivos problemas, provocados em grande parte pelo uso inadequado da escala em que o modelo é extrapolado, e da qualidade dos dados utilizados. Considera-se que a MPA é um método importante para o registro de sítios arqueológicos em

MERENCIO, Fabiana Terhaag. A modelagem preditiva na Arqueologia: um olhar crítico a partir do estudo de caso no território Xetá. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.33, p. 25-45, Jan-Jun. 2020.

pesquisas preventivas, desde que alguns cuidados sejam considerados com a escala da aplicação do modelo e fenômenos analisados. Se aplicado tendo tais preocupações em mente, a MPA pode apresentar resultados para formulação de generalizações testáveis sobre a distribuição espacial de sítios arqueológicos.

Agradecimentos

Ao Henrique de Sena Kozlowski, Glauco Pérez e Thiago Umberto Pereira pelas discussões sobre modelos preditivos. Este artigo é uma extensão da pesquisa de mestrado realizada no PPGAA/UFPR, e contou com apoio financeiro da CAPES.

REFERÊNCIAS

- ALDENDERFER, Mark. Statistics for Archaeology. IN: MASCHNER, Herbert D.G.; CHIPPINDALE, Christopher. Handbook of Archaeological Methods. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2005. p. 501–553.
- BIGG-WHITER, Thomas. Novo caminho no Brasil meridional: a província do Paraná, três anos de vida em suas florestas e campos – 1872/75. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 1878.
- BRASIL. Instrução Normativa no 1 de 25 de março de 2015. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil. Brasília: 26 março 2015, Seção 1, p. 11, 2015.
- CLARKE, David L. Models in Archaeology. London: Routledge, 1972.
- CONOLLY, James; LAKE, Mark. Geographical information systems in archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- COPPOCK, J. Terry; RHIND, David W. The history of GIS. IN: LONGLEY, Paul; GOODCHILD, Michael F.; MAGUIRE, David J.; RHIND, David W. Geographical Information Systems: principles and applications. New York: Longman, Harlow/Wiley, 1991, v. 2. p. 21–43.
- D’AVILA, Luísa Nunes. Caminhos e lugares: modelos de mobilidade e sistema de assentamento entre os proto-Jê meridionais na região de Campo Belo do Sul, SC. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Pelotas, Rio Grande do Sul, 2017.
- EMBRAPA/EMATER. Mapa de Solos do Paraná. Disponível em: www.itcg.pr.gov.br/modules/faq/category.php?categoryid=9#. Acessado em 01/09/2019.
- FERNANDES, José Loureiro. A dying people. Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research, n. 2, p. 22–26, 1959a.
- FERNANDES, José Loureiro. Os índios da Serra dos Dourados. Separata da III Reunião Brasileira de Antropologia, p. 27–46, 1959b.
- FERNANDES, José Loureiro. Os índios da Serra dos Dourados. Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research, n. 5, p. 151–154, 1962.
- FONSECA, João Aires A. Da. Padrões de distribuição espacial e modelos preditivos: os sítios arqueológicos no baixo curso dos rios Nhamundá e Trombetas. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 13, n. 2, p. 353–376, 2018.
- FONSECA, João Aires Ataíde Da. Levantamento regional na arqueologia amazônica: O uso de sistema de informação geográfica e sensoriamento remoto. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 8, n. 3, p. 675–690, 2013.
- GAMBLE, Clive. Archaeology, geography and time. Progress in Human Geography, v. 11, n. 2, p. 227–246, 1987.

- GILLINGS, Mark; WHEATLEY, David. Geographic Information Systems. IN: MASCHNER, Herbert D.G.; CHIPPINDALE, Christopher. Handbook of Archaeological Methods. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2005. v. 1, p. 373–422.
- HODDER, Ian; ORTON, Clive. Spatial Analysis in Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- HOLTON, Jerry Thomas. Predictive Model of Archaeological Sites of the Hopi Reservation of Northeastern Arizona. Master Thesis (MA in Science in Geographic Information Systems), University of Redlands, 2014.
- HU, Di. Advancing Theory? Landscape Archaeology and Geographical Information Systems. Papers from the Institute of Archaeology, v. 21, p. 80, 2012.
- IPARDES/ITCG. Hidrografia do Estado do Paraná. Material Vetorizado com base nas Cartas Topográficas na escala de 1:250.000. Disponível em: <http://www.itcg.pr.gov.br/modules/faq/category.php?categoryid=9#>. Acessado em 20/09/2019.
- JAMOVI, Project. Jamovi - Version 1.1.5. Disponível em: <<https://www.jamovi.org>>.
- KELLER, José; KELLER, Francisco. Exploração do rio Ivai. Extrato de relatório apresentado à assembléia legislativa da Província do Paraná, na 1a sessão da 8a legislatura pelo Presidente Dr. André Augusto de Padua Fleury, 1866.
- KIPNIS, Renato. O uso de modelos preditivos para diagnosticar recursos arqueológicos em áreas a serem afetadas por empreendimentos de impacto ambiental. IN: CALDARELLI, Solange Bezerra. Atas do Simpósio sobre Política Nacional do Meio Ambiente e Patrimônio Cultural. Goiânia: Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, 1997, p. 34–51.
- KOHLER, Timothy A.; PARKER, Sandra C. Predictive Models for Archaeological Resource Location. Advances in Archaeological Method and Theory, v. 9, p. 397–452, 1986.
- KOZÁK, Vladimir; BAXTER, David; WILLIAMSON, Laila; CARNEIRO, Robert L. Os índios Héta: peixe em lagoa seca. Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense, v. 38, 1981.
- KOZÁK, Vladimir; BAXTER, David; WILLIAMSON, Laila; CARNEIRO, Robert L. The Héta Indians: fish in a dry pond. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, v. 55, n. 6, 1979.
- KOZLOWSKI, Henrique de Sena. Modelagem preditiva e ocupação Jê meridional na encosta catarinense. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Universidade de São Paulo, 2018.
- KOZLOWSKI, Henrique de Sena; CORTELETTI, Rafael. Paisagem de mobilidade Jê Meridional do Alto Vale do Ribeira de Iguape Resumo. Arqueologia, v. 22, n. 1, p. xx–xx, 2019.
- KOZLOWSKI, Henrique de Sena; DEBLASIS, Paulo. Perspectivas de modelagem preditiva arqueológica:

estudo de caso na Bacia do Rio Tubarão – Santa Catarina. Especiaria - Caderno de Ciências Humanas, v. 18, n. 33, p. 72–92, 2019.

KVAMME, Kenneth L. Development and testing of quantitative models. IN: JUDGE, W. James; SEBASTIAN, Lynne. Quantifying the present and predicting the past: theory, method, and application of archaeological predictive modeling. Denver, Co: U.S. Department of the Interior, Bureau of Land Management Service Center, 1988, p. 325–428.

LAMING-EMPERAIRE, Annette; MENEZES, Maria José; ANDREATA, Margarida Davina. O Trabalho da pedra entre os Xetá da Serra dos Dourados, Estado do Paraná. Coleção Museu Paulista: série ensaios, v. 2, p. 19–82, 1978.

MAACK/ITCG/IBGE. Mapa Fitogeográfico do Paraná 1989/1990. Disponível em: <http://www.itcg.pr.gov.br/modules/faq/category.php?categoryid=9#>. Acessado em 01/09/2019.

MILHEIRA, Rafael Guedes; DE SOUZA, Jonas Gregorio; IRIARTE, José. Water, movement and landscape ordering: A GIS-based analysis for understanding the mobility system of late Holocene mound-builders in southern Brazil. *Journal of Archaeological Science*, v. 111, p. 105014, 2019.

MOTA, Lúcio Tadeu. Os Xetá no vale do rio Ivaí 1840 - 1920. Maringá: EDUEM, 2013.

NASA/JPL. NASA Shuttle Radar Topography Mission Global 1 arc second. Disponível em: <https://doi.org/10.5067/MEaSURES/SRTM/SRTMGL1.003>. Acessado em: 20/09/2019.

PEREZ, Glauco Constantino. Arqueologia paulista e o marcador cerâmico como delimitador de fronteira étnica: um estudo das regiões sul e oeste do estado de São Paulo. Tese (Doutorado em Arqueologia), Universidade de São Paulo, 2018.

PEREZ, Glauco Constantino; COUTINHO AFONSO, Marisa; MOTA, Lúcio Tadeu. Métodos de análise espacial para sítios arqueológicos: um modelo preditivo para o Estado de São Paulo. *Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)*, v. 15, n. 30, p. 98, 2018.

RIRIS, Philip George Constantine. Predictive modelling in Misiones Province, Argentina using GIS: a case study of the Taquara/Itararé tradition. 104 f. Unpublished dissertation (MA in Archaeology), University of Exeter, 2010.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. A língua dos índios Xetá como dialeto Guaraní. *Cadernos de Estudos Lingüísticos* 1, v. 1, p. 7–11, 1978.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. Relações internas na família lingüística Tupí-Guaraní. *Revista de Antropologia*, v. 27/28, p. 33–53, 1985.

ROOD, Ronald J. Spatial analysis in archaeology: Historical developments and modern applications. *Lambda Alpha Journal of Man*, v. 14, p. 25–60, 1982.

ROSA, Roberto. Geotecnologias na Geografia aplicada. *Revista do Departamento de Geografia*, v. 16, p. 81–90, 2005.

- SILVA, Carmen Lucia. Em busca da sociedade perdida: o trabalho da memória Xetá. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília, 2003.
- SILVA, Carmen Lucia. Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.
- SILVA, Bruno Labrador Rodrigues Da. Sistema de assentamento proto-Jê meridional no alto rio Canoas. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- TSUCHIYA, Ítalo; TACHIBANA, Vilma Mayumi; IMAI, Nilton Nobuhiro; THOMAZ, Rosângela Custódio Cortez. Utilização de regressão logística para avaliação de prováveis áreas de ocupações pretéritas. Anais do Simpósio Brasileiro de Geomática, Presidente Prudente -SP, 9-13 de julho de 2002, p. 565–573, 2002.
- VERHAGEN, Philip. Case Studies in Archaeological Predictive Modelling. Leiden: Leiden University Press, 2007.
- VERHAGEN, Philip; NUNINGER, Laure; TOURNEUX, François-Pierre; BERTONCELLO, Frédérique; JENESON, Karen. Introducing the Human Factor in Predictive Modelling: a work in progress. IN: EARL, Graeme; SLY, Tim; CHRYSANTHI, Angeliki; MURRIETA-FLORES, Patricia; PAPADOPOULOS, Constantinos; ROMANOWSKA, Iza; WHEATLEY, David. Archaeology in the Digital Era. Papers from the 40th Annual Conference of Computer Applications and Quantitative Methods in Archaeology (CAA), Southampton, 26-29 March 2012. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013, p. 379–388.
- VERHAGEN, Philip; WHITLEY, Thomas G. Integrating Archaeological Theory and Predictive Modeling: A Live Report from the Scene. *Journal of Archaeological Method and Theory*, v. 19, n. 1, p. 49–100, 2012.
- WATSON, Patty Jo; LEBLANC, Steven A.; REDMAN, Charles L. Explanation in archaeology: an explicitly scientific approach. New York: Columbia University Press, 1971.
- WHEATLEY, David. Making space for an archaeology of place. *Internet Archaeology*, v. 15, n. 15, 2004.
- WHEATLEY, David; GILLINGS, Mark. Spatial Technology and Archaeology: The archaeological applications of GIS. New York: Taylor & Francis, 2002.
- WILLEY, Gordon R. Prehistoric settlement patterns in the Virú Valley, Perú. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1953, v. 155.

Material suplementar 1: Valores obtidos de cada variável independente (elevação, declividade, custo distância água, distância água, solo, vegetação) para a variável

ID	X	Y	Dependente	Elevação	Declividade	Custo distância água	Distância água	Solo	Vegetação
Guayará	254537	7406262	1	300	1,358170033	1780,369995	457,9299927	1	3
sn1	250403	7411462	1	281	1,440520048	129,0579987	150	2	3
sn2	249914	7410809	1	297	6,565070152	1224,719971	540	2	3
sn3	249749	7408764	1	290	3,866230011	1611,219971	313,2090149	2	3
1	260297	7413136	1	283	3,200500011	658,4140015	228,4730072	1	5
2	256485	7392901	1	349	3,392090082	0	0	1	5
3	257448	7393131	1	343	8,488409996	791,8220215	120	2	3
4	258561	7393770	1	334	2,584609985	948,5269775	150	2	3
5	259785	7392993	1	356	6,793970108	254,9850006	30	1	3
6	260187	7391187	1	368	4,287690163	903,8319702	240	2	3
7	258868	7391216	1	349	1,979439974	1142,839966	301,4960022	1	3
8	258962	7390498	1	349	3,408970118	978,5579834	152,970993	1	3
9	255411	7392565	1	370	8,696789742	602,03302	123,6930008	1	5
10	255897	7393728	1	380	4,096479893	3264,679932	997,2459717	1	5
11	256993	7394848	1	376	5,158740044	4789,620117	1279,140015	2	5
12	256478	7396357	1	377	5,180809975	1194,459961	241,8679962	1	5
13	257509	7398814	1	316	2,584609985	1273,910034	692,6040039	2	5
14	256767	7400788	1	325	1,697530031	731,5289917	216,3329926	2	3
15	255256	7404519	1	309	4,791550159	2467,459961	725,6030273	1	3
16	250170	7409215	1	297	4,791550159	299,6839905	60	2	3
18	261637	7410379	1	294	0,96046102	289,446991	210	2	5
1	242091	7427349	0	260	2,918869972	1535,670044	657,9509888	2	5
2	264912	7414119	0	395	2,375880003	2218,969971	931,4509888	2	5
3	265789	7410346	0	364	7,406610012	6078,990234	1467,550049	2	5
4	239789	7416994	0	323	3,791369915	394,381012	192,0939941	1	5
5	243905	7415721	0	334	3,791369915	3876,76001	1140,390015	2	5

6	264173	7389296	0	406	1,920379996	243,4129944	150	1	5
7	257308	7412657	0	325	6,642280102	1894,800049	360	1	5
8	245252	7429095	0	278	3,791369915	2754,52002	834,0859985	2	3
9	260096	7382559	0	440	6,237269878	176,572998	30	1	5
10	261687	7399211	0	412	0,96046102	5547,180176	1816,180054	2	5
11	246334	7403676	0	390	2,918869972	4819,129883	1481,890015	1	5
12	250239	7397622	0	347	2,714809895	1500,280029	442,9450073	1	3
13	250904	7392512	0	393	1,073799968	2605,540039	780	2	5
14	257118	7420556	0	285	4,885990143	1954,369995	713,09198	1	3
15	258654	7407969	0	397	6,760570049	870,9240112	212,1320038	2	5
16	245899	7408003	0	379	5,511320114	3625,439941	1087,060059	1	5
17	262874	7386297	0	421	6,219039917	3603,810059	1207,849976	1	5
18	263333	7403468	0	401	5,511320114	2822,219971	844,8079834	2	5
19	249142	7418673	0	309	1,22428	3736,26001	1722,849976	2	5
20	251292	7404748	0	380	3,954159975	4420,669922	1879,48999	2	5
21	257185	7426055	0	248	1,440520048	426,29599	402,4920044	2	3

PERSPECTIVAS PLURALES SOBRE GRUPOS Y COMUNIDADES AFROLATINOAMERICANOS

PLURAL PERSPECTIVES ABOUT GROUPS AND AFRO-LATIN AMERICAN COMMUNITIES

Organizadora: Yara Altez

Como citar este artigo:

ALTEZ, Yara. Perspectivas plurales sobre grupos y comunidades afrolatinoamericanas. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.33, p. 46-49, Jan-Jun. 2020.

ISSN 2316 8412



PRESENTACIÓN

“Perspectivas plurales sobre grupos y comunidades afrolatinoamericanas” Presentación

El siguiente es un compendio de resultados de investigación en territorios afrolatinoamericanos, que evidencia distintos enfoques teóricos y metodológicos, por lo cual se habla de *perspectivas plurales*. El propósito de reunir a variados investigadores en sus más recientes trabajos, es mostrar la diversidad de aproximaciones que merecen los territorios, comunidades y pueblos afrolatinoamericanos de hoy y de ayer, cuando la lucha por reivindicar sus derechos ha alcanzado importante vigor. En este dossier se pueden apreciar valiosos datos etnográficos como histórico-documentales y genealógicos, reproducidos en los artículos que se resumen a continuación.

La dimensión etnográfica podrá apreciarse en algunos textos como el de Citlali Quecha Reyna, titulado: *Dios me cuida a mí y a mi “tono”. Experiencias sobre diversidad religiosa entre niños afromexicanos*, en donde la autora, articulando antropología de la infancia con estudios sobre religiones, ofrece los resultados de su trabajo de campo en dos comunidades afromexicanas de Oaxaca, desarrollado con niños y niñas entre 2018 y 2019. Allí ha observado la presencia de creencias culturales que se contradicen con las creencias religiosas adoptadas: católicas, adventistas, pentecostales, entre otras, que no son de origen africano, tal como ocurre en las comunidades afrodescendientes de México en general. Citlali Quecha muestra cómo esos niños y niñas con los cuales trabajó, estarían re-semantizando y re-apropiándose de esas creencias culturales, lo cual va configurando una interesante experiencia religiosa que seguramente encuentra analogías en otras realidades afrolatinoamericanas.

Otro trabajo que expone información etnográfica es el presentado por Laura Lewis: *De barcos y santos: historia, memoria y lugar en la identidad mexicana morena o afro-india*, en el cual también se aborda el tema de la convivencia intercultural, pero ahora en la llamada Costa Chica mexicana, concretamente en el poblado de San Nicolás. Tras años de trabajo de campo, Lewis ha recolectado allí –entre muchos otros datos- dos importantes relatos locales transmitidos de manera oral, en los cuales se narra la formación de identidades de los grupos sociales que se han establecido en ese lugar: “morenos” e “indios”. Cada grupo expresa su particular versión sobre los orígenes del otro, mientras van mostrando en esos relatos las relaciones ambivalentes que signan su propia convivencia en San Nicolás. A esas interesantes narrativas se les suma ahora la mirada antropológica de la autora intentando comprender las conexiones de sentido que representan.

Se leerán también resultados de la investigación de Gisele Kleidermacher: *Representaciones sociales de jóvenes estudiantes de escuelas medias de Villa Lugano, Buenos Aires, respecto a población de origen africano*, trabajo efectuado en una muestra de estudiantes de 14 a 16 años en Buenos Aires. Aplicando un instrumento cuantitativo, se investigó sobre sus representaciones sociales frente a los nuevos inmigrantes africanos que está recibiendo Argentina. En un país en donde se suele pensar que los afrodescendientes desaparecieron casi sin dejar rastro, se está asistiendo ahora a la convivencia con migrantes africanos y afrolatinoamericanos. En este nuevo contexto, examinar las representaciones sociales en la sociedad de acogida, permite comprender cómo se está orientando esa nueva convivencia intercultural, tan difícil de asumir en una población que se ve a sí misma como descendiente exclusiva de europeos, tal como demuestran los resultados de la investigación liderada por Kleidermacher en Buenos Aires.

Mostrando igualmente información de campo, se encuentra el artículo de Évylin Koligowski da

Silva y Ana María Sosa González, titulado: *Cultura material dos escravizados e expografia: um estudo do Museu de Porto Alegre Joaquim Felizardo*. Este museo contiene una colección de materiales, atribuida en su producción y/o uso a antiguos esclavizados, que las investigadoras observaron con detenimiento. Se trata de artefactos y restos expuestos con insuficiente información histórica y museográfica, mientras se privilegia la muestra asociada a la sociedad blanca del siglo XIX. Si no fuera por la explicación proveída por la arqueóloga del museo y su pasante, los visitantes no lograrían reconocer a cabalidad la importancia de la muestra de cultura material de los antiguos esclavizados. Este trabajo destaca la profunda necesidad de mejorar las técnicas expositivas en materia de acervos africanos y afrodescendientes, pero, fundamentalmente, la necesidad de ampliar la investigación arqueológica de la esclavitud en Brasil.

Se cuenta también en este dossier, otro trabajo de talante arqueológico que se articula además con estudios osteológicos. Es el artículo de Antonio David Pérez, titulado: *La investigación antropológica y osteológica en cementerios afrodescendientes*, concentrado en la importancia de la osteología de rescate para investigar en cementerios de antiguos esclavizados. Efectuando una síntesis de pesquisas dedicadas al estudio de cementerios y en particular de cementerios afrodescendientes, el autor demuestra que los camposantos pueden entenderse como contextos arqueológicos en donde la osteología permite rescatar buena parte de la identidad y condiciones de vida de aquellas personas que fueron sometidas a esclavitud. Con ese objetivo, Pérez excavó e investigó en el antiguo cementerio de una hacienda de cacao en la costa central venezolana, fundada a inicios del siglo XVII. Este lugar se encuentra hoy en estado total de abandono y los afrodescendientes enterrados allí carecen de dolientes, de allí la importancia del trabajo.

Por su parte, Karina Estraño ha investigado en fuentes documentales para elaborar su artículo titulado: *Comerciantes, espías y baquianos: los esclavos criollos del Esequibo colonial. Segunda mitad del siglo XVIII*. La autora describe en este texto, las increíbles actividades de los llamados “esclavos criollos” en la antigua frontera entre las Guayanas española y holandesa a mediados del siglo XVIII. Allí se produjeron intercambios comerciales entre ambas colonias que, por supuesto, fueron ilegales, pero generaron una dinámica vital para los dos lados, siendo esclavizados e indígenas los actores principales de aquellos acontecimientos. Los “esclavos criollos” pertenecientes a la Guayana holandesa, desempeñaron roles tradicionales, pero llegaron a ser también exploradores, intérpretes, e incluso espías de los holandeses infiltrándose en las redes comerciales españolas, intentando frustrar los planes expansionistas de los ibéricos. El artículo compendia así información histórica indispensable para comprender la actualidad de la población afrodescendiente de las Guayanas y Venezuela.

Un trabajo documental ha presentado igualmente Alejandro Gortázar en su artículo: *Espacios oficiales y de resistencia: tramas de significación en los candombes contemporáneos en Montevideo*. Evidenciando su diversidad, el autor se refiere a los *candombes* y les define como prácticas artísticas afrouruguayas nacidas en barrios históricos de Montevideo, re-organizadas y re-significadas tras ser incorporadas oficialmente al carnaval en 1956. Luego, durante la dictadura de los años setenta, los afrodescendientes y los *candombes* fueron desplazados de sus barrios y ahora, ya declarados patrimonio cultural inmaterial (PCI), vuelven a ocuparlos e incluso se observan en otros barrios de Montevideo y lugares del país. Gortázar ofrece una retrospectiva que expone las transformaciones de los *candombes*, pero además, la significación original y las prácticas asociadas a los mismos, fuera del carnaval y de la declaratoria como PCI, lo cual algunos actores socioculturales hoy, intentan retomar evidenciando resistencia.

El artículo de Pedro Rivas, expone una interesante y necesaria discusión titulada: *De las afroascendencias a la afrodescendencia. Reflexiones sobre ámbito, métodos y aplicaciones de la etnohistoria*

afrovenezolana. Refiere Rivas que los estudios etnohistóricos de larga duración sobre las poblaciones de origen africano en Venezuela, son insuficientes y requieren metodologías más amplias e interdisciplinarias que además permitan a las comunidades/sujetos de los estudios, apropiarse socialmente de los resultados. A su vez, Rivas llama la atención sobre la propia diversidad de orígenes históricos, culturales y biológicos de estas comunidades, lo cual debe identificarse para entonces saber realmente cuál es la población que se desea investigar. Estas clarificaciones metodológicas anuncian ya la complejidad propia de los estudios antropológicos sobre las poblaciones afrolatinoamericanas en general, mostrando el reto epistemológico que representan para las nuevas generaciones de investigadores.

Finalmente, mi propio trabajo también expone una investigación documental que, reconstruyendo genealogías de esclavizados, evidencia un curioso cambio de apellidos, ocurrido en un pequeño poblado afrodescendiente de la costa venezolana a finales de siglo XIX. Se titula: *Las mujeres afrovenezolanas de Todasana y su decisión trascendental a finales del siglo XIX*, y describe en base a la reconstrucción de genealogías, cómo se produjo el dicho cambio, tratándose de una medida tomada por las madres que presentaron ante el registro civil a sus hijos ya con otras identidades. El viejo apellido en realidad no era tal, sino la marca de propiedad impuesta por los antiguos amos de la hacienda de cacao que le dio origen a esta comunidad. Aquella decisión definió nuevas identificaciones en las familias locales y aportó datos claves, a su vez, para comprender la construcción de memoria en esta localidad.

Ha sido un honor coordinar la participación de los/as autores/as invitados/as, exponentes de la diversidad contemporánea de miradas y enfoques sobre territorios y comunidades afrolatinoamericanos de ayer y de hoy. Así mismo, agradecemos a *Cadernos do Lepaarq* por su receptividad y profesionalismo en la evaluación y edición de los artículos.

Yara Altez,
Ciudad de Pelotas
Abril/2020.

DIOS ME CUIDA A MÍ Y A MI “TONO”. EXPERIENCIAS SOBRE DIVERSIDAD RELIGIOSA ENTRE NIÑOS AFROMEXICANOS

GOD TAKES CARE OF ME AND MY “TONO”. EXPERIENCES ABOUT RELIGIOUS DIVERSITY AMONG AFRO-MEXICAN CHILDREN

Citlali Quecha Reyna

Como citar este artigo:

REYNA, Citlali Quecha. Dios me cuida a mí y a mi “tono”. Experiencias sobre diversidad religiosa entre niños afro-mexicanos. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.33., p. 50-66, Jan-Jun. 2020.

Recebido em: 14/12/2019

Aprovado em: 26/03/2020

Publicado em: 09/05/2020

ISSN 2316 8412



Dios me cuida a mí y a mi “tono”. Experiencias sobre diversidad religiosa entre niños afromexicanos

Citlali Quecha Reyna ^a

Resumen: Este artículo presenta algunos resultados de la investigación realizada con niños afrodescendientes de dos comunidades de Oaxaca: Collantes y Corralero en la Costa Chica del Pacífico Mexicano. En particular, se brinda información de la manera en que las niñas y niños experimentan sus prácticas religiosas, y la forma en que conviven con sus “pares-animales”, es decir, sus “tonos”. Se describe el contexto de diversificación de credos en los últimos años en la región. El marco analítico de esta pesquisa se basa en los planteamientos de la antropología de la infancia.

Abstract: This article presents some results of research with children of African descent from two communities in Oaxaca: Collantes and Corralero, in the Mexican Pacific Coast. In particular, it provides information on the way girls and boys experience their religious practices, and the way they live with their "par-animal", that is, their “tones”. It describes the context of the diversification of creeds in recent years in the region. The analytical framework of this research is based on the approaches of the anthropology of childhood.

Palabras Clave:

Infancias, Afromexicanos, Diversidad religiosa, Costa Chica.

Keywords:

Childhoods, Afro-Mexicans, Religious diversity, Costa Chica.

^a Doctora en Antropología. Investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México. El financiamiento para el trabajo de campo ha sido proporcionado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Correo electrónico: quechary@unam.mx

LAS POBLACIONES AFRODESCENDIENTES EN MÉXICO

La población de origen africano en México ha tenido una visibilización paulatina en la escena pública como resultado de la movilización política que ha llevado a cabo en los últimas décadas, cuya demanda principal ha girado en torno a su reconocimiento constitucional como un grupo culturalmente diferenciado, hecho que logró consumarse en el año 2019, cuando se incluyó un inciso “C” en el artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM)¹.

La Encuesta Intercensal 2015 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) registra la cantidad de 1,381, 853 personas que se reconocen afrodescendientes, y son ocho los estados en donde tienen una mayor presencia: Guerrero, Oaxaca, Veracruz, Estado de México, Ciudad de México, Baja California Sur, Nuevo León y Jalisco (CNDH, 2016, p. 35). Son Guerrero, Oaxaca y Veracruz las entidades de la república que porcentualmente tienen una mayor presencia de la población de origen africano.

Los estudios sobre la población de origen africano en el ámbito antropológico fueron inaugurados con los textos: “La población negra en México: un estudio etnohistórico” ([1946] 1989) y “Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro” ([1958] 1989) de Gonzalo Aguirre Beltrán, a mediados del siglo XX. Gracias al trabajo etnográfico y de archivo, Aguirre documentó la importante presencia de personas “negras” y mulatas en el periodo colonial, así como sus contribuciones para la economía de la época. Dio información de Cuijla (Cuajinicuilapa, Guerrero) registrando las formas de vida, organización política y comunitaria, así como su sistema de creencias.

A partir de la década de los setenta del siglo XX, algunos investigadores realizaron significativas aportaciones, por ejemplo en lo relativo a la música y la tradición oral (STANFORD, 1977; GUTIÉRREZ; 1986; MOEDANO, 1988).

Desde fines de los ochenta el espectro de investigaciones se diversificó, tanto por las pesquisas realizadas por investigadores como de jóvenes estudiantes de licenciatura y posgrado, cuyas temáticas de indagación nutren cada día más este campo. Si bien el mayor número de análisis se realizan en la Costa Chica, cabe señalar que también se desarrollan en Veracruz, así como en Coahuila, entre la población de la “tribu de los negros mascogos”.

De esta manera, contamos hoy con estudios que abordan temáticas relacionadas con los sistemas de parentesco y el matrimonio (DÍAZ, 2003) las expresiones musicales y dancísticas (RUIZ, 2005; GARCÍA DE LEÓN, 2006; VARELA, 2017), los procesos migratorios (LEWIS, 2012; QUECHA, 2016), la medicina tradicional, las formas de enfermedad y corporalidad (ESPINOSA y GUILLÉN, 2012; GUTIÉRREZ, et al, 2012; ANGULO, 2014; DEMOL, 2018), la juventud (QUIROZ, 2013); y sobre todo, el

¹ Art. 2, Inciso “C”: “Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación. Tendrán en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo en los términos que establezcan las leyes, a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social”. https://infosen.senado.gob.mx/sgsp/gaceta/64/1/2019-04-30-1/assets/documentos/Puntos_Art_2_Const.pdf

proceso de reconocimiento político de los afrodescendientes (LEWIS, 2000; LARA, 2012; HOFFMANN, 2011). Con ello, los acercamientos históricos y antropológicos nos permiten conocer con mayor detalle las particularidades sociales y organizativas contemporáneas entre los afrodescendientes.

Las transformaciones en las formas de vida de la población de origen africano en México han sido múltiples, y una de ellas tiene que ver con la religión. El catolicismo ha signado las prácticas sociales de esta población desde su llegada en la época colonial, aunque en las últimas décadas hay un número creciente de afrodescendientes adscritos a diversas denominaciones religiosas (Bautistas, Pentecostales, Testigos de Jehová, Mormones y Adventistas del Séptimo Día).

El complejo religioso de la Costa Chica tiene en el catolicismo un eje estructurante. En torno a esta religión se conjuga un calendario festivo que se lleva a cabo con la participación de la gente en diversas hermandades que los sustentan (entre los afrodescendientes no hay sistemas de cargos para la realización de las fiestas patronales, pero sí existen agrupaciones denominadas “hermandades” que organizan las celebraciones). Existe también un importante circuito integrado por sitios de peregrinaje religioso como Rancho Nuevo (Oaxaca), donde vive San Gonzalito, y cuya fiesta inaugura el año en enero; o Huaxpaltepec, casa de Tata Chú a quien hay que visitar el cuarto viernes de cuaresma; sin olvidar por supuesto a la virgen de Juquila, cuya fiesta se realiza en diciembre, por mencionar a algunas de los sitios más importantes. Hay algunos de creciente trascendencia, como la imagen de Manuelito en La Boca del Río, municipio de Florencio Villarreal, Guerrero. Las visitas a estas diversas advocaciones no solamente se ciñen al cumplimiento de promesas por los beneficios y/o milagros obtenidos, también derivan en el establecimiento de relaciones de compadrazgo entre afrodescendientes e indígenas, y el afianzamiento de redes comerciales a través de los intercambios de productos inter-regionales.

En este contexto es preciso mencionar también el surgimiento de la Parroquia de San José del Progreso, (Oaxaca) en marzo de 2015, a cargo del Sacerdote Flaviano Cisneros con una importante misión eclesial en torno a la Pastoral Afro. En la región existen templos e iglesias no católicas que dan cuenta de la diversidad religiosa en apogeo desde la década de los años ochenta del siglo pasado (QUECHA, 2014). Se cuenta también con la presencia de las misioneras Combonianas, quienes desde el año 2010 llevan a cabo acciones relacionadas con la Pastoral Afro, la cual se centra en reivindicar el pasado africano para combatir la discriminación de la que son objeto los afrodescendientes, entre otras.

A diferencia de la población afrodescendiente de otros países de América Latina, los fromexicanos no manifiestan ni reproducen expresiones de religiosidad como el Candomblé, la Macumba o la Santería como un elemento cultural considerado propio que otorgue un sentido de identidad. Entre otras cosas debido al proceso de etnogénesis que gestó esta población, donde fueron apropiados elementos culturales indígenas para forjar un referente de alteridad y pertenencia, en el cual la religión católica tuvo un peso mayúsculo, amén del propio catolicismo que practicaban las personas esclavizadas que llegaron a la Nueva España en calidad de “esclavos ladinizados”. Nahayeilli Juárez argumenta al respecto:

...la santería no es parte de narrativas identitarias que pretendan reivindicarla como un patrimonio cultural producto de la presencia de poblaciones negras y “afromexicanas”. En efecto como en otros contextos latinoamericanos fuera de Cuba, se trata de un fenómeno contemporáneo que hasta el momento no ha construido tal enlace. Es interesante señalar que aun cuando la presencia de africanos y afrodescendientes en México históricamente data desde el virreinato y se extendió por casi todo el territorio mexicano, los santeros mexicanos normalmente manifiestan una distancia respecto a las posibilidades de una descendencia étnica “afro”, lo que puede encontrar su explicación en el discurso dominante del “mestizaje” tanto nacional como regional. Es decir, que la posible identificación con lo “afro” o “negro” para los santeros mexicanos opera en todo caso dentro de un campo o linaje espiritual más que en un campo “étnico” (JUÁREZ, 2014, pp. 390-391).

Elio Masferrer, por su parte señala que:

...en el siglo XXI asistimos a la creación de nuevas religiones afroamericanas y a procesos de africanización de las mismas, un intento de romper con los procesos de yuxtaposición [...] Al igual que las religiones neoindianas, los afroamericanas se dedicaron a la conversión de los blancos, sus antiguos colonizadores, con notable éxito” (MASFERRER, 2016, pp. 63).

Son sobre todo los sectores de la clase media urbana en México quienes practican las religiones afroamericanas y su número es cada vez más creciente (FRIGERIO, 2000), pero entre la población afromexicana de la región de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca no existen estas expresiones religiosas.

METODOLOGÍA

La propuesta del “Sistema Religioso” de Elio Masferrer ha sido la guía heurística de esta investigación, el cual se define como un sistema que integra los elementos míticos, rituales y simbólicos, “relativamente consistentes, desarrollados por un conjunto de especialistas religiosos, articulando o participando en un sistema cultural o subcultural” (MASFERRER, 2009, p. 32). Un aspecto destacable desde esta perspectiva es que se parte de considerar que:

Los sistemas religiosos se articulan en la dinámica de las sociedades nacionales y regionales donde están insertos, a la vez que producen importantes transformaciones en las estructuras eclesíásticas nacionales e internacionales. Del mismo modo, dichas estructuras transnacionales tienen inercias burocráticas e históricas que tienden a encauzar u orientar los procesos de los sistemas religiosos concretos, produciéndose así una tensión permanente ortodoxia-lectura sistémica que genera propensión a la fisión de las estructuras eclesíásticas y la creación de nuevas formas organizativas acordes con las nuevas demandas de desarrollo de los sistemas religiosos (MASFERRER, 2009, p. 35).

Es decir, que en el sistema religioso tienen cabida las adaptaciones e innovaciones que los practicantes ejercen. Y por último, en esta propuesta se hace énfasis “en los grupos sociales portadores de los sistemas religiosos, y no necesariamente en la perspectiva de los teólogos” (MASFERRER, 2009, p. 36), lo que prioriza el registro etnográfico de la cotidianidad y los rituales, para conocer el punto de vista emic de los fieles.

En diálogo con esta perspectiva he utilizado también los planteamientos sobre el estudio de las “creencias religiosas”, porque permite llevar a cabo una indagación de mayor profundidad etnológica, toda vez que éstas conforman los procesos ideológicos compartidos por una sociedad, es decir, hay una vinculación directa entre las creencias con la estructura social. Teun Van Dijk (2012) ha proporcionado una tipología de las creencias y sus respectivas contrapartes para el estudio de las ideologías y los discursos:

- Creencias personales vs creencias sociales compartidas
- Creencias específicas vs creencias generales o abstractas
- Creencias sociales específicas vs creencias históricas
- Creencias fácticas vs creencias evaluativas (opiniones, actitudes)
- Criterios de verdad vs criterios de evaluación (normas, valores)
- Creencias fácticas verdaderas (conocimiento) vs creencias fácticas falsas (errores, ilusiones), y
- Creencias culturales (base común) vs creencias de grupo (VAN DIJK, 2012, p. 63).

De las anteriores me interesa destacar las creencias grupales y creencias culturales (la

religión se enmarca en el primer tipo) para los efectos de este estudio. Una “comunidad cultural” (en este caso los afrodescendientes), comparte un conjunto de creencias o conocimiento en común como resultado de su convivencia cotidiana, por los procesos de socialización y de adquisición de pautas sociales como colectividad (estructura social), pero, a su vez en esta comunidad cultural existen creencias grupales que pueden constituir “conocimientos incuestionables” (VAN DIJK, 2012, p. 59), en este caso, aquel relacionado con la “divinidad” y la manera de entender y explicar el mundo. De ahí que se vuelva relevante saber cómo se interpretan y viven algunos elementos culturales importantes en los procesos de conversión religiosa. Los rituales religiosos tienen un papel central, ya que “mediante la participación en los sistemas rituales es que se internalizan los sistemas religiosos, y es a partir de éstos que se articulan en los sistemas míticos y simbólicos; cabe recordar que la endoculturación religiosa se inicia desde el nacimiento de los niños” (MASFERRER, 2016, p. 25).

Retomo además el planteamiento de Rita Laura Segato, para quien el ritual es un horizonte de las creencias:

...si entendemos la creencia como un gesto del alma, podremos re-aproximarnos a ella recuperando su dimensión fundante, anterior a toda reflexión o raciocinio y, con ella, los aspectos formales, imaginísticos, sensoriales y afectivos cuyo fundamento es el creer, no ya en tanto significante sino en tanto creador de la vivencia (SEGATO, 2016, p. 51).

Es decir, se pone en un primer plano de interés la manera en la cual “se vive” la creencia religiosa. En su estudio sobre los procesos de conversión religiosa, la autora propuso entonces entender a la creencia como un “ritual anímico”:

...la creencia como un ritual anímico, una performance de la conciencia que dramatiza –más que entiende- el vínculo de lo cotidiano con el universo. De esta manera, afirmo que creer es más una experiencia que un significante. Por lo tanto, cuando la antropología aborda la creencia, estos dos modos antinómicos e irreductibles se confrontan: el modo de la intelección con el modo de la performance, de la dramatización. Así también se confrontan el modo reductor, descarnado y resritualizador de la comprensión con el modo vertical, sacralizador y multiplicador de la experiencia que es el modo mítico (SEGATO, 2016, p. 52).

Estos ejes metodológicos son el punto de partida utilizado para la investigación, marco analítico que dialoga con el registro de las propias percepciones las niñas y los niños en torno a sus

experiencias y sus respectivos bagajes religiosos.

Infancias desde la mirada antropológica

El estudio de las infancias es un área que cada vez adquiere más adeptos en la antropología. En diálogo permanente con los estudios de la niñez de la sociología y la psicología, la antropología ha enriquecido las investigaciones sobre las infancias del mundo, gracias al enfoque etnográfico que permite conocer la pluralidad de formas de ser niña y niño.

La antropología comenzó a generar conocimiento sobre los rasgos de la infancia desde las primeras décadas del siglo XX. Destaca el trabajo pionero de Margaret Mead, en el que analizó el papel de la cultura en determinados patrones que caracterizan a la infancia. Llegó a la conclusión de que algunos supuestos universales, como la adolescencia, en realidad no son siempre compartidos por todas las sociedades, sino que la cultura específica de cada grupo humano imprime rasgos peculiares que imposibilitan hablar de “una infancia” en términos generales (MEAD, 1973)

A pesar de la existencia de estos primeros acercamientos antropológicos al tema de la niñez, no va a ser sino hasta ya entrada la década de los ochenta del siglo XX, cuando aparece como una cuestión importante en la antropología. Según Tomas Barfield (2000: pp. 377-380) los estudios antropológicos de los niños se han caracterizado por analizar: 1) el lugar de los niños en la sociedad; 2) los conceptos culturales acerca de los niños; 3) el desarrollo y la socialización de los niños en el contexto cultural y 4) su bienestar y supervivencia.

Los estudios antropológicos en la materia han apuntalado a la etnografía como un recurso heurístico importante para el trabajo de investigación con niñas y niños, el cual se puede combinar con estrategias que permitan incentivar la participación activa en terreno, con sus testimonios directos sobre temas específicos. Se parte de considerar la pluralidad de infancias existentes, es decir, que de acuerdo a diversos contextos, en el mundo contamos con múltiples infancias, las cuales están definidas por procesos culturales concretos, y de igual forma se reconoce su carácter relacional: no se puede entender la manera de ser niña o niño sin referir las relaciones con los adultos (QUECHA, 2016), pero lo anterior no niega la capacidad de agencia de las niñas y niños.

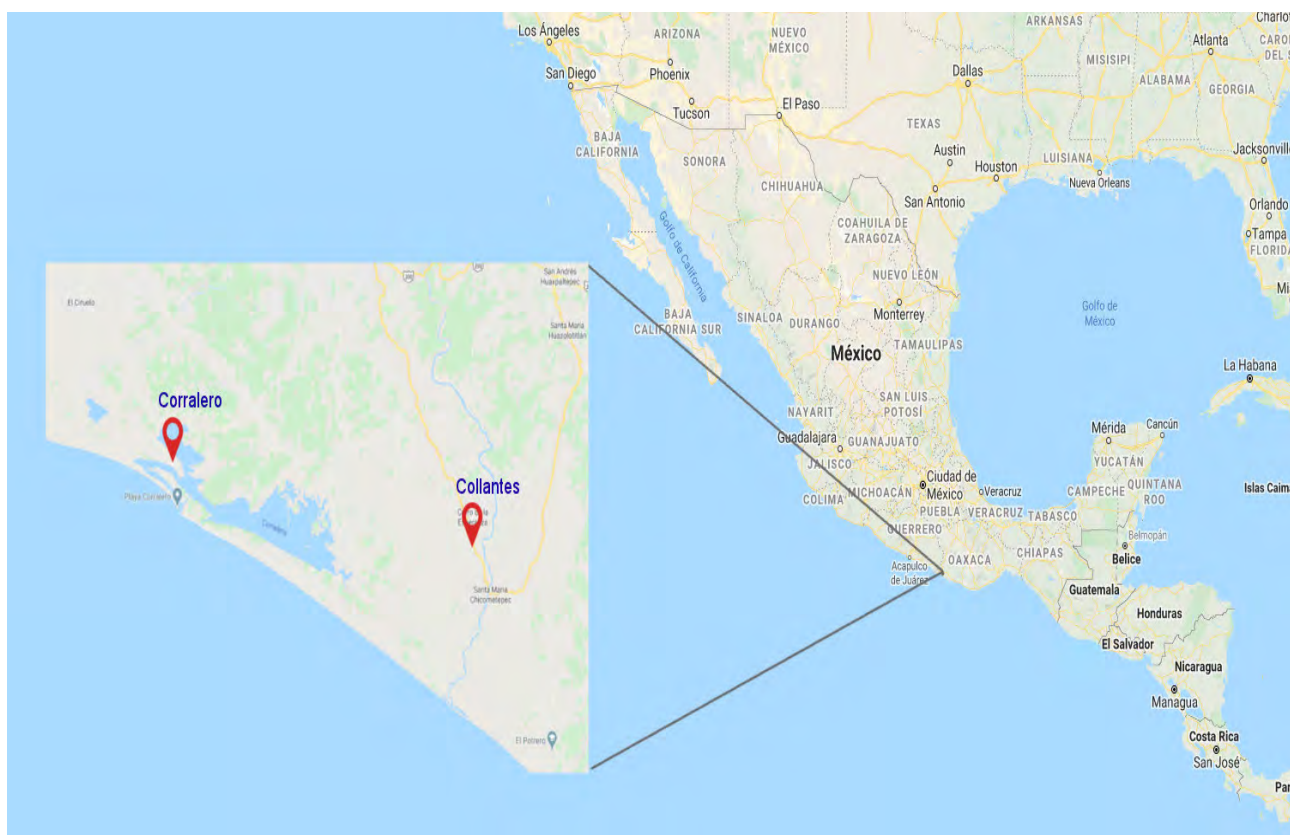
Existe una orientación que bajo el encuadre de los “estudios de las infancias desde el Sur Global” cuestionan las perspectivas eurocéntricas de los primeros estudios sobre la niñez. Desde las infancias del Sur se pretende debatir con la noción universal de la infancia proveniente de sociedades europeas burguesas (LIEBEL, 2016, p. 259). Lo que se busca es dar cuenta de la construcción histórica de las infancias fuera de Europa, y cómo se erige la noción de control y dominio sobre los cuerpos infantiles.

En América Latina, y de manera creciente en México, con esta perspectiva las investigaciones relacionadas con la niñez se centran en temáticas como los diversos contextos de violencia que experimentan (SARCINELLI, 2011; SPRINGER, 2012); el trabajo infantil (GLOCKNER,

2008), los procesos migratorios que enfrentan (ESCOBAR, 2003), así como sus formas de acceso y disfrute de los derechos humanos que les asisten (DONNADIEU et al, 2009).

El área de estudio de las infancias afrodescendientes tiene en América del Sur su mayor producción. Son de Brasil y Colombia las principales fuentes documentales con las que se cuentan. Para el caso mexicano, las pesquisas sobre la niñez afrodescendiente son más nutridas desde historia, la cual ha centrado su atención en las niñas y niños esclavizados en el siglo XVI al XVIII. Desde la antropología, las investigaciones sobre la niñez afromexicana han tenido como foco de atención la construcción de las nociones sobre “lo negro” (MASFERRER, 2013a y 2013b), así como las incidencias de la migración en la vida de los niños que se quedan en las localidades de origen (QUECHA, 2016).

El trabajo de campo realizado con niñas y niños afromexicanos partió de las premisas metodológicas anteriores. El periodo de recopilación de información inició en julio de 2018 y culminó en noviembre de 2019 con estadías que tuvieron una duración de mínimo dos semanas y máximo de dos meses a lo largo de ese tiempo. En particular estas actividades se llevaron a cabo en las localidades de Collantes y Corralero, pertenecientes al municipio de Pinotepa Nacional, Oaxaca (Mapa 1). Además de registrar la vida cotidiana, realicé entrevistas a profundidad con niños y adultos, visité santuarios de la región y asistí a la realización de actividades religiosas múltiples (sesiones de “cultos” y ceremonias importantes de distintos credos).



Mapa 1. Ubicación de las comunidades de estudio. Elaboración propia con imagen de Google Maps.

Además de la labor etnográfica realicé dos talleres de trabajo en la comunidad de

REYNA, Citlali Quecha. Dios me cuida a mí y a mi “tono”. Experiencias sobre diversidad religiosa entre niños afromexicanos. Cadernos do Lepaaraq, v. XVII, n.33., p. 50-66, Jan-Jun. 2020.

Collantes y Corralero con un total de 23 niñas y niños de distintas denominaciones religiosas, entre las que destacaron la católica (09), pentecostales (09), bautistas (04) y una niña adventista. Sus edades oscilan entre los 6 y 12 años, todos estudiantes de educación básica. En estos talleres se propiciaron conversaciones abiertas para conocer sus opiniones sobre las siguientes temáticas: la historia de su pueblo y las personas que habitan en él; los problemas que desde su punto de vista son los más comunes en sus vidas cotidianas y en la localidad; sus gustos (musicales, de consumo mediático y alimentación); sus experiencias en torno a la religión, sus nociones en torno a “Dios” y “lo divino”.

A semejanza de las comunidades indígenas, las personas de origen africano que viven en la región de la Costa Chica comparten la creencia de que algunos seres humanos tienen un par-animal. La adquisición de los tonos se da en la infancia. Cuando los niños nacen deben dormir con los padres, quienes deben cuidar y evitar que algún animal se acerque a la casa y merodee, o, que en el peor de los escenarios, pueda lamer una parte del bebé. Si esto llegase a ocurrir, se reconoce que el niño o la niña “ya es tono”. Es decir, que ya tiene su par-animal y que las afectaciones que dicho animal sufra tendrán una repercusión directa en el cuerpo de la persona. Esta noción es muy extendida en la zona (creencia cultural) y hay personas que reconocen ser “lagartos, sapos, toros” entre otros. Algunos de ellos llegan a convertirse en especialistas rituales y curanderos.

La existencia de los tonos es una “creencia cultural” que se encuentra en tensión con las creencias grupales religiosas, ya que tanto el catolicismo como otras denominaciones religiosas no aceptan de buen grado este hecho. En ese sentido, considero importante saber cómo es que se manejan social y culturalmente este tipo de creencias culturales de acuerdo a las distintas perspectivas religiosas en turno. Se podrán enunciar otros ejemplos similares al anterior, por ejemplo, para el caso de la creencia en la “sombra”. En la Costa Chica se cree que los muertos dejan su sombra (que algunos refieren como “alma”) en el plano terrenal cuando fallecen, por tanto, las oraciones y las “veladas” que se les otorgan durante nueve días propicia la oportunidad de hacerle saber a la persona fallecida que ya no es “alguien vivo”. A los nueve días del fallecimiento se debe hacer la “levantada de sombra”, que consiste en llevar arena y una cruz al cementerio de la localidad.

Cuando se dan procesos de nuevas adscripciones religiosas, ya no se llevan a cabo estos rituales. Algunos consideran que por esta circunstancia hay “sombras” en los pueblos que ocasionan “problemas”, sobre todo enfermedades a los familiares cercanos, en particular, a los niños. Cabe agregar que se piensa entre los afrodescendientes que la sombra de los niños es “incompleta”, porque no ha pasado aún por experiencias que los “anclen” a la tierra, y por tanto tener a la sombra en desarrollo, los hace proclives de ser afectados por las sombras de los adultos que no recibieron oraciones, y que se manifiestan en “aires” que enferman los pequeños cuerpos de las niñas y los niños.

En relación a las sombras contamos con los siguientes testimonios:²

² Los nombres de los niños y niñas han sido modificados para resguardar su anonimato.

Carlota: Aquí hay sombras que andan por ahí, en la noche es cuando hay más. Yo no las he visto, pero dice mi abuelita que son como aire, nomás que más pesado. Mario dice que el sí ha visto las sombras, y son frías, porque son de muertos. A los niños nos hace mal la sombra, porque no nos defendemos bien, las sombras traen enfermedad, de muerto (Collantes, Noviembre de 2018).

Hugo: El pastor dice que eso de las sombras no es cierto. Son cosas del diablo. El otro día Jenny se enfermó, tenía calentura y vómito, Jenny es bebé, y dijeron mis tías que fue por la sombra de un difunto de al lado de la casa, pero yo no sé muy bien qué le pasó. Por eso es cosa de diablo la sombra ¿no? Porque hace que los niños se enfermen, no nos morimos, pero sí nos dan calenturas (Collantes, Noviembre de 2018).

La noción de Dios o “de lo Divino” está asociada a la idea de que es “como un papá”, “un señor sabio”, y también como alguien “que nos quiere, pero también castiga”. Las niñas y niños pentecostales mencionaron que sus papás suelen decirles que también Dios es alguien “con quien se puede hablar” y que “habla a través de los cuerpos” (aduciendo al llamado “don de lenguas”). Cabe destacar que en todos los testimonios la figura es masculina. Por otro lado, otro aspecto interesante es el relacionado con las prácticas religiosas de socialización. Para las niñas y niños católicos, el elemento aglutinante que configura sus redes de interacción, más que la asistencia a misa, es la celebración de fiestas por acontecimientos como los cumpleaños, cierre de cursos y alguno de los sacramentos.

Sonia: Es que yo pienso que los más importante de mi religión son las fiestas, porque así es como uno convive. Aunque también luego hay señores que toman mucho y hay peleas, y yo creo que Dios no quiere que seamos así, pero es bonito ir a las fiestas (Corralero, Julio de 2019).

A diferencia de los católicos, el resto de los niños dijo que para ellos es mucho más importante la asistencia “al culto”, ya que ahí, además tienen una posibilidad mayor de cantar y a veces, jugar con esas canciones:

Gabriel: yo siempre canto todas las canciones, mi sueño es tocar un día el bajo o los teclados para poder tocar las canciones de alabanza. Hay hermanos que se han ido al norte y allá tienen unos equipos bien grandotes, yo quiero irme allá para poder mejorar y así, cuando regrese, escribir canciones y que

la gente de mi iglesia cante conmigo y así Dios esté contento (Corralero, Julio de 2019).

El tema de los cantos fue uno de los que más entusiasmo generó en los talleres, ya que de manera espontánea los niños pentecostales entonaban diversas alabanzas. Los niños católicos sólo los veían sorprendidos y después de un tiempo también se unieron a los niños pentecostales, a excepción de la niña adventista, quien manifestó que de esa manera no se alaba a Dios. Ella en particular señaló que su manera de servir a Dios era a través de la lectura, asistencia a las reuniones y guardando una dieta sana:

Erika: nosotros no debemos comer animales porque sufren, así Dios está contento porque todos estamos contentos en el mundo, así se alaba Dios, no con cantar nomás, no hay que sufrir, ni hacer sufrir... (Corralero, Julio de 2019).

Otro de los temas abordados en los talleres fue el relacionado con el tono, que como mencioné líneas arriba, es un elemento cultural importante entre los afroamericanos. Ante esta situación hubo una convergencia entre las niñas y niños, y es la verosimilitud de su existencia, aunque de acuerdo a diversas opiniones, con “la ayuda de Dios” el tono se va apaciguando...

Pablo: mmm... es que el tono si existe, pero a veces en mi casa dicen que es cosa del Diablo, pero yo he visto a los tigrillos... (Corralero, Julio de 2019).

Carlos: Sí, están entre nosotros, pero yo sé que Dios me cuida a mí y a mi tono, por eso no me enfermo nunca de él, porque como Dios sabe que estoy enfermo de animal, él me protege y no hago daño, por eso voy al culto, y canto, porque tengo que pedir siempre los cuidados...(Collantes, Noviembre de 2018).

Úrsula: A nosotros no han dicho que eso de los tonos no existe y que sólo lo ve la gente del mundo...pero yo he visto a mi abuelito lagarto, pero también nos dicen que eso le pasa a mi abuelito porque no es hermano... (Corralero, Julio de 2019).

Catalina: yo sé que eso no es normal...pero sí existe, pero no todos tienen tono, hay otras cosas, como la brujería, que también existe pero nosotros no la practicamos... (Corralero, Julio de 2019).

Para las poblaciones afroamericanas, los tonos forman parte de la cotidianidad. Son seres con quienes comparten el espacio y el tiempo. Para las niñas y niños de estas comunidades, principalmente los que no profesan el catolicismo, este horizonte de realidad no empata con la narrativa de sus religiones. Lo que he podido observar es que no se pone en duda la existencia de los pares-animales, sino que se desarrolla una asociación negativa con la noción de lo diabólico. Este hecho supone una conflictividad en su construcción como personas y como integrantes de una comunidad religiosa. Aunque también hay otras experiencias. Es muy relevante el testimonio de Carlos, quien sugirió que “Dios me cuida a mí y a mi tono”. Esta enunciación permite vislumbrar la manera en que para este niño –casi adolescente– la protección divina le permite sortear el hecho de “ser tono”:

Carlos: Muchos de aquí somos tonos, hay otros más chiquitos en mi iglesia, y luego tienen miedo. Ya les dije que si se encomiendan al Señor, no pasará nada, somos todos su creación, los animales también son creación de Dios, así que no hay que tener miedo, les digo, para que no lloren y no se asusten (Corralero, agosto de 2019).

Con base en las reflexiones vertidas por estos niños y niñas, se vislumbra la capacidad de agencia que sustentan. Se dan recomendaciones, consejos, y generan interpretaciones para entender este hecho cultural que viven en su realidad. De ahí que considero importante reflexionar sobre la manera en la cual la religión entra en tensión y/o adaptación, e incluso re-semantización de elementos culturales propios. El sistema religioso de la Costa Chica es dinámico y registra cambios significativos. Las experiencias infantiles son importantes para entender su papel como reproductores de procesos culturales (como la creencia en los tonos) y las “gestiones” que realizan para que dichos elementos tengan lógicas apropiadas a sus religiones.

REFLEXIONES FINALES

Los datos presentados en este artículo buscan nutrir el campo de estudios sobre la diversidad religiosa en México, con especial énfasis en las infancias de las poblaciones afrodescendientes del Pacífico Mexicano. Al partir de la antropología de la infancia en diálogo con el estudio de la religión, es posible conocer el papel de las niñas y niños en la estructura social. Observamos cómo la relación con seres no humanos (tonos) y fenómenos que les afectan, como las sombras, son motivo de reflexión y socialización compartida. Las nociones de lo “diabólico” son parte de sus creencias religiosas, mismas que se contraponen a sus creencias y prácticas culturales, de ahí el despliegue de estrategias que basadas en una noción de divinidad particular, les permite encontrar mecanismos para entender y situar la existencia de esos seres-otros que habitan en sus

comunidades. De acuerdo a las opiniones infantiles, la creencia cultural sobre los tonos encuentra asideros en su percepción religiosa, ya que se considera en algunos casos, que los animales son creación de Dios, o que por la misma protección divina no le pueden hacer daño a los seres humanos.

La incorporación de los puntos de vista de las niñas y los niños permite conocer con mayor detalle los elementos que nutren el sistema religioso en la región de la Costa Chica de Oaxaca. Al momento de registrar etnográficamente la cotidianidad y los diversos rituales religiosos es posible tener un acercamiento analítico que puede ser útil para comprender las vivencias en torno a los elementos culturales propios y la religión de manera intergeneracional. Hacer un análisis comparativo de las distintas percepciones entre adultos y niños, incluyendo la diferencias de roles en las congregaciones religiosas (aunadas a las de género y clase social) genera un marco amplio para conocer a su vez, las tensiones y contradicciones que se expresan en dicho sistema.

Las experiencias religiosas de las poblaciones afromexicanas no tienen una vinculación con las denominadas religiones afroamericanas, dado el peso del catolicismo (a nivel nacional y su preponderancia histórica) y el papel de las conversiones religiosas con su expansión paulatina en la zona desde fines del siglo XX. De ahí la importancia de considerar las experiencias de esta región de México para conocer las complejidades y diferencias que viven los integrantes de la diáspora africana en América Latina en el ámbito de la religiosidad contemporánea. Esto resulta sugerente y útil para seguir enriqueciendo los acercamientos antropológicos a la pluralidad de caracteriza a los afrodescendientes en el mundo y dejan interesantes vetas de indagación para seguir construyendo conocimiento situado.

REFERENCIAS

- AGUIRRE, Gonzalo. Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro. México: Universidad Veracruzana-Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del estado de Veracruz, [1958] 1989.
- _____. La población negra en México: un estudio etnohistórico. México: Universidad Veracruzana-Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del estado de Veracruz, [1946] 1989.
- ANGULO, Dianela. Corpo-realidades más allá de la piel: aproximaciones para un análisis de la persona en una comunidad costachiquense. Tesis (Maestría en Ciencias Antropológicas). Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 2014.
- BARFIELD, Tomas (ed.). Diccionario de Antropología. México: Siglo XXI, 2000.
- COMISION NACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS. Estudio especial de la CNDH sobre la situación de la población afrodescendiente de México a través de la Encuesta Intercensal 2015. México: CNDH, 2016.
- DEMOL, Céline. Protección y cura. Medicina tradicional en Comunidades Negras de la Costa Chica, Oaxaca. México: UNAM-CNDH, 2018.
- DIAZ, María Cristina. Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afroestizos de la Costa Chica. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.
- DONNADIEU, Laura, Yolanda CORONA y Hugo ROCHA. Niñas y niños: Actores de la democracia en las relaciones familiares. México: UAM-Universidad de Valencia-Generalitat Valenciana, 2009.
- ESCOBAR, Carolina. Los pequeños pasos en un camino minado: Migración, niñez y juventud en Centroamérica y el sur de México. Guatemala: Consejería en proyectos, 2008.
- ESPINOSA, Luz María y Erika GUILLÉN. Saber médico tradicional de la mulata María Ana de la Candelaria: otra mirada al proceso inquisitorial. EN: ESPINOSA, Luz María y Juan Manuel DE LA SERNA (coords.). Raíces y actualidad de la afrodescendencia en Guerrero y Oaxaca. México: Plaza y Valdés-CIALC-UNAM-Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán, 2012, p. 43-69.
- FRIGERIO, Alejandro. La expansión de religiones afro-brasileñas en el Cono Sur: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional. New Mexico: University of New Mexico, 2000.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio. Fandango. El ritual del mundo jarocho a través de los siglos. México: CNCA-Instituto Veracruzano de Cultura, 2006.
- GUTIÉRREZ, Francisco, Luz María ESPINOSA y Cristófer SALDÍVAR. Cuando el animal tono es dañado: sanación en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. EN: ESPINOSA, Luz María y Juan Ma-

nuel DE LA SERNA (coords.). Raíces y actualidad de la afrodescendencia en Guerrero y Oaxaca. México: Plaza y Valdés-CIALC-UNAM-Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán, 2012, p. 169-195.

GUTIÉRREZ, Miguel Ángel. Léxico del trabajo agrícola en la comunidad afromestiza de San Nicolás. Tesis (Licenciatura en Antropología Social), Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. 1986.

GLOCKNER, Valentina. De la montaña a la frontera: identidad, representaciones sociales y migración de los niños mixtecos de Guerrero. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2008.

HOFFMAN, Odile (coord.). Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Institut de Recherche pour le Développement, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

JUÁREZ, Nahayeilli. Un pedacito de dios en casa. Circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la ciudad de México. México: CIESAS-El Colegio de Michoacán-Universidad Veracruzana, 2014.

LARA, Gloria. Espacios, sociedades y acción institucional en la Costa de Oaxaca. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Gobierno del estado de Oaxaca-Fundación Alfredo Harp Helú, 2012.

MASFERRER, Elio. ¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM-Plaza y Valdés, 2016.

_____. Religión, poder y cultura. México: Libros de la Araucaria, 2009.

MASFERRER, Cristina. Aquí se llamaba Poza Verde. Conocimientos de los niños de Costa Chica sobre su pueblo y lo negro. Tesis (Maestría en Antropología Social). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2013a.

_____. Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano en la Ciudad de México, Siglo XVII. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2013b.

MOEDANO, Gabriel. El arte verbal afromestizo de la Costa Chica de Guerrero. Situación actual y necesidades de su investigación. *Anales de Antropología*, v. 25, p. 283-296, 1988.

MEAD, Margaret. Adolescencia y cultura en Samoa. Buenos Aires: Paidós, 1973.

LEWIS, Laura. Chocolate and Corn Flour. History, Race and Place in the Making of "Black" Mexico. Durham & London: Duke University Press, 2012.

_____. Blacks, Black Indians, afromexicans: the Dinamyc of race, nation and identity in a Mexican Moreno Community (Guerrero). *American Ethnologist*, v. 24, p. 898-926, 2000.

LIEBEL, Manfred. ¿Niños sin niñez? Contra la conquista poscolonial de las infancias del Sur Global.

REYNA, Citlali *Quecha*. *Dios me cuida a mí y a mi "tono". Experiencias sobre diversidad religiosa entre niños afromexicanos. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.33., p. 50-66, Jan-Jun. 2020.*

Revista Digital de Ciencias Sociales, v. 3, p. 245-272, 2016.

SARCINELLI, Alice. Infancias marginales, los márgenes de la infancia. Trayectorias de muchachos en situación de calle en el noreste brasileño. *Alteridades*, v. 21, p. 91-101, 2011.

SPRINGER, Natalia. Como corderos entre lobos. Del uso y reclutamiento de niños, niñas y adolescentes en el marco del conflicto armado y la criminalidad en Colombia. Bogotá: Springer Consulting services, 2012.

STANFORD, Thomas. Música de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. México: INAH, 1977.

SEGATO, Rita. Una paradoja del relativismo: el discurso racional de la antropología frente a lo sagrado. EN: GORBARCH, Frida y Mario RUFER (coords.). (In) disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura. México: UAM-Siglo XXI Editores, p. 26-62, 2016.

QUECHA, Citlali. Familia, infancia y migración: un análisis antropológico en la Costa Chica de Oaxaca. México: IIA-UNAM, 2016.

_____. Experiencias de conversión religiosa entre los Afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca. El caso de los migrantes de retomo. *Dimensión Antropológica*, v. 62, p. 57-86, 2014.

QUIROZ, Haydée (coord.). Contextos de las juventudes neorrurales de la Costa Chica de Guerrero. México: Juan Pablos-Universidad Autónoma de Morelos, 2013.

RUIZ, Carlos. Versos y baile de artesanía de la Costa Chica. México: El Colegio de México, 2005.

VAN DIJK, Teun. Ideología: un enfoque multidisciplinario. Barcelona: Gedisa, 2012.

VARELA, Itza. Tiempo de diablos: Usos del pasado y de la cultura en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros-afromexicanos. Tesis (Doctorado en Ciencias Sociales). Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2017.

VELÁZQUEZ, María Elisa. Balances y retos de los estudios antropológicos sobre poblaciones afrodescendientes en México. *Anales de Antropología*, v. 50, p. 177-187, 2016.

DE BARCOS Y SANTOS: HISTORIA, MEMORIA, Y LUGAR EN LA IDENTIDAD MEXICANA MORENA O AFRO-INDIA

OF SHIPS AND SAINTS: HISTORY, MEMORY, AND PLACE IN THE MAKING OF MORENO MEXICAN IDENTITY

Laura A. Lewis

Como citar este artigo:

LEWIS, Laura A. De barcos y santos: historia, memoria, y lugar en la identidad mexicana morena o afro-india. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.33, p. 67-88, Jan-Jun. 2020.

Recebido em: 16/12/2019

Aprovado em: 08/04/2020

Publicado em: 09/05/2020

ISSN 2316 8412



De barcos y santos: historia, memoria, y lugar en la identidad mexicana morena o afro-india^a

Laura A. Lewis^b

Resumen: Este artículo delinea la forma en que dos relatos de un pueblo 'afromexicano' de la Costa Chica de México apuntan a tensiones entre gente "negra" e "india." Los relatos, que tratan del santo patrimonio del pueblo y de un naufragio de un barco con cargo de gente esclavizada, arrojan luz sobre las afirmaciones de identidad ancladas en la raza y el lugar, especialmente en la fusión de negrura e indigeneidad en la forma del 'moreno,' una categoría racial asociada con la Costa Chica. A la vez, los relatos convergen alrededor de eventos históricos concretos y la penetración mutua caracterizada por movimientos espaciales y temporales que han afectado tanto a negros como a indios. Estos movimientos incluyen el comercio de esclavos, el colonialismo, la búsqueda de tierras cultivables, y las migraciones contemporáneas. La historia etnográfica cuyas narraciones entretrejo, ubica el desarraigo y la contestación en el centro de los procesos culturales a través de los cuales se construyen lugares e identidades.

Abstract: This article examines two stories from an 'Afromexican' village on the Costa Chica of Mexico that point to tensions between black and "Indian" peoples. The stories, which deal with the patron saint of the village and the wreck of a slave ship, shed light on affirmations of identity anchored in race and place, especially in the fusion of blackness and indigeneity in the form of 'moreno' a racial category associated with the Costa Chica. At the same time, the stories converge around specific historical events and the mutual penetration characterized by spatial and temporal movements that have affected both blacks and Indians. These movements include the slave trade, colonialism, the search for arable land, and contemporary migrations. The ethnographic history whose narrations I interweave, place uprooting and contestation at the center of the cultural processes through which places and identities are constructed.

Palabras Clave:

México, Afrodescendientes, Lugar, Raza

Keywords:

Mexico, Afro-descendants, Place, Race.

^a Traducido y reproducido con permiso del American Anthropological Association de Cultural Anthropology, Volume 16, Issue 1, p. 62-82, 2001.

No está para venta o reproducción.

^b Profesora de Antropología, University of Southampton (Reino Unido), PhD University of Chicago, Estados Unidos, l.lewis@soton.ac.uk

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la costa del Pacífico sur de México, en la región conocida como la “Costa Chica” de los estados de Guerrero y Oaxaca, la gente cuenta la historia de un naufragio extranjero y un cargamento de esclavos que se escaparon cuando el barco se hundía y que a consecuencia encontraron la libertad en esa tierra. Dado que no podía documentar el relato, lo consideré como una clave para entender las formaciones de identidad en la región hoy en día, más que un ejemplo de historia objetiva. Los extranjeros a menudo describen la Costa Chica como una región con población “negra”, por sus comunidades de descendientes de esclavos africanos de la época colonial. Sin embargo, en San Nicolás Tolentino - el pueblo “negro” guerrerense en el que llevé a cabo mi trabajo de campo durante muchos años, un sitio comúnmente conocido como la “cuna” de la cultura local afro-mexicana - los afrodescendientes consideran que llamarles “negros” se aproxima a un insulto. Se reserva el término para los antepasados, de quienes dicen que eran “muy, muy negros,” mientras que las poblaciones contemporáneas se identifican como “morenos.” El término moreno, que exploro en las siguientes páginas, encapsula lo que las poblaciones contemporáneas entienden como su historia, genealogía y experiencia con la gente indígena, a la que llaman “indios.”

El relato del naufragio y su carga humana liberada se puede relacionar con otro cuento local. Éste se refiere a la procedencia y destino de San Nicolás Tolentino, el patrón y santo patronímico del pueblo de San Nicolás. Una tarde de verano, me encontré por primera vez con lo que los morenos del pueblo consideran ser la imagen auténtica de su amado santo, San Nicolás - una estatua de tez oscura ubicada en la iglesia católica del pueblo nahua de Zitlala. Zitlala se encuentra en la región Montaña de Guerrero, a unos trescientos kilómetros del pueblo de San Nicolás, en donde dicen que nació el santo. El pueblo de San Nicolás, el lugar del nacimiento del santo, tiene en su propia iglesia una estatua blanca que, según los morenos, “no es de aquí.” Sostienen que el día de la fiesta del santo en su pueblo natal, la estatua de Zitlala regresa a San Nicolás, mientras que las puertas de su iglesia en Zitlala no se abrirán. “Los indios dicen que no saben por qué,” una morena me dijo. “Dicen: ‘El jefe está enojado.’” En 1982, el sacerdote de Zitlala aparentemente volvió a pintar la estatua para hacerla más blanca. Protestando que no tenía “derecho” a modificar la pintura original, los indios de Zitlala lo amenazaron con una pistola (Sánchez Andraka 1983, p. 48).

Junto con el relato del barco, lo del santo plantea preguntas interesantes sobre cómo se entrelazan la historia, la raza y las identidades en esta región de México: los indios ocupan un lugar destacado no sólo en el relato del santo, sino también en la fundación de su pueblo homónimo, en la historia reciente, en las fiestas, y en las perspectivas locales de la nación mexicana. En este artículo, me propongo delinear la forma en que los temas del barco apuntan a tensiones entre “negros” e “indios,” y cómo los temas del santo atestiguan el respeto mutuo, el afecto y la fusión de negrura e indigeneidad que constituye “lo moreno.” Los relatos del barco y del santo arrojan luz sobre las afirmaciones de identidad ancladas en la raza y el lugar, a la vez que convergen alrededor de eventos históricos concretos y la penetración mutua caracterizada por movimientos espaciales y temporales

que han afectado tanto a negros como a indios. Estos movimientos incluyen el comercio de esclavos, el colonialismo, la búsqueda de tierras cultivables, y las migraciones contemporáneas. Aunque el presente trabajo no pueda abarcar plenamente unas experiencias tan complejas, la historia etnográfica cuyas narraciones entretejo ubica el desarraigo y la contestación en el centro de los procesos culturales a través de los cuales se construyen lugares e identidades.

Los problemas abordados en los relatos finalmente se convierten en narraciones más amplias sobre las formaciones de identidad de la nación mexicana, que han sido infundidas con ambivalencias e incertidumbres raciales. El ícono mexicano es el mestizo, el “híbrido” que encarna no sólo la historia mixta española/india sino también el ideal emergente. Dentro de ese marco, sin embargo, el patrimonio mexicano se arraiga además en un romanticismo e ideología poderosos que glorifican el papel de la indigeneidad en la configuración del carácter nacional mexicano (Friedlander 1975; Knight 1990; LaFaye 1976; Pagden 1987). Las formaciones de identidad nacional, por lo tanto, otorgan a la noción de “raza” una flexibilidad que juega con las tensiones entre blanca e indigeneidad. Tanto esta flexibilidad como sus tensiones se reiteran, con un giro significativo, en lo que

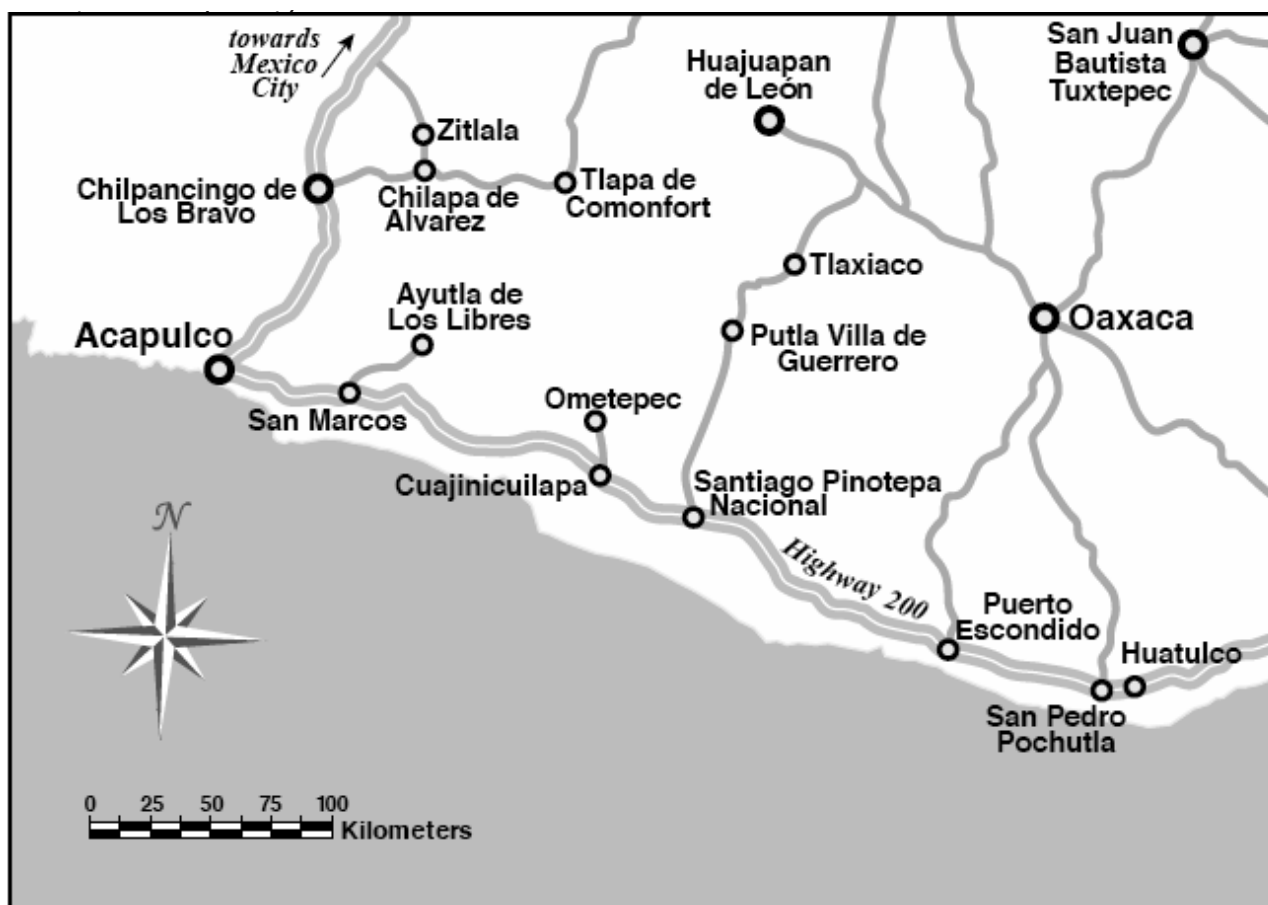


Figura 1: Costa Chica (Lewis 2012)

Centro y periferia, negro e indio

La Costa Chica se extiende a lo largo de la costa del Pacífico desde Acapulco, Guerrero hasta Oaxaca, entre el mar y la cordillera de la Sierra Madre del Sur. En la época precolombina, las zonas de tierras bajas de la región albergaban una población considerable de indígenas que, para fines del siglo XVI, había desaparecido o había sido reubicada a tierras más adentro y más altas, mientras que los españoles invadían la llanura costera fértil con ganado, esclavos y sirvientes negros y mulatos (Gerhard 1973, p. 148-149, 151, 181; AGN, Tierras, vol. 48, exp. 6, 1583¹). La tradición oral local cuenta que la llegada de los negros tuvo un efecto conflictivo: “chocaban” con los indios. Los malentendidos resultaron en el desplazamiento de los indios hacia las montañas. Los relatos referidos a esta época y que me contaron los morenos, caracterizan a los negros como altos y a los indios como bajos, a los negros como muy fuertes y a los indios como muy débiles; a los negros se les atribuye la capacidad de resistir al clima costero y al trabajo bajo los españoles, mientras que los indios parecen “en la selva.”

El área que hoy ocupa el pueblo de San Nicolás probablemente se estableció como puesto de ganadería, poblado por vaqueros negros y mulatos. Los morenos dicen que los ganaderos españoles “volvieron a España,” dejando a los negros a cargo. En un censo de 1791, San Nicolás aparece como una “estancia” (granja pequeña) con unos 400 habitantes (AGN, Padrones, vol. 18, fs. 239-248, 1791). En 1883 logró el estatus oficial político de pueblo, y su población había alcanzado aproximadamente los 1,150 (AHEG, Paucic, vol. 607). Hoy la comunidad tiene unos 4,000 miembros y San Nicolás es el más grande de los pueblos afiliados a la sede municipal de Cuajinicuilapa (población cerca de 15,000 habitantes). Aunque los puntos de vista tanto académicos como populares caracterizan la Costa Chica como la región “más negra” de México, también existe una población importante de indígenas en tierra alta. En su mayoría mixtecos y amuzgos, éstos son denominados como “indios” por los morenos.

La región cuenta además con comerciantes mestizos urbanos, profesionales y empresarios, a quienes los morenos de San Nicolás denominan como “blancos.” Con acceso a algunas de las mejores tierras de la región, las comunidades afrodescendientes suelen ser más ricas que las indígenas, mientras que la población mestiza constituye la élite económica de la región (Cervantes-Delgado 1984; Flanet 1977).

En un artículo sobre nociones de comunidad entre los pueblos indígenas, en Lumbee de Carolina del Norte, Karen I. Blu describe cómo la gente local del Centro de Pembroke se diferencia de la gente del cercano antiguo centro cultural de Prospect (1996, p. 207-212). La relación entre Cuajinicuilapa y San Nicolás me parece similar. Al igual que Pembroke, Cuaji, como lo llaman en la Costa Chica, tiene algo de metrópolis, siendo en este caso un centro comercial moreno dividido por

¹ Los materiales de archivo se citan por el nombre del archivo (“AGN” para el Archivo Nacional de la Nación [Ciudad de México] y “AHEG” para el Archivo Histórico del Estado de Guerrero [Chilpancingo, Guerrero]) y la sección del archivo, con las siguientes abreviaturas para términos españoles en los documentos: “vol.” para volumen, “exp.” para expediente y “f” para foja.

la carretera 200, la arteria principal de la región, de dos carriles construida a mediados de la década de 1960 y responsable de gran parte del crecimiento económico y demográfico de la región desde entonces. San Nicolás se ubica entre Cuaji y el Océano Pacífico. Un pueblo agrícola con terratenientes medianos, hasta hace poco el único acceso era por caminos de tierra. Al igual que la perspectiva de Pembroke en el trabajo de Blu, la gente más urbana de la Costa Chica – afrodescendientes incluidos – caracteriza a San Nicolás como un “Prospect” – o sea un pueblo habitado por gente “de campo” que no habla bien español (se critica su habla como “equivocada,” “arcaica,” “ineducada,” “cubana,”² o “negra”) y que practica tradiciones viejas. Puede que carezca de infraestructura de transporte, de un sistema de drenaje en funcionamiento, de energía eléctrica constante, de agua corriente y de escuelas adecuadamente equipadas; pero en San Nicolás los espíritus de los niños muertos todavía están guiados al cielo por jóvenes que bailan minuetos (binuetes) del siglo XVII, con buganvillas moradas en la mano; los ahijados todavía llevan los dedos de sus padrinos a sus frentes para una bendición; y los “cohetes” siguen anunciando de manera muy pública la entrega de la virginidad de una niña al pretendiente que será su marido.

Al mismo tiempo es un lugar con la reputación de ser insular y hostil, donde los asesinos a veces salen impunes y las venganzas continúan durante años, donde hay una tasa alta de migración a los Estados Unidos y donde, a consecuencia, las drogas, las armas de fuego, el SIDA y la violencia de pandillas propagada por “cholos” recién llegados del Norte, son problemas corrientes. Aunque algunas personas que no viven en el pueblo me advertían constantemente de tener cuidado allí, porque a los “negros” se les consideraba violentos, impulsivos e incivilizados (Lewis 2000), mi experiencia se compara a la de Blu en otra comunidad de Lumbee, Union Chapel. Aunque Lumbee también se asociaba con peligro y violencia, Blu escribe que “no se encontró nada menos que la hospitalidad” (1996, p. 212). Sin romantizar un lugar que de hecho tiene su parte de “escándalos,” como diría la gente local, y donde no todos son acogedores, puedo hacerme eco del sentimiento de Blu, porque siempre me he considerado como vecina, amiga y comadre de la gente de San Nicolás, con la que también estoy en contacto en Estados Unidos, donde mis ahijados ya tienen sus propios hijos.

No soy la única extranjera que ha pasado tiempo en San Nicolás. Desde la realización de la carretera federal, San Nicolás ha visto una afluencia de personas a las que la gente morena llama “indios.” Hoy suman varios cientos y continúan llegando desde una región lejana de la Costa Chica, las tierras altas del noroeste alrededor de Ayutla, Guerrero, donde sus propias tierras son escasas e improductivas. En los años sesenta, los morenos de San Nicolás estaban dispuestos a compartir su tierra comunitaria (ejido) con los indios como una forma de consolidar su reivindicación de propiedad de esa tierra.³ Como es el caso de muchas otras comunidades rurales mexicanas, San Nicolás tiene

² Abordo más adelante las referencias a Cuba.

³ Las tierras ejidales son propiedades comunitarias otorgadas a los mexicanos rurales durante la Reforma Agraria en la década de 1930 y parcelada a los jefes de familia con derechos de usufructo. El ejido de San Nicolás fue creado en 1934 tomando tierras del mayor terrateniente de la región, el rancharo estadounidense Charles “Carlos” Miller, de quien la gente local afirma que los había desposeído de sus tierras legales (Manzano Afiorve 1991, p. 100-101). Hoy, el ejido de San Nicolás comprende unas 8,000 hectáreas. Varios miles están bajo litigio, habiendo sido “invadidas” por una comuni-

una larga y violenta historia agraria, con conflictos intracomunitarios y disputas con terratenientes blancos y con pueblos vecinos (Hernández Moreno 1996; Manzano Añorve 1991). Al poblar tierras entonces subutilizadas con aquellos indios que se las pidieron, los morenos lograron crear una zona de amortiguamiento entre ellos y sus vecinos. Recientemente un moreno me explicó que los indios están “bien puestos” aunque no todos están “bien documentados.”⁴

Tampoco tienen, por promedio, los indios tantas hectáreas como los morenos, además de no tener acceso a la zona más productiva, es decir, las tierras irrigadas.⁵ Por ello la mayoría de los indios tienen un nivel de vida incluso más bajo que los morenos, además de tener que luchar más que los morenos para producir excedentes comercializables de cultivos locales como el ajonjolí (sésamo), melones, frijoles y maíz. Aunque a largo plazo es probable que alcancen la paridad con los morenos, muchos de los indios de la comunidad, al igual que los morenos más pobres, trabajan como peones y en la construcción, que actualmente se encuentra en auge a debido al flujo de dinero de los migrantes en los Estados Unidos, algunos de los cuales son indios provenientes de San Nicolás.⁶

A menudo los indios expresan el temor de ser expulsados de San Nicolás, porque la tierra es ya mucho más escasa y el crecimiento demográfico junto con las iniciativas de privatización han ejercido presión sobre el mercado y sobre los propietarios de tierras.⁷ Aunque un moreno me dijo que “los niños [de los indios] son de aquí, así que ahora no se pueden eliminar,” los derechos sociales de residencia de los indios siempre son cuestionados por los morenos, quienes se refieren a sí mismos como criollos de San Nicolás pero a los indios, incluso la segunda generación, como “forasteros.” En otra ocasión he argumentado sobre las distinciones que hacen los morenos entre tipos de indios según su grado de indigeneidad (Lewis 2000). Para resumir aquí, los morenos se refieren a los indios más “indios” como indios “naturales,” o reduplican la palabra indio (“indios indios”). Pero también les dicen “nativos,” en el sentido de ser los habitantes originales de México.

Los indios “más indios” provienen de las montañas al norte de la costa y típicamente buscan trabajo en San Nicolás, donde permanecen temporalmente. Visten de manera tradicional

⁴ Aunque los indios actualmente forman parte del comité de gobierno del ejido, una mujer india me contó una anécdota que implica cierta inseguridad en las reclamaciones de tierras indias: la familia de su esposo tenía tierra en San Nicolás, pero cuando su suegro regresó al pueblo de un viaje, descubrió que esta tierra había sido apropiada por otro. La familia ahora tiene que alquilar un terreno.

⁵ Datos preliminares que recolecté de 225 familias (aproximadamente un tercio del pueblo) sugieren que la tenencia india promedia mide aproximadamente tres cuartos de la del moreno (7.46 versus 9.17 hectáreas, o 5.07 versus 7.77 si eliminamos los titulares principales, que serían una familia con 45 hectáreas en el grupo indio y dos familias con 150 hectáreas cada una en el grupo moreno). Pero es importante tener en cuenta que debido a que la mayoría de los indios no tienen acceso a la tierra irrigada, su producción de cultivos está restringido a uno por año, mientras que las personas con tierras no irrigadas y tierras irrigadas pueden producir tres cultivos por año. Además, el ganado es fuente muy importante de riqueza, y las explotaciones más pequeñas limitan la cantidad de ganado que un ejidatario puede acomodar sin tener que pagarle a otra persona para acceder al pasto.

⁶ Según los datos, entre un cuarto y un tercio de los residentes del pueblo se encuentran en los Estados Unidos en todo momento, la gran mayoría residiendo en Winston-Salem, Carolina del Norte, donde trabajan en la industria de servicios, fábricas y construcción.

⁷ Esas iniciativas, que fueron introducidas por el gobierno federal a principios de los 1990, otorgan a particulares el título de tierra ejidal y liberalizan la compraventa de la propiedad.

y son monolingües. Se ven burlados por sus costumbres “extrañas”: una vez algunos morenos me contaron cómo los indios se casan con sus parientes cercanos, y venden a sus hijas a pretendientes por una miseria. Los morenos usan términos despectivos como macuanos y “gente sin razón” para referirse a los indios (véase también Aguirre Beltrán 1985, p. 70).⁸ Al mismo tiempo los morenos temen a los “indios indios,” o sea a los indios mas indianizados, y admiran su habilidad sobrenatural.

Los “forasteros” indios que realmente viven en San Nicolás hablan español y se visten como cualquier persona rural, con ropa comprada en tiendas. Pero me dijo una india de San Nicolás que los morenos les llaman macuanos y se burlan de ellos por utilizar lo que se considera su español defectuoso. Los morenos también se quejan de que los indios no hacen las cosas de la manera correcta (como las hacen los morenos), aunque deberían de hacerlo porque “viven aquí ahora.” A veces expresan su resentimiento porque los indios “agarraron” las tierras para vivir allí y se asentaron en una parte de San Nicolás, donde han establecido su propio barrio. Sin embargo, los morenos no dejan de apreciar a los indios por su “limpieza” y unidad política. Es más, dicen que los indios hacen grandes esfuerzos para asistir a los rituales locales, y participan en festivales en toda la comunidad como también en bodas, reuniones y gobierno político. Aunque una morena, describiéndome varios matrimonios recientes, comentaba que su hijo “nunca se casaría con un macuana,” la verdad es que la gente morena también tiene una larga historia de matrimonios con la gente indígena de la región,⁹ y hasta los morenos de San Nicolás se casan y forman lazos de compadrazgo con “sus” indios.

Con todo, la integración india en la vida cotidiana de San Nicolás es capaz de provocar tanto refunfuño entre los morenos como el contrario, la “extrañeza” india. Mientras que la organización espacial del pueblo tiende a separar a los indios forasteros de los morenos criollos, los matrimonios formales entre indios y morenos, cada vez más frecuentes, cumplen con las reglas de residencia morenas. Estos son virilocales y siguen a compromisos marcados por la pérdida de la virginidad de una “señorita” luego de huir de la casa paterna con su novio. La raza tiene género, de modo que favorece las uniones entre mujeres indias y hombres morenos, casi nunca al revés. Debido a que las mujeres indias provienen de los márgenes sociales y geográficos del pueblo, donde los indios establecieron “su barrio,” tales bodas implican que “indios” invaden el territorio “moreno” por medio de las mujeres, ya que ellas se mudan a las casas de los padres de sus maridos morenos. Puesto que el hijo menor normalmente hereda de la casa de sus padres, mientras los espacios domésticos están fuertemente demarcados como femeninos, este patrón significa que las esposas indias podrían en el futuro llegar a heredar de facto la casa de sus suegros morenos, dejando así los

⁸ Durante la época colonial, la “gente sin razón” se distinguía de los “cristianos,” los no españoles de los españoles. Al usar “gente sin razón,” los morenos se clasifican con otras “personas de razón,” es decir, con la mayoría mestiza, mientras que realza la distancia cultural entre ellos y los indios. No he podido determinar el significado u orígenes de la palabra macuano, pero macuache es otro término mexicano para un “indio analfabeto,” y en la cercana comunidad morena de Huehuetán, macuana es aparentemente argot para “pene” (Aparicio Prudente et al. s.f., p. 16). También me han sugerido que la palabra podría venir del término náhuatl central de Guerrero makuwa, que se refiere a un acuerdo en el que un peón intercambia mano de obra por el uso de equipo de bueyes (Jonathan Amith, comunicación personal).

⁹ En su estudio de la región alrededor de Jamiltepec, Oaxaca, Veronique Flanet no logra conciliar su aseveración de hostilidad negra/india con su observación de que “la mayoría del mestizaje parece ser negro-indígena” en lugar de mestizo-negro (1977, p. 227 n.6).

márgenes del pueblo para “tomar el control” de su centro desde adentro hacia afuera.

Los indios viven en las afueras de la ciudad por ser más recién llegados y por los precios altos de los solares que se ubican más cerca del centro. De hecho, las casas que algún día podrían pertenecer a las esposas indias son densos símbolos de lugar y de cambios en las normas comunitarias. Hasta hace varias décadas, las casas eran típicamente redondas, hechas de bajareque con techos cónicos de palma. Se agrupaban alrededor de cocinas comunitarias compartidas por las mujeres de una familia extensa. Más recientemente, las casas han tomado forma rectangular y son hechas de adobe con techos de tejas de arcilla. Las casas más deseables hoy, sin embargo, son de bloque con techos de cemento o de lámina de metal ondulada. En vez de estar compartidas, las cocinas exteriores pertenecen a hogares individuales, convirtiéndose en el exclusivo dominio del jefe femenino del hogar. Muchas parcelas también están rodeadas de muros, a veces incrustados con vidrio para ahuyentar a los intrusos.

Estas nuevas estructuras resisten a lluvias torrenciales, terremotos y desgaste normal. Son concretos en dos sentidos, figurado y literal: a diferencia de las estructuras redondas del pasado, no se pueden mover. Su concreción significa que las disputas entre vecinos y familiares ya no pueden ser tan fácilmente solucionadas por una de las partes trasladando su casa a otra ubicación, cosa que según me dijeron los morenos alguna vez fue posible. También significa que surgen nuevas tensiones alrededor de la fruta, los árboles, el drenaje, la escorrentía de lluvia y los pasillos para gente y automóviles. Éstas a veces desembocan en hostilidades que sólo se resuelven con la intervención del alcalde.

Las casas de bloque comunican un fuerte apego al lugar que es quizás, e irónicamente, manifestado más claramente por el número sorprendente que están vacías. Muchas casas, incluyendo las que están ocupadas, se encuentran en etapas diversas de construcción. Aún quedan por añadir cortinas, pisos de cemento, puertas, pisos segundos y cercas exteriores o paredes; las casas vacías asimismo esperan el regreso de personas que han emigrado. Que los ausentes regularmente envían dinero a sus familiares para la construcción de residencias en las que no viven, y a las que en muchos casos ni siquiera podrán regresar,¹⁰ sugiere que incluso muchos de los emigrantes más desplazados de San Nicolás mantienen vínculos fuertes con su lugar ancestral. De hecho, los San Nicoladenses emigran principalmente para ganar dinero para construir sus casas, y por lo tanto su futuro, reclamando su espacio concreto en San Nicolás. Estos espacios se hicieron tangibles con casas que pertenecen a personas nacidas en San Nicolás que han tenido que marcharse para invertir en las estructuras que esperan recibirles algún día. En estas estructuras pueden volver a vivir permanentemente entre la familia. Al final, serán enterrados en el cementerio local. Si la muerte los

¹⁰ Mi propia situación servirá para ilustrar esto. La casa donde vivíamos mi familia y yo es de bloque de cemento y fue construida en los 1990 con dinero enviado por una familia que vivía en los Estados Unidos desde hacía muchos años. La casa incluye espacio interior de cocina y baño rústicos, cuartos que son cada vez más habituales en San Nicolás a medida que los migrantes reconstruyen algunas partes de sus vidas estadounidenses. Cuatro de los cinco hijos de esta familia nacieron en los Estados Unidos, y no queda claro si sus miembros volverán alguna vez a radicarse en San Nicolás.

alcanza antes de que regresen, igual serán sepultados en San Nicolás, donde se prefieren las tumbas de cemento al estilo de las casas familiares.

De Barcos

Los morenos plantean reclamos sociales, territoriales y materiales en el centro de San Nicolás y expresan la extrañeza de los indios en términos locales: que no son de San Nicolás. Mientras tanto, los indios en la periferia del pueblo expresan ansiedad sobre lo que ven como amenazas a su propia seguridad. Ellos insisten que hablan mejor español que los “negros,” término despectivo utilizado por los indios para referirse a este grupo al cual también caracterizan – así como hacen los blancos de la Costa – como un conjunto de “vagos” y “violentos” (Lewis 2000).

También los indios citan el relato del barco para fortalecer sus propias reivindicaciones sobre el espacio que comparten con los morenos. “Somos los indígenas,” me dijo una mujer india. Los negros “llegaron en barcos y no son mexicanos sino cubanos o chilenos o algo así,” comentó otra india cuando ésta se unió a nuestra conversación. “No son de aquí,” explicó la primera. “Son de Cuba, de África, de algún lugar por allí. Antes, eran realmente muy negros. Solo podías ver sus ojos.”¹¹ Ellos [los esclavistas] trajeron negros como esclavos con cadenas alrededor de sus cuellos,” agregó. “[Los negros] no tienen permiso de estar aquí,” dijo la segunda mujer. “[Los negros] dicen: ‘Esos indios, vamos a sacarlos de aquí; no los queremos; ¡Fuera, indios! Bueno, veremos quién gana. Los indios tenemos muchos hijos. Vamos a luchar por nuestra tierra.’” Consta que los indios cuentan la historia del barco de una manera que evita sus propias conexiones tenues a San Nicolás, mientras que afirman sus reclamos anteriores al espacio nacional ya que los “negros,” que supuestamente llegaron de lugares lejanos “con cadenas en los cuellos,” son los extranjeros en ese espacio. Varios relatos acerca de un barco circulan en San Nicolás y, más generalmente, en la región de la Costa Chica (y también, me han dicho, más arriba en la costa). En San Nicolás se centran en una goleta esclava que encalló en los bancos rocosos de Punta Maldonado o “El Faro,” la comunidad costera más cercana y en una bahía. A diferencia de los indios, que enfatizan el tema de la esclavitud y la procedencia extranjera del barco, cuando los morenos cuentan la historia, enfatizan la libertad lograda por los esclavos que escaparon del naufragio y el refugio que encontraron en México entre los negros que ya estaban ahí. Según ellos, la carga humana liberada por el naufragio se asentó y se juntó con los negros que “poseían” este lugar. “Aquí había puro negros, y ellos eran los jefes,” me dijo un moreno anciano. “Los aceptaron [los otros] como su propia raza.” Este hombre también me

¹¹ África, Cuba y Chile circulan como parte del imaginario local, pero la mayoría de lo que sabe la gente sobre estos lugares y su conexión con San Nicolás deriva de lo que han escuchado en boca de los fuereños. África, por supuesto, es el lugar de origen de los esclavos, pero el conocimiento geográfico de los San Nicoladenses sobre África es casi inexistente, lo mismo que su conocimiento histórico del comercio de esclavos en sí. Las referencias a Cuba son menos transparentes para mí, aunque la costa del Golfo de México tiene muchos inmigrantes cubanos que trajeron formas culturales “afro-cubanas,” especialmente la música; la costa del Golfo también cuenta con una población de ascendencia afro-mexicana. De Chile se supone que llegaron las chilenas, una danza regional guerrerense que se dice fue introducida a través del puerto de Acapulco por marineros chilenos a principios del siglo XIX. Ha habido un largo debate sobre si el baile es de origen africano. Este debate se ha convertido a la postre en parte de la polémica sobre la “africanidad” de los mexicanos negros de la Costa Chica (ver Lewis 2000; Ochoa Campos 1987).

dijo que los esclavos escapados de las plantaciones estadounidenses echaron raíces en la costa, una afirmación que refuerza la idea de que esta parte de México era un imán de libertad para los negros que huían de la servidumbre en otros sitios.

Pocos morenos identifican explícitamente a sus antepasados negros como esclavos. Cuando lo hacen, es generalmente en el contexto de lo que saben de los forasteros (por ejemplo, de investigadores), porque casi siempre introducen sus comentarios con la frase "dicen que." El conocimiento local está condicionado por el hecho de que a los morenos más viejos (como tampoco a la mayoría de los mexicanos) no se les ha enseñado la historia de la esclavitud en México, y el analfabetismo es muy extendido. Pero también está determinado por la forma en que la gente entiende la idea de México como "libre" y por lo tanto como un lugar incompatible con la esclavitud. Por esta razón, los morenos narran la historia del barco de una manera que enfatiza cómo los negros se emanciparon en cuanto llegaron a tierra en El Faro, cruzando lo que Edward Casey llama el "margen permeable de transición" (1996, p. 43; ver también Munn 1996, p. 449-450). Aquí ese margen sería la playa (los bancos rocosos, la arena, la costa), que los antiguos esclavos atravesaron para encontrar no sólo un México que, según los morenos, siempre se caracterizó por ser un lugar libre, pero también lo que es el corazón de su raza, ubicado en San Nicolás. "Todos los morenos son de aquí," me dijo una morena. "No importa dónde nazcan, su raza está aquí." En ese sentido, el lugar de su origen "viene a representar a la gente" (Blu 1996, p. 223), gente libre por ser mexicana. Durante los festivales, cuando los que pueden vienen hasta de Estados Unidos a participar, los morenos dirán con una sonrisa de satisfacción: "Aquí viene la raza," "aquí vienen todos," "la gente," "familia."

Para ellos, México libre significa la transformación de una gente esclavizada de cautivos en seres libres y voluntariosos con enlaces a una comunidad, enlaces vueltos posibles por un barco. A nivel regional, los barcos comienzan a significar el sentido del lugar de otras maneras interesantes. Por ejemplo, un sacerdote local de un vecino pueblo oaxaqueño¹² alentó a los artesanos mexicanos negros de su comunidad a crear barcos de cáscaras de coco para venderlos a los turistas, como parte de un repertorio artesano que es tradicionalmente indígena.¹³ Los modelos incluyeron barcos pesqueros, fuente de sustento para algunas comunidades costeras, así como la goleta que trajo los esclavos africanos a México. Este sacerdote también sugirió que la artesa invertida utilizada por bailarines en actuaciones musicales, conocidas como sones de artesa, es de hecho la artesa de un barco, cuya inversión representa la victoria de los negros sobre su esclavitud. San Nicolás es hoy famoso entre los foráneos por esta música, que fue recuperada en la década de los ochenta

¹² Aunque no hay espacio para profundizar en los problemas aquí, este sacerdote, que no era mexicano pero residió por muchos años en una comunidad afrodescendiente de Oaxaca cerca de San Nicolás, ha puesto muchos esfuerzos en educar a la gente local sobre su historia y el comercio de esclavos. Fomentó la producción artesanal de embarcaciones, que provienen del pueblo en el que reside.

¹³ Los San Nicoladenses no participan en la producción de estas artesanías. Pero algunos miembros de la comunidad participan de otras maneras en los procesos de "folclorización." Si bien estos procesos (como discutieron Urban y Sherzer [1991, p. 10-11]) trascienden el alcance de este artículo, en otro lugar sostengo que la preservación, creación y circulación de "tradiciones afromexicanas," principalmente música y danza, pero también la producción de artesanía para el consumo externo, es paralela a la folclorización de las tradiciones indias y así agrega otra dimensión a la "indigenización" de los "negros" (Lewis 2000).

por antropólogos visitantes vinculados a la Oficina de Culturas Populares promoviendo a los “afromexicanos” como la “tercera raíz” mexicana (Lewis 2000). Al menos para los de fuera, entonces, los vínculos entre naves y libertad también encuentran expresión a través de la música asociada a este lugar.

Mientras que los morenos locales no suelen asociar la música al pasado en la manera en lo que lo hacen los fuereños, y de hecho esta música ya perdió su importancia central en los rituales de la comunidad, está claro que los barcos son importantes para las formas en que los vecinos de la zona entrelazan la libertad con su hogar. Sin embargo, como hemos visto en los comentarios de los indios, el relato del barco es de doble filo. Incluso para los morenos podría tener implicaciones negativas, dado que, como los indios sugieren, remarca la esencial extranjería de los “negros.” Como se mencionó anteriormente, los indios usan la historia de la llegada de los negros para negar la membresía de morenos en una comunidad que a cierto nivel incluye a México mismo, porque el barco que trajo a los negros zarpó de territorios extranjeros mientras los indios son los “indígenas.” Esta representación de la historia nos recuerda el tema destacado en el pensamiento intelectual mexicano según el cual los indios son clave para el pasado mexicano y, por lo tanto, para el carácter mexicano. Igualmente hace hincapié en la ausencia de negrura en construcciones de la identidad nacional mexicana. De hecho, los intelectuales de la época colonial tardía hasta fines del período revolucionario nunca romantizaron a los negros como lo hicieron con los indios. En cambio, excluyeron intencionalmente la negrura de sus sueños de una nación mexicana mestiza forjada de lo español y de lo indio (Aguirre Beltrán 1976, 1994; Stepan 1991; Vasconcelos 1924). Si los intentos recientes de académicos y promotores culturales para reevaluar a los mexicanos “negros” como “afromexicanos” o “afromestizos” y para incluirlos en una nación multicultural de tres “raíces” han replicado la separación entre la negrura y la mexicanidad, es porque ambos términos – y la idea de algo “tercero” - imputan una identidad “africana” que los morenos ni reclaman ni incluyen en sus genealogías, historias y vínculos socioculturales con los indios (Lewis 2000).¹⁴

Para los morenos de San Nicolás, son los forasteros que usan el término afromexicano, mientras que los “afromexicanos” mismos dicen que son “mexicanos.” “¿Por qué deberíamos ser ‘afromexicanos’ si los blancos no dicen que son españoles?” un hombre me preguntó retóricamente. Otro me comentó que “[Los blancos] dicen que son mexicanos” y que “no somos de aquí.” “Bueno,” continuó, “tampoco son de aquí ellos.” Su uso de “tampoco” apunta a la exclusión de los blancos de la nación mexicana mientras que también oculta una inseguridad por parte de los morenos que ellos mismos a menudo vuelven a relacionar con el tema del barco. Como una mujer añadió enfáticamente después de contarme lo que “ellos” dijeron sobre los barcos: “Somos mexicanos. No queremos ser de África.” Los barcos, entonces, pueden reforzar las afirmaciones de los morenos de que México es un lugar libre mientras que también socavan esas mismas afirmaciones, porque los barcos por otro lado amenazan de realzar la idea de que los morenos no son percibidos como mexicanos.

¹⁴ Importa mencionar que en 2015 el gobierno mexicano emprendió medidas para reconocer a los afrodescendientes en la constitución mexicana. No se sabe todavía cuáles serán sus derechos, pero el cambio resulta de las campañas de varios grupos activistas afromexicanos.

LEWIS, Laura A. *De barcos y santos: historia, memoria, y lugar en la identidad mexicana morena o afro-india*. *Cadernos do Lepaarq*, v. XVII, n.33, p. 67-88, Jan-Jun. 2020.

De Santos

Hasta este punto parece que todas las afirmaciones sobre San Nicolás pueden ser, y son constantemente, impugnadas porque dependen de quién habla: los indios locales son “extranjeros” que llegaron de otras partes del estado de Guerrero; los “negros” llegaron en barcos “o algo así”; y ser “blanco” se identifica con ser “español.” Entonces, ¿quién es de San Nicolás? Según los morenos, lo es su santo patrón, y desarrollan sus propios lazos con México en general y con el pueblo de San Nicolás en particular, por identificarse con y vincularse genealógicamente al santo. Importa destacar que la representación más auténtica del santo, la estatua de tez oscura que hoy reside en Zitlala, también encontró acogida entre los indios, quienes al parecer le tienen un gran cariño. En esta sección mostraré cómo representan los relatos del santo un aspecto de la relación negro/indio, que luego contrastaré con la tensión expresada a través de los énfasis diferentes de los relatos del barco. En la sección que sigue, sugeriré que los dos temas juntos enmarcan las ambivalencias de esa relación y, en consecuencia, la dinámica de pertenencia, que en última instancia podría basarse en la fusión de “negrura” e “indigeneidad” en la figura del moreno.

Hay varias versiones orales y escritas que explican cómo el santo encontró su destino en Zitlala, un pueblo indígena ubicado en lo que era otrora el camino real y ruta comercial de Puebla a Acapulco. Zitlala parece haber recibido a San Nicolás Tolentino (un santo italiano) como su patrón de la orden agustiniana a principios del siglo XVII (Dehouve 1994, 1995; Gutiérrez Ávila 1987; Sánchez Andraka 1983, p. 45-48). Antiguas y extensas rutas de pastoreo de cabras conectan la Montaña de Guerrero, donde se ubica Zitlala, a la Costa Chica. Muchas de estas rutas ya no están en uso (Martínez Rescalvo y Obregón Téllez 1991, p. 263-268), pero la historia de los siglos XVIII, XIX y XX ciertamente coincidió con una extensa actividad de pastoreo de cabras. Es probable que el santo fuera traído desde la región de Montaña a la costa - por los indios, por frailes agustinos o por ambos - durante el siglo XVII o los principios del siglo XVIII. Hay un documento sobre la región dedicado a San Nicolás que menciona un asentamiento llamado “San Nicolás” donde una iglesia estaba en construcción en 1780 (AGN, Propios y Arbitrios, vol. 10, f. 239). Otro documento habla del “festival celebrado por San Nicolás Tolentino” en Cuajinicuilapa en 1783 (AGN, Criminal, vol. 457, exps. 2-3).

Una versión de mediados del siglo XVIII del pasado de San Nicolás cuenta que los negros de “Los Cortijos,” un área que incluía tierras que hoy están cerca de Cuajinicuilapa y San Nicolás, encargaron una estatua de San Nicolás a un fraile agustino de Puebla, con la reputación de ser un escultor excelente. En el camino de regreso a la costa con la estatua terminada, los negros se detuvieron para dormir en Zitlala. Al día siguiente se encontraron incapaces de continuar el viaje porque la caja que contenía al santo se había vuelto tan pesada que ninguna fuerza humana podía levantarla. Los negros solicitaron una misa. Cuando la misa no logró alivianar la estatua, decidieron donarla a Zitlala y prometieron venir cada año para visitarla. En seguida un sacerdote pudo levantar la caja del santo con una sola mano (Dehouve 1995, p. 119-121).

Otra variante de este relato, contada también a Dehouve por un residente de Zitlala,

narra cómo un sacerdote se llevó la estatua del pueblo de San Nicolás para repararla. Aunque la intención era de devolverla, el santo decidió por voluntad propia “plantarse” en Zitlala (1995, p. 134). Esta versión es similar a la que cuentan hoy los morenos de San Nicolás. En tono rimbombante, su versión, como la que Dehouve escuchó en Zitlala, rompe los vínculos entre los “españoles” y el santo en vez de entre los negros y el santo. Además, los morenos de San Nicolás dicen que la estatua original fue en realidad robada de su pueblo por un sacerdote español, deseoso de “llevarla a su tierra” porque no pensaba que el pueblo de San Nicolás se “merecía un santo tan milagroso.” La tierra del sacerdote era probablemente Chilapa, el lugar colonial del obispado agustino y a unas dos horas a pie de Zitlala. Según los San Nicoladenses, cuando el sacerdote pasó por Zitlala, el santo se plantó allí mismo (“se pegó,” “se puso pesado,” “quería quedarse allí”), y el sacerdote ya no podía levantarlo.

Aunque el análisis de Dehouve de los relatos del santo pasa por alto el hecho de que la estatua en cuestión se considera de piel oscura y cabello rizado, lo que realmente les importa a los morenos de San Nicolás es eso, que el santo fuera lo que ellos llaman moreno y chino. Las terminologías del período colonial denominaron “chino” a un descendiente de negro y mulato, pero los morenos de hoy emplean el término para referirse a la textura del cabello, que varía de muy rizado (cuculuste) a lacio, con el pelo “chino” cayendo en algún punto entremedio. Las texturas del cabello generalmente corresponden a tipologías socio-raciales de la zona en una gama que va desde el negro al indio. Una persona con cabello chino suele ser clasificada racialmente como morena – alguien de piel más clara que la de un negro (con su pelo muy cuculuste) pero más oscura que la de un indio (con su pelo tan lacio que los morenos a veces bromean sobre cómo se pone de punta cuando se corta muy corto).

Así pues, el fenotipo vincula el santo metonímicamente a los morenos. “Tiene piel oscura como nosotros,” dice la gente morena. “Él es realmente grande, él es de piel oscura, tiene cabello chino.” Al afirmar que la estatua de piel oscura y cabello chino es de San Nicolás, los morenos pueden reclamar su identificación con el santo, quién también es de San Nicolás. En el cuarto principal de su casa de cemento, una morena construyó un santuario para el santo, a quien ella llama “Papá Nico.” “Él es negro, realmente negro,” me dijo. “Él es el que pertenece aquí. El de la iglesia aquí es blanco.” La referencia al santo como “Papá Nico” por supuesto sugiere un parentesco que une a los morenos con el santo a través de líneas de sangre comunes. Y el santo nació y por lo tanto originó en el pueblo de San Nicolás.¹⁵ De esta manera, el santo también refuerza los reclamos de los morenos de este lugar en particular.

Por ello, llama la atención que el santo de piel oscura, a quien los morenos se refieren como “Papá,” resida en un pueblo indígena. El santo es profundamente venerado en Zitlala, donde su efigie adornado de flores y estrellas domina la iglesia,¹⁶ ocupando la posición más prominente

¹⁵ Loring Danforth (1989) traza conexiones genealógicas y espaciales parecidas entre un grupo de griegos étnicos rurales llamados Kostilides, San Constantino y el patriarca del grupo, Kosti. Kosti es también el nombre de la aldea tracia de la que los Kostilides fueron exiliados en la primera mitad del siglo XX.

¹⁶ Es posible que Zitlala, “lugar de las estrellas” en náhuatl, haya sido el emplazamiento de un observatorio precolom-

detrás del altar principal. Cuando visité la iglesia había un gran corazón rojo, con las palabras “San Nicolás Tolentino,” clavado en la pared de la iglesia a la izquierda de la estatua. En su estudio sobre Zitlala, Sánchez Andracka nos dice que “todos quieren a San Nicolás, de quien se dice que realiza milagros fabulosos ... La iglesia casi nunca está vacía porque los indios vienen de todas partes para venerar al santo” (1983, p. 47).¹⁷ Los morenos de San Nicolás también me dijeron una y otra vez que “los [indios de Zitlala] realmente aman [al santo],” que ocupa un lugar destacado en el ritual local además de en la iglesia. Mientras que a un nivel, entonces, el idioma de parentesco vincula a los morenos directamente al santo, a otro nivel este idioma también podría ser visto como un vínculo entre los “negros” y los “indios” que cuidan a su “Papá” de manera tan cariñosa.

Los morenos de San Nicolás se refieren a Zitlala como un lugar especial, casi mágico, y muchos han visitado al santo allí o desean poder hacerlo. A menudo durante los últimos días de la fiesta del santo en septiembre, que se celebra tanto en San Nicolás como en Zitlala, una comisión de San Nicolás sube a Zitlala para festejar al santo con el toro de petate, una danza que conmemora la vida del santo como propietario de ganado en un lugar – la Costa Chica – donde el ganado ha sido desde la época colonial una fuente de riqueza para pequeños y grandes propietarios. Se dice que los indios de Zitlala saludan cálidamente a los San Nicoladenses cuando llegan, y luego esperan el regreso del santo quien, por supuesto, ha estado visitando “su” pueblo de San Nicolás.

De barcos y santos: negros, indios y blancos

A distintos niveles, los barcos y los santos significan las memorias de la comunidad y los sentimientos de pertenencia. Intentemos juntar algunos de los temas y desentrañar algunas de las conexiones con la raza que tanto señalan lo del pasado y conducen al futuro. Queda evidente que la relación negra/india es en muchos sentidos ambivalente. Sin embargo, tal ambivalencia parece encontrar cierta resolución a través de la yuxtaposición de los relatos que he repasado: los indios aprovechan la anécdota del barco para alienar a los “negros” del lugar, mientras los morenos entran en sus propias incertidumbres sobre su reivindicación del mismo lugar. Pero a otro nivel, el barco también sirve para vincular a los morenos al símbolo más importante del lugar: su santo patrón. Se le puede considerar como la representación de una transición hacia la libertad (identificado con su lugar originario, el pueblo de San Nicolás), de la esclavitud (representada por el español que lo transporta lejos), a una recaptura de la libertad en el pueblo indígena de Zitlala, donde lo cuidan bien.

Es importante enfatizar que en lo que cuentan los morenos sobre San Nicolás, se afirma que el santo desafió la voluntad del sacerdote español que lo sacó de su lugar legítimo, y el mismo santo tomó la decisión de quedarse donde él fue transportado. En el relato del barco, por supuesto, también encontramos a negros escapándose de los esclavistas blancos y decidiendo de su lugar de

bino.

¹⁷ El santo tiene el poder de sanar y otorgar fertilidad tanto a la tierra como a los animales y a las personas. De hecho, cuando fui por primera vez a Zitlala resulta que habían llevado la estatua de San Nicolás al campo, porque aún no había llovido. Cuando volví a San Nicolás, la gente me dijo que efectivamente había llovido gracias a la intervención del santo.

arraigo final. De esta manera, el santo San Nicolás ejemplifica un enlace temático con la voluntad que muestran los negros esclavizados. La obstinación del santo (a menudo expresada como un peso) es una de sus características definitorias; y lo que Orlando Patterson (1982) ha llamado la “muerte social” del esclavo está por supuesto marcada en parte por la negación de su humanidad. Este testamento se recupera en el presente caso cuando los antepasados de estos morenos, quienes hoy celebran a su santo en un pueblo indio, escaparon del naufragio del barco de esclavos. Porque es obstinado, San Nicolás el santo es el “jefe,” quien puede “decidir” dejar temporalmente a Zitlala en su día de fiesta. Puede cerrar las puertas de la iglesia allí y dirigirse al pueblo de San Nicolás, donde recibe el homenaje de sus “hijos.” Lo más sorprendente de todo es que cuando los indios de Zitlala abren las puertas de la iglesia luego del regreso del santo, encuentran sus pies cubiertos de arena que ha traído de la costa, ese “margen de transición” entre mar y tierra que los mismos esclavos fugados tuvieron que atravesar para encontrar la libertad.

En más de una ocasión y en más de una forma, me han asegurado los morenos de San Nicolás que “los indios son dueños de México” y que “el mexicano es indio.” De hecho, las celebraciones del Día de la Independencia del pueblo, que siguen los pasos de días festivos del santo, glorifican a los indios como los verdaderos “jefes” de México y los que “rompieron las cadenas de la esclavitud” en sus batallas victoriosas contra los españoles (ver Lewis 2000). Si los indios están representados ritualmente como responsables de hacer que México sea libre, como propietarios de México, e incluso como México en sí, por extensión son responsables también de crear el pueblo de San Nicolás – el lugar en territorio mexicano donde los negros que se fugaron de un barco de esclavos encontraron un refugio y el lugar en donde nació el santo y el lugar al que regresa durante sus días festivos. Es revelador en este respecto que los morenos les dieran a los indios contemporáneos una parte de su tierra en San Nicolás. De hecho, dicen también que sus mismos ancestros negros llegaron a tener la tierra que pertenece al pueblo gracias a la generosidad de una mujer indígena. Dicen que ésta, una cacica del siglo XVIII llamada Doña María Ambrosia de Vargas, hizo donación de los fértiles territorios costeros a “los naturales.” Hernández Moreno escribe que, en la tradición oral, la cacica se enfermó, y cuando la gente de San Nicolás se encargó de transportarla en una hamaca para curarse, ella les regaló tierra en agradecimiento (1996, p. 23).¹⁸

De hecho, existe documentación de una donación de tierras en la región por una María Ambrosia de Vargas del pueblo de Huehuetán, que hoy es un pueblo costero moreno al noroeste de San Nicolás (AGN, Tierras, vol. 3668, exp. 3, 1755). En este documento, “los naturales” que dan testimonio de los límites de la tierra se describen como “mulatos”, siendo ellos los descendientes “mezclados” de la población mexicana de origen africano. Así, junto con los esclavos y el santo, a quien se le puede considerar como un esclavo fugitivo y como un negro que se escapó de un español, los morenos de hoy en día tienen deudas directas con los indios “dueños” de México en la figura de Vargas. Por lo tanto, Zitlala, refugio del santo voluntarioso que se fugó, podría entenderse

¹⁸ Esta donación, por supuesto, no impidió la disputa agraria de San Nicolás, una parte de la historia que he contado aquí. Como debe quedar claro, las llanuras costeras fértiles han sido el principal territorio ganadero y codiciadas por los ganaderos “blancos” desde el siglo XVI.

en un sentido más extendido como representativo de México mismo, el lugar de descanso final de los esclavos escapados y el territorio más amplio en el que existe el pueblo libre de San Nicolás. La narración habla así del barco y de la veneración de los indios, que se dice que fueron responsables de que México fuera “libre” y, de hecho, de que recibieran los San Nicoladenses su tierra. Asimismo la identificación morena con un lugar que se dice que ha ofrecido a sus antepasados la libertad, no puede entenderse sin referencia a San Nicolás, el santo fugitivo de piel oscura que hoy es profundamente venerado en una comunidad que no lleva su nombre ni, tal vez, su “raza,” es decir, el pueblo indio de Zitlala.

Si los indios representan a México y los morenos están vinculados genealógicamente tanto al pueblo como al santo, la veneración india al santo se puede leer como el abrazo que México (representado por los indios) ofrece a la negrura. Por medio de este abrazo, la negrura se transforma en una forma racial “híbrida” que se representa por los reclamos de indios y de negros al vínculo con San Nicolás, cuya beneficencia es compartida: San Nicolás es moreno, y los morenos explican ese término diciendo que ellos mismos son de “sangre mezclada.” “Ahora “la ‘cría’ ha cruzado,” me dijo sonriendo una morena que vive en el centro del pueblo, mientras señalaba a su nueva nuera india, cuyo nombre le parecía extraño y que por tanto le costaba recordar. Y las conversaciones sobre la raza a menudo llevan a los morenos a identificarse literalmente como “indios negros” o “negros indios.” Aunque durante la época colonial el término mulato se refería a negro/español, así como a mezclas negras/indias, hoy no existe un término local específico para una persona de ascendencia negra/blanca. Los pocos residentes blancos de San Nicolás han sido principalmente maestros de escuela, evangélicos y personal militar ocasional, desde mediados de la década de 1950, cuando varios comerciantes blancos fueron asesinados. Como un moreno anciano me comentó con una sonrisa irónica: “Pocos blancos se han venido e ido desde aquí sin tener problemas.”¹⁹

CONCLUSIONES: LOS DESPLAZAMIENTOS HACEN LUGAR

Steven Feld y Keith Basso (1996) trazan cómo los estudios sobre cuestiones de lugar han localizado “desplazamiento,” “desarraigo” y “contestación” en el centro de las experiencias vividas. Estas experiencias son caracterizadas por una “pérdida de raíces territoriales” posmodernas y poscoloniales, que se combina con una “hibridación” creciente a medida que las fronteras y los límites se difuminan (Gupta y Ferguson 1997, p. 37; véase también Appadurai 1996, p. 204, 1997).²⁰Las narraciones examinadas aquí parecen hablar de estos procesos, ya que implican

¹⁹ Sin detenerme demasiado en este punto, mi “blancura” propia, en sus manifestaciones tanto físicas como culturales, no pasa desapercibida. Aunque la blancura se ha convertido en una cuestión extra-nacional, dadas las dificultades que enfrenta la gente local al emigrar a los Estados Unidos, los San Nicoladenses tienen menos historia de interacciones con los norteamericanos blancos (excepto el terrateniente Carlos Miller) que con los mexicanos blancos, hacia quienes albergan cierta hostilidad, como debe de constar aquí.

²⁰ Gupta y Ferguson argumentan que “espacios interconectados,” la movilidad y las identidades inestables siempre han existido y también que esa “poscolonialidad” ha producido una “erosión del carácter distintivo cultural de los lugares” y

innumerables movimientos espaciales y temporales que confunden centros y periferias, lo local y lo no local, y negros e indios. Sin embargo, dado que sus temas hablan de eventos históricos como el comercio de esclavos, el colonialismo, los reclamos de tierras y las migraciones, las narraciones también indican la profunda incrustación de los desplazamientos en la construcción de las nociones locales de lugar. Tales desplazamientos son producidos y mantenidos a través de lo que Nancy Munn llama los “campos espaciales” de “sujetos que actúan” – aquí, el santo y los esclavos fugados - que crean el lugar a través de sus movimientos temporales y espaciales (1996, p. 452-453, *passim*). Las tensiones capturadas por estos sujetos, y las complicadas demandas territoriales de las que hablan, se resuelven continuamente (y se vuelven continuamente a crear) en las encarnaciones materiales y emocionales de la vida cotidiana, como por ejemplo las casas, y así se vuelven vinculados a la comprensión del tiempo y del espacio, el pasado y el movimiento expresado por medio de las narraciones (Casey 1996, p. 36-37).²¹

Lejos de sugerir una pérdida terminal, entonces, los movimientos incrustados en los relatos de barcos y santos sugieren que la pérdida misma puede autenticar lo que se reclama. En efecto, este mundo post-posmoderno de desplazamientos continuos que se remontan al pasado es un mundo en el que los “pueblos” cual lugares a los que la gente otorga realidad y sentido pueden existir, y existen, todavía. Parafraseando a las líneas memorables de Benedict Anderson (1983), los pueblos bien pueden ser “imaginados,” pero no son “falsos.” Es más, mientras, que las narraciones de desplazamientos – involucrando tanto la indigeneidad como la negrura y promulgadas por “negros” e “indios” – obran para romper lo que la etnografía clásica a menudo presenta erróneamente como un isomorfismo entre una comunidad de los llamados nativos y sus límites en el espacio y el tiempo (Appadurai 1992, p. 34-36; Gupta y Ferguson 1997, p. 33-36), dichas narraciones también indican que la gente local encuentra maneras de unirse como distintos tipos de nativos de los lugares específicos que son significativos para ellos, al pueblo de San Nicolás y, en la narrativa más amplia, al propio México.

Que tanto los indios como los morenos se conciban como nativos con conexiones esenciales a lugares locales y nacionales podría desafiar las preocupaciones con identidades esencialistas. Sin embargo, también obliga a una comprensión antropológica que reconoce tanto la construcción de identidades como el poder de esas identidades para fortalecer los lazos políticos, materiales y emocionales de las personas con “sus” comunidades (Diskin 1991; Hale 1994, p. 18-21, 1997, p. 577-578). Aquí estos lazos acomodan tanto a los “indios” como a los “negros,” que se

un "sentido generalizado de falta de vivienda" (1997, p. 35-37). Como queda claro en mi argumento, creo que los desplazamientos pasados, como la trata masiva transatlántica de esclavos que comenzó en el siglo XV, son tan significativos como los cruces fronterizos "poscoloniales" que hoy desplazan a muchas poblaciones a nivel mundial.

²¹ Casey privilegia el lugar y la experiencia vivida antes de las "densas historicidades y geografías" a las que se refieren (1996, p. 36-37). Sin embargo, la experiencia de una etnógrafa como yo es inevitablemente distinta a la de los nativos. Los etnógrafos llegan a descubrir y enterarse de las cosas de una manera y en un orden diferentes a la de los locales. Por ejemplo, escuché las historias del barco antes de tener experiencia de primera mano del lugar, y San Nicolás el santo no entró en mi conciencia de manera significativa hasta que ya tenía cierta familiaridad con el lugar. Es evidente, entonces, que voy a entender la noción de "lugar" con las historias del barco en mente, y luego trataré de entender el santo en un sentido mucho más refinado, dado que ya está constituido (en mi opinión) por las "densas historicidades y geografías" de las que habla Casey.

presentan como nativos en formas culturalmente específicas. Los indios son los nativos primordiales (naturales) de México, los indígenas, los portadores de la libertad, y a la vez “forasteros” en San Nicolás. Los morenos son criollos de San Nicolás, pero finalmente reivindican a su pueblo y a México mismo a través de los indios, porque los “negros” son “extranjeros” en México. Las tensiones engendradas por sus reclamos contrapuestos encuentran solución a través del santo moreno, cuya encarnación territorial, cuyo “hogar,” está lleno de casas de migrantes y casas vacías y cuya mayor deuda es con los indios.

El territorio, el pueblo de San Nicolás que es el foco central de la identidad morena, existe en un espacio más amplio, la nación mexicana, que los morenos ven como perteneciente a los indios. En las narraciones, este espacio más amplio está quizás representado por Zitlala, cuya gente indígena acepta y apoya a la gente negra que ha sido excluida de la ideología nacional. En San Nicolás mismo, morenos e indios pueden verbalizar sus tensiones, pero también se casan y comparten obligaciones rituales y tierras, formando así una comunidad de “indios negros.” Lo necesario para que esta comunidad funcione se cumple en parte con referencia a espacios allende la comunidad misma, ya que las identidades negras/indias están entrelazadas a través de las narrativas de barcos y santos. La noción de “lugar” es así disputada y trabajada a través de procesos culturales que simultáneamente hablan de arraigo y de desplazamiento, de localidad y de extra-localidad. A medida que estos procesos vinculan a los morenos y a los indios al pasado, también hablan de las posibilidades futuras para las casas de San Nicolás, algunas de las cuales algún día posiblemente pertenezcan a indios, significando ambos lazos primordiales con tierras donadas por una cacica india y el futuro lugar de reposo de la raza, en la forma de un santo migratorio moreno venerado por los indios.

Para concluir, podríamos notar que desde hace mucho tiempo las nociones mexicanas de raza y nación han sido caracterizadas por la hibridación. Tanto tradicionalmente como a nivel nacional, la figura icónica sería la del mestizo, una mezcla sociológica-biológica de españoles e indios. En el caso presente, que habla de concepciones locales, el tema de la hibridación se repite, pero con un giro. La mezcla que valida las experiencias locales y cementa reclamos locales incluye “negros” e “indios” pero excluye a los “blancos,” es decir los esclavistas, los terratenientes, y el sacerdote que se atrevió a robar al santo de tez oscura de su pueblo de origen. En esta mezcla no se trata, pues, del mestizo. Se trata del moreno, que tal vez refleja y a la vez desafía al mestizo. Me di cuenta muy claramente de ello el día que escuché al santo descrito como “igual de oscuro que la Virgen de Guadalupe.” Una virgen indianizada e europeizada, que apareció por primera vez poco después de la conquista al indio Juan Diego, para convertirse en uno de los símbolos más importantes y densos de las figuras “sincréticas” emblemáticas de una identidad mexicana mestiza. Como la del moreno, esa identidad manifiesta la importancia de los lazos primordiales de los indios con un espacio nacional que los “blancos” han trabajado para crear, visto su temor, paralelo al temor de los “negros,” que de alguna manera ese espacio no sea legítimamente suyo.

REFERENCIAS

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, "Introducción." En Francisco Xavier Clavijero, *Antología*. p. 7-46. Ciudad de México: Secretaria de Educación Pública, 1976
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. Ciudad de México: Secretaria de Educación Pública, 1985 [1958]
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *El negro esclavo en Nueva España y otros ensayos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities*. London: Verso, 1983.
- APARICIO PRUDENTE, Francisca, María Cristina Díaz Pérez, y Adela García Casarrubias, *Choco, chirundo y chando: Vocabulario afro-mestizo*. Chilpancingo, México: Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Guerrero, s.f.
- APPADURAI, Arjun, "Putting Hierarchy in Its Place." En *Rereading Cultural Anthropology*. George E. Marcus, ed. p. 34-47. Durham: Duke University Press, 1992.
- APPADURAI, Arjun, *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- APPADURAI, Arjun, *Fieldwork in the Era of Globalization*. *Anthropology and Humanism*, v. 22, n. 1, 1997, p. 115-118
- BLU, KAREN I., 'Where Do You Stay At?': Homeplace and Community among the Lumbee. En: Feld, Steven y Keith H. Basso, *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press, 1996, p. 197-227
- CASEY, Edward S., *How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Pheno-menological Prolegomena*. En: Feld, Steven y Keith H. Basso, *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press, 1996, p. 13-52
- CERVANTES-DELGADO, Roberto, *La costa chica: Indios, negros y mestizos*. En: Nolasco, Margarita, *Estratificación étnica y relaciones interétnicas*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Col. Científica 135), 1984, p. 37-50
- DANFORTH, Loring, *Firewalking and Religious Healing: The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- DEHOUE, Daniele, *Entre el caiman y el jaguar: Los pueblos indios de Guerrero*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994
- DEHOUE, Daniele, *L'apparition d'une memoire afro-indienne dans le mexique colonial: Les tribulations d'un saint sur la route d'acapulco*. En : Dehoue, Daniele, *Memoirs en devenir: Amerique Latine, XVI-XX siecle*. Bourdeaux: Maison des pays iberiques, 1995, p. 113-134
- DISKIN, Martin, *Ethnic Discourse and the Challenge to Anthropology: The Nicaraguan Case*. En :

- Urban, Greg y Joel Sherzer, *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1991, p. 156-180.
- FELD, Steven y Keith H. Basso, Introduction. En: Feld, Steven y Keith H. Basso, *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press, 1996, p. 3-11
- FLANET, Veronique, *Viviré si Dios quiere: Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista, 1977.
- FRIEDLANDER, Judith, *Being Indian in Hueyapan*. New York: St. Martin's Press, 1975
- GERHARD, Peter, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973
- GUPTA, Akhil, and James Ferguson, *Beyond "Culture": Space, Identity and the Politics of Difference*. En: Gupta, Akhil y James Ferguson, *Culture, Power, Place*. Durham: Duke University Press, 1997, p. 33-51
- GUTIÉRREZ ÁVILA, Miguel Ángel, *Negros e indigenas: Otra historia que contar, México indígena v. 16 (mayo-junio)*, 1987, p. 53-56
- HALE, Charles, *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*. Stanford: Stanford University Press, 1994
- HALE, Charles, *Cultural Politics of Identity in Latin America*. *Annual Review of Anthropology* v. 26, p. 567-590, 1997
- HERNÁNDEZ MORENO, Taurino, *Una historia de poder regional*. Amate: Arte, Cultura y Sociedad de Guerrero v. 5 (septiembre-octubre), 1996, p. 20-24
- KNIGHT, Alan, *Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940*. En Graham, Richard: *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, 1990, p. 71-113
- LAFAYE, Jacques, *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness*. Chicago: University of Chicago Press, 1976
- LEWIS, Laura A., *Chocolate and Corn Flour: History, Race and Place in the Making of 'Black' Mexico*. Durham: Duke University Press, 2012
- LEWIS, Laura A. *Blacks, Black Indians, Afromexicans: The Dynamics of Race, Nation, and Identity in a Mexican Moreno Community (Guerrero)*. *American Ethnologist* v. 27, n. 4, p. 898-926, 2000
- MANZANO AFIORVE, María de los Ángeles, *Cuajinicuilapa, Guerrero: Historia Oral (1900-1940)*. Ciudad de México: Ediciones Artesa, 1991
- MARTÍNEZ RESCALVO, Mario, and Jorge R. Obregón Téllez, *La Montaña de Guerrero: Economía, historia y sociedad*. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista, Universidad Autónoma de Guerrero, 1991

- MUNN, Nancy, Excluded Spaces: The Figure in the Australian Aboriginal Landscape. *Critical Inquiry* v. 22 (primavera), p. 446-465, 1996
- OCHOA CAMPOS, Moisés, *La chilena guerrerense*. Chilpancingo, México: Gobierno del Estado de Guerrero, 1987
- PAGDEN, Anthony, Identity Formation in Spanish America. En: Canny, Nicholas y Anthony Pagden, *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton: Princeton University Press, 1987, p. 51-93
- PATTERSON, Orlando, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982
- SÁNCHEZ ANDRAKA, Juan, *Zitlala: Por el mágico mundo indígena guerrerense*, vol. 1. Chilpancingo, México: Fondo de Apoyo Editorial del Gobierno del Estado de Guerrero, 1983
- STEPAN, Nancy Leys, "The Hour of Eugenics": Race, Gender and Nation in Latin America. Ithaca: Cornell University Press, 1991
- URBAN, Greg, and Joel Sherzer, Introduction: Indians, Nation-States and Culture. En: Urban, Greg and Joel Sherzer, *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1991, p. 1-18
- VASCONCELOS, José, *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana*. Paris: Agencia mundial de librería, 1924

REPRESENTACIONES SOCIALES DE JÓVENES ESTUDIANTES DE ESCUELAS MEDIAS DE VILLA LUGANO, BUENOS AIRES, RESPECTO A POBLACIÓN DE ORIGEN AFRICANO

SOCIAL REPRESENTATIONS OF YOUNG MIDDLE SCHOOL STUDENTS FROM VILLA LUGANO, BUENOS AIRES, REGARDING THE POPULATION OF AFRICAN ORIGIN

Gisele Kleidermacher

Como citar este artigo:

KLEIDERMACHER, Gisele. Representaciones sociales de jóvenes estudiantes de escuelas medias de Villa Lugano, Buenos Aires, respecto a población de origen africano. *Cadernos do Lepaarq*, v. XVII, n.33., p. 89-103, Jan-Jun. 2020.

Recebido em: 03/12/2019

Aprovado em: 11/03/2020

Publicado em: 09/05/2020

ISSN 2316 8412



Representaciones sociales de jóvenes estudiantes de escuelas medias de Villa Lugano, Buenos Aires, respecto a población de origen africano

Gisele Kleidermacher^a

Resumen: El presente escrito se propone analizar las representaciones sociales que producen jóvenes estudiantes de escuelas medias de gestión pública del barrio de Villa Lugano, ubicado al sur de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, respecto a la población migrante de origen africano. Para ello, se ha utilizado un enfoque cuantitativo, consistente en la aplicación de una encuesta a 270 jóvenes de entre 14 y 16 años que asisten a tres establecimientos de dicho barrio. Se analizan algunas preguntas del cuestionario que son de respuesta abierta y que han sido codificadas bajo la inspiración de la Teoría Fundamentada.

Abstract: This article aims to analyze the social representations that young students of Villa Lugano, located in the south of Buenos Aires City, produce about African migrant population. For this purpose, a quantitative approach has been used, consistent in the application of a survey to 270 young people from 14 to 16 years old who attend three barricade establishments. Some questions of the questionnaire that are with open answers and have been coded and analyzed, based on the inspiration of the Grounded Theory.

Palabras Clave:

Representaciones sociales, Migración africana, Escuela Media, Buenos Aires.

Keywords:

Social representations, African migration, Middle School, Buenos Aires.

^a Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina; con sede en el Instituto de investigaciones Gino Germa-ni, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Mail: kleidermacher@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El presente artículo es el resultado de una investigación llevada a cabo en el marco de un Proyecto de Reconocimiento Institucional de Investigación¹ del cual soy directora, con sede en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. El mismo tuvo como objetivos principales caracterizar las representaciones sociales que se producen entre estudiantes de 14 a 16 años de escuelas medias de “Barrios Sur” de CABA, respecto de cuatro colectivos de migrantes (asiáticos, bolivianos, paraguayos y africanos) llegados a la ciudad a partir de la segunda mitad del siglo XX, a fin de interpretar los vínculos interculturales en la institución escolar de nivel medio. Sin embargo, en el escrito que aquí se presenta solo serán analizadas las representaciones construidas respecto a migrantes africanos.

Se parte de la premisa acerca de un gran desconocimiento de la sociedad respecto al continente africano y a los 54 países que actualmente lo componen (KLEIDERMACHER, 2017), es por ello por lo que se ha decidido utilizar esta categoría abarcativa para la formulación de las preguntas, aun sabiendo que el mayor porcentaje de migrantes de dicho continente que se encuentran en la Argentina son de origen senegalés.

Con relación a la elección de la zona geográfica, la propuesta original del proyecto ha sido trabajar en los barrios de la Ciudad de Buenos Aires de la Zona “Sur”: Constitución (comuna 1), Nueva Pompeya (comuna 4), Villa Soldati y Villa Lugano (comuna 8). La elección de dichos barrios tuvo como trasfondo la mayor presencia de migrantes que en ellos se concentran². Sin embargo, al comenzar las gestiones pertinentes para ingresar a las escuelas, se presentaron serias dificultades para conseguir las autorizaciones, tanto de los directivos de las escuelas, como de los directores de los Distritos Escolares. Fueron los directores de tres escuelas del barrio de Villa Lugano quienes accedieron a que realizáramos el relevamiento hasta el momento.

La elección de la edad de los jóvenes y el ámbito escolar para analizar las representaciones sociales se debe, entre otros motivos, al hecho de entender a la escuela como ámbito socializador por excelencia de las instituciones del Estado que gestionan la diversidad. La escuela lleva adelante importantes acciones socializadoras en niños y adolescentes, naturalizando y promoviendo

¹Proyecto de Reconocimiento Institucional en Investigación (PRII). Programación científica 2015-2017 y 2017-2019. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

² El censo 2010 registró que, del total de extranjeros en Argentina, el 41,1% se concentra en el Gran Buenos Aires y el 21,1% en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Las comunas con mayor proporción de población extranjera con respecto a la población total de la misma son: Comuna 1 (24,7%), Comuna 8 (23,4%) y Comuna 7 (18,6 %). En la Comuna 1, conformada por los barrios de Retiro, San Nicolás, Puerto Madero, San Telmo y Monserrat, de un total de 50.948 extranjeros censados, el 24,2% son paraguayos, 19,6% peruanos, el 11% bolivianos y sólo el 3,4% chilenos. Es destacable el porcentaje de no nativos de origen europeo, que se sitúa en un 13, 5%. En la Comuna 8, de la que forman parte los barrios de Villa Soldati, Villa Riachuelo y Villa Lugano, de 43.742 extranjeros, se destaca el elevado porcentaje de población originaria de Bolivia llegando a un 46,6% del total de extranjeros. En segundo orden se observa un 37,9% de personas de origen paraguayo, un 6,2% de no nativos de origen europeo, y una proporción de origen peruano del 5,2%. (INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010 en http://www.censo2010.indec.gov.ar/cuadrosDefinitivos/analisis_censo_feb12.pdf).

determinados criterios morales de verdad y de deber ser. De este modo, se considera por demás interesante conocer cuáles son las imágenes que allí los jóvenes producen respecto a la “otredad” migrante.

La política migratoria argentina ha ido presentando significativos logros en los últimos años, sobre todo en la ampliación de derechos y ciudadanía a extranjeros que residen en el país (NOVICK, 2010) y si bien, ello constituye el puntapié inicial hacia la integración regional, persisten distancias estructurales en las percepciones sobre "el otro", lo que refuerza la necesidad de repensar la integración desde los estratos jóvenes de la población.

En este sentido, Cohen (2009) advierte respecto del rol activo que éstos desempeñan en el tratamiento de la diversidad a través de sus instituciones. Si bien lo hacen desde roles diferentes, la escuela, la justicia y las fuerzas de seguridad comparten la posibilidad de implementar estrategias de relación entre nativos y migrantes, basadas en un código moral hegemónico (BENHABIB, 2005) portador de una fuerte y homogénea carga cultural que penaliza y excluye a ciertos colectivos de migrantes a partir de su origen etno-nacional.

La idea de código moral hegemónico refiere a la supuesta existencia de una comunidad nacional integrada, homogénea y homogeneizante, portadora de una “naturaleza moral unificada” (BENHABIB, 2005). Este código, entendido como estrategia que desde la sociedad receptora se emplea para licuar la diversidad, funciona como criterio de exclusión, como frontera delimitadora de un nosotros nacional y un otros excluido, extraño. En el caso argentino, el código moral hegemónico ha estado históricamente poblado de imágenes estigmatizadoras del extranjero que alertan sobre el potencial peligro de las relaciones interculturales para la integridad de la identidad nacional³.

Vale destacar, asimismo, la importancia que tienen las reflexiones de Wallerstein y Balibar (1991) para el análisis subsiguiente, respecto a la ilusión de la identidad nacional, en donde, el ser nacional no es más que una construcción ficticia que permite referirse a una identidad común a todos los connacionales a partir de la construcción del Estado-Nación.

Étienne Balibar (1991), por su parte, conceptualiza esta configuración de identidades con el término de “etnicidad ficticia” para hacer referencia a la comunidad formada por el Estado nacional, en el sentido que se atribuye al Estado la fabricación de la etnicidad. El concepto alude a que en ningún caso una Nación posee una base étnica dada naturalmente, sino que a medida que las formaciones sociales se nacionalizan, a partir de la intervención del Estado en el proceso de construcción de identidades, también las poblaciones quedan etnificadas de modo de auto-percibirse como si formaran una comunidad natural (a través de la ilusión retrospectiva), con una identidad de origen que va más allá de las individualidades.

Esta “nacionalización” se produce a través de una red de mecanismos y prácticas centrales para la constitución de la identidad, que se construye sobre la base del campo de valores de la Nación (AGUERRE, 2016). Esta identidad referida a “lo nacional” relativiza las diferencias entre

³ Ver Kleidermacher y Lanzetta, 2019 para indagar en mayor profundidad.

los ciudadanos de la misma “comunidad” y acentúa la diferencia simbólica entre ella –a través del “nosotros”- y “los extranjeros”.

Pero no solo con ellos sino también con las poblaciones de origen afro y originario. Respecto a los primeros, consideramos que es de central importancia indicar el proceso de invisibilización del que fueron objeto durante la construcción del Moderno Estado Nación Argentino. En este sentido, Frigerio (2006), Geler (2010) y Guzmán (2006), entre otros, han dado cuenta de diversos dispositivos que han contribuido a ello como ser los censos, los periódicos y por supuesto, la educación, quienes han favorecido la producción de un imaginario de la Argentina en la que la población de origen afrodescendiente ha desaparecido por las epidemias de fiebre amarilla y las guerras y los sobrevivientes se han mestizado con el gran influjo de migrantes de ultramar de fines del siglo XIX y principios del XX.

Esta ceguera hacia la población de origen afro genera una hipervisibilidad de los nuevos migrantes de origen africano y afrolatinoamericano en las calles de las principales ciudades del país, generando particulares relaciones interculturales⁴ con la población nativa.⁵

Siendo a través de las representaciones sociales de los estudiantes la manera de abordar en el proyecto las relaciones interculturales en el espacio institucional educativo, se retoma la visión de Moscovici (1979) quien las define como constructos cognitivos compartidos en la interacción social cotidiana que proveen a los individuos de un entendimiento de sentido común de sus experiencias en el mundo. En la misma línea, Jean Claude Abric (1994) señala que las representaciones funcionan como un sistema duradero de interpretación de la realidad que rige las relaciones entre los individuos con su entorno físico y social, ya que determinará sus comportamientos o sus prácticas. Se erigen como guías para la acción y no resultan un mero reflejo de la realidad, sino que en su constitución diversos factores concurren y le dan significación, factores contingentes y factores sociales: el contexto social e ideológico, el lugar del individuo en la organización social, la historia del individuo y del grupo, los desafíos sociales, etc.

METODOLOGÍA

Generalmente suele utilizarse para el estudio de las representaciones sociales una aproximación cualitativa, sustentada por entrevistas en profundidad y grupos focales. Sin embargo, la inquietud de incursionar en el ámbito cuantitativo de forma tal de aproximarse a un universo mayor,

⁴ García Canclini nos propone que la adopción de la noción interculturalidad debe ser entendida en su análisis como “la confrontación y el entrelazamiento”, que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios, e “implica que los diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos” (2004:15). La premisa central de estos estudios es analizar las relaciones que se producen entre una sociedad mayor y las minorías que la componen, entendiendo que las mismas son relaciones conflictivas, en diversos casos asimétricas y que ello debe modificarse mediante diversas políticas.

⁵ Con “nativos” referimos a la población que ha nacido y reside en la República Argentina.

compuesto por jóvenes, y testear el funcionamiento de este enfoque, inclinaron al grupo hacia la utilización del método de la encuesta, que ofrece la posibilidad de recolectar información a través de la utilización de cuestionarios estandarizados. La encuesta suele utilizarse para obtener información sobre actitudes, creencias y opiniones de los individuos estudiados al indagar sobre diversos temas constituyéndose en un recurso metodológico adecuado para relevar muchas propiedades referidas a muchos individuos (MARRADI, ARCHENTI y PIOVANI, 2012).

Al centrarse el estudio en jóvenes que no alcanzan la mayoría de edad, se debió recurrir previamente al pedido de autorización al Comité de Ética de la entidad que auspicia de marco institucional de nuestro proyecto⁶ (IIGG). La estrategia implementada por el equipo para llevar a cabo el trabajo de campo la hemos denominado “encuesta autoadministrada dirigida” en un contexto de grupo. Esto significa que, si bien es cada una de las personas encuestadas las que llevan a cabo la tarea de responder el cuestionario, los encuestadores están presentes para hacer aclaraciones, supervisar que los cuestionarios sean respondidos y controlar la dinámica de la situación de encuesta. El beneficio que obtuvimos mediante la estrategia adoptada que combina la situación de autoadministración con la presencia de un encuestador, se resume en la posibilidad de aclarar dudas que pudieran surgir durante la aplicación del instrumento de registro; el hecho de no tener que restringir la extensión del cuestionario por alguna incomodidad que pudiera presentar la situación de entrevista (aunque no siempre se da de este modo, esta situación generalmente está presente en las encuestas cara a cara); el favorecer el acceso a un segmento poblacional que con ausencia de los encuestadores se vería reacio a responder ante la interpelación de las preguntas del cuestionario, como es el caso de jóvenes en edad escolar, en escuelas cuya matrícula se compone por estudiantes nativos y migrantes. Más aún, cuando la temática sobre la cual se los interpela refiere a las relaciones interculturales que se dan en la vida cotidiana en general y en la institución educativa en particular (LANZETTA y KLEIDERMACHER, 2017).

Con relación al diseño del cuestionario, se incorporaron diversas estrategias, la encuesta comienza con una batería de preguntas que apuntan a la “Asociación libre de palabras”. Di Giacomo (1981) demuestra la utilidad de este método y sus ventajas con relación a otras técnicas utilizadas, liberando a los sujetos del control cognitivo impuesto por la deseabilidad social. También se han incorporado preguntas abiertas, es decir, preguntas en las que no se acompaña ninguna alternativa de respuesta, para que pudieran formular las respuestas por sí mismos. En otros casos, y para hacerlo más didáctico, se incluyeron cuadros con varias alternativas de respuestas posibles, de forma tal que también se minimice la presión social en las respuestas.

Para el análisis de los datos obtenidos, se ha utilizado el cierre de preguntas abiertas inspirado en la Teoría Fundamentada⁷, lo que implica inicialmente una codificación abierta para

⁶ Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

⁷ La Teoría Fundamentada (Grounded Theory) es una estrategia de investigación a partir de la cual se busca promover la generación de teoría a partir de los datos. Para más detalles se remite al trabajo pionero de Glaser, Barney y Strauss, Anselm (1967). *The discovery of Grounded Theory: strategies for qualitative research*. New Brunswick: Aldine.

estimular el descubrimiento de categorías, propiedades y dimensiones de análisis. Posteriormente la codificación selectiva en la búsqueda de un proceso de reducción de categorías, facilitando el entrelazamiento de codificación-grillado, análisis de contenido de los discursos e interpretación de la información obtenida. En este caso, a partir de los cierres, fueron establecidas numerosas categorías, y posteriormente ellas fueron agrupadas en categorías teóricas, que luego han sido procesadas en el software estadístico SPSS.

RESULTADOS

Si bien el cuestionario contaba con diversos bloques de preguntas, tanto abiertas como cerradas referidos a las representaciones sociales que los jóvenes construyen respecto a diversos grupos migratorios, en este trabajo solo serán analizadas aquellas preguntas referidas a los migrantes de origen africano, que, como ya fuera mencionado anteriormente, es una categoría amplia que engloba a muchos países de dicho continente por comprender que existe un gran desconocimiento de los jóvenes y la población nativa en general respecto a dicho espacio.

Sin embargo, debido a investigaciones previas, se puede afirmar que el grupo más numeroso de población originaria del continente africano en la Argentina lo constituye la migración senegalesa, arribada hacia mediados de la década del '90, pero con mayores llegadas entre los años 2008 y 2012 debido a la crisis económica internacional y las mayores dificultades para ingresar al continente europeo (MAFFIA, 2010)

Con relación a las preguntas analizadas, corresponden a un bloque de preguntas abiertas que indagaba por las representaciones hacia grupos migrantes, la primera de ellas estaba formulada de la siguiente manera ¿Con qué palabra describirías a cada una de las personas de las siguientes nacionalidades? (Elegir una sola palabra por nacionalidad).

Al ser una pregunta abierta, se realizó un primer agrupamiento de las palabras, tras lo cual se procedió a una segunda codificación, proponiendo nuevas categorías que dieron como resultado el cuadro que se presenta a continuación:

Tabla N°1 Representaciones generales hacia migrantes de origen africano en jóvenes de 14 a 16 años de escuelas de Villa Lugano. Años 2015-2017

Representación	Frecuencia	Porcentaje
Marcador de Diferencia	103	39,6
Marcador de proximidad	47	18,1
Compasión	34	13,1
Trabajadores / venta ambulante	31	11,9
Ns/Nc	27	10,4
Marcador físico (atributo)	11	4,2

Otros	5	1,9
Marcador cultural	2	0,8
Total	260	100

Fuente: Elaboración propia en base a datos construidos por el equipo de Investigación del Proyecto de Reconocimiento Institucional “Representaciones sociales de jóvenes y adultos hacia migrantes bolivianos, paraguayos, asiáticos y africanos en “barrios sur” de CABA. 2015-2018.

La mayor cantidad de respuestas (cerca de un 40%) se concentran en la categoría “Marcador de Diferencia”, indicando que los residentes africanos en la Argentina son representados por los alumnos como un grupo muy diferente a “nosotros”, es decir, al hombre blanco-europeo con el que se representa a la Argentina. Esta idea deriva de la conformación de la identidad nacional que ya fuera analizada por Briones (2008) y Segato (2007), entendida como un crisol de razas conformado únicamente por migrantes europeos llegados entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. Los migrantes de origen africano, fenotípicamente diferenciados, han sido representados bajo las palabras “África”, “negros” y “diferentes”. Esta diferenciación, en principio visible y marcada en el cuerpo, deriva en ocasiones en desigualdad, tanto en el trato como en el acceso a derechos, tal como ha sido analizado por Mora (2002) en el contenido de las representaciones sociales. De acuerdo con el autor, las representaciones están compuestas por: la información –suma de conocimientos con que cuenta el grupo acerca de un fenómeno-, el campo de representación –que expresa la organización del conocimiento en forma jerarquizada e ideológica-, y la actitud –dimensión que significa la orientación favorable o desfavorable en relación con el objeto de representación social-. De esta forma no resulta inocuo que las respuestas se concentren en denotar la diferencia que este grupo contendría en relación con el ser nacional.

Le sigue en cantidad de respuestas la categoría “marcador de proximidad” con el 18%, en esta, al contrario que la anterior, se agruparon las respuestas de aquellos que destacan aspectos o características de la población de origen africano que los hacen sentir cercanos, o que, poseen un rasgo que resultaría en la posibilidad de construir lazos, y facilitar su “integración”. En esta categoría se han agrupado respuestas como “buenos”, “amigables”, “simpáticos”, es decir, aspectos que resultarían positivos en este colectivo, a diferencia de otros grupos nacionales a los que se identifica con características negativas.

A continuación, con un 13% se encuentra la categoría denominada “compasión” y donde se agrupan las respuestas que los relacionan con el hambre, la pobreza extrema y todas aquellas imágenes de África que se transmiten en los medios de comunicación y que se trasladan a los migrantes que de dicho continente provienen. Imágenes estereotipadas, que en algunos casos conllevan tratos paternalistas, tal como ha sido analizado en investigaciones de Frigerio (2004) y Kleidermacher (2017).

Finalmente, con un 12% de los alumnos encuestado los identifican con la venta, la

actividad laboral con la que puede vérselos en las calles, comercializando anteojos y bijouterie. De modo tal que se los relaciona solo con ese aspecto de su vida, no solo por ser la inserción laboral mayoritaria en la que se inserta el colectivo sino también por realizarse en la calle, de modo muy visible. Otras categorías también han sido mencionadas, pero con porcentajes muy minoritarios tales como “Marcador Físico” (4,2%) y “Marcador Cultural” (0,8) y que serán analizados en los próximos apartados.

Tabla N°2: Representaciones positivas hacia migrantes de origen africano en jóvenes de 14 a 16 años de escuelas de Villa Lugano. Años 2015-2017

Representación	Frecuencia	Porcentaje
Ns/Nc	75	28,8
Marcador de proximidad	58	22,3
Trabajadores	41	15,8
Marcador de aporte	28	10,8
Marcador de Diferencia	27	10,4
Marcador Cultural	23	8,8
Otros	8	3,1
Total	260	100,0

Fuente: Elaboración propia en base a proyecto anteriormente mencionado

En el caso de las representaciones positivas, el porcentaje más elevado lo tiene la categoría “No Sabe/No contesta”, con casi el 29% de respuestas, evidenciando que casi un 30% de los alumnos encuestados no responde o no encuentra ninguna representación positiva frente a la población de origen africano. Con un 22,3% se encuentra la categoría conceptual “Marcador de proximidad”, la cual, tal como fue mencionado en el apartado anterior, refiere a respuestas tales como “amigables”, “simpáticos”, y otras alusiones a la posibilidad de entablar relaciones con el colectivo al que se representa posible de ser incluido en el grupo.

Con un casi 16% se encuentra la categoría “trabajadores”, representación que alude principalmente a su inserción laboral como vendedores ambulantes, ya que además de la palabra “trabajador”, se han agrupado respuestas como “anillos”, “bijouterie” y otros productos que suelen vender en la vía pública. Con un 10,8% de respuestas se encuentra “marcador de aporte”, donde se hallan respuestas tales como “lindos”, “deportistas” y otros adjetivos que aludían a su físico como algo positivo, un significado similar al de “marcador físico” mencionado en la pregunta anterior.

Le siguen finalmente las categorías “marcador de diferencia” y “marcador cultural”. El primero refiere a “la naturaleza”, “los paisajes”, “animales”, es decir, representaciones sobre la tierra de origen como un lugar idealizado, mediado por las imágenes que circulan los medios de

comunicación masiva⁸. En el segundo caso, refiere también a una imagen idealizada pero vinculada a “la danza”, “la música” y la “percusión”.

Tabla N°3. Representaciones negativas en jóvenes de 14 a 16 años de escuelas de Villa Lugano. Años 2015-2017

Representación		Porcentaje
Ns/Nc	152	58,5
Compasión	33	12,7
Exotización	27	10,4
Criminalización	23	8,8
Marcador sensorial	9	3,5
Subestimación	9	3,5
Otros	7	2,7
Total	260	100,0

Fuente: Elaboración propia en base a proyecto anteriormente mencionado

En la tercera pregunta del bloque se les solicitaba a los alumnos que eligieran “una palabra que describa lo que consideras peor o lo que crees que es lo peor de la forma de ser que tienen cada una de las siguientes nacionalidades: (Elegir una sola palabra por nacionalidad)”

Para el caso de los africanos (senegaleses) la categoría con mayor porcentaje de respuestas ha sido “No sabe/no contesta” alcanzando casi un 60%. Este alto porcentaje se atribuye al sesgo de deseabilidad social, es decir una sobre-declaración de las conductas, opiniones o actitudes que son positivamente valoradas, mientras que las desaprobadas apenas quedan exteriorizadas⁹. En este caso, al preguntar por un aspecto negativo, muchos alumnos que no desean que su opinión sea evaluada como “discriminadora” ya que no es visto como una actitud correcta en nuestras sociedades actuales (Wieviorka, 2009), deciden no responder.

La siguiente categoría con mayor porcentaje de respuestas es “compasión” con un 12,7%. En ella se han agrupado palabras como “hambre”, “pobreza extrema”, “sequías” y “enfermedades”, todas las cuales hacen referencia a una imagen de África que la muestra como un todo homogéneo, un gran territorio que ha sido devastado por las hambrunas.

Exotización es la categoría en que se han agrupado a todas aquellas respuestas que hacían referencia a las diferencias idiomáticas, a las costumbres diversas y sobre todo a la hipersexualización. Si bien no es un porcentaje muy alto (10,4%), es una representación que ha circulado en gran medida en las redes sociales, vinculando la negritud con la medida de los miembros sexuales, y que se ancla en representaciones forjadas a lo largo de la historia donde se liga a la población

⁸ Este tema ha sido analizado en mayor profundidad en Kleidermacher, 2017.

⁹ Caggiano (2008), observa que la adhesión a normas sociales “democráticas e igualitarias” características de las sociedades occidentales modernas, han hecho que la discriminación étnica no esté “bien vista” o no sea socialmente deseable expresarla.

africana con el deseo sexual (FRIGERIO, 2004; MORALES y KLEIDERMACHER, 2014).

A continuación, se halla la categoría “criminalización” con un 8,8% de respuestas, una medida muy menor a la encontrada en el estudio respecto de otras nacionalidades (KLEIDERMACHER y LANZETTA, 2018). En este caso se agruparon aquellas respuestas que aludían al “contrabando”, “las mafias” y el “terrorismo”. Las dos primeras palabras se vinculan a dichos que han circulado por los medios de comunicación masiva en los últimos tiempos, donde se acusa a la migración senegalesa de ser parte de redes mafiosas de trata de personas y tráfico de drogas, a raíz de ello se han realizado numerosos allanamientos sin encontrar algo que pudiera probarlo. Con relación a la palabra “terrorismo”, se vincula a su adscripción a la fe islámica, la cual, en los últimos tiempos, es emparentada sin mediación alguna con actos terroristas que han sido adjudicados a grupos radicales islámicos.

Finalmente, con los mismos porcentajes se encuentran las categorías “Marcador Sensorial” y “Subestimación” (3,5%). La primera de ellas refiere a respuestas como “sucios”, “olorosos”, “falta de higiene” que, siguiendo a Olga Sabido Ramos (2012), implica aspectos sensoriales que generan sensaciones corporales, en este caso, de distanciamiento, asco o rechazo, debido al olor y suciedad con las cuales han representado al colectivo. Mientras que el segundo hace referencia a actitudes como “callados” o “incivilizados”, aspectos que los colocan al final de una jerarquía donde el nativo está en el otro extremo.

CONCLUSIONES

El propósito del escrito ha sido analizar las representaciones sociales que jóvenes que asisten a escuelas medias de Villa Lugano, barrio de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires con alta presencia de población migrante así como de clase trabajadora, construyen respecto a población de origen africano. Al encontrarse dentro de un bloque de preguntas que indagaba respecto a la representación hacia migrantes, quedaba en claro que se estaba preguntando por población migrante de origen africana y arribada al país en las dos últimas décadas.

A partir del análisis de tres preguntas abiertas, aplicadas en el marco de un cuestionario mayor, se han construido categorías analíticas para contribuir al estudio de dichas representaciones. Cabe mencionar que las representaciones sociales se anclan en situaciones históricas, en este caso, se ha mencionado muy brevemente el proceso de construcción de una narrativa nacional argentina que ha excluido a la población de origen africano y que posteriormente ha invisibilizado su presencia, atribuyéndole una valoración negativa, más vinculada a la barbarie que a la civilización. Con relación al continente africano, son muy escasas las alusiones que se hacen a él en las escuelas (PINEAU, 2009), y este gran desconocimiento es un campo fértil donde crecen estereotipos en base a pocas imágenes que circulan en las redes sociales y los medios de comunicación, tanto en noticieros como en series y películas donde se lo muestra como una tierra arrasada por las sequías, las guerras y las

hambrunas.

En este contexto, la llegada de migrantes de origen africano al país, especialmente senegalés, desde los primeros años del nuevo milenio, han generado una serie de representaciones que, tal como se observan en los resultados del estudio, están fuertemente marcadas por estas “huellas históricas” (COHEN, 2009) y que permiten reconocer aspectos de relaciones interculturales basadas en la desigualdad y miradas estereotipantes y exotizantes.

Como ya fuera analizado extensamente por Wieviorka (2009), Caggiano (2005) y otros, el racismo y la discriminación son fuertemente censurados en las sociedades actuales. Muestra de ello en el presente estudio es el resultado de la categoría “no sabe/no contesta” al consultar por aspectos negativos, la que ha alcanzado casi el 60% de las respuestas, mientras que al solicitar una sola palabra que los describa, la categoría con mayor porcentaje ha sido “Marcador de diferencia”. Esta diferencia refiere a la distancia con que se percibe a estos “otros”, distancia geográfica, distancia cognitiva, cultural, y también, si bien no está expresado, física e implica en la práctica una desigualdad.

Evitando referirse a la raza, se mencionan costumbres, pautas culturales a las cuales se señalan como distintas a las que corresponderían al “nosotros nacional” y a las cuales se les atribuyen y se les asignan juicios de valor. Como observa Cohen (2004), aún hoy en la sociedad argentina se mantiene una concepción jerarquizadora de lo europeo a partir de hábitos, costumbres que son valoradas positivamente, frente a aquellos “otros” que mantienen otros modos de vida.

Es la intención profundizar la indagación sobre estos aspectos en futuros trabajos, para comprender los modos en que la población de origen senegalés entabla vínculos interculturales, de tensiones, de negociaciones, con la población nativa, y cuál es el rol de la institución educativa en la facilitación o no de los mismos.

REFERENCIAS

- ABRIC, Jean Claud. Prácticas sociales y representaciones. México D.F: Ediciones Coyoacán, 1994.
- AGUERRE, Lucía Alicia. El fenómeno migratorio y su relación con la crisis de la noción moderna de ciudadanía: análisis de tres propuestas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2016. <https://www.teseopress.com/elfenomenomigratorio/chapter/el-fenomeno-migratorio-y-su-relacion-con-la-crisis-de-la-nocion-moderna-de-ciudadania>
- BALIBAR, Étienne y WALLERSTEIN, Immanuel. La forma nación: historia e ideología en Étienne BALIBAR y Immanuel WALLERSTEIN. Raza, nación y clase. Madrid: IEPALA, 1991. P 135-168.
- BENHABIB, Seyla. Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos. Barcelona: Editorial Gedisa, 2005.
- BRIONES, Claudia. Diversidad cultural e interculturalidad: ¿De qué estamos hablando?. En Cristina GARCÍA VÁZQUEZ. (Comp.), Hegemonía e interculturalidad: Poblaciones originarias y migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI. Buenos Aires: Prometeo, 2008. p 35-58.
- D'ANCONA, María Ángeles y VALLES, Miguel. Xenofobias y xenofilias en clave biográfica. Madrid: Siglo XXI Editores, 2010.
- CAGGIANO, Sergio. Racismo, Fundamentalismo Cultural y Restricción de Ciudadanía: formas de regulación social frente a inmigrantes en Argentina en Susana NOVICK (comp.). Las migraciones en América Latina. Políticas, culturas y estrategias. Buenos Aires: Catálogos-CLACSO, 2008. P. 31-51.
- COHEN, Néstor. Una interpretación de la desigualdad desde la diversidad étnica. En Néstor COHEN (Ed.), Representaciones de la diversidad: trabajo, escuela y juventud. Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2009. P. 11-29.
- DI GIACOMO, Jean Pierre. Aspects méthodologiques de L'analyse des représentations sociales. En Cahiers de Psychologie Cognitive, 1, p.397-422, 1981.
- FRIGERIO, Alejandro. Migrantes Exóticos: Los Brasileños en Buenos Aires. Runa N º25. Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, p.97-121, 2004. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5069751>
- FRIGERIO, Alejandro. 'Negros' y 'Blancos' en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales en Temas de Patrimonio Cultural N°16. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, 2006
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la Interculturalidad. Barcelona: Gedisa Editorial, 2004.
- GELER, Lea. Andares negros, caminos blancos: afroporteños, Estado y nación. Argentina a fines del siglo XIX. Rosario: Protohistoria Ediciones, 2010.

- GLASER, Barney y STRAUSS, Anselm. The discovery of Grounded Theory: strategies for qualitative research. New Brunswick: Aldine, 1967
- GUZMÁN, Florencia. Africanos en la Argentina. Una reflexión desprevenida, En Revista Andes Nº17, 2006. <https://www.redalyc.org/pdf/127/12701705.pdf>
- JODELET, Denise. La representación social: fenómenos, conceptos y teoría. En Moscovici, S. Psicología Social. Barcelona: Paidós. 1986. P. 469-494.
- KLEIDERMACHER, Gisele. Estrategias de inserción y circulación de migrantes senegaleses recientes en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. En Revista Civitas, Revista de Ciências Sociais. Vol. 17 N°2, p.251-267, 2017. <https://www.redalyc.org/pdf/742/74252567004.pdf>
- KLEIDERMACHER, Gisele y LANZETTA, Darío. Una aproximación a las relaciones interculturales en escuelas secundarias de Villa Lugano a partir del análisis de las representaciones sociales hacia población de origen boliviana en Buenos Aires (2015-2018). En Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia, Vol.3, N°2, p.132-158, 2019. <http://www.autoctonia.cl/index.php/autoc/article/view/135/264>
- LANZETTA, Darío y KLEIDERMACHER, Gisele. Miradas en la escuela. Representaciones de adolescentes respecto a migrantes bolivianos, paraguayos, asiáticos y africanos en Buenos Aires en Rosana BAENINGER (Org.) Migrações sul-sul. Campinas: Núcleo de Estudos de População (NEPO) – UNICAMP. 2018. P. 120-130.
- LANZETTA, Darío y KLEIDERMACHER, Gisele. Reflexiones metodológicas en torno a las prácticas de producción de conocimiento en el marco de un Proyecto de Reconocimiento Institucional en escuelas medias de Villa Lugano. XXXI Congreso ALAS, Montevideo. 2 al 8 de Diciembre de 2017. http://alas2017.easyplanners.info/opc/tl/2333_gisele_kleidermacher.pdf
- MAFFIA, Marta. Una contribución al estudio de la nueva inmigración africana subsahariana en la Argentina en Cuadernos de antropología social Nº31, p. 7-32, 2010.
- MARRADI, Alberto, ARCHENTI, Nélica y PIOVANI, Juan Ignacio. Metodología de las ciencias sociales. Buenos Aires: Cengage, 2012.
- MORA, Martín. La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici en Revista Athenea Digital Nº2, p. 1-25, 2002.
- MORALES, Orlando Gabriel y KLEIDERMACHER, Gisele. Representaciones de migrantes senegaleses en la sociedad nacional en Argentina: Apuntes sobre exotismo y exotización. En Revista Etnográfica, Vol. 19, p. 29-50, 2014.
- MOSCOVICI, Serge. Psicología social. Barcelona: Paidós, 1986.
- NOVICK, Susana. Migraciones y Mercosur: una relación inconclusa. Buenos Aires: Catálogos, 2010.
- PINEAU, Marisa. Eurocentrismo e historia. La ausencia de África y de los africanos en las instituciones de educación superior en Argentina, en Marta MAFFIA y Gladys LECHINI (comps.)

Afroargentinos hoy: invisibilización, identidad y movilización social, La Plata: Instituto de Relaciones Internacionales (IRI)-UNLP, 2009.

RESTREPO, Eduardo. Multiculturalismo, gubernamentalidad y resistencia. En García, O. y García, M. (Eds.). El giro hermenéutico de las ciencias sociales y humanas: diálogo con la sociología. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2008. P. 35-47

SABIDO RAMOS, Olga. El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica. México: Sequitur – UAM-Azcapotzalco, 2012.

SEGATO, Rita. La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

WALLERSTEIN, Immanuel y BALIBAR, Etienne. Raza, nación y clase. Madrid: IEPALA, 1991.

WIEVIORKA, Michel. El racismo: una introducción. Barcelona: Gedisa, 2009.

CULTURA MATERIAL DOS ESCRAVIZADOS E EXPOGRAFIA: UM ESTUDO DO MUSEU DE PORTO ALEGRE JOAQUIM FELIZARDO

MATERIAL CULTURE OF SLAVERY AND EXPOGRAPHY: A STUDY OF THE MUSEUM OF PORTO ALEGRE JOAQUIM FELIZARDO

Ana María Sosa González
Évylin Koligoski da Silva

Como citar este artigo:

SOSA GONZÁLEZ, Ana María e SILVA, Évylin Koligoski da. Cultura material dos escravizados e expografia: um estudo do Museu de Porto Alegre Joaquim Felizardo. Cadernos do Lepaaraq, v. XVII, n.33, p. 104-125, Jan-Jun. 2020.

Recebido em: 15/04/2020

Aprovado em: 22/04/2020

Publicado em: 09/05/2020

ISSN 2316 8412



Cultura material dos escravizados e expografia: um estudo do Museu de Porto Alegre Joaquim Felizardo

Ana María Sosa González^a

Évylin Koligoski da Silva^b

Resumo: O presente artigo tem como objetivo compreender a maneira como os museus trabalham com os objetos arqueológicos referentes à cultura material dos escravizados em sua expografia e acervo. Para tal foi realizado uma análise do acervo arqueológico e expográfico do Museu de Porto Alegre Joaquim Felizardo (criado em 1979) a fim de entender como os objetos relacionados à cultura material dos escravizados estavam expostos e sua relação com os demais objetos. A partir de aí questiona-se a maneira como são tratadas as memórias desse passado colonial violento vinculado à escravidão. Através de uma abordagem metodológica qualitativa com observação das visitas guiadas e entrevistas a funcionárias do museu, percebeu-se a importância da mediação para a compreensão da expografia e demais aspectos do museu assim como possíveis maneiras de trabalhar essas memórias para conhecer o passado e conscientizar ao público a partir dos objetos dos escravizados.

Abstract: The purpose of this article is to understand how museums work with archaeological objects related to the material culture of the enslaved in their expografia and collection. For that, an analysis of the archaeological and expographic collection of the Porto Alegre Museum Joaquim Felizardo (created in 1979) was carried out in order to understand how the objects related to the material culture of the enslaved were exposed and their relation with the other objects. From there, one questions the way in which the memories of this violent colonial past linked to slavery are treated. Through a qualitative methodological approach with observation of the guided tours and interviews with museum employees, the importance of mediation for the understanding of the expografia and other aspects of the museum as well as possible ways of working these memories to know the past and to make the public aware of the objects of the enslaved.

Palavras Chave:

Cultura Material, Escravidão no Brasil, Museu de Porto Alegre Joaquim Felizardo.

Keywords:

Material Culture, Slavery in Brazil, Joaquim Felizardo Museum.

^a Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica de Rio Grande do Sul (PUCRS), Brasil. Post-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Brasil; (PNPDI/CAPES). Atualmente é professora visitante no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), Brasil. Cur-riculum completo: <http://lattes.cnpq.br/7567936924117809> E-mail: anasosagonzalez@gmail.com

^b Universidade La Salle Canoas – RS, Brasil. Graduada em Bacharel e Licenciatura em História. E-mail: evylinks@hotmail.com

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Trabalhar com materiais arqueológicos em museus obriga a abordar pelo menos conhecimentos de duas áreas: Museologia e Arqueologia. Segundo Funari, “a especificidade da arqueologia consiste em tratar, particularmente, da cultura material, das coisas, de tudo que, em termos materiais, se refere à vida humana, no passado e no presente” (FUNARI, 2010, p. 18). Para Peter Van Mensch pode-se compreender a Museologia como uma junção de três fatores, sendo eles: “preservação, investigação e comunicação” (MENSCH, 1992, p. 9-10).

A prática de colecionar objetos que começou no século XV, foi aumentando gradualmente. A partir do século XVII as coleções privadas passaram a assumir uma dimensão explicitamente educativa e no século XVIII e início do XIX, constituíram-se os chamados museus de ciência ou museus enciclopédicos, mas também desenvolveu-se a ideia de que os museus eram lugares nos quais um público amplo “podia e devia se ilustrar com visitas periódicas a estas casas de memória e saber” (ABREU, 2008, p. 123).

Entretanto, segundo André Prous (1992), no século XIX, no Brasil, a vinda da família real estimulou a Arqueologia a crescer por aqui. Dom Pedro II era um admirador dos artefatos antigos de outros povos, por esta razão o Museu Real estabelecido em 1818, depois chamado Museu Nacional do Rio de Janeiro tinha¹ um enorme acervo composto por peças de diferentes partes do mundo. A partir daí a Arqueologia foi criando raízes em solo brasileiro² produzindo-se um importante número de pesquisas arqueológicas no final do século XIX, de extrema importância para a construção do conhecimento histórico do Brasil, pois pouco se sabia sobre a origem dos povos que aqui viviam antes da chegada dos portugueses e espanhóis.

Se depois de um longo processo o Estatuto de Museus no Brasil (Lei nº 11904/2009), em concordância com o Conselho Internacional de Museus - ICOM, entende que os museus são instituições que conservam, investigam, comunicam, interpretam e expõem objetos com valor histórico, artístico, científico, técnico ou de qualquer outra natureza cultural para o serviço da sociedade e seu desenvolvimento, é claro que os espaços que a cultura material dos escravizados ainda ocupam nos museus é significativamente menor que o ocupado por outros grupos sociais, reproduzindo-se a segregação social e cultural existente em relação ao negro - e outros grupos - no Brasil³.

¹ No dia 02 de setembro de 2018, o Museu Nacional sofreu um incêndio, de terríveis proporções queimando quase toda a extensão do museu e grande parte de seu valioso acervo, que contava com mais de 20 milhões de peças. Estima-se que quase 90% de toda a extensão e acervo do museu tenha sido destruída Ver: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/4805/nota-oficial-incendio-no-museu-nacional>.

² A arqueologia no Brasil se iniciou com os trabalhos de Peter Wilhem Lund, entre 1834 a 1844 (FUNARI, 2010, p. 25).

³ Entre os anos de 2012 a 2016 a população que se autodeclara parda e preta aumentou, passando respectivamente de 45,3% e 7,4% em 2012, para 46,7% e 8,2% em 2016. E os que se autodeclaravam brancos em 2012, a taxa era de 46,6%, já em 2016 passou para 44,2%. (<https://g1.globo.com/economia/noticia/populacao-que-se-declara-preta-cresce-149-no-brasil-em-4-anos-aponta-ibge.ghtml>). Através desse processo de autoafirmação contínua, é possível observar que os brancos deixaram de ser a maioria da população brasileira atual. Este processo não se reflete

Esses bens materiais e imateriais de pessoas escravizadas testemunham seu passado. Esses objetos remetem a lugares, atividades, fazeres e crenças que quando expostas, difundidas e explicadas permitem reflexões e compreensão crítica da realidade, conhecimento fundamental para analisar suas repercussões hoje, mesmo quando estejam ausentes ou pouco representadas. Por outra parte, conhecer a história através dos objetos requer um trabalho minucioso, ainda mais em se tratando da cultura material de povos escravizados, que, pela segregação sociocultural passada e presente tem tido pouca ou mínima atenção, invisibilizando seu legado ou destacando unicamente aqueles elementos que se vincularam com o homem branco, tais como os objetos de tortura. Neste sentido, Agostini (1998) afirma que a cultura material desses povos no Brasil é muito fragmentada, pelas diversas formas de repressão dos escravizados e de sua cultura.

Sendo assim o tema desse artigo procura refletir sobre a cultura material dos escravizados e sua representatividade nos museus, tomando como exemplo o Museu de Porto Alegre Joaquim Felizardo⁴ de Porto Alegre no Rio Grande do Sul. A inclusão na expografia de objetos de povos escravizados é interpretada aqui como um aspecto mais do processo de resistência africana, especialmente no que diz à dimensão simbólica, ou seja, como possibilidade de modificar o “olhar branco” – ou colonizado – que ainda predomina nos museus latino-americanos.

A metodologia utilizada foi: a análise do acervo arqueológico do Museu a procura de objetos relacionados à cultura material dos escravizados, no qual se encontram cinco coleções⁵ provenientes de escavações de sítios arqueológicos do município de Porto Alegre⁶; a observação e análise da expografia do museu para compreender a relação dos objetos provenientes de ditas escavações com os outros objetos das exposições, assim como a proposta expográfica do museu, para identificar as falhas e acertos na exposição dos objetos relacionando o tratamento dos mesmos e da história dos escravizados.

O trabalho de campo consistiu em diversos encontros e conversas com a arqueóloga do museu, a Dra. Fernanda Bordin Tocchetto, junto ao auxílio da estagiária Bibiana Santos Domingues, quem por meio de uma visita guiada explicou como é feita a mediação e quais as informações proporcionadas aos visitantes, no que refere ao público geral e ao escolar.

Sendo assim, é importante frisar que no Brasil, a quantidade de museus relacionados aos escravizados e a cultura afro ainda são poucos, comparado com os demais museus do país. No Guia

proporcionalmente nas conquistas sociais nem culturais da população não branca, que ainda domina os espaços de visibilidade sócio-econômica e cultural, sendo o espaço museológico um deles.

⁴ O Museu foi escolhido, pois, além de ser um museu que fica em uma região importante da cidade, abriga um acervo arqueológico que foi importante para este artigo. Dessa forma, pudemos analisar tanto acervo quando a expografia para uma melhor compreensão da cultura material dos escravizados em um museu.

⁵ Em entrevista informal com a arqueóloga responsável pelo acervo do Museu de Porto Alegre Joaquim Felizardo, Dr^a Fernanda Tocchetto, a mesma afirmou que se tem conhecimento de apenas cinco sítios que continham artefatos associados aos escravizados do século XIX, pois há coleções que ainda não foram catalogadas nem analisadas.

⁶ Esses são: Solar Lopo Gonçalves (RS.JA-04), Casas de Caridade (RS.JA-72), Praça Brigadeiro Sampaio (RS.JA-10), Praça da Alfândega (RS.JA-23), Lomba do Pinheiro 2 (RS.JA-74).

dos Museus Brasileiros⁷, elaborado pelo Instituto Brasileiro de Museus - IBRAM, que contém mais de três mil museus registrados, identificou-se em torno de 10% de museus relacionados ao negro, os escravizados e sua cultura. Dos museus conhecidos e registrados destacam-se alguns relacionados à temática mencionada: o Museu Afro Brasil⁸, situado na cidade de São Paulo e criado em 2004; o Cafua dos Mercês - Museu do Negro⁹, localizado em São Luís do Maranhão e criado em 1972; o Museu da História e da Cultura Afro-brasileira¹⁰, localizado na região portuária do Rio de Janeiro (é um Museu de Território e contempla lugares como a Escola José Bonifácio, a Pedra do Sal, o Largo São Francisco da Prainha e o Cais do Valongo), criado em 2017; e o Muquifu – Museu dos quilombos e favelas urbanos¹¹, localizado em Minas Gerais e criado em 2012.

2. A cultura material dos povos escravizados: uma aproximação aos estudos da escravidão no Rio Grande do Sul

Tendo em conta que “a cultura material se configura, dentro de correntes teóricas pós-modernas, como tudo aquilo que é produzido ou modificado pelo ser humano e que, constantemente é interpretada pelas pessoas” (FUNARI; CARVALHO, 1998, p. 4), os objetos expostos expressam um mundo de relações que deve ser interpretada a partir de seu contexto de produção, mas que ao ser levada a um museu pode ter outros desdobramentos e possibilidades se for bem comunicado ao público visitante.

Ao analisar objetos dos escravizados, ou seja, objetos produzidos ou modificados pelos africanos e seus descendentes que serviram de mão de obra escrava nas terras brasileiras, interessa saber: se todo ser humano durante sua vida fabrica ou modifica objetos, onde está a cultura material dos povos escravizados no Brasil? Segundo Agostini (2012) os vestígios arqueológicos referentes aos escravizados são poucos e seu estudo precisa ser mais aprofundado. Apesar disso, no Brasil é um dos raríssimos lugares onde se encontrou uma enorme quantidade de cultura material dos escravizados (LIMA; SENE; SOUZA, 2016).

Em escavações recentes no Cais do Valongo, no Rio de Janeiro, tem-se achado abundante material. Entre os objetos encontrados existem cachimbos, contas azuis, adornos e cerâmica.

⁷ Guia dos museus brasileiros disponível em <https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2011/05/gmb_sudeste.pdf>

⁸ Tem o intuito de mostrar obras e produções de negros brasileiros. O espaço tem como proposta evidenciar a perspectiva africana refletida em seu patrimônio, identidade e memória. In: <http://www.museuafrobrasil.org.br/>

⁹ Tem como objetivo a preservação da memória e história da cultura negra no Estado. O museu não possui um site oficial, apenas uma página no Facebook (<https://www.facebook.com/pages/Cafu%C3%A1-das-Merc%C3%AAs/214301342050684>)

¹⁰ O museu não possui um site oficial, se dá a conhecer apenas em redes sociais como o Facebook (<https://www.facebook.com/muhcab.rio/>)

¹¹ O museu tem como intuito a preservação e salvaguarda das favelas e dos quilombos, garantindo assim a memória coletiva dos que ali viveram. Site do museu: <http://muquifu.com.br/>

Segundo Agostini os cachimbos (encontrados em alguns sítios arqueológicos do século XIX no Rio de Janeiro) demonstram práticas de socialização entre os escravizados, evidenciando que eles serviam como uma forma de resistência cultural desses povos. Para a autora analisar os vestígios materiais de escravos africanos, é contribuir “para a produção da sua história que parece tão fragmentada, principalmente no que diz respeito aos hábitos cotidianos e a materialização e circulação de símbolos que expressavam resistência ao regime a que eram submetidos” (AGOSTINI, 2012, p. 115).

O Brasil, um dos últimos países latino-americanos em abolir a escravidão foi estabelecendo gradativamente leis em essa direção: lei contra o tráfico negreiro (1850), do ventre livre (1871) e a dos sexagenários (1885), diminuindo o uso de escravizados, até o fim da escravidão no Brasil, vinda da Lei Áurea (1888), que não foi uma ruptura completa, pois demorou-se muito para que o uso da mão de obra escrava fosse sanado.

É importante frisar que no Rio Grande do Sul, a escravidão era uma prática que se utilizava fortemente, mas houve muitos esforços para se esconder essa realidade. Durante muito tempo afirmou-se haver um número insignificante de escravizados na região. “Assim os estudos sobre esse assunto também se tornaram tardios, a modo de exemplo: na década de 1980, contabilizou-se 114 títulos publicados, na década seguinte, já foram 196” (XAVIER, 2008, p. 15).

Por outro lado, gerou-se um mito da escravidão branda no Rio Grande do Sul, mito que “vai-se desfazendo à medida que se folheiam os periódicos contemporâneos, onde, pela leitura dos anúncios de fugas e vendas de escravos, percebe-se que a violência do branco contra o negro não é monopólio da zona equatorial do país” (BAKOS, 1982, p. 17). A historiografia de então também dava pouca ou nula atenção a esses grupos, dessa forma, a história dos escravizados, estava condicionada ao preconceito existente e a falta de narrativas provindas dessa historiografia que relatava apenas os feitos históricos de povos considerados “importantes” e de seus “grandes personagens”.

Mas também, apesar de haver documentos que falam sobre os escravizados “a importância da arqueologia nos estudos de escravidão está na possibilidade de acrescentar novos dados que não podem ser vistos nos registros escritos e, portanto, na perspectiva de abrir novas práticas interpretativas” (THIESEN, MOLET, KUNIOCHI, 2011, p. 3). Seguindo Ferreira

Estudos sobre escravidão, afinal de contas, sempre requerem o que o historiador Robert Farris Thompson chamou de “enfoque tricontinental”, uma ampliação das escalas de análise para envolver três continentes: América, África e Europa. Esses estudos concentraram-se, ainda, nas materialidades dos sistemas escravistas locais, nos arranjos espaciais que estabeleceram a vigilância e o controle do cotidiano e do trabalho escravo nas indústrias do charque. Finalmente, poderemos pesquisar as materialidades mais “diacríticas” da diáspora africana, com seus mecanismos de formação de identidades culturais, as ações sociais de escravos e escravas e seus processos de resistência (FERREIRA, 2016, p. 13).

Com tudo, a arqueologia no Brasil trouxe novas perspectivas para compreender a história e cultura dos escravizados; não somente estudar objetos de tortura, mas seus ritos, crenças

e identidade através de sua cultura material. Ainda assim, os trabalhos relacionados a eles ainda são escassos comparados com os estudos de “seus senhores”, o que se torna ainda mais evidente nos museus.

As investigações mais recentes incluem o estudo de uma senzala do sul do Brasil, no município de São Martinho da Serra (Machado e Milder, 2003), um grupo de fazendas no Mato Grosso, (Symanski e Souza, 2001), e duas fazendas de açúcar em Goiás (Souza, 2001). Com exceção da primeira, estas pesquisas enfatizam, sobretudo, práticas simbólicas e rituais. (THIESEN, MOLET, KUNIOCHI, 2011, p. 3).

3. O Museu Joaquim Felizardo de Porto Alegre

O Museu de Porto Alegre foi criado, em 1979, com a finalidade de reunir acervos históricos e culturais da cidade. A primeira sede da instituição localizava-se em um prédio na Rua Lobo da Costa, no bairro Cidade Baixa. Em 1980, tiveram início as obras de restauração do Solar Lopo Gonçalves que, a partir de 1982, passou sediar a instituição. Em 1993, o Museu de Porto Alegre passou a denominar-se Joaquim José Felizardo, em homenagem ao historiador e criador da Secretaria Municipal da Cultura, nascido em Porto Alegre em 1932¹².

O Solar Lopo Gonçalves foi construído entre 1845 e 1855, na antiga Rua da Margem, atual João Alfredo, é considerado um exemplar do estilo tradicional luso-brasileiro ou colonial. Foi a casa de chácara para a família Gonçalves Bastos e residência de cidade para seus herdeiros, posteriormente, foi adquirido por Albano José Volkmer, proprietário da Fábrica de Velas, para acolher sua família e funcionários. Nesse período, tornou-se conhecido como Solar Magnólia, em função da árvore grandiosa que se localiza em frente da casa. Logo depois a casa passou para outro dono, na década de 1970 e por um tempo funcionou como um “cortiço”, abrigando famílias de baixa renda. Em 1979, a prefeitura arremata o local e o restaura para sediar o Museu de Porto Alegre Joaquim Felizardo.

O museu conta hoje com três acervos diferentes: o Acervo tridimensional, formado por mais de 1.300 objetos dos séculos XIX e XX, como acessórios de uso pessoal, objetos de decoração, instrumentos musicais, mobiliária e indumentária, entre outros. Formou-se a partir de doações de alguns setores ligados à Prefeitura Municipal e, principalmente, por meio de doações particulares. O Acervo fotográfico – Fototeca Sioma Breitman, formado por cerca de 9.000 imagens de Porto

¹² Felizardo graduou-se em História na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), foi funcionário público do Departamento Estadual de Portos, Rios e Canais (DEPREC) e professor nos colégios Anchieta e Santo Antônio, na Faculdade de Filosofia de Viamão, na Universidade de Caxias do Sul (UCS), na FIDENE (Ijuí) e na UNISINOS (São Leopoldo). Em 1964, foi punido pelo AI-1 e, em 1968, pelo AI-5, sendo detido e cassado. Em 1983, exerceu em Brasília o cargo de assessor técnico da bancada do PDT no Congresso Nacional. Em 1984, tomou posse como Diretor Geral da Câmara de Vereadores de Porto Alegre. Em 1988, foi nomeado o 1º Secretário da Cultura de Porto Alegre. Em 1992, tornou-se membro do Conselho Estadual de Cultura. Felizardo é autor de vários livros, entre eles: *A Revolução Francesa*, *A Coluna Prestes*, e *A Legalidade: último levante gaúcho*. Faleceu aos 60 anos, em dezembro de 1992.

Alegre dos séculos XIX e XX. Possui registros dos mais diferentes aspectos da cidade ao longo do tempo e conta com fotografias de profissionais renomados como Virgílio Calegari, Lunara, Barbeitos & Irmãos, Sioma Breitman e Irmãos Ferrari. Também guarda uma coleção formada por mais de 400 cartões postais das primeiras décadas do século XX. E o Acervo arqueológico, que conta com 200.000 itens relacionados a diferentes grupos que ocuparam o território desde o período pré-colonial no Rio Grande do Sul. O acervo possui coleções com material cerâmico, lítico, ósseo, entre outros, provenientes de áreas de ocupação indígena anteriores à presença branca no território, e coleções oriundas de sítios ocupados entre os séculos XVIII e XX, como peças produzidas em louça, vidro, metal, couro, pedra, ossos, cerâmica, restos ósseos humanos e alimentares¹³.

3.1 O estudo do acervo arqueológico

O acervo arqueológico é dividido por sítios escavados. Para fazer o estudo e análise dos objetos relacionados aos escravizados, contou-se com o auxílio da arqueóloga do museu, a Dra. Fernanda Tocchetto¹⁴. Entre as coleções analisadas e catalogadas pelo museu, existem cinco sítios nos quais podem ser identificados objetos relacionados à cultura material dos escravizados do século XIX em Porto Alegre.

O primeiro sítio a ser descrito é o RS.JA-04 (1994-1996). Esse sítio é localizado onde ficava o Solar Lopo Gonçalves, hoje atual sede do Museu de Porto Alegre Joaquim Felizardo. A edificação foi construída entre 1845 e 1855, e em 1994 foi preciso realizar o salvamento arqueológico no local, pois seria instalada uma escultura no pátio do solar. Esse salvamento foi coordenado por Fernanda Tocchetto e é importante ressaltar que o lugar já se mostrava com potencial arqueológico devido a sua arquitetura e edificações (TOCCHETTO, 2010). Em 1996, sabendo desse potencial, foram feitas mais escavações no local e foram encontrados locais de descarte de lixos oitocentista provindo das duas ocupações do solar¹⁵. A análise dos objetos encontrados não foi feita em sua totalidade e só ocorreu em relação às categorias de cerâmica, vítrea e óssea (TOCCHETTO, 2010). Dessa análise pode-se afirmar que foram encontrados em relação à cerâmica 1.589 fragmentos, em relação à vítrea 497 fragmentos e ao material ósseo foram encontrados 182 fragmentos faunísticos. Dentre esses objetos, destaca-se da cultura material dos escravizados fragmentos de cachimbo e lascas de vidro que foram lascados manualmente (TOCCHETTO, 2010).

O segundo sítio RS.JA-23 é localizado na Praça da Alfândega e foi escavado entre os anos de 2002 a 2011. O material encontrado foi pesquisado através do projeto “Pesquisa Arqueológica e

¹³ Todas as informações sobre o museu estão disponíveis em http://www2.portoalegre.rs.gov.br/smc/default.php?p_secao=278

¹⁴ Doutora em História, Área de Concentração em Arqueologia, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Uma das suas áreas de pesquisa são voltadas para a arqueologia histórica e urbana.

¹⁵ As escavações foram feitas pelo arqueólogo Luís Cláudio Pereira Symanski, e esse trabalho resultou em sua dissertação de mestrado em História, PUCRS.

Valorização do Patrimônio Material Pré-histórico e Histórico do Município de Porto Alegre, RS”, o qual está inserido no “Programa de Arqueologia Urbana do Município de Porto Alegre, RS”, desenvolvido pelo Museu de Porto Alegre Joaquim Felizardo¹⁶. A escavação teve como objetivo a preservação e valorização do patrimônio arqueológico da área (OLIVEIRA, 2007). Com base nas informações do relatório final da escavação e análise do mesmo pode-se dizer que foram encontrados muitos materiais nas duas áreas escavadas no local. Na primeira área, entre os objetos há vidro (6%), metal (7%), louça (10%), osso/dente (30%) entre outros¹⁷. Na segunda área foram encontrados metais (22%), vidro (24%), louça (24%), cerâmica simples (3%), entre outros materiais. Em relação aos achados arqueológicos relacionados à cultura material dos escravizados foi encontrado fragmentos de cerâmica.

A terceira coleção do sítio arqueológico RS.JA-10 foi feita na Praça Brigadeiro Sampaio em Porto Alegre por motivo das instalações das linhas de transmissões subterrâneas da CEEE (2012). Dentre os materiais encontrados têm-se fragmentos de cerâmica, louças, metais, orgânicos, vidros e outros materiais. Essa escavação, assim como a do sítio RS.JA-23, é vinculada ao projeto “Pesquisa Arqueológica e Valorização do Patrimônio Material Pré-histórico e Histórico do Município de Porto Alegre, RS”. No Relatório Final do sítio constam 896 fragmentos de cerâmica, 1226 fragmentos de louça, 195 de vidro, 230 de metal, 173 de ossos e 40 fragmentos denominados como outros (TOCCHETTO; OLIVEIRA, 2012). Em relação à cultura material dos escravizados, foram encontrados fragmentos de cerâmica dos mesmos, mas a sua quantidade é incerta, pois no relatório afirma que dos 896 fragmentos de cerâmica, 269 fragmentos são de origem indígena ou africana.

O quarto sítio RS.JA-72, está localizado no Estacionamento Área 6 da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre. O sítio foi registrado com o nome de Casas de Caridade - Santa Casa. A escavação foi feita porque ali seria instalado um edifício garagem. Em 2005 foi encontrada por acaso uma lixeira coletiva datada anterior a 1906, o que motivou a escavação deste local no ano de 2009. Dos materiais desse sítio, apenas uma parte foi analisada, higienizada e catalogada. Desse material analisado encontram-se cerâmica, louça, vidro e ossos. Dentre esses achados, há um cachimbo cerâmico, provavelmente de produção afro-brasileira (SCHIMTZ; BARETTA; CRUZ; TOCCHETTO, 2011).

O quinto e último sítio, Lomba do Pinheiro 2 (RS.JA-74), foi escavado devido a obra de construção da adutora de interligação Belém Novo, em Porto Alegre em 2010, esse projeto também esta inserido no “Programa De Arqueologia Urbana do Município de Porto Alegre, RS”. Segundo o Relatório Final deste sítio, foram analisados 1.094 fragmentos de cerâmica. Dentre esses fragmentos encontram-se 644 peças de origem europeia, 20 objetos identificadas como de origem africana, 69 peças de origem guarani e 353 que podem ser tanto de origem africana como sendo de origem

¹⁶ Essa pesquisa se vincula ao Museu, por ser a instituição autorizada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), de acordo à Portaria nº 247 de 29/08/2006.

¹⁷ Não foi feita uma análise completa do Relatório Final, pois o intuito desse artigo é fazer um panorama geral sobre o que foi encontrado e evidenciar a cultura material dos escravizados.

guarani. O Relatório explica que em relação aos 353 fragmentos, há inúmeras incertezas sobre a origem dessas peças devido ao fato de terem características semelhantes, impossibilitando sua identificação com os recursos que tinham (OLIVEIRA, 2011), necessitando então novos equipamentos para saber ao certo suas origens.

Apesar de faltar algumas informações sobre determinados sítios, pode-se perceber que comparado com outros materiais encontrados, há poucos artefatos atribuídos aos escravizados do século XIX. Isso pode ser por diversos motivos: um deles é a falta de estudo desses objetos; outro que surge da análise dos relatórios, é a dificuldade de conseguir distinguir as cerâmicas indígenas das da cultura africana. Mas mesmo não sendo o objetivo deste artigo investigar o porquê dessa escassez, é importante ressaltar que ao longo do tempo não houve um cuidado da sociedade em guardar e preservar a cultura material dos escravizados assim como de outros grupos humanos não considerados importantes socialmente. O pouco que se tem, muitas vezes é encontrado em lixeiras coletivas na cidade de Porto Alegre, tendo em base os cinco sítios mencionados¹⁸.

CULTURA MATERIAL DOS ESCRAVIZADOS - ACERVO MUSEU DE PORTO ALEGRE JOAQUIM FELIZARDO	
SÍTIO / COLEÇÃO	TIPOLOGIA E QUANTIDADE
RS.JA-04 - Solar Lopo Gonçalves	FRAGMENTO DE CACHIMBO - 3 FRAGMENTOS DE VIDRO LASCADO - 3
RS.JA-10 - Praça Brigadeiro Sampaio	FRAGMENTOS DE CERÂMICA – 269*
RS.JA-23 - Praça da Alfândega	FRAGMENTOS DE CERÂMICA – 149*
RS.JA-72 - Casas de Caridade	CACHIMBO INTEIRO – 1
RS.JA-74 - Lomba do Pinheiro 2	FRAGMENTOS DE CERÂMICA – 20 FRAGMENTOS DE CERÂMICA – 353*

Tabela 1: Quantidade de cultura material encontrada em cada sítio e suas tipologias¹⁹. Fonte: produção própria a partir dos dados levantados nos Relatórios Finais dos sítios escavados

Dos vestígios encontrados nessas coleções, dez artefatos estão expostos no museu: três fragmentos de cachimbo na Primeira Sala do Museu, que conta a história do local, e os outros objetos como cerâmicas, cachimbo e contas de colares na Sala sobre as Transformações Urbanas da Cidade de Porto Alegre.

3.2. Uma visita guiada pelo museu

O Museu Joaquim Felizardo é financiado pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre, isso

¹⁸ A pesquisa é baseada no acervo analisado do Museu de Porto Alegre Joaquim Felizardo, pelo tanto todas as conclusões do artigo é em torno desse acervo.

¹⁹ As quantidades com um asterisco (*) se referem ao fato de não haver ao certo a quantidade exata de fragmentos de origem dos escravizados, pois na maioria dos relatórios afirmam ser ou de origem africana ou indígena ou simplesmente cerâmica como um modo geral.

O painel fala pouco sobre os escravizados. Quando perguntado a mediadora como se dá a interação entre o público e a pouca informação que a exposição traz, ela ressalta o importante papel da mediação, explica que todas as mediadoras a partir dessas brechas que o painel oficial traz, explicitam esse fato, e falam bastante sobre a história, sobre a cultura escravocrata do momento tentando sensibilizar ao público (Bibiana Domingues, novembro de 2017). Como no painel há uma lista de escravos do comerciante, a mediadora aponta que “tenta então perguntar por que a casa homenageia o Lopo Gonçalves e não homenageia [aos escravizados] Francisco ou a Cipriana”, fazendo assim os visitantes pensar um pouco sobre o porquê se escolheu o nome de Lopo. Mais adiante no mesmo painel fotografias antigas do solar e também artefatos encontrados em locais de descarte no terreno do Solar. Eles estão expostos com uma pequena legenda em cada um dos objetos. Entre eles três fragmentos de cachimbo, e em sua legenda afirmam ser um cachimbo proveniente de escravizados do século XIX.



Foto 2: Fragmentos de cachimbos expostos no Painel “O Solar que virou museu: memórias e histórias”. Fonte: Fotografia de Évylin Koligoski da Silva.

Do outro lado da sala, encontra-se o painel: “Novos atores sociais no Solar e o movimento preservacionista”, onde estão expostas algumas outras informações sobre o solar e suas

transformações e seus proprietários depois de Lopo Gonçalves. A herdeira da família Gonçalves Bastos vendeu a casa em 1946 para a família Volkmer, donos de uma fábrica de velas na Rua Uruguai no centro de Porto Alegre. O painel mostra a sua família e explica que o solar foi transformado para abrigar, além dos proprietários, os funcionários da fábrica.

No mesmo painel mostra o outro proprietário, depois da família Volkmer. O solar foi vendido em 1966, para a SASSE (Serviço de Assistência Social e Seguro dos Economiários), e tinha como intenção demolir o solar e construir um conjunto habitacional para os sócios. Na época o solar estava em precárias condições de preservação. Segundo a mediadora o zelador que cuidava a propriedade naquele momento, “permitia que pessoas que não tinham onde morar morasse aqui, [por essa razão a casa] ficou conhecida como “cortiço” [...] a casa era completamente diferente, tinha vários cômodos separados, [moravam] várias famílias” (Bibiana Domingues, novembro de 2017). Apesar disso não há nada sobre essa parte da história do solar, não existem informações sobre quem eram essas pessoas, para onde foram, etc. O solar mudou de dono em 1977. Seu proprietário foi o IAPAS (Instituto de Administração Financeira da Previdência e Assistência Social), mas em 1979 a Prefeitura Municipal de Porto Alegre fez uma permuta adquirindo assim o solar.

Outro painel intitulado: “A recuperação do Solar e as novas perspectivas”, fala sobre como o solar virou museu, mostrando sua trajetória de reconstrução em sua forma original construída no século XIX, apagando as outras ocupações que teve. Ali consta o porquê do museu se chamar Joaquim Felizardo e quem ele era.

Na sala ao lado encontra-se a exposição chamada “Transformações Urbanas” e conta um pouco sobre Porto Alegre e suas alterações nos séculos XIX e XX. Há um mapa eletrônico da cidade, mostrando ela antes e depois dos aterramentos feitos no Rio Guaíba, durante o século XX, para expandir a cidade. Nesse mapa há indicações de locais indígenas na cidade. No mesmo mapa foram inseridos pontos que mostram a presença negra na cidade.

Localizamos no mesmo mapa alguns pontos referentes à cultura e territorialidade negras do século XVIII e XIX. Os pontos selecionados tiveram como referência o próprio acervo do Museu, com artefatos de matriz africana recuperados em diversos sítios arqueológicos com contextos oitocentistas na cidade, além do Museu do Percurso Negro (Bibiana Domingues e Fernanda Tocchetto, junho de 2018).



Foto 3: Vitrine colocada do lado do mapa, mostrando os diferentes objetos encontrados nas escavações da cidade, relacionado aos escravizados. Fonte: Fotografia de Évylin Koligoski da Silva.

Nesta mesma sala também há dois fragmentos de cerâmicas atribuídos aos escravizados, porém sem muita informação. Esses objetos foram encontrados em uma lixeira coletiva, junto a outros objetos também expostas no painel, como louça, penicos, botões, frascos de vidro, etc.



Foto 4: Dois fragmentos de cerâmica (nº 13 e 14) relacionadas à produção dos africanos e/ou afrodescendentes expostos no painel: “Transformações urbanas”. Fonte: Fotografia de Évylin Koligoski da Silva.

No corredor, em direção a terceira e última sala, encontra-se uma exposição temporária chamada “Quando ela pinta as unhas” e expõe sobre beleza e os esmaltes usados pelas mulheres modernas de Porto Alegre na década de 1940, bem como objetos utilizados pelas cabeleireiras nessa época. Os objetos em exposição foram encontrados em uma escavação, em Porto Alegre. Essa exposição foi feita por Clarice da Silva Alves, técnica em cultura da Secretaria da Cultura de Porto

Alegre. Nessa exposição há um item que era utilizado para alisar cabelos afros, por uma cabeleireira da cidade muito famosa por conhecer a técnica de alisar esses tipos de cabelo, informações que só surgem pela mediação, pois no painel não há muitas explicações ao respeito.

Na última sala, há uma exposição temporária sobre a história da música na cidade de Porto Alegre, contemplando a história da Banda Municipal, fundada em 1925. Não há nenhum objeto nem instrumento musical exposto relacionado aos escravizados nessa sala, ou de negros e negras.

Finalmente, é possível afirmar que existe uma considerável presença de objetos dos escravizados relacionados a sua cultura no acervo do museu e informações importantes sobre os mesmos, mas ainda não foram expostos. O museu possui três salas com exposições, e a grande maioria dos objetos é referente a pessoas “brancas”. O discurso expográfico privilegia aspectos da cultura “branca” deixando outro importante número de pessoas, também habitantes da cidade, invisibilizados ou destacando deles apenas sua relação com o branco que o escravizava. A visão que o museu acaba passando reproduz os critérios de estratificação social da época, sem dar maiores informações sobre os objetos da cultura material dos escravizados, assim como há pouca ou nenhuma alusão a cultura material dos indígenas e das pessoas pobres que moraram no solar nas décadas de 1960 -70.

Durante a mediação foi questionado sobre como reconhecer que as cerâmicas encontradas são relacionadas aos escravizados. Bibiana Domingues então explica que, segundo Fernanda Tocchetto na época do PRONAPA (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas), as cerâmicas foram classificadas como neobrasileiras.

Essa denominação “neobrasileira” refere “a uma cerâmica produzida no Brasil sob influência indígena, africana e europeia. Mas esta amplitude é justamente onde reside seu vazio de significado: ao remeter-se a muitas e diferentes coisas, acaba por não identificar coisa alguma” (OLIVEIRA, 2011, p. 53). Porém essa denominação não é mais usada, e apesar de ser difícil identificar a “olho nu” o que seriam de origem africana ou indígena, há técnicas mais precisas que conseguem descobrir sua origem.

Por este motivo, é importante entender que como durante muito tempo a maioria das cerâmicas foram classificadas como neobrasileira e muitos dos relatórios do museu são provenientes de licenciamentos ambientais, várias dessas coleções provindas desses sítios são antigas, quando ainda não existia uma outra denominação e havia pouquíssimos estudos que ajudassem a distinguir esses tipos de cerâmicas. Os objetos desses sítios vinham juntos “numa caixa, e foi catalogada pelos arqueólogos na época, mas ainda não foi inventariado pelo museu, então eles estão catalogados, mas não inventariados, esse trabalho recém está começando por parte dos técnicos do museu” (Bibiana Domingues, novembro de 2017).

O fato de ter peças que são de difícil identificação e ainda pouco analisadas tanto de populações indígenas quanto negras, demonstra o menor desenvolvimento de pesquisas em torno a estes povos. Por outro lado, confirma-se mais uma vez que a historiografia no Estado do Rio Grande

do Sul por ter negado por muito tempo que havia uma quantidade de escravizados tão significativa quanto em outros Estados do Brasil, não “enxergou” nem analisou seus vestígios materiais.

Mas se os museus são “espaços culturais que cuidam da preservação da memória dos povos” e são “importantes espaços de aprendizagens, contribuindo significativamente para o conhecimento e o respeito e a valorização do patrimônio sócio-histórico e cultural” desses povos (FONSECA, 2003, p. 224), existe uma importante incongruência em torno ao papel social que cumpre o museu e o que em definitiva o Museu Joaquim Felizardo pode mostrar e trabalhar a partir de seu acervo.

Se os museus são espaços para a preservação da memória dos povos, é preciso que essa memória tenha seu lugar. No caso deste a maior dificuldade está na falta de recursos (tanto financeiros como humanos), o que é compensado pelo trabalho consciente da equipe técnica e sobretudo através da mediação: única maneira de aceder a outro tipo de informação que não está explicitada para o visitante.

As explicações contidas nos painéis são insuficientes ou desatualizadas, a própria exposição tem mais de dez anos e necessita ser modificada à luz dos avanços nos critérios expositivos e sobre tudo quanto ao conteúdo, posto que tem tido importantes pesquisas sobre a cultura material indígena e sobre tudo dos povos escravizados que não está integrada na expografia, ficando assim fora do discurso museológico. Em definitiva a única oportunidade de conhecer parte desses avanços está nas informações dadas pela fala da mediadora. Ou seja, quem não faz a visita guiada e tem pouco conhecimento da história da cidade, não conseguirá distinguir certos pontos da história que está sendo contada nos painéis, e menos ainda as ausências e apagamentos.

Porém um aspecto positivo e de grande relevância é o painel com o mapa da cidade, pois existe a possibilidade do público encontrar a presença negra ao longo da cidade de Porto Alegre, e conseguir relacionar os objetos de sua cultura na vitrine onde há alguns artefatos identificados.

Em definitiva, tem-se que ressaltar o papel da mediação, de extrema importância para a compreensão dessa presença ao longo de toda a exposição. Sem ela, realmente, ficariam lacunas importantes sobre a história dos escravizados.

Em síntese, percebe-se que há uma maior valorização da cultura branca, mesmo sem ser o interesse da direção atual do museu, o que é reconhecido pelos próprios funcionários técnicos. Muito se fala dos diferentes donos da casa, mas sobre o vínculo entre esses donos e outros moradores da casa pouco ou nada. Também nada se diz dos que moraram no solar na época em que era um “cortiço”. A mediadora explica que “são escolhas que se fazem, qual história é importante a de 1845 ou a da década de 1970”. Até mesmo a reforma do solar apaga, pois se resolveu deixar a casa como era em 1845, quando construída. Entanto que o vestígio do cortiço e da história dessas pessoas se perdeu, assim como parte da história dos outros habitantes da casa (escravizados, empregados das famílias que ali moraram) que só começou a ter espaço ou presença com a labor dos mediadores.

Segundo as informações coletadas e da análise da cultura material dos escravizados

e da expografia do Museu de Porto Alegre Joaquim Felizardo pode-se elencar pontos negativos e positivos ao que se refere à inserção do negro escravizado no contexto do museu e do acervo. Como o museu trata a história desse povo silenciado?

Em relação ao acervo e as cinco coleções estudadas, é importante ressaltar que o trabalho de inventariado é muito trabalhoso e requer muito tempo para que se possa fazer isso. Não são todas as coleções que estão inventariadas pelo museu, e a maioria das informações que cada coleção tem vem dos relatórios e das listagens de materiais feitas pelos arqueólogos responsáveis por cada escavação. Pode haver muito material de cultura dos escravizados em mais coleções dos que as já estudadas.²¹ O grupo responsável pelo acervo arqueológico está aumentando o ritmo de algumas coleções a serem inventariadas ao encontrar mais material relacionado à cultura africana e dos escravizados, o que é extremamente relevante para obter mais materiais e informações históricas nas futuras exposições.

Sobre a expografia do museu, é fundamental a mediação para identificar a cultura dos escravizados nos painéis das salas e conhecer mais ao fundo a história deles através dos objetos e de seu lugar na cidade. Porém a exposição mostra muito material sobre a imigração europeia privilegiando e reforçando posições historiográficas e visões elitistas que tem silenciado a cultura e a presença de muitos outros grupos sociais, os mais numerosos e fundamentais para o desenvolvimento econômico do Estado e do país.

Apesar de encontrar falhas na exposição, é clara a intenção da medição de trazer outras presenças, mais informações, ou seja, outras histórias que não estão no painel, evidenciando assim pessoas e seus contextos que estão ausentes no discurso museográfico. Percebe-se que o museu pretende trazer à tona esses materiais dos escravizados na exposição, que o que falta é a liberação de verba para reformular a exposição atual e fazer uma nova proposta em que se integre a/s história/s das pessoas escravizadas. Isto demonstra também que existe um interesse da instituição em responder as demandas sociais e uma autocrítica por parte dos especialistas que ali trabalham. Interpreta-se estas ações como uma possível “entrada” no museu, dos debates públicos acerca da presença africana no Brasil e sua herança cultural, das reivindicações memoriais de seus descendentes e do processo de conquista e resistência que vem ganhando espaços e presença, agora nos museus, o que também está em consonância com os debates vindos da História Pública.

Por este motivo “a abordagem da escravidão nos museus necessita estabelecer um diálogo sobre os sentidos e as marcas legadas pela escravidão na sociedade brasileira, bem como as formas de representação social e material que estas adquirem ao longo do tempo” (MELLO, 2013, p. 48).

Importantes mudanças curriculares da educação básica estão tentando modificar isto, a Lei 10.639/03 estabelece a obrigatoriedade do ensino de história da África e das culturas africana e afro-brasileira. Muito se sabe sobre a escravidão, modos e objetos de tortura, cartas de alforria,

²¹ Após o fechamento da pesquisa e da formulação do artigo, o pessoal do setor de arqueologia ainda estava trabalhando para encontrar mais objetos relacionados aos escravizados e sua cultura nas subcoleções.

mas pouco se ensina sobre a cultura dos escravizados, do seu modo de vida, de suas resistências a esse sistema escravagista. A proposta educativa do museu em questão estaria acompanhando este processo.

Pensando na sua cultura material, não apenas os objetos de tortura e sim tudo o relacionado a esse tipo de prática é que deveria ser mais trabalhado no museu, artefatos que falem de sua presença nestas terras, que permitam conhecer melhor sua história, uma história que não reproduza as práticas e representações passadas, que permita mostrar e compreender os bens materiais e simbólicos de aquelas pessoas, que estabeleça hoje a conexão com esse passado, e através desse conhecimento possa gerar um sentido de pertença, consciência e identidade.

A cultura material pode sempre dizer muito, no entanto, ela deve ser pesquisada. Um objeto guardado em um museu não será útil se não houver a história sobre ele. O papel do museu está além de conservar e expor, ele tem que proporcionar utilização de seu acervo para comunicar (PIRES, 2016, p. 338).

Em outros países alguns museus tentam mudar este olhar. Existe em Liverpool um museu que tem como finalidade mostrar a importância do tráfico negreiro para a revolução industrial, quanto que em Angola o Museu Nacional da Escravatura, reconstrói a história dos povos oprimidos no processo de colonização oitocentista. No Brasil existem alguns museus que retratam a cultura dos escravizados, e suas lutas. O Museu Afro-brasileiro de Salvador na Bahia é voltado para os estudos afro-brasileiros (MELLO, 2013). No Rio de Janeiro existe o Museu do Negro que tem o intuito de preservar e difundir a história do negro no Brasil e da cultura afro-brasileira, por citar alguns exemplos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atualmente se assiste a um processo de democratização do patrimônio e da cultura em geral. Se deve incentivar o acesso aos museus, e estes devem promover a pluralidade e representatividade social em suas exposições. Os museus continuam sendo o lugar de fixação da memória nos objetos, espaços, marcas, símbolos e práticas do que é selecionado e mesmo do que é descartado, silenciado, invisibilizado ou tratado de forma secundária. A análise crítica das expografias e maneiras de comunicar que o museu tem, deve ser atendida pelo mundo acadêmico como um modo de quer transcender os muros institucionais de produção do saber, estar em diálogo com as reivindicações memoriais, construir cidadania, fortalecer a justiça e a igualdade social. Por isso é fundamental pensar criticamente a relação destas instituições com a sociedade e seus cidadãos e sobre tudo, da academia e os espaços de transmissão do saber para que exista uma verdadeira apropriação social do conhecimento ali produzido, e se bem trabalhado levará a uma tomada de consciência das desigualdades históricas e as atuais.

O museu educa por meio da tridimensionalidade e, nesse sentido, a exposição e todas

as linguagens que a compõem educam não somente o olhar, mas também sobre a História. Assim: a Educação Patrimonial é um instrumento de “alfabetização cultural” que possibilita ao indivíduo fazer a leitura do mundo que o rodeia, levando-o à compreensão do universo sociocultural e da trajetória histórico-temporal em que está inserido. (MELLO, 2013, p. 54)

Nesse sentido, trazer a história dos povos silenciados é de extrema importância, porque por muito tempo se contou a história dos povos vencedores e pouco dos vencidos. É preciso equilibrar essa desvantagem. O estudo da cultura negra e do povo escravizado no Brasil é algo recente: “até 1930, poucos escritores dedicaram atenção a etnografia e a sociologia dos africanos e de seus descendentes brasileiros” (SKIDMORE, 2012, p. 259). Se na escrita, a história destes povos africanos foi tardia, no âmbito dos museus ela é mais ainda.

É somente a partir de 1980 que os grupos negros e indígenas passam a ser incorporados na mensagem expositiva do museu, na iniciativa, no plano cultural, de buscar uma identidade nacional. Todavia, é só em 1988 que temos a participação efetiva dos diferentes grupos da sociedade nos processos de preservação e uma notável ampliação da ideia que se tinha de patrimônio, levando a diversificação destes (SOARES; SOUZA; CARDÔZO; ALBARELLO, 2007, p. 125).

Pode-se perceber que no museu analisado neste artigo, encontram-se “falhas” ou vazios em sua expografia, mas existe a presença negra na exposição, apesar de ser uma quantidade inferior à da cultura “branca”. Porém não existe desinteresse nem falta de vontade, mas sim falta de mais recursos financeiros e humanos: para conhecer melhor os materiais de cada coleção, para melhorar a exposição existente, e para fortalecer as instâncias de capacitação e divulgação dos achados relacionados aos povos escravizados.

Ainda tendo que atravessar dificuldades para expor esses objetos dos escravizados, o museu é consciente de seu papel cultural e patrimonial na comunidade em que está inserido.

Consideramos que raça e racismo são temas sensíveis que necessitam ser abordados em toda a sua complexidade, e o reduzido espaço que ocupamos com a intervenção não dá conta de aprofundar a questão, contudo, tentamos construir uma janela de diálogo, a partir da qual o tema possa ser discutido com os visitantes, inclusive em suas lacunas (Bibiana Domingues e Fernanda Tocchetto, junho de 2018).

Através do trabalho de mediação realizado pode-se notar que há um esforço da instituição e do pessoal capacitado por trazer em sua expografia a história desse povo silenciado no passado. Esta vontade se percebeu durante todo o auxílio recebido para esta pesquisa, além de mostrar o interesse em acrescentar mais informações sobre a história negra da cidade bem como a cultura dos escravizados, questão que pelo momento só é realizado verbalmente nas visitas guiadas, contribuindo a quebrar as formas simbólicas de dominação e representação do poder “branco” em nossas sociedades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Regina M. R. M. Tal antropologia qual museu? *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo: USP, v. S-7, p. 121-144, 2008.
- AGOSTINI, Camilla. Resistência cultural e reconstrução de identidades: um olhar sobre a cultura material de escravos do século XIX. In: *Revista de História Regional*. Ponta Grossa, v. 3, n. 2, 1998.
- AGOSTINI, Camilla (org.). *Objetos da escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Editora 7letras, 2012.
- BAKOS, Margaret M. RS: *Escravidão e Abolição*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- BRASIL. Decreto nº 708, de 14 de Outubro de 1850. Regula a execução da Lei que estabelece medidas para a repressão do tráfico de Africanos neste Império. *Coleção de Leis do Império do Brasil - 1850*, Página 158 Vol. 1 pt. II (Publicação Original).
- BRASIL. Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871. Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daquelles filhos menores e sobre a libertação annual de escravos.
- BRASIL. Lei nº 3.270, de 28 de setembro de 1885, decreto n. 9517 de 14 de novembro de 1885, aprovando o regulamento para nova matricula dos escravos menores de 60 annos de idade, arrolamento especial dos de 60 annos em diante e apuração da matricula em execução do art. 1 da lei: indice alfabético.
- BRASIL. Lei nº 3.353 de 13 de maio de 1888. Declara extinta a escravidão no Brasil. *Diário Oficial da União* de 14 de maio de 1888] (p. 1, col. 1).
- BRASIL. Lei 10.639/2003, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. *Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília*.
- BRASIL. Lei nº 11.904, de 14 de Janeiro de 2009. Institui o Estatuto de Museus e dá outras providências. *Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília*.
- FERREIRA, Lúcio Menezes. Entrecampos: Trajetórias na Antropologia e na Arqueologia. *Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)*, v. XIII, p. 290-302, 2016.
- FONSECA, Selva Guimarães. *Didática e prática de ensino de história: experiências, reflexões e aprendizagem*. 2 Ed. Campinas, SP: Papirus, 2003
- FUNARI, Pedro Paulo A. *Arqueologia*. 2. Ed., 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2010.
- FUNARI, Pedro Paulo A; CARVALHO, Aline Vieira de. *Cultura Material e patrimônio científico: discussões atuais*. Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ UNICAMP, 1998, 317 pp.
- LIMA, Tânia Andrade; SENE, Gláucia Malerba; SOUZA, Marcos André Torres de. *Em busca do vais*

do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX. In: An. mus. paul. vol.24 no.1 São Paulo Jan./Apr. 2016

MELLO, Janaina Cardoso de. A representação social da escravidão nos museus brasileiros: interfaces entre a Museologia e a História. SANKOFA - Revista de História da África e de estudo da Diáspora Africana, v. 6, n. 10. São Paulo, 2013.

MENSCH, Peter Van. Modelos conceituais de museus e sua relação com o patrimônio natural e cultural. In: Boletim ICOFOM/LAM. 1a Reunião Anual do ICOFOM/LAM. Ano II, n.4/5, 1992.

OLIVEIRA, Alberto T. D. Relatório Final: Pesquisa Arqueológica na Praça da Alfândega Projeto Monumenta – Porto Alegre/RS PMPA. Porto Alegre, 2007.

OLIVEIRA, Alberto T. D. Relatório técnico final: Pesquisa arqueológica junto à obra de instalação da adutora de interligação Belém Novo - Lomba do Sabão – Município de Porto Alegre/RS. Porto Alegre, fevereiro de 2011.

PIRES, Kimberly Terrany Alves. Pesquisa de cultura material: microfone de pedestal do Museu Joaquim José Felizardo In: Anais do III Encontro de Pesquisas Históricas - PPGH/PUCRS. Porto Alegre, 2016.

PROUS, André. Arqueologia Brasileira. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1992.

SCHMITZ, Clóvis Leandro de Mello; BARETTA, Jocyane Ricelly; CRUZ, Pedro Enrique Ermida; TOCCHETTO, Fernanda Bordin. Do outro Lado do Muro: um sítio arqueológico de periferia em Porto Alegre, século XIX. In: Santa Casa de Porto Alegre: histórias reveladas II. Porto Alegre: Evangraf, 2011.

SKIDMORE, Thomas E. Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930). 1 ed. São Paulo: Companhia de letras, 2012.

SOARES, André Luís Ramos; SOUZA, Cristiéle Santos de Souza; CARDÔZO, Lisliane ALBARELLO, Tales Henrique Albarello. A Educação Patrimonial como um instrumento de preservação e democratização da Memória e do Patrimônio nos museus. In: Cadernos do CEOM - Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina Vice-Reitoria de Pesquisa, Extensão e Pós Graduação, Programa de Pesquisa e Extensão– Ano 20, n. 26, Junho de 2007.

SITE DE PORTO ALEGRE. Disponível em < http://www2.portoalegre.rs.gov.br/smc/default.php?p_secao=278 >. Acesso em 07 de novembro de 2017.

THIESEN, Beatriz Valladão; MOLET, Claudia Daiane; KUNIOCHI, Marcia Naomi. Charqueada e escravidão em Rio Grande. In: 5º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Maio, 2011.

TOCCHETTO, Fernanda Bordin. Fica dentro ou joga fora? Sobre práticas cotidianas na Porto Alegre Moderna Oitocentista. Editora Oikos. Porto Alegre, 2010.

TOCCHETTO, Fernanda Bordin; OLIVEIRA, Alberto T. D. Relatório Técnico Final: Plano de trabalho

para Monitoramento Arqueológico junto à obra de instalação da Linha de Transmissão Subterrânea 230KV, nas Praças Júlio Mesquita e Brigadeiro Sampaio – Município de Porto Alegre/RS. Porto Alegre, 2012.

XAVIER, Regina Célia Lima. A escravidão no Brasil Meridional e os desafios historiográficos. In: RS negro: Cartografias sobre o a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

LA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA Y OSTEOLÓGICA EN CEMENTERIOS
AFRODESCENDIENTES

ANTHROPOLOGICAL AND OSTEOLOGICAL RESEARCH IN AFRO-DESCENDANT
CEMETERIES

Antonio David Pérez

Como citar este artigo:

PÉREZ, Antonio David. La investigación antropológica y osteológica en cementerios afrodescendientes. Cadernos do Lepa-
arq, v. XVII, n.33, p. 126-149, Jan-Jun. 2020.

Recebido em: 15/12/2019

Aprovado em: 18/03/2020

Publicado em: 09/05/2020

ISSN 2316 8412



La investigación antropológica y osteológica en cementerios afrodescendientes

Antonio David Pérez^a

Resumen: En este artículo se aborda el área osteología de rescate, definida por Urosa como recuperación, cuidado y conservación de piezas óseas desatendidas y olvidadas, las cuales pueden otorgar una cantidad incomparable de datos para el entendimiento de los asentamientos y sus dinámicas en el pasado. El objetivo de este artículo es mostrar la utilidad de la osteología para avanzar específicamente en los estudios sobre afrodescendientes. Para ello, se realizó una recopilación de autores cuyas investigaciones demuestran la productividad cognoscitiva de la osteología en la investigación de cementerios con enterramientos de antiguos esclavizados y sus descendientes. Finalmente, se expone un estudio de caso reciente en un antiguo cementerio de esclavizados en Venezuela.

Abstract: This article deals with the rescue osteology area, defined by Urosa as recovery, care and conservation of neglected and forgotten bone pieces, which can provide an incomparable amount of data for the understanding of settlements and their dynamics in the past. The objective of this article is to show the usefulness of osteology specifically in advancing studies on people of African descent. For that a compilation of authors whose research demonstrates the cognitive productivity of osteology in the investigation of cemeteries with burials of former slaves and their descendants was made.

Palabras Clave:

Antropología, Osteología, Cementerios Afrodescendientes.

Keywords:

Anthropology, Osteology, African descendants Cemetery.

^a Antropólogo – Universidad Central de Venezuela, Venezuela. E-mail: antonio.d.perez.m@gmail.com

OSTEOLOGÍA

Antes de iniciar el recorrido en materia de la relación entre osteología, rescate y estudios en cementerios afrodescendientes, es relevante dar una somera explicación sobre los contextos investigativos de la osteología, el rescate arqueológico y los tipos de abordaje que han sido llevados a cabo en cementerios.

Primeramente debemos definir la osteología como...“una de las áreas de la antropología física que utilizada interdisciplinariamente nos proporciona numerosos elementos para la reconstrucción y conocimiento de los procesos evolutivos y la identificación de las características biológicas de un individuo o de un grupo poblacional”... (Urosa, 1998, p. 9). Desde este punto de vista, la osteología es sin lugar a dudas una de las herramientas más efectivas para efectuar reconstrucciones históricas de poblaciones pasadas. Siguiendo lo mencionado por Urosa, también se puede definir a la osteología como...“una herramienta teórico-metodológica indispensable, puesto que la misma aborda el estudio de los huesos humanos desde un enfoque poblacional y cultural”... (Morales, 2004, p. 10).

A través de estas reconstrucciones, se realiza algo entendido como osteobiografía, descrita como una herramienta que... “se utiliza como medio para comprender el estudio de los restos humanos dentro de un contexto arqueológico” (Zakrzewski, 2017, p. 134) y a su vez permite dar respuesta...“a cuestiones tales como el origen biológico de los restos, su identificación como individuales o múltiples, (...), es decir, identificar el sexo, la edad, grupo étnico, estatura”... (Barrales, 2008, p. 3).

En otras palabras, la osteología permite al investigador entender el contexto físico y cultural de los individuos a quienes pertenecieron dichos restos óseos, y el entendimiento de esto es fundamental para la descripción y el análisis de los procesos socio-históricos que involucraron a las poblaciones del pasado.

Asimismo, debemos tener en cuenta a la arqueología como una disciplina antropológica que se encarga del rescate histórico y social de elementos que se encuentran en riesgo de desaparición, que al mismo tiempo da paso a la bioarqueología, definida como la...“especialización temática en la antropología física o arqueología que estudia restos humanos desde un enfoque biocultural, en su contexto y como parte integrante del cuerpo de información arqueológica”... (Tiesler Blos, 2006, p. 33), complementando de esta manera la definición de osteología y la aplicación del rescate, que más allá de ser físico se presenta de manera social y cultural e inclusive identitario.

Al mismo tiempo, la bioarqueología ha servido como lente analítica para cambiar la forma de entender los restos óseos excavados, pasando de una perspectiva individual hacia una poblacional, incorporando la injerencia del medio ambiente dentro del desarrollo y adaptación de los grupos humanos a su entorno, y la aplicación de metodologías que permiten comprender la constante interacción entre biología y cultura (Gómez Mejía, 2012, p. 193). A su vez, y según otros

autores, en la bioarqueología “los restos óseos humanos constituyen [...] los restos materiales de seres que en la vida y luego también en la muerte, estuvieron impregnados en un mundo de cultura” (Mendonça, Bodarch y Arrieta, 2012, p. 24).

Dentro de esta área investigativa destacan los mencionados Tiesler Blos, Gómez Mejía, Mendonça, Bodarch y Arrieta, realizando aportes primordiales aunque desde perspectivas diferentes. Por ejemplo la autora Tiesler Blos (2006), elaboró una especie de manual para orientar a los futuros investigadores sobre cómo abordar los restos óseos en contextos arqueológicos. Seguidamente, las investigaciones de Juliana Gómez Mejía tienen como propósito el abordaje de...“los procesos de estrés y adaptación en poblaciones antiguas” (Gómez Mejía, 2012, p. 192), donde el análisis en conjunto del medio ambiente y las piezas óseas arrojaron información relevante sobre la interacción de estos dos elementos. Finalmente, Mendonça, Bodarch y Arrieta (2012) presentan una compilación de los resultados de investigaciones en el ámbito bioarqueológico sobre el rescate de identidad de individuos enterrados colectivamente y el análisis del contexto funerario que se encontrase asociado al sitio, así como también llevaron a cabo abordajes orientados hacia la reconstrucción de estilos de vida, todas realizadas en conjunto por sus equipos de trabajo a lo largo de 20 años de experiencia y alrededor de casi toda la Argentina.

En el mismo orden de ideas, se encuentra que comúnmente la osteología es utilizada por la antropología física-forense¹, la cual primordialmente tiene como objetivo la devolución de la identidad a los restos óseos recuperados que formen parte de algún proceso legal. Dentro de esta línea de experticia, en Venezuela se encuentra el abordaje efectuado por Carvajal, quien realiza un análisis osteológico con el fin de asignar la afinidad racial a través de una muestra que él mismo reseña como...“un grupo de 50 maxilares inferiores masculinos venezolanos contemporáneos (...) obtenidos de la División de Antropología Forense, de la Coordinación Nacional de Ciencias Forenses del CICPC” ... (Carvajal, 2011, p. 10). Dentro del mismo país, se advierte el estudio realizado por Chaguan, con una muestra osteológica examinada para observar 4 variables: sexo, edad, afinidad racial y estatura, extraída de...“un caso del Área de Antropología Forense, adscrita al Departamento de Ciencias Forenses, Delegación Estatal Aragua del Cuerpo de Investigaciones Científicas Penales y Criminalísticas CICPC” ... (Chaguan, 2012, p. 53).

Del mismo modo, en Argentina, se encuentra el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF, 2005), el cual realizó una importante labor en pro de identificar restos de los mártires de la dictadura, tras la...“recopilación y análisis de toda la información referente a las inhumaciones clandestinas en el cementerio de San Vicente”... (EAAF, 2005, p. 13) bajo la finalidad de... “cruzar los diferentes datos (número de víctimas, fechas de desaparición, fechas de enterramientos, certificados de defunción emitidos, etc.) para llegar a establecer hipótesis sobre la identidad de las víctimas”... (EAAF, 2005, p. 13). Este trabajo se efectuó con los restos de las personas asesinadas durante la dictadura que padeció Argentina entre los años de 1976 y 1983, y fue sólo a través de las reconstrucciones osteobiográficas junto con... “muestras de sangre y mucosa bucal de los presuntos

¹ En contextos legales, los restos óseos a analizar no provienen necesariamente de camposantos.

familiares”... (EAAF, 2005, p. 31) que se logró aportar datos sobre la identidad de las víctimas. Con los trabajos de Carvajal (2011), Chaguan (2012) y la EAAF (2005) se confirma el planteamiento expuesto anteriormente sobre el estado de los abordajes en materia osteológica, siendo reducidos casi exclusivamente al ámbito legal.

Seguidamente, se encuentra en Venezuela la primera incursión dentro de la osteología de rescate a cargo de María Urosa, saliendo del ámbito forense y enfocándose en la bioarqueología, desarrollada en el Parque Histórico – Arqueológico “San Felipe El Fuerte” en el estado Yaracuy, donde los restos óseos a estudiar pertenecieron a la época colonial y de los cuales no fue asignada su afinidad racial. Las piezas óseas rescatadas fueron extraídas de una fosa común creada especialmente dentro del territorio del parque para la acumulación del material sin discriminar su tipología, bien fuere osteológico o arqueológico². Este abordaje fue considerado por Urosa como... “un estudio de una colección ósea abandonada, descontextualizada y en malas condiciones de conservación e integridad.” (Urosa, 1998, p. 10).

El abordaje se centró en la recuperación y extracción de los restos óseos depositados en la fosa. Urosa recuperó piezas fragmentadas y en muy mal estado de conservación de cráneos, maxilares inferiores, clavículas, arcos costales, vértebras, conjuntos pelvianos y huesos largos (húmero, ulna, radio, fémur, tibia y fibula). Sin embargo, la muestra extraída fue de los siguientes huesos largos: húmeros (36 piezas), fémures (112 piezas) y tibias (67 piezas), pues estos fueron los que se encontraban en mejor estado y se hallaron en mayor cantidad. No obstante, no fue analizado todo el material discriminado, pues se seleccionó únicamente los restos óseos derechos de cada uno de esos tres grupos de huesos. El conteo quedó finalmente con... “20 húmeros, 66 fémures y 36 tibias”... (Urosa, 1998, p. 41) efectuando entonces un abordaje absolutamente interdisciplinario partiendo desde la bioarqueología.

Consecutivamente, se pueden advertir distintos tipos de abordajes antropológicos en cementerios que no involucran necesariamente el análisis de los restos óseos, sin embargo no se les resta relevancia, pues los estudios de la muerte forman parte fundamental de la antropología, pues paradójicamente la muerte es una de las mejores fuentes para el entendimiento de la vida, lo que colabora al rescate histórico y cultural. Uno de los primeros investigadores en resaltar la importancia del estudio de la muerte fue Binford (1971), quien menciona que los cementerios son usualmente los sitios más encontrados por los arqueólogos y que son estos lugares los que permiten de cierta manera, entender los procesos y ritos religiosos de las poblaciones del pasado.

Cementerios

Siguiendo lo mencionado con antelación, se presentan los estudios en materia de

² Es relevante mencionar que el abordaje de Urosa consistió en un re-estudio de piezas obtenidas en excavaciones anteriores, sin embargo estos restos habían sido abandonados en la fosa común.

cementerios donde los restos óseos no fueron el objetivo principal, sin embargo, se trata de estudios fundamentales para el entendimiento de la muerte y sus contextos históricos y sociales. De esta manera la primera investigación a presentar es la efectuada por Nancy Flood (1991) de Canadá, quien elaboró un estudio demográfico sobre los cambios en los estilos de vida de los ciudadanos canadienses manejando los cementerios como fuentes de datos. Las necrópolis se utilizaron para la medición de la supervivencia de las personas dentro del país, siendo una propuesta innovadora y poco tradicional ya que los estudios demográficos tradicionalmente se realizan de casa en casa y la información se obtiene a través de encuestas socio-económicas. En este caso la labor se efectuó con actas de defunción, contextualizando las fechas de muerte para producir una explicación socio-histórica de las defunciones de los individuos.

Posteriormente en Venezuela, otro tipo de trabajo privilegia la estructura y ubicación de los cementerios, así como su repercusión en la formación social y cultural de una nación, lo cual se aprecia en la obra de Alberta Zucchi, quien investigó sobre la... “diversidad y complejidad de las formas, conceptos y creencias relacionadas con la muerte que caracterizan a los grupos autóctonos venezolanos”... (Zucchi, 2000, p. 126). A la vez, en esta misma incursión, Zucchi realizó una reconstrucción de la dinámica entre el hombre y “el sueño eterno” desde el lente de la antropología de la muerte, advirtiendo que:... “la muerte no constituye la negación de la vida sino un pasaje ontológico y existencial, es decir, un cambio de estado y una reorganización de la persona anterior”... (Zucchi, 2000, p. 115). Esto a su vez va más allá del entendimiento del cementerio sólo como un espacio físico donde reposan los cuerpos de los que partieron hacia el otro mundo, pues la mencionada autora muestra a las necrópolis como dominios llenos de elementos semióticos para el estudio de la muerte sin ser requerida una intervención arqueológica ni osteológica.

Seguidamente desde Colombia, Paula Velásquez plantea la concepción de los cementerios como lugares intersticiales, esbozando que...“determinados momentos históricos configuraron formas de asumir la muerte, representarla y ubicarla (...) como un proyecto de interés religioso, político, jurídico y económico”... (Velásquez, 2009, p. 27). Del mismo modo presenta los camposantos bajo un concepto de no lugares enmarcado en las definiciones de Augé (1992, p. 40). Dentro de su disertación también muestra un interés histórico y político para abordar el estudio de las necrópolis a lo largo del tiempo. En la misma área temática desde México advierten Aguilera y González sobre el uso de los cementerios como herramientas de dominación social de forma clasista y discriminatoria, mencionando que...“los grandes mausoleos y las lujosas lapidas están separadas y sólo son usadas por la clase dominante, por aquellos que se pueden pagar una muerte rica”... (Aguilera y González, 2009, p. 6).

Retornado a Venezuela, Yuleima Rodríguez realizó una...“breve reseña de los cementerios de Caracas que antecedieron al camposanto del Sur”... (Rodríguez, 2011, p. 173). Siendo el Cementerio del Sur uno de los más reconocidos y llamativos para el estudio antropológico, gracias a su particular distribución y cambios sufridos durante los procesos históricos y sociales del país (transformaciones de las cuales advirtieron Zucchi (2000), Velásquez (2009) y Aguilera y González (2009), mencionados

anteriormente) y siendo la necrópolis del Sur un intrigante espacio arqueológico, da paso también a reivindicaciones históricas y patrimoniales.

Siguiendo la línea venezolana, se encuentra el Cementerio de los Extranjeros de la Guaira, en Punta de Mulatos, población perteneciente a la Parroquia La Guaira del estado Vargas, donde una antropóloga venezolana se adentró en la arqueología de la muerte (Monroy, 2016, p. 23). En dicha pesquisa, se observa un objetivo similar al planteado por Zucchi (2000) respecto al estudio del contenido semiótico que se encuentra intrínseco en los camposantos, siendo en este trabajo realizado por Monroy, el simbolismo asociado a la masonería. A su vez, la autora expone cierta preocupación por la arqueología de rescate (Monroy, 2016, p. 23), pues la mencionada necrópolis se encuentra en riesgo de desaparecer debido a los procesos de levantamiento de infraestructuras comerciales y habitacionales que se están llevando a cabo en el estado Vargas. Monroy expresa también su preocupación por el daño que está siendo ocasionado a los viejos camposantos debido a los procesos urbanistas en la ciudad capital, advirtiendo que a raíz de la indiferencia y el imparable avance infraestructural, estos sitios terminan siendo demolidos y arrojados al olvido. Sin embargo, según la autora, en otras ciudades, estos antiguos lugares sagrados de descanso eterno... "fuera de la ciudad capital lograron "sobrevivir" hasta nuestros días" ... (Monroy, 2016, p. 28).

De esta manera Flood (1991), Zucchi (2000), Velásquez (2009), Aguilera y González (2009), Rodríguez (2011) y Monroy (2016) contribuyen a lo planteado anteriormente sobre la representación de la muerte como elemento clave para la comprensión de las configuraciones sociales aportando elementos para el rescate socio-cultural y de tradiciones de individuos lamentablemente olvidados en el tiempo como los afrodescendientes.

Osteología y cementerios

Una vez expuestos abordajes osteológicos y diversas investigaciones en camposantos por separado, debemos retomar el rumbo de la osteología de rescate y la bioarqueología, lo que permite ubicar y presentar incursiones donde se realizaron directamente estudios en restos óseos provenientes de cementerios.

Iniciamos con Wright y su equipo, quienes elaboraron en Guatemala durante 1998, el abordaje de un contexto arqueológico en el sitio Kaminaljuyu, planteando una osteología de rescate para la preservación de los restos óseos que ahí se encontraban, siendo el objetivo principal del estudio recopilar datos sobre la dieta prehispánica. Para ello las piezas óseas fueron fundamentales, pues a través de un... "análisis químico de los huesos" ... (Wright et al, 1998, p. 558) se determinaría la dieta que mantuvieron los individuos ahí enterrados.

Inmediatamente, descendemos hasta América del sur, específicamente en Chile donde se encuentra la población de Penco, lugar donde las investigadoras Guerra y Reyes (2012) realizaron una labor osteológica rescatista en el sitio Cementerio Parroquial de Penco, luego de un incidente

desastroso a raíz de un terremoto. Las investigadoras justifican su investigación argumentando que... “los cementerios son reservorios de descanso y honra a los difuntos (...) [y] dejar de ir al cementerio significa el olvido de los difuntos”... (Guerra y Reyes, 2012, p. 4). Esta labor se realizó en conjunto con la Comunidad de Penco y estudiantes de Antropología de la Universidad de Concepción, tras efectuar la recolección, análisis e individualización de “51 individuos femeninos y 72 individuos masculinos, dando un total de 122 osamentas óptimas para su identificación” (Guerra y Reyes, 2012, p. 5). Esto trajo nuevamente la paz a los familiares pero también a los individuos que allí reposan. El abordaje osteológico y etnográfico realizado por el mencionado equipo, reveló a las autoridades de Chile... “la deficiencia de protocolos o metodologías antropológicas pre-existentes para la realización de un trabajo de gran impacto social” (Guerra y Reyes, 2012, p. 9) lo cual debería motivar a una mejor preparación por parte del gabinete gubernamental en materia antropológica y de osteología de rescate.

Nos alejamos geográficamente del continente americano, dirigiendo el rumbo hacia España, donde la primera investigación a ser presentada en materia osteológica, es la interesante labor realizada por Roca de Togores en el cementerio islámico de Bab Al-Hanax (España), en donde “Se han estudiado antropológicamente restos humanos (...) correspondientes a no menos de 75 individuos”... (Roca de Togores, 1999, p. 2). Esta investigación posee un enfoque de reconstrucción histórica y reivindicativa de la cultura islámica. La incursión de la mencionada autora reveló que la población estudiada pertenece a un grupo... “de restos óseos humanos de finales del siglo XII y principios del XIV”... (Roca de Togores, 1999, p. 2). Lo que ubica a este camposanto específicamente durante la ocupación de los árabes en la península Ibérica. Este estudio proporciona herramientas y métodos para el análisis de piezas óseas en un alto estado de degradación.

Del mismo modo, Amaia Mendizabal (2011) realiza un estudio en los cementerios Altomedievales del País Vasco afirmando que... “los huesos pueden proporcionar abundante información acerca de las sociedades humanas del pasado”... (Mendizabal, 2011, p. 403), demostrando el valioso e importante rol que juegan las piezas óseas dentro de un contexto investigativo de espacios funerarios. Esto coincide con lo dicho por Brothwell... “ninguna reconstrucción social puede considerarse completa sin un examen de la estructura física y la salud de la comunidad”... (1987, p. 7) y coincide así con los trabajos de Flood (1991), Zucchi (2000), Velásquez (2009), Aguilera y González (2009), Rodríguez (2011) y Monroy (2016).

Osteología de rescate en estudios sobre poblaciones afrodescendientes

Una de las primeras incursiones registradas en cementerios afrodescendientes, donde se puede apreciar el inicio de la aplicación de la osteología como disciplina auxiliar, fue en 1987 a cargo de los investigadores Owsley, Orser, Mann, Moore y Montgomery, quienes realizaron el abordaje al “First Cemetery of New Orleans”, para ... “obtener información osteológica sobre la salud,

el estado nutricional y las formas de vida de esta temprana población histórica de Nueva Orleans” (Owsley, Orser, Mann, Moore y Montgomery, 1987, p. 185). Un total de veintinueve osamentas fueron recuperadas, revelando importante información sobre los procesos de la esclavitud en la ciudad de Nueva Orleans, los mencionados autores exponen que su muestra estuvo conformada por...“un recién nacido lactante, 2 niños de 5 a 9 años, 3 adolescentes de 15 a 19 años y 23 personas mayores de 20 años. La categoría de edad más antigua representada es de 50 a 59 años.” (Owsley, Orser, Mann, Moore y Montgomery, 1987, p. 188). Los investigadores señalan que la asignación racial únicamente pudo ser aplicada a quince individuos, de los cuales trece coincidieron con la afinidad racial negroide. Por otra parte, se confirmó que se trataba de una muestra de restos de antiguos esclavizados debido a la presencia de severas lesiones en el esqueleto post craneal y su desgaste dental. Este análisis contribuyó a realizar una comparación sobre los estilos de vida de los esclavizados en las ciudades y los que se encontraban en las plantaciones, arrojando que los ciudadanos sufrían de menos abusos y desgaste que los condenados al arduo trabajo de la producción de la tierra. Este estudio representó un gran aporte a la reconstrucción de la historia de la esclavitud en Estados Unidos y a la reivindicación que merecen los esclavizados, quienes en muchos casos y por largos periodos de tiempo, fueron ignorados y omitidos de los registros históricos.

Seguidamente, Ross Jamieson, realizó un estudio sobre los tipos de enterramientos afro-americanos (Jamieson, 1995, p. 39) basado en el reconocimiento de patrones de sepultura y el desarrollo de herramientas identificativas para comprender el contexto funerario en su totalidad, pues el mencionado autor advierte que el... “interés arqueológico en patrones mortuorios ha crecido para incluir estatus individual, modos de muerte, ritos de paso, afiliaciones grupales y muchos otros tipos de información cultural” (Jamieson, 1995, p. 40), expandiendo de esta manera el rango de interés y de acción de las ciencias sociales. En el mismo orden de ideas, el mencionado autor otorga una pequeña guía para el reconocimiento y ubicación de los camposantos en los territorios que se presumen están presentes las sepulturas afro-americanas...“Esta identificación se puede hacer utilizando material cultural asociado al fallecido, utilizando evidencia histórica acerca de un cementerio afro-americano en la localidad, o mediante la identificación física, (...), es decir, usando técnicas osteológicas” (Jamieson, 1995, p. 44). Es importante destacar que en la intervención arqueológica realizada por Jamieson y su equipo de trabajo no se analizaron los restos óseos para complementar el estudio que se estaba realizando, pues únicamente se contemplaron elementos de cultura material asociados a los enterramientos. Asimismo, Jamieson reconoce la responsabilidad que recae sobre los estudios osteológicos y afirma que... “los restos osteológicos pueden ser la única manera de identificar el cementerio como un cementerio afro-americano sin dependencia de las prácticas culturales” (Jamieson, 1995: 46).

Siguiendo la línea geográfica-temporal, se encuentra la investigación a cargo de la Chicora Foundation, sobre la importancia de preservar viejos cementerios afro-americanos correspondientes a las antiguas plantaciones de la costa sureste de Estados Unidos, específicamente en Carolina del Sur, donde los autores de este magnífico abordaje indican que... “los restos fueron excavados

para el estudio y posterior re-entierro (...) y este estudio ayudó a confirmar lo que conocemos históricamente y ha añadido mucho a nuestro conocimiento de la dieta y las enfermedades afro-americanas”... (Chicora Foundation, 1996, p. 8-9). Por lo tanto, en este trabajo sí fueron analizadas las piezas óseas extraídas de las excavaciones efectuadas en el camposanto denominado “38CH778” (Chicora Foundation, 1996, p. 8). Estos análisis de los restos óseos tuvieron resultados imponentes, ya que arrojaron pruebas de malas condiciones de vida, mostrando evidencias de estrés ocupacional tanto en hombres como en mujeres, y un severo trauma alimenticio proveniente desde la infancia (Chicora Foundation, 1996, p. 9). Debido a esta clase de evidencias, la Fundación Chicora, INC, revela sin lugar a dudas las extremas condiciones de vida y la explotación que esos individuos tuvieron que sobrellevar en las plantaciones norteamericanas (Chicora Foundation, 1996, p. 9). Resulta fundamental decir que no sólo en Norteamérica, sino en todas las investigaciones de necrópolis donde reposan los restos de aquellos que alguna vez sufrieron el régimen esclavista impuesto por los europeos y su traslado hacia las colonias americanas, los... “viejos cementerios afro-americanos rara vez están documentados, aparecen con poca frecuencia en los mapas y casi nunca se muestran en documentos históricos. Simplemente no era importante para los propietarios de las plantaciones mostrar la ubicación del cementerio esclavo.” (Chicora Foundation, 1996, p. 10). Este estudio encuentra puntos en común con el que fue realizado por Wright (1998), aun cuando se trata de afinidades raciales distintas, pues los resultados arrojaron datos muy similares revelando la importancia de las piezas óseas para entender con mayor profundidad el contexto en el que vivían los individuos en cuestión.

Descendiendo abruptamente desde Carolina del Sur hacia el Mar Caribe y ubicándose en la misma línea temporal, se encuentra el revelador estudio de Jerome Handler, realizado en la isla de Barbados, específicamente en el cementerio de Newton, el cual posee una característica diferencial con respecto a otros camposantos, y es que este cementerio se encuentra documentado en los archivos de la nación (Handler, 1997, p. 93). Handler advierte que “La investigación arqueológica (...) se centró en un cementerio de esclavos en Newton, una plantación de raíces profundas en el siglo XVII”... (Handler, 1997, p. 10). Aun cuando durante el abordaje de Handler una buena porción de la necrópolis de Newton en la isla de Barbados fue intervenida, en principio se lograron extraer sólo noventa y cuatro individuos, y luego de ser efectuados los análisis pertinentes, los resultados arrojaron que en realidad eran ciento cuatro osamentas y que... “estos 104 individuos fueron enterrados desde alrededor de 1660 a 1820”... (Handler, 1997, p. 93). Sin embargo, el mencionado autor centró parte del estudio en lo que él y su equipo denominaron como el Entierro 72 (Handler, 1997, p. 98), una osamenta que presentó características diferentes con respecto a las demás, pues esta sería la única sepultura con restos de cultura material asociadas al contexto arqueológico. La presencia de estos elementos motivó a Handler a entender la posible existencia de ciertas jerarquías dentro de los grupos de los esclavos.

El abordaje del Enterramiento 72 consistió en la extracción y análisis osteológico craneal y post-craneal de un esqueleto que se encontraba sepultado con poca profundidad y así menciona

Handler, “el cráneo se encontraba únicamente a ocho centímetros de la superficie, mientras que sus pies se encontraban a dieciséis centímetros por debajo.” (Handler, 1997, p. 98).

Esta investigación reveló cierto grado de facilidad para la ubicación e intervención de los yacimientos cuando se encuentran registrados en la documentación oficial, además de la apertura de una nueva hipótesis sobre un sistema jerárquico dentro de los grupos esclavizados en el Caribe.

Volviendo a tomar el rumbo geográfico hacia el Norte del continente, se encuentra Charles Orser en Estados Unidos, autor que incursionó en el área de arqueología de la diáspora africana, donde realiza estudios a profundidad en el ámbito del racismo y de la arqueología histórica. Asimismo, menciona directamente que los objetivos de su investigación se inscriben en el desarrollo de... “la arqueología de la identidad cultural, los aspectos materiales de la libertad de la esclavitud, y la examinación arqueológica de la raza.” (Orser, 1998: 63). El citado autor en su despliegue interdisciplinario, encamina su investigación hacia el tema socio-político del nacionalismo y menciona que en el contexto afro-americano, puede llegar a ser usado como una herramienta para la reivindicación de las personas que se reconocen como afrodescendientes, pues advierte que “El papel del arqueólogo en la sociedad en general se ha convertido en un tema importante de investigación, en particular cuando se trata de nacionalismo y el uso de restos arqueológicos para la construcción de la identidad nacional” (Orser, 1998, p. 76), Del mismo modo, Orser ha estado involucrado en otro tipo de incursiones, tal y como se mencionó anteriormente en su trabajo en conjunto con Owsley, Mann, Moore y Montgomery en la ciudad de Nueva Orleans.

Seguidamente, en Brasil se observa el trabajo de Ana Mansilla Castaño, con una propuesta similar a la de Handler de 1997. Mansilla Castaño incursiona en el área temática definida por ella como arqueología afro-americana (Mansilla Castaño, 2000, p. 2), y explica que se trata de un... “estudio arqueológico del pasado de la población americana de origen africano, principalmente los esclavos de las plantaciones y sus descendientes libres o no” (Mansilla Castaño, 2000, p. 2). Sin embargo, dentro de esta arqueología afro-americana, Mansilla Castaño otorga otro término para su estudio, gracias a la especificidad del territorio que fue trabajado, siendo el título oficial asignado: arqueología de los quilombos (Mansilla Castaño, 2000, p. 3). En conjunto con la introducción de esta terminología, Castaño realiza una reflexión análoga a la realizada por Orser (1998) con respecto al uso de la arqueología como refuerzo para el discurso político-nacionalista orientado hacia la reivindicación del sentimiento afro-americano. Al respecto Mansilla Castaño señala entonces que:

La arqueología de los quilombos tiene un importante papel político al rescatar el pasado de la etnia negra marginada en Brasil y romper con el monopolio blanco en la preservación del patrimonio. Es decir que el patrimonio material que se estudia, se preserva y se divulga ya no es sólo el de la cultura y el pasado de la población blanca (Mansilla Castaño, 2000, p. 3).

Trabajos como éste permiten a la población una mejor comprensión de sus orígenes, y se encaminan hacia una aceptación y una reivindicación de los grupos étnicos marginados. Las intervenciones arqueológicas efectuadas por Mansilla Castaño y su equipo, se efectuaron ente 1992 y 1993, en el estado de Alagoas, específicamente en la Serra da Barriga perteneciente al Municipio de Uniao dos Palmares.

Advierte Mansilla Castaño que... “Se identificaron catorce yacimientos y se recogieron casi 2500 artefactos” (Mansilla Castaño, 2000, p. 8), de los cuales fueron en su mayoría de tipo cerámico. En esta pesquisa no fueron recolectadas ni utilizadas las piezas óseas de los yacimientos abordados, pues esta incursión se vio centrada en el análisis de la cultura material recuperada de las sepulturas. Gracias a este estudio por parte de la mencionada autora y otras incursiones en el área, en Brasil se logró una pequeña inclusión de los grupos segregados afrodescendientes. Se incluiría por primera vez en los libros de texto a la población negra como parte de la construcción histórica de la nación, pues lo que no se encuentra plasmado en papel y publicado no puede ser conocido, es realmente inexistente. (Mansilla Castaño, 2000, p. 11).

Posteriormente, Orser y Funari presentan su trabajo de investigación arqueológica sobre la esclavitud del Brasil, enmarcado en un horizonte más vasto pues: “La arqueología de la resistencia esclava y la rebelión se desarrolló como parte del proyecto más amplio para comprender la experiencia de la diáspora africana” (Orser y Funari, 2001, p. 62), lo cual demuestra que el estudio de los cementerios afrodescendientes o afro-americanos, no sólo debería contemplar su intervención para extraer cultura material o piezas óseas, sino que también debe examinar la situación socio histórica de los esclavos en el pasado y la situación actual de su descendencia.

Consecutivamente se encuentra el abordaje presentado por Blakey y Rankin-Hill, quienes en el 2004 revelaron en conjunto con su equipo, el informe final de varios años de trabajo en el Cementerio Afro-Americano de Nueva York. Este proyecto tuvo como objetivo de estudio cuatro variables principales... “orígenes, la vida cotidiana, la resistencia a la esclavitud, y el desarrollo de las identidades afro-americanas” (Blakey y Rankin-Hill, 2004, p. 10), para lo cual se requirió de un equipo interdisciplinario especializado ya que se realizaron exámenes biológicos y antropológicos a los restos óseos, mientras que también fueron ejecutadas pruebas genéticas, las cuales se cruzaron con estadísticas poblacionales. La mencionada investigación también entrelazó intereses con lo señalado por Mansilla Castaño (2000), Zucchi (2000), King (2010) y demás autores citados, pues gracias a este trabajo presentado por Blakey y Rankin-Hill (2004) se... “crearía un plan para aprender acerca de las personas que utilizan el cementerio Afro-Americano de Nueva York y cómo y cuándo se utilizó.” (Blakey y Rankin-Hill, 2004, p. 6). Este trabajo logró el interés y el seguimiento de la investigación por parte de los pobladores afro-americanos de la ciudad de Nueva York, lo cual reflejan los autores diciendo que... “la comunidad descendiente quería respuestas a través del estudio”... (Blakey y Rankin-Hill, 2004, p. 10).

Este proyecto que tuvo inicio en el año 1991 y finalizó diez años más tarde, es uno de los más arduos que se hayan llevado a cabo en materia antropológica en Nueva York, siendo la

osteología de rescate el desafío emergente en la década cuando comenzó el estudio. Luego de tantos años, estos fueron los objetivos propuestos y cumplidos por los mencionados investigadores y su equipo de trabajo:

- (1) Establecer un museo para conmemorar el cementerio africano como un punto de referencia nacional, (2) erigir un monumento dentro del área de interés, (3) desarrollar signos que interpreten la historia y la cultura de los africanos en el área de interés, (4) instalar y exhibir una obra conmemorativa en el vestíbulo del edificio de oficinas. (Blakey y Rankin-Hill, 2004, p. 6).

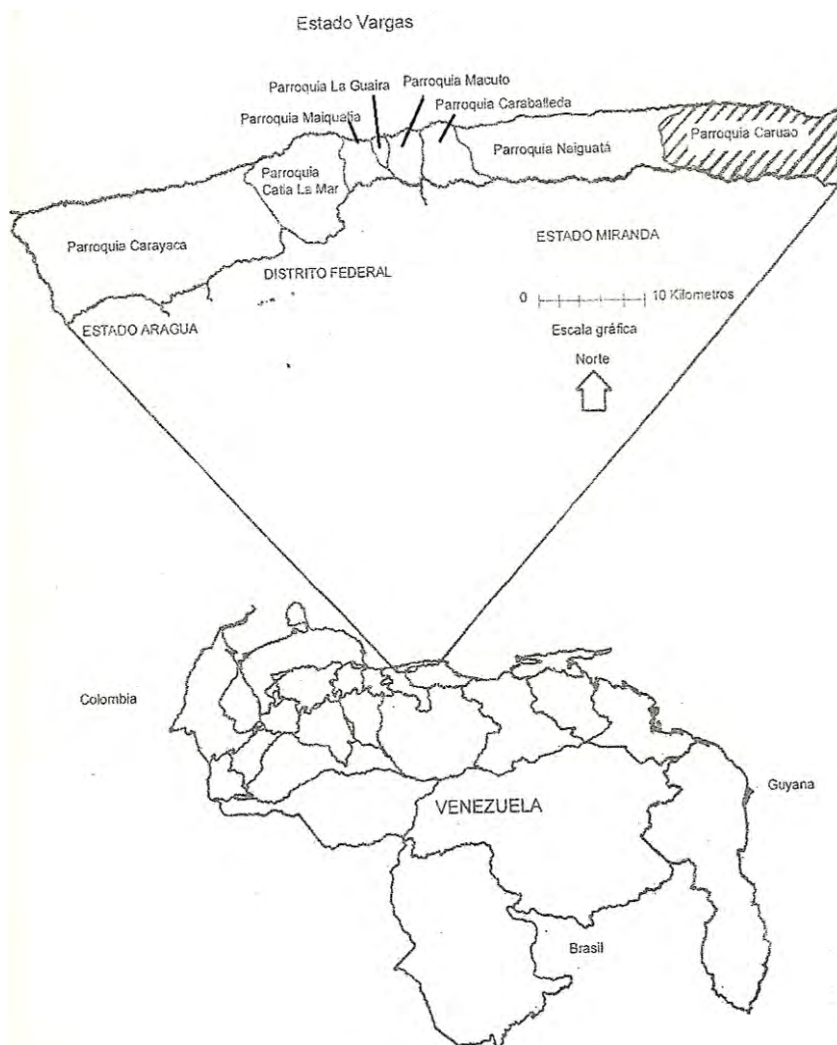
En el mismo orden de ideas, aun cuando Blakey y Rankin-Hill no utilicen el término osteología de rescate, todo su trabajo hace referencia a la necesidad y la importancia del rescate osteológico luego de haber intervenido un yacimiento donde fueron analizadas y procesadas más de quinientas osamentas. Blakey y Rankin-Hill advierten sobre una realidad que es de suma relevancia: “Muchos esclavos africanos fueron transportados al Caribe antes de ser enviados a Nueva York, por lo que la experiencia de los esclavos africanos debe ser estudiada en el Caribe también.” (Blakey y Rankin-Hill, 2004, p. 8), lo cual puede considerarse una invitación a repetir esta clase de investigaciones ya enfocándose en el tránsito de esclavos desde el Caribe hasta que llegaron definitivamente a New York, pues muchos fallecieron en estos territorios caribeños como resultado de las pésimas condiciones de traslado que venían padeciendo desde que fueron cazados en África. De allí el llamado de Blakey y Rankin-Hill.

Inmediatamente en Estados Unidos, la investigadora Charlotte King realizó un estudio sobre los cementerios en New Philadelphia en el estado de Illinois. La citada autora durante sus indagaciones en la localidad mencionada, encontró que... “Los residentes de New Philadelphia utilizaban dos cementerios, uno que servía principalmente a familias afro-americanas, y uno que sirvió a estadounidenses descendientes de europeos.” (King, 2010, p. 125). Posteriormente King aborda un enfoque muy similar al expuesto por Castaño (2000) y Zucchi (2000), resaltando que... “para los esclavos africanos y los afro-americanos, los cementerios tenían un significado especial. Los cementerios representan el dominio de los difuntos, y un lugar para expresar las identidades culturales dentro de las diásporas africanas”... (King, 2010, p. 125). Al mismo tiempo afirma que los cementerios eran uno de los pocos lugares donde los esclavizados podían expresar sus creencias religiosas y podían relacionarse entre ellos ya que los capataces de otras plantaciones vecinas o en locaciones cercanas, también otorgaban jornadas libres para que los individuos pudiesen asistir a las ceremonias y rituales de enterramientos. (King, 2010, p. 126). Durante las jornadas de intervención y recolección de datos in situ, King advierte el hecho de que... “ninguna excavación arqueológica invasiva fue requerida”... (King, 2010, p. 131), debido a que los enterramientos se encontraban visibles y bien identificados. King explica este fenómeno gracias a que la ubicación del cementerio utilizado para la inhumación de los individuos esclavizados estaba registrado en los archivos de la plantación y de la nación, pues este camposanto entró en labor en 1851 y es el lugar donde descansa

Frank McWorter, el primer hombre afro-americano en fundar y registrar un poblado en Estados Unidos, siendo por ello que esta necrópolis no se perdió en el tiempo ni en las memorias de los locales. (King, 2010, p. 134).

Osteología de rescate en el antiguo cementerio de Todasana

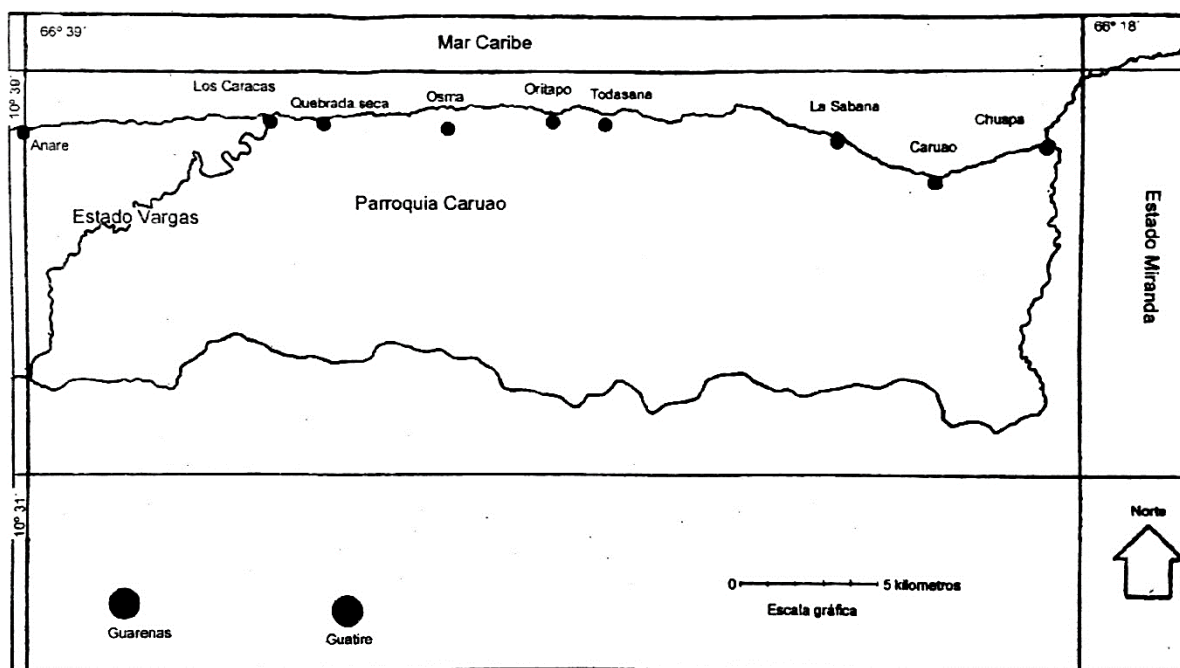
Finalmente, el autor de estas palabras incursionó entre 2016 y 2019 en el ámbito de la osteología de rescate y la bioarqueología, en la comunidad de Todasana, ubicada en la parroquia Caruao del estado Vargas, Venezuela³. Se trata de una pequeña comunidad afrodescendiente perteneciente al litoral central del país, en donde a través de los registros históricos obtenidos por la investigadora Yara Altez (1999), se pudo evidenciar la presencia y el funcionamiento de una hacienda cacaotera trabajada bajo el régimen esclavista de producción.



Mapa 1. Ubicación de la parroquia Caruao en el contexto de Venezuela. Señalando la parroquia Caruao con círculo.
Extraído de Altez y Rivas (2002, p.14).

³ En los Mapas 1, 2 y 3 se puede observar la ubicación de la comunidad de Todasana.

PÉREZ, Antonio David. *La investigación antropológica y osteológica en cementerios afrodescendientes*. *Cadernos do Lepaarq*, v. XVI, n.33, p. 126-149, Jan-Jun. 2020.



Mapa 2. Ubicación de Todasana en el contexto de la Parroquia Caruao. Señalando la comunidad de Todasana con un círculo. Extraído de Altez y Rivas (2002, p.15).



Mapa 3. Vista satelital de Todasana. Obtenido con Google Earth en 2020. Se señala (en color blanco) con una flecha y un recuadro la ubicación del Antiguo Cementerio de Todasana.

En la mencionada comunidad se encuentra un antiguo y abandonado cementerio ubicado en una loma y al borde de un pequeño desfiladero originado por la acción de una pala mecánica

a principios de los años 60 del siglo XX, que tenía como objetivo la apertura de una carretera que comunicase a las 6 comunidades de la Parroquia Caruao entre ellas y con el resto del país⁴.

El cementerio es uno de los primeros lugares que pueden ser observados al arribar a Todasana, pero por lo general se encuentra cubierto totalmente de maleza, tal como se quiere mostrar en la imagen siguiente. Este sitio esconde un gran significado histórico y patrimonial a pesar de su crítica condición de abandono y descuido generada por la fría indiferencia de sus habitantes. Curiosamente, la memoria oral reconoce a los inhumados en este sitio como “los antiguos” (Altez, 2008, p. 270) quienes posiblemente en antaño y desde el siglo XVII fueron aquellos sometidos al régimen de producción esclavista venezolano, en la que se llamó desde entonces Hacienda Todasana.



Figura 1. Entrada del Antiguo Cementerio de Todasana en 2016.



Figura 2. Vista general del Antiguo Cementerio de Todasana en 2016 posterior a una limpieza efectuada a propósito de la investigación que se hiciera.

A través de la osteología y la arqueología de rescate, se intentó obtener una muestra de restos óseos de aquellos quienes pudieron haber sido los esclavizados de la antigua Hacienda

⁴ La apertura de una carretera respondió a la necesidad de los habitantes de estas comunidades quienes tradicionalmente solían caminar desde sus localidades hasta los centros poblados más cercanos, en este caso Los Caracas o Naiguatá. Dependiendo de la época, estas jornadas peatonales podían tomarles horas o días inclusive.

PÉREZ, Antonio David. La investigación antropológica y osteológica en cementerios afrodescendientes. Cadernos do Lepaarq, v. XVI, n.33, p. 126-149, Jan-Jun. 2020.

Todasana. El objetivo más ambicioso de esta incursión fue extraer y analizar esa muestra bajo el lente de la antropología física, realizando una reconstrucción osteobiográfica, evaluando las cuatro variables clásicas de estudio: Afinidad Racial, Sexo, Edad y Estatura, así como los posibles marcadores de estrés ocupacional.

Para la obtención de las piezas que pretendían ser analizadas, se llevó a cabo una jornada de excavación que contempló la intervención del Antiguo Cementerio de Todasana, lo que llevó al investigador a realizar en primera instancia una planimetría para familiarizarse con el terreno y delimitar el espacio del yacimiento⁵. Seguidamente se presentó el proyecto de investigación a la comunidad con el objeto de obtener su aprobación⁶ y consecutivamente se procedió a iniciar las excavaciones.

Primeramente, fueron ubicadas y excavadas cuatro (4) calicatas de sondeo de 50x50 cm cada una, que posteriormente se expandieron a pozos de sondeo con dimensiones mayores, hasta alcanzar el metro de profundidad y anchos de 2 y 1,5 metros en los pozos 1 y 2 respectivamente, a diferencia de los pozos 3 y 4 que se mantuvieron en 1x1 metro. Tanto las calicatas como los pozos fueron decapados en niveles de 10cm cada uno, para controlar de mejor manera el material encontrado. Los pozos eran profundizados hasta que no se evidenciase la presencia de material o hasta que el sitio no permitiese la continuidad de la excavación⁷.



Figura 3. Exposición del fondo rocoso del Pozo 1 en el nivel 8 (80cm de profundidad), del lado derecho se puede observar el desfiladero y en dirección norte puede apreciarse el Pozo 2.

⁵ Los alrededores del Antiguo Cementerio fueron objeto de dos sondeos arqueológicos realizados por Altez y Rivas a finales del siglo XX y a principios del XXI.

⁶ La comunidad de Todasana aprobó la intervención del camposanto siempre y cuando no fueran tocados los espacios que se encontraban identificados como enterramientos, es decir, los que presentasen cruces, lo que llevó al investigador a sectorizar el yacimiento para su intervención.

⁷ La presencia de grandes rocas impedían la profundización de los pozos de sondeo a más de 1 metro de profundidad.

Todos los pozos se encontraron en espacios cercanos al desfiladero mencionado anteriormente y respetando lo dicho por la comunidad sobre los espacios de excavación. En efecto, se acordó no intervenir lugares que estuvieran identificados como tumbas, por lo cual se trabajó en terreno sin cruces, muy cerca del borde desfiladero del antiguo cementerio.



Figura 4. Proceso de decapado en el Antiguo Cementerio de Todasana, en la fotografía se aprecia a la Dra. Yara Altez, al señor SS⁸, miembro de la comunidad y al investigador Antonio Pérez.

Se excavó y analizó una muestra total de 1218 elementos, de los cuales 590 pertenecían a restos óseos del esqueleto craneal y post-craneal, en fragmentos de diversas dimensiones y proporciones. Sin embargo, todas estas piezas fueron halladas en paupérrimas condiciones, lo que lamentablemente impidió la aplicación de metodologías clásicas de estudio⁹. Además del estado en el que se encontraron estas piezas, su distribución no concordaba con la posición ordinaria en la que usualmente se disponen los restos, es decir la posición anatómica. Los restos óseos se encontraban de manera caótica, lo que daba para pensar que algo había ocurrido, y que quizás la apertura de la carretera estuviese involucrada.

⁸ Se ha optado por no revelar el nombre de los colaboradores locales por respeto y salvaguarda de su identidad.

⁹ Asignación de la afinidad racial y el sexo, estimación de la edad y estatura.

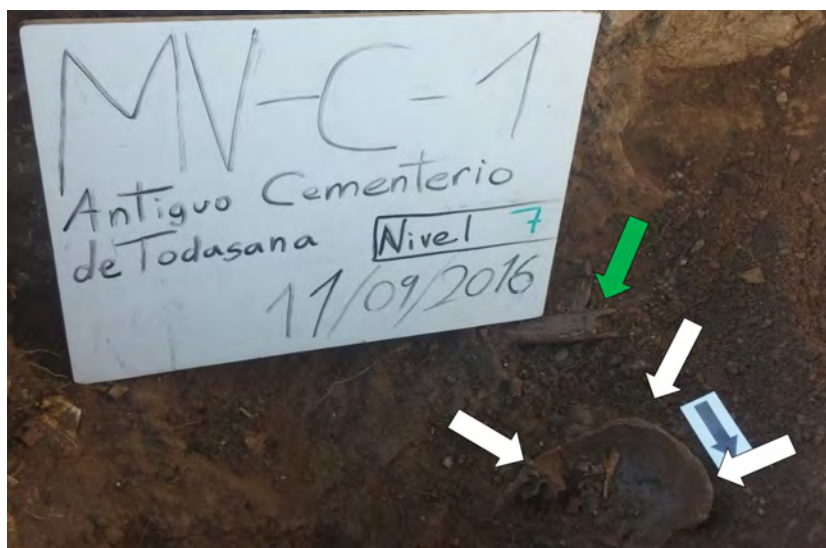


Figura 5. Exposición de restos óseos hallados en el Pozo 1, Nivel 7. Se observan fragmentos de esqueleto craneal y post-craneal acompañados de una flecha azul apuntando el Norte. Se señala con flechas blancas los restos del esqueleto craneal y con una verde los restos del esqueleto post-craneal. Tomada por Antonio Pérez el 11-09-2016.



Figura 6. Exposición de fragmento del hueso temporal izquierdo de un cráneo excavado del Pozo N°1. Tomada por Antonio Pérez el 07-10-2016.

Las piezas obtenidas presentaron un crítico estado de erosión y mineralización, lo cual ocasionó que no fueran aptas para análisis moleculares, pues su composición bioquímica original se encuentra completamente alterada, lo cual compromete la asertividad de los resultados.

Esta compleja situación devino en nuevas interrogantes y hallazgos, que solo pudieron ser entendidos y explicados a través de la tafonomía, disciplina que Sánchez Marcos define como “el estudio de la suerte habida por los restos de los organismos después de la muerte” (2009, p. 83) y al mismo tiempo señala que se trata de todos los... “cambios que repercutirán en el estado en

que se hallen los restos” (2009, p. 83), exponiendo claramente un concepto sobre qué es el proceso tafonómico. En este mismo orden de ideas cabe destacar que los cambios pueden ser ocasionados por factores provenientes de dos vertientes: causadas por el medio ambiente (naturales) o por la intervención humana (antrópicos).

Los dos tipos de factores mencionados anteriormente intervinieron sobre el Antiguo Cementerio de Todasana, generando así su condición actual. La razón principal del mal estado de las piezas recuperadas en la excavación, se debe a la acción de la pala mecánica que intervino el cementerio en 1962 para construir la carretera del lugar. De esa forma se destruyó buena parte del sitio. Una eventualidad similar también se evidenció en la memoria oral de los vecinos de la comunidad de Todasana quienes hoy no guardan recuerdos de los antepasados allí enterrados (Altez, 1999; Pérez, 2019).

Para mejor entendimiento de cuáles son los factores y cómo influyeron sobre los restos óseos del cementerio antiguo de Todasana, se presenta a continuación la siguiente tabla:

Tipo de factor tafonómico	Sub-tipo de factor tafonómico	Daños observados en las piezas	Origen asociado al factor
Antrópico	Social	Precario estado de conservación	<ul style="list-style-type: none"> • Olvido, indiferencia y abandono de los restos óseos y del antiguo cementerio.
	Físico	Severa fragmentación	<ul style="list-style-type: none"> • Intervención, remoción y reposición del material con una pala mecánica.
Natural	Biológico		Mineralización
	Químico	<ul style="list-style-type: none"> • Descomposición del organismo, reemplazo de la materia orgánica con mineral del suelo donde se encuentra inhumada. 	
	Físico – Climático	Erosión	<ul style="list-style-type: none"> • Remoción del suelo como consecuencia de la acción de la pala mecánica. • Condiciones climáticas.

Tabla 1. Factores tafonómicos influyentes en el deterioro del Antiguo Cementerio de Todasana. (Extraído de Pérez, 2019, p. 186)

REFLEXIONES FINALES

La reconstrucción de la historia de los esclavizados es fundamental para el entendimiento de los procesos de formación social y cultural en los países americanos. La exposición de la presencia histórica de estos individuos, la descripción de su trabajo, estilos de vida, su origen, los ritos fúnebres, junto al maltrato que sufrieron, son maneras de reivindicarlos, pues deben ser notados y reincorporados a la historia. Tal como mencionó Handler (1997, p.122), no era del interés de los dueños y capataces de haciendas y plantaciones elaborar un registro de estas personas, puesto que no los veían como tales, sino como parte del inventario de sus negocios, negándoles así la trascendencia de su identidad.

Por otro lado, la identidad es el elemento primordial de nuestro desenvolvimiento sociocultural, es lo que nos define como personas, sin embargo, una vez ocurrida la muerte, nuestra identidad se encuentra en riesgo, pues si no es documentada, estaremos perdidos en el tiempo, víctimas del olvido y el abandono. La osteología proporciona las herramientas pertinentes para la recuperación de la identidad, lo que permite al mismo tiempo la reivindicación de la vida y la historia. Con este artículo se quiere promover la investigación osteológica en materia afrodescendiente, pues los esclavizados de origen africano han sido los individuos que más han sufrido el olvido y abandono, no sólo físico, sino también cultural. Ese olvido les ha negado el derecho a la identidad, dejándoles en cementerios que han sido destruidos, como el caso de Todasana, mientras que en otros casos los cementerios de esclavizados han sido exterminados. Herramientas como la osteología permiten honrar sus memorias y devolverles parte de sus identidades.

REFERENCIAS

- AGUILERA PORTALES, Rafael y GONZÁLEZ CRUZ, Joaquín. La muerte como límite antropológico. El problema del sentido de la existencia humana. *Gaceta de Antropología*, 25(2), 1-10, 2009.
- ALTEZ, Yara. *Todasana: El trayecto de su singular identidad*. Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, 1999.
- ALTEZ, Yara. El patrimonio del olvido y la investigación antropológica. *Boletín Antropológico*, 74, 265-286. 2008.
- ALTEZ, Yara, y RIVAS, Pedro. *Arqueología e historia colonial de la parroquia Caruao*. Caracas: Tropikos, 2002.
- AUGÉ, Marc. *Los no lugares: Espacios del anonimato, una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, España: Gedisa, 1992.
- BARRALES RODRÍGUEZ, Dehman. *Osteobiografía y aproximación facial forense del individuo inhumado en el Entierro 13 de Cañada de la Virgen, Guanajuato, México*. Honolulu, Hawái: Atlantic International University, 2008.
- BINFORD, Lewis. Mortuary practices: their study and their potential. *Memoirs of the Society for American Archaeology*, 25, 6-29. (1971).
- BLAKEY, Michael y RANKIN-HILL, Lesley. *The New York African burial ground: Unearthing the African presence in colonial New York*. Washington, D.C.: Howard University Press, 2004.
- BROTHWELL, Don. *Desenterrando huesos: La excavación, tratamiento y estudio de restos del esqueleto humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- CARVAJAL, Ángel. *Características métricas en maxilares inferiores masculinos contemporáneos: Una nueva propuesta para la asignación de la afinidad racial*. Tesis de grado (Antropología), Universidad Central de Venezuela. Caracas, 2011.
- CHAGUÁN, María Fernanda. *Identificación con fines forenses de restos quemados. Un caso en estudio en el estado Aragua*. Tesis de grado (Antropología), Universidad Central de Venezuela. Caracas, 2012.
- CHICORA FOUNDATION INC. *Grave matters - The preservation of African American cemeteries*. South Carolina: Peoneers, Bellsouth volunteers, 1996.
- FLOOD, Nancy. *Cemetery demography*. Toronto: University of Toronto, 1991.
- GUERRA, Camila y REYES, Erika. *Intervención antropológica en el cementerio parroquial de Penco*. Actas del Tercer Congreso Latinoamericano de Antropología ALA 2012. Santiago de Chile, 2012.
- HANDLER, Jerome. *An African-type healer/diviner and his grave goods a burial from a plantation slave*

- cemetery in Barbados, West Indies. En *International Journal of Historical Archaeology*, 1(2), p. 91-130. Plenum Publishing Corporation. 1997.
- JAMIESON, Ross. Material culture and social death: African-American burial practices. *Historical Archaeology*, 29(4), p. 39-58, 1995.
- KING, Charlotte. Separated by death and color: The African American Cemetery of New Philadelphia, Illinois. *Historical Archaeology*, 44(1), p. 125-137, 2010.
- MANSILLA CASTAÑO, Ana. Patrimonio afroamericano en Brasil: Arqueología de los quilombos. *Arqueoweb: Revista sobre Arqueología en Internet*, 2(2), p. 2-15, 2000.
- GÓMEZ MEJÍA, Juliana. Salud y cambio social: la bioarqueología y su potencial para interpretar el impacto biológico de la agricultura. Medellín: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 26(43), 192-214. 2012.
- MENDIZÁBAL, Amaia. Estudio antropológico y patológico de cementerios altomedievales en el País Vasco. Los casos del despoblado de Aistra y el castillo de Treviño. *Munibe Antropologia-Arkeologia*, 62, 403-421, 2011.
- MENDONÇA, Osvaldo, BORDACH, M. Asunción, & ARRIETA, Mario. Arqueología y bioarqueología: interacciones y perspectivas para el registro fragmentado de una evidencia incompleta. Buenos Aires: *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 14, 23-32, 2012.
- MONROY, Albany. "En memoria de...". Aproximación arqueológica al Cementerio de los Extranjeros, La Guaria, Edo. Vargas. Tesis de grado (Antropología), Universidad Central de Venezuela. Caracas, 2016.
- ORSER Jr., Charles. The archaeology of the African diaspora. En *Annual Review of Anthropology*, Annual Reviews, 27(1), 63-82, 1998.
- ORSER Jr., Charles y FUNARI, Pedro Paulo. Archaeology and slave resistance and rebellion. En *World Archaeology*, Taylor & Francis, Ltd, 33 (1), p. 61-72, 2001.
- OWSLEY, Douglas. Et al. Demography and pathology of an urban slave population from New Orleans. *American Journal of Physical Anthropology*, 74(2), p. 185-197, 1987.
- PÉREZ, Antonio. Historia Local y Osteología de Rescate en el Antiguo Cementerio de Todasana. Tesis de grado (Antropología), Universidad Central de Venezuela. Caracas, 2019.
- ROCA DE TOGORES, Consuelo. Análisis antropológico de los restos óseos del cementerio islámico de Bab Al-Hanax (Valencia). España: Universidad Miguel Hernández (Alicante), 1999.
- RODRÍGUEZ, Yuleima. Cementerio General del Sur: Aproximación histórica y costumbres de los caraqueños vistas a través de la necrópolis. *Mañongo*, 36(19), p. 173-198, 2011.
- SÁNCHEZ MARCOS, Iván. Aportación metodológica de campo en arqueología forense. Tesis de Maestría, Universidad de Granada, Granada, 2009.
- TIESLER BLOS, Vera. Bases conceptuales para la evaluación de restos humanos en arqueología.

México: UADY, 2006.

U ROSA, María. Osteología de rescate: Introducción al estudio de restos óseos del parque histórico - arqueológico San Felipe, El Fuerte, Edo. Yaracuy. Tesis de grado (Antropología), Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1998.

VELÁSQUEZ, Paula. Los cementerios... Territorios intersticiales. *Hacia la Promoción de la Salud*, 14(2), p. 24-38, 2009.

WRIGHT, Lori, GENOVEZ, José Vicente, VÁSQUEZ, Mario, BURGOS, Benito., GUERRERO, Inés, y SCHWARCZ, Henry. La osteología de rescate en Kaminaljuyú y algunas observaciones acerca de la dieta prehispánica en el Valle de Guatemala. XI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 1997 (Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, pp. 558-567, 1998.

ZAKRZEWSKI, Sonia. Osteobiografía y la Población de la Plaza de España, Écija (Sevilla). *Paleopatología y Bioarqueología: Contextualizando El Registro Óseo*. Actas del XIII Congreso Nacional de Paleopatología. Écija, Sevilla. 133-145, 2017

ZUCCHI, Alberta. Polvo eres y en polvo te convertirás: La muerte y su entorno en Venezuela hasta 1940. Caracas: Antropológica. 93(94), p. 3 -133, 2000.

COMERCIANTEs, ESPÍAS Y BAQUIANOS: LOS ESCLAVOS CRIOLLOS DEL ESEQUIBO COLONIAL. SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII

MERCHANTS, SPIES AND "BAQUIANOS": CREOLE SLAVES OF COLONIAL ESSEQUIBO. SECOND HALF OF THE 18TH CENTURY

Karina Estraño

Como citar este artigo:

ESTRAÑO, Karina. Comerciantes, espías y baquianos: los esclavos criollos del Esequibo colonial. Segunda mitad del siglo XVIII. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.33., p. 150-162, Jan-Jun. 2020.

Recebido em: 14/12/2019

Aprovado em: 26/03/2020

Publicado em: 09/05/2020

ISSN 2316 8412



Comerciantes, espías y baquianos: los esclavos criollos del Esequibo colonial. Segunda mitad del siglo XVIII

Karina Estraño^a

Resumen: Se exploran las estrategias de negociación y resistencia de los esclavos criollos, “sujetos históricos” de la Guayana holandesa que jugaron un rol clave como agentes de inteligencia, comerciantes bilingües y baquianos; se explora también su participación en las redes políticas y de intercambio comercial de la región fronteriza entre las antiguas Guayanas española y holandesa, durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Abstract: I deal with the negotiating and resistance strategies of the creole slaves, “historical subjects” of the Dutch Guyana, which played a key role as intelligence agents, bilingual traders and “baquianos”; also, I explore the political and trading networks of the border region between the Spanish and Dutch Guyanas, during the second half of the 18th century.

Palabras Clave:

Guianas, Esequibo, Afroindianidad, Escravos crioulos, Antropología Histórica.

Keywords:

Guianas, Essequibo, Afroindigenusness, Creole Slaves, Historical Anthropology.

^a Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Centro de Antropología. Laboratorio de Ecología Humana.

INTRODUCCIÓN

En la antropología histórica existe un extenso trabajo sobre la etnogénesis de sociedades y culturas afroamericanas en las regiones fronterizas de las Guayanas¹. En ellos se resaltan al menos cuatro aspectos que marcaron la vida de los africanos y sus descendientes en aquellos territorios: en primer lugar, las particulares condiciones ecológicas y geográficas de la región amazónica. Esta región se caracteriza principalmente por un bosque tropical húmedo con vegetación muy densa y temperatura propicia para la dispersión de enfermedades, como las que durante la expansión europea fueron traídas del viejo continente y África, como el paludismo y la fiebre amarilla. Estas condiciones hicieron casi imposible el avance de los europeos, más allá de las zonas costeras. En segundo lugar, una extensa red radicular de ríos, rápidos y saltos cuya navegación, especialmente durante las primeras etapas del contacto, dependía del conocimiento y habilidades de los indígenas de la región. En tercer lugar, la formación a partir de los procesos de colonización de “zonas de frontera” entre colonias vecinas. Las administraciones imperiales de aquellas colonias pasaron por frecuentes guerras seguidas de períodos de paz, que no siempre eran conocidos en las zonas coloniales. Y por último la existencia, al momento del contacto de múltiples grupos indígenas que mantenían extensas redes de intercambio comercial. Las relaciones y vínculos que se formaron entre indígenas y europeos variaron dependiendo de las estrategias de conquista y colonización, así como de los intereses comerciales de las distintas potencias que se instalaron en la región guayanesa.

La bibliografía sobre la región ofrece estudios históricos y culturales de los grupos afroamericanos que se formaron en las Guayanas y en esas zonas de “frontera”. Al respecto, resultan de particular interés los trabajos sobre las sociedades cimarronas de Surinam (PRICE, 2011; 1991; 1990; 1983), y los procesos étnicos que se formaron en los territorios vecinos de las Guayanas francesa, portuguesa y holandesa (GOMES, 2015; 2011; 2003). En conjunto, estas etnografías y trabajos históricos permiten aprehender las distintas formas de resistencia que desplegaron los africanos y sus descendientes, así como la complejidad de las relaciones interétnicas en aquellos contextos multiétnicos y multiculturales. Por otro lado, los estudios de Alvin Thompson (2015; 2006; 1999) sobre los cimarrones de la actual región de Guyana describen las particulares condiciones de las colonias holandesas que durante los siglos XVI al XVIII formaron asentamientos vecinos a la Guayana española. Sin embargo, la información que ofrece Thompson sobre los procesos de cimarronaje entre las dos colonias vecinas resultan muy escasos. Y en general esta información permanece dispersa en los archivos coloniales. Por todo ello, el artículo que presentamos a continuación ofrece un aporte a esta área de conocimiento, a partir de fuentes históricas secundarias que reflejan los procesos de intercambio comercial, las luchas territoriales y las cambiantes alianzas políticas entre

¹ Nos referiremos a las Guayanas como el territorio que actualmente forman los países de Guyana y Surinam (Guayana holandesa), la Guayana Francesa, la región correspondiente a la Guayana Brasileña y la Guayana venezolana, formada por los actuales estados Delta Amacuro, Amazonas y Bolívar. Asimismo, cuando hablamos de Guayana, la Guayana española o la Guayana venezolana, nos referiremos a los actuales estados Delta Amacuro, Amazonas y Bolívar.

Europeos, indígenas y afrodescendientes, en el territorio de frontera entre las antiguas colonias de Esequibo y Demerara, y la provincia de Guayana, durante la segunda mitad del siglo XVIII. Es decir, los territorios que hoy forman la República Cooperativa de Guyana, pero especialmente la zona en reclamación con Venezuela, conocida como *El Esequibo*².

Redes subalternas entre las Guayanas española y holandesa del siglo XVIII

Cuando hablamos de frontera nos referimos a dos acepciones de esta categoría conceptual: en primer lugar, una separación geopolítica impuesta por la lógica de apropiación y control del territorio por parte de grupos poderosos, en este caso potencias imperiales que durante el período colonial establecieron límites, cuya movilidad y ambigüedad aumentaba, a medida que se alejaban de los centros de administración colonial. En segundo lugar, nos referimos a territorios alejados de la lógica de los centros de administración colonial, donde se formaron procesos sociales y culturales propios y en esa medida se convirtieron en *regiones de frontera*, o áreas de extrema movilidad humana al margen de la civilización (TURNER, 1953). Nuestra exploración gira en torno a la vida y relaciones políticas que formaron los distintos actores que se establecieron en la *región de frontera* entre las Guayanas española y holandesa. Al respecto, los trabajos de Neil Whitehead (1992; 1988) nos ofrecen un amplio análisis sobre las redes comerciales indígenas que operaban en aquella extensa región, así como de las distintas relaciones comerciales, alianzas militares y confrontaciones bélicas que se formaron entre españoles y holandeses, y los procesos de etnogénesis y tribalización experimentados por los indígenas, como consecuencia del contacto con los europeos.

Adicionalmente Whitehead (1992; 1998) arroja pistas sobre la participación de afrodescendientes en aquellas redes coloniales, y al mismo tiempo permite ver que la presencia de los *esclavos negros* y cimarrones era escasa en la región. Al respecto, los documentos históricos de la época reflejan que tanto en la provincia de Guayana como en las colonias de Esequibo y Demerara el traslado forzado de esclavizados africanos no fue significativo (BRITO, 1996; 1993; RODWAY, 1981) y ya veremos por qué. En el lado español, por casi tres siglos la provincia de Guayana fue un territorio de escaso interés para los conquistadores y colonos, que centraron su atención primero en la extracción de perlas y después en el desarrollo de plantaciones, en la región norte costera de Venezuela. Asimismo, los pequeños asentamientos que se instalaron en lo que hoy forma el territorio guyanés también ocuparon un lugar secundario para el gobierno colonial holandés. Aquellas tierras estuvieron bajo la administración de la *Compañía Holandesa de las Indias Occidentales* (WIC por sus siglas en inglés), cuyo interés se centró en el comercio de esclavizados africanos hacia colonias vecinas. Esto marcó una notable diferencia con la administración vecina de Surinam, que se formó por alianzas entre empresarios privados orientados hacia el negocio del azúcar y la compra-venta de prisioneros africanos para el trabajo forzado en sus plantaciones (ESTRAÑO, 2014).

² Todas las cursivas empleadas en el texto son de la autora y se refieren a terminología de la época, categorías conceptuales que se quieren resaltar y nombres propios.

ESTRAÑO, Karina. *Comerciantes, espías y baquianos: los esclavos criollos del Esequibo colonial. Segunda mitad del siglo XVIII. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.33., p. 150-162, Jan-Jun. 2020*

Desde el siglo XVI y hasta los años 30 del XVIII, las guayanas española y holandesa permanecieron como territorios de *frontera* respecto a sus gobiernos coloniales, una condición que se extendería unas décadas más en el caso de las colonias de Esequibo y Demerara. Allí los intentos por desarrollar una economía de plantación fracasaron por años, entorpecidos por las trabas impuestas por la administración de la WIC. Por ello, durante más de dos centurias, la agricultura tuvo un lugar secundario y la economía se basó principalmente en el comercio de productos locales, a través de los vínculos comerciales que formaron con los indígenas de la región. Gracias a ellos, y formando también alianzas matrimoniales, los holandeses se infiltraron en una extensa red de intercambio comercial indígena, cuyo eje de comunicación principal era el amplio sistema de ríos de la selva tropical de la cuenca del Amazonas, o la Amazonía, y el escudo guayanés. Para el momento del contacto, aquél sistema estaba en pleno funcionamiento y su alcance era tal que incluso se extendía por el suroeste, hacia el Amazonas, y por el norte, hacia las islas del Caribe, hasta Mesoamérica (BIORD, 2011; 1985; ARVELO-JIMÉNEZ y BIOR, 1994; AMODIO, 1991; ARVELO-JIMÉNEZ, MORALES, y BIOR, 1989; MORALES y ARVELO-JIMÉNEZ, 1981). En las cuencas del Orinoco y el Esequibo, los principales actores de esta red eran los Kari`ña³, conocidos en los textos coloniales como los Caribes, y en segundo lugar los Arawako (WHITEHEAD, 1988; CIVRIEUX, 1976).

La alianza entre holandeses y kari`ñas fue un factor determinante en la resistencia indígena contra los avances de los españoles hacia el sur del Orinoco. Mientras los indígenas les proporcionaban esclavizados de otros grupos étnicos y productos de interés comercial, principalmente onoto (*Bixa Orellana*) y bálsamo de copaiba (*Copaifera officinalis*), por su parte, los flamencos aportaban alcohol, herramientas y las armas necesarias para repeler los avances de los españoles (MORALES, 1989; 1979). Al mismo tiempo, gracias al apoyo de los Kari`ña, las incursiones de los holandeses hacia el territorio español fueron frecuentes, aunque su objetivo no era la ocupación territorial sino mantener alejados a los españoles para asegurar y expandir sus alianzas y redes comerciales, así como realizar exploraciones mineras. No fue sino hasta los años 20 del siglo XVIII cuando este panorama comenzó a cambiar.

Hasta entonces, distintas órdenes religiosas habían intentado controlar el sur del Orinoco sin éxito, ya que la resistencia kari`ña y las dificultades para superar la carencia de comida habían obstaculizado la permanencia de los misioneros. Pero a partir de 1724, con el apoyo de escoltas armadas y de indígenas, principalmente akawayos, los capuchinos catalanes repelieron a los Kari`ña y desarrollaron un sistema de hatos que aseguró el alimento y dio paso a la reducción de otros grupos indígenas, entre ellos pariagotos, barinagotos, akawayos, camaracotos y arinagotos (PERERA, 2006; CIVRIEUX, 1976). De esta manera, las misiones capuchinas se establecieron en la región que se extiende desde la serranía de Imataca hasta el río Esequibo (CIVRIEUX, 1976) y entre 1744 y 1768 controlaron los ríos Caroní, Macaruma y Yuruari, estableciendo en esa zona su principal

³ Escribimos el nombre y gentilicio de los grupos indígenas mencionados en singular, siguiendo el estilo empleado en la literatura antropológica venezolana. Utilizamos mayúscula al inicio de la denominación cuando nos referimos al gentilicio o nombre de la colectividad (usualmente precedido por el artículo “los”) y en minúscula cuando utilizamos el plural (p.e. grupos kari`ñas).

fueron de resistencia y ataque hacia las cabeceras del Yuruari, al amparo de la serranía de Imataca. Por esos mismos años los franciscanos observantes controlaron también la región de los ríos Caura y Paragua. Por su parte, la población kariña había disminuido considerablemente a causa de las enfermedades y las continuas guerras provocadas por los europeos (WHITEHEAD, 1988). Muchos fueron sometidos y obligados a vivir en los pueblos de misión, mientras otros se replegaron hacia las cabeceras de los ríos Mazaruni y Rupununi. Y como la principal mano de obra estaba formada por indígenas reducidos, el traslado forzado de africanos, o *esclavos negros* fue escaso y se redujo principalmente a los *pueblos de españoles* de Upata y Barceloneta, fundados principalmente con población canaria (ESTRAÑO, 2014).

Las acciones de colonización y control territorial de los españoles incrementaron las confrontaciones con los asentamientos holandeses vecinos. Desde su nombramiento como Comandante de la colonia del Esequibo en 1743, Storm van 's Gravesande⁴ enfrentó repetidos ataques contra las factorías que había construido entre el Esequibo y el Cuyuní, es decir, el territorio disputado con los españoles. Y tras varios fracasos en las expediciones mineras y comerciales, decidió replegar esfuerzos y concentrarse en el desarrollo de la agricultura. Esto significó un evidente cambio en las actividades económicas, pero las redes comerciales y de comunicación entre las colonias vecinas estaban lejos de desaparecer. En 1755, durante la *Expedición de Límites al Orinoco* (1754-1761), el Comisario español Eugenio Alvarado presentó un detallado informe sobre las vías de comunicación entre la Guayana española y las colonias holandesas de Esequibo y Demerara (ALVARADO, 1755b). En aquél escrito identificó cuatro formas de comunicación: 1) por vía marítima, 2) por ríos, caños y mar, 3) por tierra y ríos y 4) solamente a través de ríos. Aún bajo el control de los misioneros, el Comisario encontró entre los habitantes de las misiones relatos sobre europeos, indígenas y zambos que se desplazaban a través de los caminos de tierra y rutas fluviales, y llegaban desde el Esequibo para comerciar en las misiones. Al respecto señaló:

Este camino, que tanto por tierra como por agua consiste en once días de diligencia, es comunicable a todas las naciones de indios bárbaros que habitan las montañas de la banda del sur antemurales de la colonia de Esquibo y en especial de los caribes y al abrigo de éstos los holandeses, para hacer el comercio de los indios esclavos (que llaman poitos), las penetran continuamente hostilizando otras nacionales por todas la extensión de los montes... y por tanto no son caminos seguros para todos los individuos, sino para aquéllos que tienen sus inteligencias con los holandeses y caribes... (ALVARADO, 1755b, p. 64)

Detrás de la evidente confrontación territorial entre las colonias vecinas, ambas compartían un sistema de contrabando sobre el cual existe información dispersa en los reportes

⁴ (de ahora en adelante 's Gravesande).

coloniales de la época (ALVARADO, 1775a, 1755b). Al respecto, resulta reveladora la negativa de los capuchinos a colaborar con las «órdenes secretas» asignadas al Comisario Alvarado, quien intentó estimular el cimarronaje o huida de esclavizados africanos desde las colonias holandesas hacia territorio español, así como facilitar armas a los rebeldes para provocar rebeliones en las colonias vecinas (RAMOS, 1946). Aquellos planes no prosperaron, en gran medida porque los capuchinos alegaron que no querían romper el acuerdo de devolver los fugitivos a sus vecinos. A pesar de que el comercio entre las dos colonias era ilegal, lo cierto es que a través de los años prosperó el intercambio, siendo los principales productos de cada colonia los más solicitados por su contraparte: azúcar, aguardiente y telas de los holandeses (ALVARADO, 1755b), y caballos, mulas, cacao, tabaco y plata de los españoles, así como productos indígenas de ambos lados (LÓPEZ DE LA PUENTE, 1789). Pero además, el desarrollo de las plantaciones en las colonias holandesas produjo una mayor demanda de mano de obra, y aunque la importación de esclavizados africanos aumentó, la compra de *esclavos rojos* se mantuvo por un tiempo. ¿Y quiénes estuvieron a cargo de aquellas prácticas ilegales? Algunos europeos de distintas nacionalidades participaron de esta actividad, y en el caso de la Guayana española, los indígenas de las misiones mantenían aquél comercio bajo el control, en ocasiones precario, de los capuchinos (LÓPEZ DE LA PUENTE, 1789; LA GARRIGA, 1769). Por su parte, en la colonia holandesa, la WIC utilizó un grupo que por sus habilidades resultó muy útil para los intereses de la compañía.

Ya hemos dicho que, a raíz de los avances de los capuchinos, muchos kari`ñas tuvieron que replegarse hacia el territorio holandés. Una vez allí, algunos líderes en ocasiones fueron contratados como milicianos por los flamencos, y movilizaron a sus grupos para perseguir y devolver fugitivos de origen africano, que cada vez con mayor frecuencia y número huían hacia territorio español. Hay que decir, sin embargo, que esta tarea no fue permanente, sino más bien coyuntural y dependiente de los pagos en forma de regalías otorgados por los holandeses (WHITEHEAD, 1992). La mayor parte del tiempo, a pesar de que los holandeses promovieron conflictos étnicos entre indígenas, africanos y sus descendientes, los amerindios no intervenían en la vida de los asentamientos cimarrones. De hecho, con frecuencia facilitaban el paso de una colonia a otra, e incluso en ocasiones les dieron refugio en sus propias comunidades (WHITEHEAD, 1988).

Mientras tanto, un grupo cobró cada vez más importancia en las tareas encubiertas e ilegales de aquella sociedad colonial: nos referimos a los *esclavos criollos*, categoría aplicada entonces en las colonias española y holandesa. Nacidos de la unión entre africanos e indígenas, estos zambos, o *kabugrus* como también eran llamados en las colonias holandesas, fueron un numeroso grupo que se distinguió de los africanos, llamados *saltwater* (NETSCHER, 1988).

Como se desprende de los despachos de 's Gravesande a los directores de la Cámara zelandesa de la WIC, entre 1738 y 1772, compilados por Harris y Villiers (1911, I y II)⁵, los *esclavos*

⁵ Esta y las siguientes referencias que haga a documentos escritos por 's Gravesande, provienen de una colección de documentos obtenida por el gobierno británico cuando recibió la colonia del Esequibo en 1814. Estos fueron traducidos y recopilados en un libro que vio luz en 1911: Villiers, J.A.J. de & Harris, C.A., Storm van 's 's Gravesande: The Rise of British Guiana; Compiled from his Despatches (1911). London, Kakluyt Society, 2 Vols. 703p (que, de ahora en adelante,

criollos desempeñaron diversas tareas, como la carpintería, albañilería, panadería y la agricultura de conucos. Pero además, por sus vínculos de parentesco con los indígenas, aquellos *kabugrus* fueron los acompañantes preferidos en las expediciones de los caribes y holandeses. Considerados por 's Gravesande físicamente más agraciados y más inteligentes que los indígenas y los africanos (RODWAY, 1891), los *criollos* desarrollaron amplios conocimientos geográficos y de navegación a través del complejo sistema de ríos de la región. A la vez, asimilaron los conocimientos tradicionales y las habilidades de supervivencia de los indígenas en las intrincadas selvas del escudo guayanés. Gracias a ello se convirtieron también en intérpretes bilingües, e incluso políglotas, al aprender tanto su lengua materna como otras lenguas indígenas, además del *creole* que surgió en la colonia holandesa. Por ello, fueron los guías o *baquianos* principales durante las expediciones comerciales de los holandeses.

En aquellas tierras, el número de europeos siempre fue bajo y, por ello, la administración central tuvo que enfrentar la carencia continua de *postholders*, término aplicado a los militares encargados de la custodia y administración de las factorías. Aunado a esto, los comerciantes blancos estaban más interesados en hacer fortuna y regresar a Europa como hombres ricos, en lugar de formar una colonia estable en aquellas tierras calientes, conocidas como la *Costa Salvaje*. Además, resultaba muy difícil obligarlos a pagar los tributos de sus negocios a la WIC. Por ello, la compañía utilizó a los *esclavos criollos* para el comercio regional, y su actuación fue tan significativa que llegaron a ser conocidos como los *comerciantes negros* (WHITEHEAD, 1988). El trato diario con los indígenas estuvo en manos de aquellos sujetos subordinados, que no por ello dejaron de ser esclavizados, pero que gozaron de ciertos privilegios en comparación con los esclavizados africanos.

Los *comerciantes negros* desempeñaron tareas de protección territorial, exploración e invasión de las colonias vecinas, instalando sus viviendas a lo largo de los ríos y ampliando y desplazando las factorías cada vez más hacia el territorio español y portugués. Desde allí realizaban frecuentes viajes actuando como comerciantes y espías, insertos en el sistema comercial indígena al que no eran ajenos por sus vínculos familiares con los indígenas. En este contexto, los incidentes entre las dos colonias, española y holandesa, no fueron escasos. Por ejemplo, en 1758 los españoles destruyeron una factoría holandesa ubicada en el Cuyuní, y capturaron al *postholder* junto con un *esclavo criollo*, su esposa y sus hijos (STORM VAN 'S 'S GRAVESANDE, 1758a). Luego se negaron a devolver a la familia de *criollos*, por estar acusados de practicar el comercio con indígenas (CASTRO, 1758; STORM VAN 'S 'S GRAVESANDE, 1758B). Otro incidente ocurrió en 1761, cuando los españoles tomaron una curiara cargada de pescado cerca del río Guainia. La embarcación estaba a cargo de un *criollo* llamado Jan Broeck, quien había sido enviado a buscar alimento para su plantación (STORM VAN 'S 'S GRAVESANDE, 1761). Pero de todos los *comerciantes negros*, el más famoso de la WIC fue Tampoko, un esclavizado de confianza del propio gobernador 's Gravesande. Algunas de las tareas ejecutadas por Tampoko nos permitirán ver la importancia que tuvieron estos sujetos subordinados

citaré como Storm van's 's Gravesande; The Rise of British Guiana, y cuya paginación es continua). Tales referencias las presentaré por medio de un título del documento, elaborado por mí, al que acompañará la referencia bibliográfica de dicha publicación original en el repositorio documental británico del Public Record Office (de ahora en adelante, PRO).

ESTRAÑO, Karina. *Comerciantes, espías y baquianos: los esclavos criollos del Esequibo colonial. Segunda mitad del siglo XVIII. Cadernos do Lepa-arq, v. XVII, n.33., p. 150-162, Jan-Jun. 2020*

en el balance de las relaciones entre las colonias vecinas.

En 1765, las acciones de expansión y control de los capuchinos estaban en pleno apogeo. Ese año llegaron reportes a las colonias holandesas sobre una posible guerra que estarían promoviendo entre caribes y akawayos. Para aclarar los rumores, 's Gravesande envió a Tampoko en acciones de espionaje hacia las misiones del Yuruari (STORM VAN 'S 'S GRAVESANDE, 1767). En una carta al Rey de España, el Prefecto de las misiones capuchinas, Benito de la Garriga (1769), describió la permanencia de aquél esclavizado en sus dominios. Allí señaló que Tampoko llegó a la misiones de Guasipati, Cavallapi, y posiblemente también Avechica (WHITEHEAD, 1988), portando un pasaporte oficial de 's Gravesande y solicitando la devolución de unos *esclavos rojos* fugitivos. En aquella ocasión, los misioneros le permitieron hablar con los indígenas solicitados, para que escuchara de voz propia que preferían permanecer en las misiones a vivir sometidos en territorio holandés. Después de cumplir su tarea, y haciendo alarde de la excelente impresión que supuestamente había causado en él la forma de vida de los indígenas y capuchinos, Tampoko se despidió de sus anfitriones, prometiendo que regresaría con su familia y se convertiría a la religión católica (LA GARRIGA, 1769). Pero al mismo tiempo, el criollo cumplió su misión encubierta y durante su permanencia en aquellos predios encontró a un holandés que había sido apresado en el Cuyuní, quien le confirmó que en efecto, los capuchinos estaban armando a los indígenas para provocar una guerra con el propósito de avanzar hacia el este y fundar una nueva misión entre los ríos Cuyuní y Mazaruni (WHITEHEAD, 1988).

A su regreso a las colonias holandesas, y como prueba de haber cumplido su tarea, Tampoko entregó a 's Gravesande unas imágenes de santos traídas de las misiones capuchinas e informó de los planes de los misioneros (WHITEHEAD, 1988). Un año después, fue enviado nuevamente en compañía de un indígena, pero en esa ocasión ambos fueron apresados, aunque Tampoko fue rápidamente liberado para evitar confrontaciones directas con 's Gravesande (LA GARRIGA, 1769). La razón de tal acción fue que se descubrió que el *criollo* había llegado con dos curiaras cargadas de armas de fuego, hachas, machetes, ropas y otros objetos que fueron entregados a los indígenas, para estimular un levantamiento en las misiones. Para el Prefecto, había indicios de que los planes llevaban tiempo fraguándose, porque los indígenas de Miamo, Carapo y Guasipati habían estado construyendo canaletes, curiaras y un gran cargamento de flechas y macanas, con el pretendido argumento de ir a rescatar a los indígenas del vecino territorio holandés. Pero cuando supieron que Tampoko cayó preso pararon sus tareas, y algunos confesaron que aquél *comerciante negro* sería el capitán del grupo (LA GARRIGA, 1769).

Un año más tarde, en 1766, un grupo de indígenas *españoles* fueron detectados entre los ríos Cuyuní y Masaruni. 's Gravesande ordenó a Tampoko capturarlos y llevarlos a su presencia. Uno de ellos resultó ser un espía que anteriormente había transitado la región. Aquel hombre proporcionó nueva información sobre los planes de los Capuchinos (STORM VAN 'S 'S GRAVESANDE, 1766). Pero a pesar de toda esta labor de inteligencia, 's Gravesande no logró detener a los misioneros y en 1767 la guerra entre indígenas era ya un hecho. Tampoko reportó el ataque y destrucción caribe de una factoría ubicada en Vieja Duynenburg, cerca del Rupununi, donde vivía un hijo del *criollo*

(VENEZUELA-BRITISH GUIANA BOUNDARY ARBITRATION, 1989). En ese contexto, y posiblemente alentados por los akawayos, un grupo de alrededor de cien esclavizados huyeron hacia Berbice. En respuesta, 's Gravesande reunió una avanzada indígena y la puso a cargo de Tampoko para someter a los cimarrones, con la orden de no atacar a los akawayos. El *criollo* regresó, trayendo consigo varias manos que supuestamente había cortado de los cadáveres de los cimarrones, reportando que había matado al líder. Pero al poco tiempo hubo reportes que señalaban que Tampoko había mentido y que las manos entregadas eran de indígenas. 's Gravesande reaccionó con sorpresa, ordenó apresar al criollo e iniciar una investigación, pero antes de llegar a su presencia, el esclavizado se suicidó (WHITEHEAD, 1988).

A pesar de las inesperadas circunstancias de la muerte, en su relación epistolar con la WIC, el Comandante del Esequibo no dejó de manifestar sus dudas sobre la culpabilidad de aquel *criollo* que durante largos años había prestado un servicio tan valioso a sus intereses (STORM VAN 'S 'S GRAVESANDE, 1769a). En 1769, Storm van 's 's Gravesande declaró que el Cuyuní había sido completamente controlado por los españoles, quienes tomaron el río Barima y negociaban con los cimarrones del Esequibo y Demerara para engrosar sus milicias (STORM VAN 'S 'S GRAVESANDE, 1769b). En 1772 el Comandante sería relevado de su cargo y se retiraría para culminar su vida en su plantación privada, ubicada en Demerara (RODWAY, 1891). Lo que ocurrió después entre las dos colonias forma una profunda interrogante para la investigación histórica y antropológica, sobre todo cuando nos preguntamos por los movimientos de fugitivos tanto indígenas como africanos y afrodescendientes que se produjeron entre el Orinoco y el Esequibo durante la Guerra de la Independencia en Venezuela, por un lado, y el largo proceso de ocupación colonial de Inglaterra en lo que hoy es el territorio guyanés, por el otro.

PALABRAS FINALES

Con la destrucción de las misiones capuchinas en Venezuela y el cambio radical de gobierno en la otrora colonia holandesa, aquellas redes comerciales fueron sometidas a una nueva y gran inflexión histórica. ¿Habrán desaparecido como consecuencia de los profundos cambios vividos en las regiones vecinas? ¿O acaso sobrevivieron, transformándose una y otra vez, sosteniendo el dinámico intercambio de productos, de información y de vida? Tal vez fueron destruidas. Y tal vez, a través del tiempo, han surgido otras redes y otros actores, con nuevas historias que sin embargo tienen su asiento en aquellas historias antiguas, quizás olvidadas de hombres y mujeres que de esclavizados pasaron a ser campesinos, peones y figuras similares, ¿libres? La libertad en contextos de dominación colonial y postcolonial es siempre una figura escurridiza, un valor de realidad contingente más que permanente. Pero, en cualquier situación, los habitantes del Esequibo hoy en día siguen siendo pescadores, agricultores, pequeños comerciantes, mineros. En fin, sujetos subalternos cuyas vidas transcurren a través de los ríos guyaneses, atados en cierta forma a la lógica del poder, pero siempre en movimiento. Esas historias sobre nuevas y actuales redes subalternas esperan a ser contadas por sus protagonistas, o tal vez nosotros esperamos escucharlas para conocerlos y finalmente, conocernos.

ESTRAÑO, Karina. Comerciantes, espías y baquianos: los esclavos criollos del Esequibo colonial. Segunda mitad del siglo XVIII. Cadernos do Lepa-arq, v. XVII, n.33., p. 150-162, Jan-Jun. 2020

REFERENCIAS

- ALVARADO, Eugenio. Modo religioso y económico del vivir los padres, granjerías del común de las misiones como del particular de los padres, indios y demás agregaciones a ellas, por D. Eugenio de Alvarado (Hato de la Divina Pastora, 20 de Abril 1755)» En CARROCERA, Buenaventura, *Misión de los capuchinos en Guayana*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, v. I, 1979 [1755a], p. 338-351.
- ALVARADO, Eugenio. Relación sobre la colonia holandesa de Esequibo. En LUCENA, Manuel (1999). *Viajes a la Guayana ilustrada. El hombre y su territorio*. Caracas: Banco Provincial, 1999 [1755b], p. 55-58.
- AMODIO, Emanuele. Relaciones Interétnicas en el Caribe Indígena. Una reconstrucción a partir de los primeros testimonios europeos, *Revista de Indias*, v. 51, N°193, p. 571-606, 1991.
- ARELLANO, Fernando. *Una introducción a la Venezuela prehispánica*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1982.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly, y BIOD, Horacio. The impact of conquest on contemporary indigenous peoples of the Guiana Shield: the system of Orinoco regional interdependence. En ROOSEVELT, Ana (Coord.). *Amazonian Indians from prehistory to the present anthropological perspectives*. Tucson/London: The University of Arizona Press, p. 55-78, 1994.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly, MORALES, Filadelfo y BIOD, Horacio. Repensando la historia del Orinoco. *Revista de Antropología*, Bogotá, v. 1-2, p. 153-174, 1989.
- BIOD, Horacio. Del río al mar: sistemas interétnicos del Orinoco y la Costa Orinoco Caribe en la época colonial. *Revista Nacional de Cultura*, Caracas, N°338, p. 44-58, 2011.
- BIOD, Horacio. El contexto multilingüe del sistema de interdependencia regional del Orinoco. *Antropológica*, Caracas, 63-64, p. 83-101, 1985.
- BRITO, Federico. *El problema tierra y esclavos en la historia de Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1996.
- BRITO, Federico. *Historia económica y social de Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, v. I, 1993.
- CASTRO, Nicolás. [Inclosure II.] Don Nicolás de Castro to the Director-General of Essequibo, Cumáná, November 10, 1758. En HARRIS, C.A. y VILLIERS, J.A.J. de, *Storm van 's Gravesande. The rise of British Guiana; Compiled from his Despatches*. London: Hakluyt Society, 2 Vols, 703 págs. (de ahora en adelante Storm van's Gravesande; The Rise of British Guiana), v. I, p. 365-366, 1911 [1758].
- CIVRIEUX, Marc. *Los caribes y la conquista de la Guayana española: etnohistoria Kari'ña*. Caracas: Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Católica Andrés Bello, 1976.

- ESTRAÑO, Karina. Pueblos Mixtos y “de Españoles” al sur del Orinoco: La participación de los zambos, mulatos, cimarrones y otras gentes de color en el poblamiento y control territorial de la Guayana española. Segunda mitad del siglo XVIII. Boletín Antropológico. Universidad de los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. N° 95, p. 165-192, 2014.
- GOMES, Flavio. Etnogénesis en las fronteras entre Brasil, Surinam y Guayana Francesa, siglos XVII-XX: más aproximaciones. Antíteses, Brasil, v. 4, n° 8, p. 631-644, 2011.
- GOMES, Flavio. Other Black Atlantic borders: escape routes, ýmocambosý, and fears of sedition in Brazil and French Guiana (eighteenth to nineteenth centuries). New West Indian Guide, v. 77, N° 3-4, p. 253-287, 2003.
- KLOOSTER, Wim y OOSTINDIE, Gert. El Caribe holandés en la época de la esclavitud. Anuario de Estudios Americanos, Sevilla, v. 51, n° 2, p. 233-259, 1994.
- LA GARRIGA, Fray Benito. Informe del P. Prefecto Benito de La Garriga al rey, manifestándole la situación de la misión en relación sobre todo con los holandeses de Esquivo. En CARROCERA, *Misión de los capuchinos en Guayana*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, v. II, p. 99-104, 1979 [1769].
- LÓPEZ DE LA PUENTE, Antonio. Diario de mi viaje al reconocimiento del río Cuyuní, que desagua en el Esequibo. En LUCENA, *Viajes a la Guayana ilustrada*, Caracas: Banco Provincial, p. 222-227, 1999 [1789].
- MORALES, Filadelfo. *Del morichal a la sabana*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Escuela de Sociología y Antropología, 1989.
- MORALES, Filadelfo. *Reconstrucción etnohistórica de los Kariña de los siglos XVI y XVII*, Tesis (Maestría en Ciencias, Mención Antropología) Centro de Antropología, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas, 1979.
- MORALES, Filadelfo y ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. Hacia un modelo de estructura social caribe. América Indígena, México, D.F., p. 603-626, 1981.
- PERERA, Miguel. *El Orinoco domeñado*. Frontera y límite. Caracas: Universidad Central de Venezuela/CDCH/FACES, 2006.
- RAMOS, Demetrio. *El Tratado de Límites de 1750 y la expedición de Iturriaga al Orinoco*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1946.
- RODWAY, James. *History of british Guiana, from the year 1668 to the present time*. Georgetown, Demerara: J. Thompson, v. 1, 1981.
- STORM VAN 'S 'S GRAVESANDE, Laurens. “PRO, 470/128” [sin título: Despatche write to the Directors of the Zeeland Chamber of The West India Company, September 9, 1758]. En Storm van's 's Gravesande, *The Rise of British Guiana*, v. I, p. 356-359, 1758a
- STORM VAN 'S 'S GRAVESANDE, Laurens. [Inclosure I.] Director-General Essequibe, to the Comandant of Guayana, September, 30, 1758]. En Storm van's 's Gravesande; *The Rise of British*

Guiana, vol. I, p. 363-365, 1758b.

STORM VAN 'S 'S GRAVESANDE, Laurens. PRO, 471/44. Sin título: Despatche write to the Directors of the Zeeland Chamber of The West India Company, August 12, 1761. En Storm van's 's Gravesande; *The Rise of British Guiana*, v. II, p. 388-389, 1761.

STORM VAN 'S 'S GRAVESANDE, Laurens. PRO, 472/169 January 18, 1766. Extracts. En Storm van's 's Gravesande; *The Rise of British Guiana*, v. II, p. 496-500, 1766.

STORM VAN 'S 'S GRAVESANDE, Laurens. PRO, 473/37 March, 20, 1727 (Extracts). En Storm van's 's Gravesande; *The Rise of British Guiana*, v. II, p. 528-54, 1767.

STORM VAN 'S 'S GRAVESANDE, Laurens. PRO, 474/195 February, 21, 1769 (Extracts). En Storm van's 's Gravesande; *The Rise of British Guiana*, v. II, p. 596-600, 1769a.

STORM VAN 'S 'S GRAVESANDE, Laurens. PRO, 474/229 May, 12, 1769 (Extracts). En Storm van's 's Gravesande; *The Rise of British Guiana*, vol. II, págs. 612-615, 1769b.

TURNER, Jackson. *The frontier in american history*. New York, Henry Broet and Company, 1953.

VENEZUELA-BRITISH GUIANA BOUNDARY ARBITRATION. *The case of the United States of Venezuela before the Tribunal of arbitration to convene at Paris under the provisions of the treaty*. New York: The Evening post, V. I, disponible en <<https://archive.org/details/venezuelabritis01venegoog>> 1989 Último acceso en 19/11/2019.

WHITEHEAD, Neil. *Lords of the tiger spirits*. Dordrecht, Holanda: Foris Publications Holland, 1988.

WHITEHEAD, Neil. Tribes make states and states make tribes: Warfare and the creation of colonial tribes in northeastern south America. En FERGUSON, Brian y WHITEHEAD, Neil (Co-ord.) *War in the tribal zone: expanding satates an indigenous warfare*. Santa Fe: School of American Research Press, págs. 127-150, 1992.

**ESPACIOS OFICIALES Y DE RESISTENCIA: TRAMAS DE SIGNIFICACIÓN EN
LOS CANDOMBES CONTEMPORÁNEOS EN MONTEVIDEO**

OFFICIAL AND RESISTANCE SPACES: WEBS OF SIGNIFICANCE IN
CONTEMPORARY CANDOMBES IN MONTEVIDEO

Alejandro Gortázar

Como citar este artículo:

GORTÁZAR, Alejandro. Espacios oficiales y de resistencia: tramas de significación en los candombes contemporáneos en Montevideo. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.33, p. 163-181, Jan-Jun. 2020.

Recebido em: 30/12/2019

Aprovado em: 07/02/2020

Publicado em: 09/05/2020

ISSN 2316 8412



Espacios oficiales y de resistencia: tramas de significación en los candombes contemporáneos en Montevideo

Alejandro Gortázar ^a

Resumen: El artículo se propone, mediante una revisión de la bibliografía y de los discursos de la comunidad afrodescendiente montevideana, delimitar teóricamente el problema del candombe como configuración cultural, trazar algunos problemas históricos y sus distintas posiciones en la cultura nacional contemporánea, en especial en la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad. En ese sentido los candombes se definen como prácticas artísticas de la comunidad afrodescendiente, que implican una sociabilidad y una serie de espacios de legitimación, y también un lenguaje común de negociación con la sociedad envolvente. En este marco conceptual me interesa explorar dos espacios de oficialización de los candombes por parte del Estado: los vinculados al carnaval montevideano y la patrimonialización de determinados "toques madres", asociados a los barrios Sur, Palermo y Cordón Norte, en conjunto con organismos internacionales como la UNESCO. Surge también de este análisis preliminar las respuestas de la sociedad civil organizada para seguir dotando de significación a espacios públicos propios, lugares de memoria colectiva, e incluso disputar espacios a la especulación inmobiliaria. En las últimas décadas los candombes han experimentado un proceso de expansión fuera de su base territorial histórica, erigiéndose en una de las representaciones privilegiadas de "lo nacional". Ese desplazamiento tiene múltiples impactos en la cultura del tambor, en sus practicantes y en la sociedad hegemónica, que requerirán una mayor profundización en investigaciones futuras.

Abstract: The article proposes, through a review of the bibliography and the discourses of the Afro-descendant community of Montevideo, to theoretically delimit the problem of candombe as a cultural configuration, to trace some historical problems and their different positions in contemporary national culture, especially in the second half of the 20th century to the present day. In this sense, candombes are defined as artistic practices of the Afro-descendant community, which imply sociability and a series of legitimation spaces, and also a common language of negotiation with the surrounding society. In this conceptual framework, I am interested in exploring two spaces for the officialization of candombes by the State: those linked to the Montevideo carnival and the patrimonialization of certain "toques madres", associated with the Sur, Palermo and Cordón Norte neighborhoods, in conjunction with international organizations like UNESCO. It also emerges from this preliminary analysis the responses of organized civil society to continue giving meaning to their own public spaces, places of collective memory, and even contesting spaces for real estate speculation. In recent decades candombes have undergone a process of expansion outside their historical territorial base, establishing themselves as one of the privileged representations of "the national". This displacement has multiple impacts on the culture of the drum, on its practitioners and on the hegemonic society, which will require further study in future research.

Palabras Clave:

Afrodescendientes, Candombe, Racismo, Carnaval, Hegemonía.

Keywords:

Afrodescendants, Candombe, Racism, Carnival, Hegemony.

^a Universidad de la República, Uruguay. Doctor en Letras por la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Esta investigación se desarrolla en el marco del proyecto "La cultura popular como desafío a los estudios latinoamericanos: usos y prácticas culturales de las clases subalternas", coordinado por Gustavo Remedi y financiado por el Fondo Clemente Estable de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII) de Uruguay.

INTRODUCCIÓN

En un diálogo al comienzo de la obra *El desalojo en la calle de los negros* de Jorge Emilio Cardoso (1996) Fausto le dice a Doña Coca: “Vení, Coca. Vení y mirá esta calle. Gran parte del alma de este pueblo se formó en ella y hoy nadie lo toma en cuenta. Seguro, que estos bárbaros nos echan mañana y tiran todo abajo” (1996: p. 41). La obra de Cardoso, como él mismo sostuvo, es el símbolo de un momento traumático para el colectivo afrodescendiente de Montevideo: los desalojos de los conventillos Mediomundo y Ansina en 1978 perpetrados por la dictadura cívico-militar (1973-1985).¹ La cita ilustra cómo los y las afrodescendientes practican y viven la ciudad, y en especial el barrio. La reflexión de Fausto remite a la calle, a lo que la calle significa, y en ese sentido un poco antes los personajes recuerdan al músico Pedro Ferreira y a las comparsas *Libertadores de África* y *Fantasia Negra*. Es la memoria del carnaval montevidiano de los años cincuenta, momento de la oficialización del desfile de Llamadas por parte de la Intendencia Municipal de Montevideo en el Carnaval de 1956, un momento clave en la formación del “alma del pueblo”, como dice Fausto. En la obra de Cardoso, la lucha por la vivienda es al mismo tiempo una lucha por el territorio de los candombes y su memoria.²

Pensados como configuración cultural³, los candombes son una expresión artística de los sectores populares, con una gama diversa de recursos y prácticas (desde la canción hasta la comparsa), con sus espacios de legitimación y sus interacciones con diversos dispositivos estatales y de la sociedad civil a nivel local, nacional y global. Como tal es inseparable, al menos hasta la segunda mitad del siglo XX, de un espacio determinado de la ciudad de Montevideo: los barrios Sur, Palermo y Cordón Norte, barrios que rodean el casco colonial histórico de Montevideo (hoy llamados Ciudad Vieja y Centro). Por esa razón es imprescindible analizar históricamente los candombes en relación al desarrollo de la ciudad y a las distintas formas de practicarla. La relación se vuelve particularmente tensa en la segunda mitad del siglo XX, cuando los distintos gobiernos y agentes inmobiliarios comienzan el proceso de demolición de casas de inquilinato y conventillos, formas de la vivienda popular que se consolidaron a fines del siglo XIX, y que son, además de las calles, los espacios privilegiados del candombe y sus ejecutantes. Los y las afrodescendientes fueron los principales “clientes” de estas formas de vivienda precarias, en unos terrenos cercanos al centro

¹ El autor dijo “quise dejar un símbolo de unidad, de agruparnos para resistir, de afirmarse en el derecho y en la igualdad”, refiriéndose a su obra en el marco de un seminario sobre literatura escrita por afrodescendientes en Uruguay que impartí durante el segundo semestre de 2017.

² Tomo la expresión “los candombes”, como forma de englobar distintas expresiones artísticas, de la obra del musicólogo Coriún Aharonián (2010).

³ El antropólogo Alejandro Grimson define una configuración cultural como “un marco compartido por actores enfrentados o distintos”, que ayuda a articular “la heterogeneidad social”. Son por lo tanto campos de posibilidad dado que en cualquier espacio social hay representaciones, prácticas e instituciones posibles, imposibles y hegemónicas; conforman una totalidad de partes diferentes que con una específica lógica de interrelación; comparten una “trama simbólica común, lenguajes verbales, sonoros y visuales en los cuales quienes disputan pueden a la vez entenderse y enfrentarse”; y finalmente, en una configuración deber haber un sentido de “lo compartido”, sea lo mayoritario, las creencias o prácticas de los sectores populares o como propuestas de las élites (GRIMSON, 2011, p. 172-177).

histórico de la ciudad, es decir, próximos a los lugares de trabajo o al transporte necesario para llegar a él.

Lo que el personaje de la obra de Cardoso rememora, y lo que llamamos “candombe” hoy, incluye distintas expresiones artísticas y culturales como el candombe-canción, los “toques madre” (de Barrio Sur, Palermo y Cordón Norte) como se les denomina desde su patrimonialización, la comparsa barrial, el desfile oficial de Llamadas y la competencia en el Teatro de Verano durante el carnaval. Investigar los candombes implica considerar esta heterogenidad de productos culturales y contextos. Con frecuencia se asume que es posible tender una línea de continuidad, una “tradición”, que uniría los candombes contemporáneos con los “bailes de negros” de la colonia, registrados por los viajeros y otros funcionarios coloniales. Esa continuidad deberá tener en cuenta al menos tres bloques bien diferenciados: el de los “candombes históricos” que va de la Colonia a finales del siglo XIX, período en el que se configuran distintas formas de organización de las personas esclavizadas: cofradías, salas de nación, sociedades y comparsas; otro que va de 1905 a 1956, cuando el candombe ingresa al carnaval montevideano y posteriormente es nacionalizado; y, de 1956 hasta hoy, un tercer momento de oficialización en el carnaval montevideano y su mayor mercantilización, así como su patrimonialización. En los tres momentos de los candombes, que no constituyen una cadena lineal y teleológica, sino procesos de transculturación en el que se pierden y seleccionan distintos elementos (instrumentos musicales, danzas, coreografías, vestimentas, personajes, entre otros), la población afrodescendiente encontró distintas formas de apropiación del espacio público, así como formas de asociación colectiva y de negociación con el Estado y con la cultura dominante.

La continuidad de los candombes, como señala Aharonián, viene dada por el grupo humano que los practica (AHARONIÁN, 2010, p. 146). En todas las épocas históricas, en todas sus variantes, los candombes significaron la construcción de una esfera pública propia, ¿plebeya?, un espacio de sociabilidad y de construcción de liderazgos y estéticas asociadas a artistas y linajes de artistas (FERREIRA, 2008, p. 97). El desplazamiento de la población afrodescendiente fuera de los barrios históricos durante la dictadura cívico-militar constituyó un ataque directo a las posibilidades de reproducción y crecimiento de los candombes. Sin embargo, en las últimas décadas la música de los tambores de candombe se volvió una característica de la ciudad en toda su extensión, con comparsas de candombe en casi todos los barrios y con Desfile de llamadas masivo y televisado; y se expandió a nivel nacional con músicos populares blancos que lo incorporaron a sus repertorios como Jaime Ross, Los Olimareños o José Carbajal (El Sabalero) y con la creación de comparsas en distintas ciudades del mundo donde hay migrantes uruguayos.

En los últimos diez años el Estado uruguayo profundiza en una perspectiva de derechos humanos, y en particular de los derechos culturales, que atraviesa muchas de sus acciones, y se expresa en la promulgación de leyes y en la creación de distintas políticas, programas y acciones. En abril de 2007 Uruguay ratifica por ley las Convenciones de Patrimonio Inmaterial (2003) y de Diversidad Cultural (2005) de la UNESCO. Ambos mecanismos fueron importantes para el reconocimiento de la cultura afro-uruguayo por parte del Estado. En 2006 se promulga la ley 18.059 que establece el 3 de

diciembre, que toma precisamente la fecha de la llamada de despedida de Medio Mundo en 1978, como *Día nacional del candombe, la cultura afrouruguaya y la equidad racial*. Al año siguiente se dedica el *Día del Patrimonio* a los afrodescendientes y a dos de sus vedettes (Marta Gularte y Rosa Luna) y la cantante Lágrima Ríos, quien falleció ese año. En octubre de 2009 el candombe entra en la “Lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad” de la UNESCO, aprobada por la Comisión Intergubernamental. El Ministerio de Educación y Cultura creó el Grupo Asesor de Candombe, integrado por la sociedad civil, y desarrolló un Plan de Salvaguarda del candombe y su espacio sociocultural, presentado en 2015. A estas medidas de reconocimiento de la diversidad cultural se suman otras acciones afirmativas como la creación de cuotas para acceder al trabajo previstas e instrumentadas con la Ley N° 19.122 de 2013, reglamentada al año siguiente, y que también incluye, en el campo de la educación, la incorporación del “legado de las comunidades afrodescendientes” en los programas educativos y de formación docente, así como la promoción de la investigación nacional (Art. 8).

Por estas razones es imprescindible analizar los candombes en el marco de las múltiples presiones que se ejercen sobre sus formas: el negocio de la producción del espacio y la urbanización promovido por el capital (HARVEY, 2013), la industria del carnaval y de la música, el Estado, sus políticas sociales y culturales, y sus relaciones con la cooperación internacional. Y también de las resistencias de distintos colectivos que, desde la posdictadura hasta hoy, pugnan por construir sentidos alternativos del territorio, por procurar que ese espacio, que está transformándose rápidamente y los expulsa, no pierda su carga simbólica, como espacio social en el que los y las afrodescendientes construyeron históricamente los candombes.

1. El espacio oficial de las comparsas

Si bien las primeras comparsas ya pueden ubicarse hacia 1832 (AYESTARÁN, 1953, p. 71), la categoría de “comparsa de lubolos” se incorporó oficialmente al carnaval montevideano en 1905 (OLIVERA, 2009, p. 186). A fines del siglo XIX convivieron con las últimas expresiones de los candombes de las salas de nación, y en su repertorio se incluían variadas especies musicales como la habanera, el tango o el milongón (AHARONIÁN, 2010, p. 126 y MERINO, 1982, p. 73). Los lubolos eran blancos que se pintaban de negro la cara, que llevaban buzos y medias negras, vestimenta que hacia 1980 todavía se usaba en las comparsas según Merino (1982, p. 73). En algún momento, indeterminado aún, el término definió a “todas las comparsas de negros” (MERINO, 1982, p. 74). Actualmente la categoría, dentro del carnaval montevideano, es “Sociedad de negros y lubolos”.

La incorporación oficial de las comparsas, con la denominación de “Desfile de Llamadas”, se produjo en el verano de 1956. El año anterior la organización Asociación Cultural y Social Uruguay (creada en 1941, hoy ACSUN) inició negociaciones con la Comisión de Fiestas de la Intendencia, a través de uno de sus integrantes Oscar Larraura Suárez, un político afrodescendiente edil por el

Partido Colorado (ALTAMIRANDA, 2004, p. 28-29). Este hecho representa un hito en la historia de la resignificación del candombe en la sociedad envolvente e implicó, otra vez, la reconfiguración del territorio del candombe en distintos sentidos.

Según Ruben Galloza, pintor, escritor y militante afro, la idea original de ACSU (actualmente ACSUN) no era incluirse en el carnaval montevideano:

(...) un festejo que se iniciaba el 25 de diciembre y terminaba el 6 de enero en el barrio Sur, con dos escenarios y premios a cada elemento destacado, y era una fiesta auténticamente folklórica, no carnalesca. Era una fiesta fuera del Carnaval. Teníamos que hacer una semana de festejo. Pero nunca nos llevaron el apunte, decían que salía mucha plata (PORZECANSKI, 2006, p. 114)

El sentido de la acción era destacar las llamadas de los barrios tradicionales en su dimensión folclórica, apartándose del carnaval y cobrando una significación autónoma. Según Olivera y Varese, Justino Zavala Muniz, escritor y en ese momento jerarca municipal, tenía la idea de separar los espectáculos folklóricos o nativistas del carnaval. Según los autores por los años cuarenta algunos conjuntos folklóricos participaban en los tablados del carnaval y Zavala entendía que eso “podía llegar a desnaturalizar las tradiciones camperas”. De hecho logró separarlas, no así con las llamadas de Candombe (OLIVERA, 2009: 151).

El resultado de la negociación entre sociedad civil y el gobierno municipal no fue el esperado, pero al mismo tiempo Galloza señala que participa “en discrepancia”, cuestionando algunos aspectos:

Pero finalmente, la pusieron en el Carnaval, que es la cosa que yo no estoy de acuerdo, a pesar de que he sido jurado un par de años, pero siempre estoy en discrepancia. La Llamada es una cosa popular e inorgánica. La Llamada no puede estar organizada, y menos la del Carnaval. La Llamada es una largada de tambor, una salida se encontraba con otra, era algo espontáneo. Lo que nosotros quisimos hacer era tomar todos esos elementos, la comparsa, y robustecerlos en, por ejemplo, una escuela de escoberos para que surjan, para que el escobero que sabe enseñe al otro (PORZECANSKI, 2006, p. 114-115).

Las discrepancias con las llamadas oficiales, en el caso de Galloza, están centradas en la organización de la espontaneidad y en el valor folclórico de las comparsas, sus personajes tradicionales y su capacidad de reproducción dentro de la propia comunidad. Otras voces críticas

apuntan a la mercantilización, como Olivera y Varese que afirman que fue “una medida genial para el turismo pero nefasta para el mantenimiento de las auténticas tradiciones afrouruguayas” (OLIVERA, 2009, p. 140). Otros señalan además de las comparsas como empresas, el carácter competitivo y los fines poco transparentes de la competencia (AHARONIÁN, 2010, p. 124). Las palabras de Galloza, recogidas por Beatriz Santos y Teresa Porzecanski en una publicación de los años 90, resuenan en las críticas al espacio oficial del candombe realizadas por músicos y referentes afrodescendientes contemporáneos como Fernando “Lobo” Núñez Ocampo o “Chabela” Ramírez.

En una entrevista reciente realizada por Lucía Naser, la artista y militante Chabela Ramírez hizo referencia a la historia de este desacuerdo con la Comisión Municipal de Fiestas:

(...) en 1956 la comunidad nuestra estaba armando las “fiestas negras”, que eran una semana con charlas, exposiciones... El candombe no era lo más importante. Incluía otras cosas, pero como había mucho desorden, ACSUN le pidió a la IM que interviniera y ayudara con la infraestructura, que el colectivo afro no tenía (y todavía no tiene, aunque avanzó en eso). El resultado fue que a toda aquella fiesta negra de una semana la IM la transformó en un día solo, el día de las Llamadas, en el que no se hace una fiesta de ida y vuelta, sino un desfile. Si lo mirás objetivamente, es como un desfile militar, una comparsa atrás de otra, cada diez minutos sale una. Antes las Llamadas tenían otra característica, porque eran siete comparsas las que salían, e incluso en determinado momento las de algunos barrios dejaron de venir: la gente de Colón, la del Cerro y otros lugares. Había comparsas que se quedaban en su barrio, porque no había apoyo ni siquiera de transporte para que vinieran. Después transformaron las Llamadas en un concurso, con ciertas características y reglas, y eso fue cambiando hasta hoy (NASER, 2017)

El relato que Galloza hacía en 1994 se repite con contundencia en la generación siguiente, Chabela Ramírez afirmaba en la entrevista que ella sacaría las comparsas del carnaval, porque la competencia no favorece el desarrollo del candombe y la “expresión popular”. Y agrega: “Yo, por ejemplo, salgo en una comparsa porque mis hijos sacan una *–Valores de Ansina–* y porque una cosa que les enseñé a mis hijos es que para luchar hay que luchar por dentro”. La frase expresa, de otra forma, aquel “estar en discrepancia”, participar pero no dejar de hacer críticas y proponer alternativas, intentar torcer las llamadas y la participación de las comparsas en el concurso oficial. De hecho la comparsa *Valores de Ansina*, formada en 2014, se define como “heredera y responsable del tradicional toque de Ansina” del Barrio Palermo. En ese sentido la comparsa no solamente participa en la competición, sino que sale los domingos a las 17 horas desde las calles Magallanes y Gonzalo Ramírez, en el barrio Palermo, recuperando la práctica de la llamada espontánea o no institucionalizada (AHARONIÁN, 2010, p. 124).

A partir de la oficialización de la comparsa en el Carnaval montevidiano queda pautada una forma de actuación de las comparsas, y que se expresa en los reglamentos establecidos por la Intendencia en cada carnaval. Cada agrupación “es precedida por estandartes y banderas (y figuras corpóreas -estrellas, medialunas- llevadas como estandartes), y está constituida, además de los tamboriles, por varios personajes” (AHARONIÁN, 2010, p. 125). El número de tambores ha variado con el tiempo: Ayestarán afirmaba que eran 20 o 30 (1990: 11), pero en las sucesivas reglamentaciones el número ha subido a 40 como mínimo, con comparsas que han incorporado más de 100 (AHARONIÁN, 2010, p. 124). Los personajes se pueden distinguir claramente entre los tres tradicionales (la mama vieja, el gramillero y el escobero o escobillero) y los otros que vienen de fuera como la *vedette* y el travesti (AHARONIÁN, 2010, p. 125).

El Desfile oficial de Llamadas, como sostiene el historiador Reid Andrews, es parte de un proceso de nacionalización de distintas expresiones de la música popular que se dio en América Latina entre 1930 y 1950. Un desplazamiento de la cultura hegemónica para captar a los sectores populares que se dio en países como Cuba, Brasil o Guatemala (ANDREWS, 2011, p. 157). Siguiendo la idea de alteridades históricas de Rita Segato, el Desfile Oficial de Llamadas se convirtió, con el paso del tiempo, en una forma hegemónica de construir alteridad, que modeló cuerpos e identidades de los y las afrodescendientes de, al menos, los barrios Sur, Palermo, Reus al Sur y Cordón Norte, así como las representaciones que la mayoría blanca se hizo del colectivo.

Este evento se convirtió en poco años en un espacio de expresión cultural y una actividad económica que fue involucrando, progresivamente, distintos oficios y trabajadores: directores, compositores, coreógrafos, escoberos, mamas viejas, vedettes, cuerpo de baile, cantantes, diseñadores de vestuario y músicos (ANDREWS, 2011, p. 161). Es frecuente en los debates y disputas públicos que se producen en cada carnaval que aparezca la dimensión económica de la actividad, aunque rara vez en su globalidad. En una nota publicada por *El Observador* en 2017 a raíz de una propuesta de AUDECA (Asociación Uruguaya de Candombe), la organización que reúne a la mayoría de las comparsas, para renegociar el pago por derechos de imagen con la empresa que televisa el evento, el periodista Juan Samuelle informaba que los gastos de una comparsa para desfilarse rondaban los 600 mil pesos. Según AUDECA el dinero de los premios, los derechos de imagen (32 mil pesos) y la publicidad, muchas veces no alcanza para cubrir los gastos (SAMUELLE, 2017). No son datos suficientes como para poder dimensionar la economía del Desfile, que debería incluir a la comparsa, pero también el aporte municipal, la venta de entradas y otras variables. Pero es un tema importante para poder hablar de cuánto de lo que se genera en las Llamadas impacta en la propia población afrodescendiente.

La oficialización del carnaval dio lugar a nuevas organizaciones civiles que se encargan del carnaval en acuerdo con la Intendencia de Montevideo. En el caso del candombe primero participan los Directores de las comparsas en la organización Directores Asociados de Espectáculos Carnavalescos Populares del Uruguay (DAECPU) creada en 1952. En el siglo XXI se crea la Asociación Uruguaya de Candombe (AUDECA), de 2004, que actualmente nuclea a más de 40 comparsas. La

organización histórica, de los dueños de las agrupaciones, es la que gestiona el concurso oficial anual en el Teatro de Verano “Ramón Collazo” y parte de los escenarios. En el desfile oficial de Llamadas compiten unas 46 comparsas, ese número se repite desde 2018, mientras en el concurso oficial participan por lo general 6, siendo 8 el máximo posible. Las comparsas que compiten en ciertas oportunidades abandonan la prueba de admisión y se concentran en el Desfile de Llamadas, porque no pueden afrontar los gastos necesarios para hacer un espectáculo en el Teatro de Verano, es el caso de la histórica *C 1080* (su nombre hace referencia a la dirección del Conventillo en la calle Cuareim 1080) que no se presentó en el carnaval de 2020, o *Valores de Ansina* que no lo hizo en 2018.

El Desfile de Llamadas oficial es otra forma de apropiación del espacio público, que implica una ocupación del lugar de memoria del candombe (los Barrios Sur y Palermo) desde arriba. Este desde arriba es lo que determina que haya “una estructura fija, reglamentada” (AHARONIÁN, 2010, p. 124). El mapa del Desfile del año 2019 lo muestra con claridad:



Figura 1. Plano del Desfile de Llamadas 2019 publicado por la Intendencia de Montevideo

El desfile se extiende por diez cuadras (1 kilómetro) por una sola calle, Isla de Flores, desde Gutiérrez Ruiz hasta Minas (desde el Barrio Sur hacia Palermo), con cuatro controles de tiempo, palcos para las autoridades y para los turistas, puestos de hidratación, baños públicos y cruces para disponer de salidas en caso de emergencia. Originalmente el desfile duraba un día, pero en la actualidad, dada la cantidad de comparsas (más de 50, entre las que compiten y las invitadas), se realiza en dos días consecutivos (que pueden ser tres por cuestiones climáticas en general jueves,

viernes y sábado).

Esta disposición del espacio cambió históricamente, como puede apreciarse en el texto de Tomás Olivera Chirimini sobre el desfile de 1956:

(...) No se trataba tan solo de una competencia entre comparsas, sino que además se premiaban los mejores balcones y las puertas mejor adornadas. Conservo muchísimos detalles de aquella irreplicable fiesta popular y familiar. El balcón de mi familia materna, Minas 1033, fue uno de los premiados. El recorrido del desfile configuraba un circuito que partía de las calles Cuareim (hoy Zelmar Michellini) e Isla de Flores (hoy Carlos Gardel), tomaba por Cuareim, Durazno, Minas, San Salvador, Ansina e Isla de Flores hasta el punto de partida (OLIVERA, 2009, p. 26).

Hay una diferencia de recorrido muy importante. Tal como lo describe es un recorrido circular, de casi 2 kilómetros y medio. Adicionalmente, las llamadas espontáneas hacían un recorrido, bastante definido también, entre los tres conventillos más importantes de cada barrio Cuareim (Barrio Sur), Ansina (Palermo) y Gaboto (Cordón Norte). Según Merino (1982, p. 18) la recorrida podía empezar desde cualquiera de los puntos de la ciudad. Además de la diferencia del recorrido, es interesante observar que el primer desfile oficial era una apropiación del espacio público que implicaba la participación de los vecinos con el embellecimiento de sus casas, era por lo tanto una forma de habitar el espacio barrial. En la memoria de Olivera “los tamborileros y los bailarines, como embrujados por sus ancestros, desfilaban apretujados entre el público que desbordaba las aceras” (2009, p. 27). Con el paso de los años, ese espacio fue ordenado cada vez más, controlando los desbordes, poniendo vallas, vigilando la participación de la población, incorporando actores como la televisión, regulando algunas actividades económicas, organizando espacios privilegiados como los palcos. Más allá de la regulación existen otras prácticas “informales” como el alquiler de balcones, la venta de artículos (máscaras, luces, entre otros), bebidas y alimentos. El Desfile oficial de Llamadas, y la economía que moviliza, necesita de un tratamiento especial en el marco de la apropiación de la “industria cultural” del Carnaval montevideano.

2. Los candombes hoy: resistencia y espacios oficiales

Las transformaciones de la ciudad que empiezan a darse en los años 40 y se recrudecen durante la dictadura cívico militar (1973-1985), empujaron a la población afrodescendiente a distintos puntos de la ciudad, como puede apreciarse en el análisis del Censo Nacional de 2011. Para Cabella, Nathan y Tenenbaum, la mayor concentración está en los barrios periféricos, alcanzando

porcentajes altos entre los ubicados en el llamado “cinturón de pobreza”, como Casavalle, Casabó, Punta de Rieles, La Paloma, Nuevo París y Pajas Blancas. Aún así entre un 5% y un 13% de la población afrodescendiente sigue viviendo en Barrio Sur y Palermo. Como sostiene Valentín Magnone, a partir del análisis de los autores, el mapa de la población con al menos una necesidad básica insatisfecha, coincide con los barrios en los que habitan los y las afrodescendientes en Montevideo. Las marcas de la racialización de las relaciones de clase, según expresión de Mario Margulis para Buenos Aires (MARGULIS, 1999, p. 37), siguen operando en el tejido urbano, y en los cuerpos y experiencias de la población afrodescendiente en Montevideo.

Las llamadas de despedida de la dictadura explicitaron la relación entre tamboriles y resistencia una vez llegada la democracia. Mientras se imponía el mito de la democracia, en parte difundiendo la posibilidad del regreso de los militares, algunos grupos de la sociedad civil lo pusieron en entredicho. La institución Organizaciones Mundo Afro (OMA), creada entre 1985 y 1989, emergió con más fuerza en el espacio público en 1992 y a raíz de los contra-festejos de los 500 años de la conquista, tomando los tambores como herramienta política para denunciar la discriminación racial, y reclamar el lugar de los afrodescendientes en el relato nacional. Las acciones de desterritorialización “literal” de la dictadura (Argañaraz: 14) tuvieron su respuesta en distintos actores, y el candombe lo recogió no solamente a través de las llamadas espontáneas sino también en el candombe canción. En 1984 Jorginho Gularte, hijo de Martha Gularte, vedette y referente histórica del candombe, publica la canción “Tambor, Tambora” del disco **La Tambora**:

De que sirvió hacer llamadas
Que ingratitud
Cuanta cosa equivocada
(...)
Pues hoy quien pasa por Cuareim
ya no ve nada

La canción de Gularte funde la demolición del Conventillo de Cuareim de la dictadura cívico-militar con el debilitamiento de la cultura del tambor, e incluso marca el contrasentido que supone la celebración de las llamadas.

Sin embargo, al mismo tiempo que se advierte el peligro del “exterminio”, y se apela a una conciencia de la historia reciente, se produce una reterritorialización de los candombes, como plantea Abril Trigo. Para el autor, los tambores cruzan la frontera entre artistas populares “respetables” (cultura legítima) y los artistas de carnaval, y también la que se mantenía entre la mezzomúsica y el folklore: “Esta interinfluencia revolucionaria se deshizo del antiguo concepto de «lo popular», y transformó dramáticamente tanto la canción popular como el carnaval. Mientras

la primera ganó un nuevo mundo de posibilidades, el otro se volvió extremadamente sofisticado” (TRIGO, 1993, p. 723). El proceso de apropiación, en verdad mucho más largo como puede verse en los trabajos de Aharonián ya comentados, hizo que el candombe saliera de las fronteras de los barrios históricos (Sur y Palermo para Trigo) y se reterritorialice en toda la ciudad (TRIGO, 1993, p. 725). Afirma Milita Alfaro:

Luego de la catástrofe material y simbólica que significó la destrucción de los conventillos, el candombe ha demostrado una poderosa vitalidad que no solo le permitió sobrevivir al derrumbe sino que, en el marco de la dispersión urbana de la población negra, llevó los tambores a todos los rincones de Montevideo e, incluso, a muchos del interior del país (ALFARO, 2008, p. 92).

Cuarenta años después de los desalojos y las demoliciones los candombes forman parte del ambiente sonoro de Montevideo en casi todos los barrios, e incluso se incorporan al carnaval en los departamentos de Durazno (se realizan llamadas desde 1989), Cerro Largo y Colonia, que organizan llamadas de comparsas enteramente compuestas por blancos (OLIVERA, 2009, p. 140). También se realizan llamadas en Ciudad de la Costa en Canelones y otros departamentos.

Solamente en Montevideo, en un relevamiento no exhaustivo realizado para este trabajo da como resultado unas setenta comparsas distribuidas en casi todos los barrios. El mapa con las ubicaciones de los lugares de reunión de 44 comparsas muestra como el proceso, que originalmente se centraba en las afueras del caso histórico, se amplía en los barrios de la costa este de la ciudad (sobre todo en Buceo y Malvín) y fundamentalmente en los barrios periféricos al norte de Avenida Italia, es decir, en los barrios más pobres de la ciudad. Este fenómeno tiene su explicación en parte en el proceso de migración de la población de los barrios históricos a barrios periféricos, que se fue dando desde los años 50 del siglo XX, por razones ya expuestas.

Esta generalización del candombe fue desplazando el territorio de origen, pero también el papel de la comunidad afrodescendiente en su creación, transmisión y reproducción. A la par que este fenómeno crece, distintos actores confluyen en el instrumento del “patrimonio inmaterial” para salvaguardar el candombe. Con la creación del “Día del Candombe, la cultura afrouruguaya y la equidad racial” en 2006, el Estado uruguayo empezó un recorrido que incluyó la ratificación de las Convenciones de Patrimonio Inmaterial y Diversidad Cultural; y casi al mismo tiempo, la candidatura del candombe y el tango (en conjunto con Argentina) para entrar a la “Lista representativa del patrimonio inmaterial de la humanidad” de la UNESCO. La creación de un segundo espacio oficial, distinto al espacio de negociación del gobierno de la ciudad, implica una negociación con el Estado-nación y su espacio dentro de la cooperación internacional.

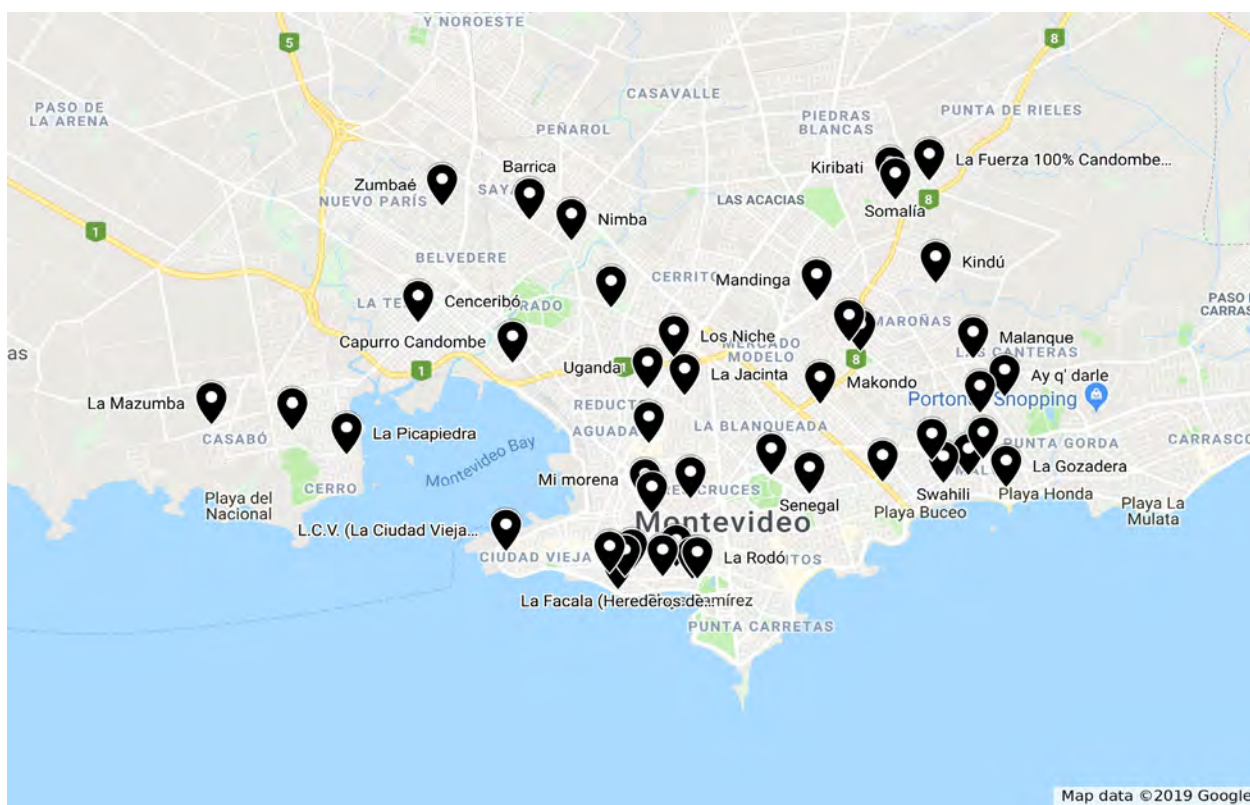


Figura 2. Ubicación de las comparsas en Montevideo elaborado con Google Maps

La candidatura presentada por la Comisión Nacional de UNESCO, se basó en la territorialidad, que se define como “espacio socio cultural”, pero también en los colectivos humanos que desarrollan una “práctica comunitaria” o “ritual comunitario”, y que son definidos así

Grupos de partícipes en eventos denominados “Llamadas de tambores” de Candombe, pertenecientes barrios de la ciudad de Montevideo; Sur, Palermo y Cordón Norte. Innumerables miembros de la comunidad fueron expulsados a otras zonas por segregación territorial. Algunos retornan en días especiales y eventualmete forman otras comparsas en zonas alejadas de ese núcleo histórico. Los miembros de estos grupos son descendientes de africanos esclavizados tempranamente afincados en estos territorios que fueron socio culturalmente marcados por esta presencia. Una característica relevante de estos grupos es la continuidad de líneas de descendencia familiar de ejecutantes respetados de tambores (UNESCO, 2009, p. 1. Traductor desconocido).

Es interesante el señalamiento del retorno de los antiguos habitantes a los barrios para incorporarse a este ritual comunitario, así como el rol de estas familias expulsadas durante

la dictadura en la creación de comparsas en otros barrios. Un caso es el de la familia Pintos y su comparsa Zumbaé, que se define como “heredera de la tradición del barrio Cordón” (en su Fan Page de Facebook) pero su lugar de ensayo es el barrio Villa Teresa, unos 8 kilómetros al norte del centro histórico del candombe. La comparsa fue creada en 1978 y actuó hasta 1986, recién en 2005 vuelve al carnaval.

La candidatura y todas las acciones subsiguientes contribuyen a reterritorializar los candombes, anclándolos en los barrios tradicionales. Esta nueva oficialización está inscrita en un nuevo dispositivo de la UNESCO, en alianza con las redes locales de producción de conocimiento, el Estado y, fundamentalmente, los actores involucrados. La definición misma de Patrimonio Inmaterial centra su atención en los agentes sociales, desde la perspectiva de la recreación que hacen y de su función identitaria, “siempre y cuando se limiten a las prácticas no discriminatorias y conformes a la ética global emergente” (BORTOLOTTI, 2014, p. 6). En ese sentido el concepto de “salvaguarda” escapa a la idea de la protección que rige al “patrimonio material”, se relaciona con una dimensión dinámica de la cultura, aunque sus herramientas (Lista nacional, Lista urgentes y Lista representativa) resulten sospechosas y objetivadoras (BORTOLOTTI, 2014, p. 8).

La candidatura uruguaya fue apoyada por una red local de producción de conocimiento sobre el candombe, saberes expertos que fueron citados en este trabajo de autores como Gustavo Goldman, Luis Ferreira y Coriún Aharonián, entre otros. Sobre este punto García Canclini señala que, en la entrada a la lista del patrimonio inmaterial

se consagran como superiores barrios, objetos y saberes generados por los grupos hegemónicos, porque estos grupos cuentan con la información y la formación necesarias para comprenderlos y apreciarlos, y por tanto para controlarlos mejor. Los historiadores, los arqueólogos y los políticos de la cultura definen cuáles son los bienes superiores que merecen ser conservados. Reproducen, así, los privilegios de quienes en cada época dispusieron de medios económicos e intelectuales, tiempo de trabajo y de ocio, para imprimir a esos bienes una mayor calidad (GARCÍA CANCLINI, 2010, p. 71).

El autor advierte sobre las articulaciones entre saber experto y grupos hegemónicos, que influye directamente en lo que se documenta y se conserva. La integración del Grupo Asesor de Candombe, creado en 2010 e incorporado por Resolución ministerial a la Comisión de Patrimonio de la Nación, consolidó a un conjunto de referentes del candombe en su integración representativos de los tres barrios: Fernando «Lobo» Núñez, Fernando Núñez Jr., Aquiles Pintos, Aníbal Pintos, Tomás Olivera Chirimini, Luis Ferreira, Isabel «Chabela» Ramírez, Waldemar «Cachila» Silva, Juan Gularte, José «Perico» Gularte, Benjamín «Chiquito» Arrascaeta y Beatriz Santos (RUIZ, 2015, p. 143).

Es este Grupo Asesor el que instala la idea de los “toques madres” asociados a los barrios, y especialmente a los nombres de los Conventillos: Cuareim, Ansina y Gaboto. El concepto, como afirma Goldman, no estaba en la formulación original del expediente de UNESCO y “provee a los referentes y a las instituciones de salvaguardia de un concepto que reduce la complejidad histórica y musical de la práctica y permite definir fácilmente a quienes representan el candombe «auténtico»” (AMIGO, 2015, p. 52). La noción implica para Amigo una realidad social más que musical, y parece conformar “una especie de mitos fundacionales” que deben ser protegidos (2015, p. 52). Como señalan tanto Amigo como Bortolotto, el lenguaje del patrimonio intangible (identidad, tradición, transmisión) se integran al discurso del agente social, en un ida y vuelta permanente, y se utilizan pragmáticamente para vehicular las demandas hacia el Estado o la UNESCO (BORTOLOTTI, 2014, p. 4).

En ese sentido, los dos espacios oficiales (carnaval y patrimonio) se refuerzan, las comparsas del núcleo histórico (Sarabanda, Zumbaé, Sinfonía de Ansina, C 1080 y Conjunto Bantú, que no participó nunca en la competencia) recurren a los conceptos del patrimonio inmaterial en sus espectáculos de carnaval, en sus canciones y en su lenguaje cotidiano. Lo que se consolida es un grupo de actores claramente identificables que, como el expediente de la UNESCO, advierten una “amenaza” en la generalización del candombe en todo el territorio nacional. Y en tal sentido se puede interpretar también la organización de eventos como la “Llamada madre”, financiada por el MEC y que muestra la preocupación por “generar eventos” y “generar recursos para el financiamiento de las comparsas a las que se encuentran vinculados” (AMIGO, 2015, p. 52). Interpretado de esta manera, el Grupo constituye otra articulación de un colectivo de afrodescendientes, en este caso con el Estado y UNESCO, que confirma a los candombes como lenguaje de negociación política del colectivo, como lo fueron en el pasado.

Este aspecto también explica por qué se ha generalizado los candombes fuera de los barrios históricos. El nivel de apropiación de los sectores populares en los barrios de la periferia se explica entonces por distintos factores: porque es una forma de habitar los espacios públicos, porque crea instancias de sociabilidad y promueve el trabajo colectivo, y porque abre las puertas de una negociación con distintos actores locales. El cierre de la candidatura del candombe y de los “toques madre” en los tres barrios históricos implica conservar ciertas expresiones del candombe frente a su crecimiento incluso fuera de Montevideo, crea un espacio de privilegio para algunas comparsas y referentes, pero al mismo tiempo lleva adelante un plan para que los toques originales, que configuraban y configuran el ambiente sonoro de los barrios, puedan reproducirse, documentarse y difundirse. Si la comparsa, como espacio social, ofrece una herramienta de negociación política para actores de menor capital social y cultural que algunas comparsas de los barrios históricos, y contribuye a una mayor participación en la vida cultural de los sectores populares, es un aspecto a tener en cuenta a la hora de analizar la “apropiación” del candombe por parte de la sociedad envolvente, y a diferenciar a los sujetos populares de la mercantilización que proponen el Carnaval, la televisión o la industria de la música popular uruguaya.

CONCLUSIONES

Si bien distintos actores mantienen las críticas al Desfile Oficial de Llamadas, una buena parte de las comparsas de Montevideo y el interior participan de la competencia, lo que continúa dotando al Barrio Sur de un sentido que trasciende sus fronteras territoriales, como lugar de memoria. Al mismo tiempo, también en los barrios Sur y Palermo, distintos actores están confluyendo para sostener esa memoria y organizan eventos que operan en ese sentido, como las llamadas de San Baltasar (el candombe de Reyes, los 6 de enero desde 2003) o las llamadas que se realizan el 3 de diciembre desde 2006, en conmemoración del “Día del Candombe, la cultura afrouruguaya y la equidad racial”, organizadas por la Casa de la Cultura Afrouruguaya y AUDECA.⁴ Ambas acciones vuelven a poner el foco en las llamadas espontáneas anteriores al desfile oficial, tratando de eliminar algunos elementos de la organización desde arriba: no se compite y no se ponen límites al público (vallas) para su participación y no se apura a las comparsas para terminar. El recorrido que se eligió es un intermedio entre el de 1956 y el oficial actual, comienza en Cuareim y Carlos Gardel (continuación de Isla de Flores) hasta Isla de Flores y Ansina, el cierre se da en Ansina, entre Isla de Flores y San Salvador, calle emblemática del barrio, “tierra sagrada” como la denominó Chabela Ramírez un 3 de diciembre de 2016, arriba del escenario instalado en la puerta de la Casa de la Cultura Afrouruguaya.

La Casa se ha convertido desde su formulación como proyecto en 2007 y la inauguración de su local en 2011, en un espacio de referencia para este proceso de resistencia y construcción de sentido en los barrios históricos. En las llamadas del 3 de diciembre de 2018 participaron 38 comparsas de las cuales apenas 5 pertenecían a los barrios Sur y Palermo, lo que indica la voluntad de seguir ocupando ese lugar de memoria, al mismo tiempo convocando a las comparsas de todos los barrios, y resistiendo los planes oficiales y privados para el centro de la ciudad. También Organizaciones Mundo Afro, que en 1998 inicia las negociaciones con el Ministerio de Vivienda, Ordenamiento Territorial y Medio Ambiente (MVOTMA) para la creación de 40 viviendas en el Barrio Sur para mujeres solteras negras con hijos a cargo (FERREIRA, 2003, p. 48). El Programa se denomina Unidades Familiares Mundo Afro (UFAMA) y ha dado sus frutos recientemente. Según la página web oficial de Mundo Afro, entre 2005 y 2007 se concretaron dos proyectos UFAMA Palermo y UFAMA Cordón. En 2009 y 2011, informan, se firmaron convenios para la creación de más soluciones habitacionales para la población afodescendiente, al menos una en los barrios históricos, en los que la Intendencia cede terrenos para la construcción y la Dirección Nacional de Viviendas colabora en la construcción.

Todas estas acciones: la reparación simbólica de las familias desalojadas en la dictadura,

⁴ Es interesante señalar que DAECPU realiza su propio desfile del 3 de diciembre que se hace lejos de los barrios históricos, en el que participan menos comparsas, y se entregan premios. En 2019 los eventos se realizaron el 30 de noviembre (DAECPU) y el 8 de diciembre (Casa de la Cultura Afrouruguaya y AUDECA), participaron 13 comparsas en el primero y 26 en el segundo, y solo se repiten 3 comparsas en ambos.

a través del realojo en los barrios históricos, la salvaguarda de los toques madre y las llamadas fuera del concurso oficial, están operando para revertir los procesos de desterritorialización y pujando para que, en la apertura de los candombes a la cultura envolvente, no se desdibuje o se distorsione su origen africano y sobre todo su relación indisoluble con un territorio, una expresión artística, unas memorias de lucha contra el racismo y una comunidad barrial. Lo que marca la contemporaneidad de los candombes es, por un lado, la creciente identificación de la versión carnavalesca de la comparsa montevideana (vedette, personajes históricos, tambores) con el Uruguay como país; y por el otro, un trabajo de registro, difusión e investigación patrimonial de los candombes en sus barrios históricos, con su correspondiente legitimación oficial. Estos dos aspectos se articulan y se tensionan, y están relacionados también con una gran ampliación del candombe como expresión social y musical incluso fuera de Montevideo y del país, en la que tuvieron mucho que ver los medios de comunicación y la industria de la música popular uruguaya en la posdictadura.

En esas tensiones los distintos colectivos de afrodescendientes (organizaciones civiles y comparsas) han ocupado tanto posiciones de articulación con el Poder Ejecutivo, como responsabilidades en el Poder Legislativo y en el Ejecutivo. En el caso del candombe la creación del Grupo Asesor de Candombe en la Comisión de Patrimonio de la Nación (del MEC), es culminación de un proceso largo que comenzó en 2006 con la creación del “Día del candombe”, y que implicó una articulación política para la formulación de leyes, la ratificación de Convenciones internacionales (Patrimonio Inmaterial y Diversidad Cultural) y la candidatura a la Lista Representativa de la UNESCO en 2009. El dispositivo del Patrimonio Inmaterial (BORTOLOTTI, 2014, p. 4) creado por la UNESCO y articulado con el Estado, brindó herramientas y aportó un lenguaje para las demandas históricas del colectivo, que reaccionan ante lo que sienten como una amenaza: la generalización del candombe en todo el país. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que en ese proceso de generalización del candombe no solamente se beneficiaron las industrias culturales sino un grupo grande de colectivos de los sectores populares que encuentran en la comparsa de candombe un lenguaje para apropiarse del barrio, expresarse artísticamente y realizar sus demandas.

Este trabajo exploratorio define una serie de articulaciones a profundizar en futuras investigaciones: las relaciones del candombe con la industria cultural (carnaval, canción), y su impacto en la masificación del candombe; las relaciones con el Estado, en los diferentes niveles de gobierno, y con los organismos internacionales; el lenguaje en el que se apoyan los procesos de patrimonialización y que se generalizan entre los actores: identidad, tradición, transmisión; y, finalmente, la forma que adquieren todas estas articulaciones en las comparsas barriales fuera de los barrios históricos, que requieren un trabajo de campo específico. El eje es una definición de los candombes como espacio y discurso de negociación del colectivo afrodescendiente con la sociedad envolvente, y su importante contribución a la creación de una esfera pública popular.

REFERENCIAS

- AHARONIÁN, Coriún. *Músicas populares del Uruguay*. Montevideo: Tacuabé, 2010 [2007].
- ALFARO, Milita y José COZZO. *Medio mundo. Sur, conventillo y después*. Montevideo: Medio & Medio, 2008.
- ALTAMIRANDA BARBOZA, J. *Afrodescendientes y política en Uruguay*. Monografía (Graduación en Ciencia Política). Universidad de la Republica (Uruguay). Facultad de Ciencias Sociales, Montevideo. 2004.
- AMIGO DÜRRE, Ricardo. El candombe como artefacto patrimonial. *Trama. Revista de la Asociación Uruguaya de Antropología Social*, n. 6, p. 46-56, 2015.
- ANDREWS, Reid. *Negros en la Nación Blanca: Historia de los Afro-Uruguayos 1830-2010*. Montevideo: Linardi y Risso, 2011.
- ARGAÑARAZ, N. N. "Cartografía del racismo. Un boceto preliminar". *Revista Encuentros*, n. 6, p. 9-19, 1999.
- AYESTARÁN, Lauro. *La música en el Uruguay. Vol. 1*. Montevideo: SODRE, 1953.
- . *El tamboril y la comparsa*. Montevideo: Arca, 1990 [1965].
- BENTON, Lauren A. *La demolición de los conventillos: la política de vivienda en el Uruguay autoritario*. Montevideo: CIESU/Banda Oriental, 1986.
- BORTOLOTTI, Chiara. "La problemática del patrimonio cultural inmaterial". *Culturas. Revista de gestión cultural*, v. 1, n. 1, p. 1-22, 2014.
- CABELLA, Wanda, Mathías NATHAN y Mariana TENENBAUM. *Atlas sociodemográfico y de la desigualdad del Uruguay*. Fascículo 2: La población afro-uruguaya en el Censo 2011. Montevideo: Trilce, 2013.
- CARDOSO, Jorge Emilio. El desalojo en la calle de los negros. *Afro-Hispanic Review*, v. 15, n. 2, p. 37-54, 1996.
- FERREIRA, Luis. *El movimiento negro en Uruguay (1988-1998)*. Montevideo: Etnicas/Mundo Afro, 2003.
- . Dimensiones afrocéntricas en la cultura performática uruguaya. In: GOLDMAN, Gustavo. *Cultura y sociedad afro-rioplatense*. Montevideo: Perro Andaluz, 2008, p. 91-123.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *La sociedad sin relato*. Antropología y estética de la inminencia. Colonia Suiza: Katz, 2010.
- GRIMSON, Alejandro. *Los límites de la cultura*. Crítica de las teorías de la identidad. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- HARVEY, David. *El enigma del capital y la crisis del capitalismo*. Madrid: Akal, 2013.

- MAGNONE, Valentín. “Dinámicas étnico-raciales en el espacio urbano de Montevideo”. Trabajo presentado en las XVI Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales, diciembre de 2017. (Disponible en: http://jornadas.cienciassociales.edu.uy/wp-content/uploads/2017/10/Din%C3%A1micas-%C3%A9tnico-raciales-en-el-espacio-urbano-de-Montevideo_Valent%C3%ADn-Magnonge.pdf).
- MARGULIS, Mario. La “racialización” de las relaciones de clase. In: MARGULIS, Mario y URRESTI, Marcelo. *La segregación negada*. Cultura y discriminación social. Buenos Aires: Byblos, 1999, p. 37-62.
- MERINO, Francisco M. *El negro en la sociedad montevideana*. Montevideo: Banda Oriental, 1982.
- NASER, Lucía. “Una charla sobre carnaval, cultura y política con Chabela Ramírez”. *La diaria*, 3 de febrero de 2017. En: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2017/2/una-charla-sobre-carnaval-cultura-y-politica-con-chabela-ramirez/>
- OLIVERA CHIRIMINI, Tomás y VARESE, Juan Antonio. *Los candombes de Reyes*. Las llamadas. 2a. ed., Montevideo: El Galeón/Del Sur, 2009.
- PORZECANSKI, Teresa y Beatriz SANTOS. *Historias de exclusión: afrodescendientes en el Uruguay*. Montevideo: Linardi y Risso, 2006 [1994].
- RUIZ, Viviana y Valentina BRENA, Daniel «Tatita» MÁRQUEZ y Olga PICÚN. *Patrimonio vivo del Uruguay: Relevamiento de Candombe*. Montevideo: UNESCO-MEC, 2015.
- SAMUELLE, Juan. “Peligra la participación de la mayoría de las comparsas en las Llamadas”. *El Observador*. 27 de enero de 2017. En: <https://www.elobservador.com.uy/nota/peligra-la-participacion-de-la-mayoria-de-las-comparsas-en-las-llamadas-2017127500>
- SEGATO, Rita Laura. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- TRIGO, Abril. “Candombe and the Reterritorialization of Culture”. *Callaloo*, v. 16, n. 3, p. 716-728, 1993.
- UNESCO. *The Candombe and its socio-cultural space: a community practice. Expediente de la candidatura*. Abu Dhabi, 2009. In: <https://ich.unesco.org/es/RL/el-candombe-y-su-espacio-sociocultural-una-practica-comunitaria-00182>

**DE LAS AFROASCENDENCIAS A LA AFRODESCENDENCIA. REFLEXIONES
SOBRE ÁMBITO, MÉTODOS Y APLICACIONES DE LA ETNOHISTORIA AFRO-
VENEZOLANA**

FROM AFROASCENDENCIAS TO AFRODESCENDENCIA. SOME REFLECTIONS ABOUT
DELIMITATION, METHODS AND APPLICATIONS IN AFROVENEZUELAN ETHNOHISTORY.

Pedro Rivas

Como citar este artículo:

RIVAS, Pedro. De las afroascendencias a la afrodescendencia. Reflexiones sobre ámbito, métodos y aplicaciones de la etnohistoria afrovenezolana. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.33, p. 182-196, Jan-Jun. 2020.

Recebido em: 14/12/2019

Aprovado em: 08/04/2020

Publicado em: 09/05/2020

ISSN 2316 8412



De las afroascendencias a la afrodescendencia. Reflexiones sobre ámbito, métodos y aplicaciones de la etnohistoria afrovenezolana

Pedro Rivas ^a

Resumen: Después de hacer una revisión de antecedentes en publicaciones especializadas, este trabajo expone ideas sobre el tema de la etnohistoria afrovenezolana. Se presentan algunos conceptos acerca de su delimitación y aplicaciones desde el enfoque interdisciplinario, utilizando como ejemplo el Proyecto Antropología de la Parroquia Caruao.

Abstract: After a review of the antecedents in specialized publications, this study presents ideas concerning the topic of afrovenezuelan ethnohistory. In addition it proposes several concepts with respect to the delimitation and applications from the interdisciplinary perspective, using as an example the Proyecto Antropología de la Parroquia Caruao (english: Anthropology of the Caruao Parish Project).

Palabras Clave:

Etnohistoria, Afrovenezolanos, Diversidad étnica, Métodos interdisciplinarios, Venezuela.

Keywords:

Ethnohistory, Afrovenezuelans, Ethnic diversity, Interdisciplinary methods, Venezuela.

^a Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas, Venezuela. Email: pjrivasgomez@gmail.com

ALGUNOS ANTECEDENTES

Dentro del panorama de las investigaciones etnohistóricas publicadas en Venezuela por profesionales de la antropología¹, no deja de llamar la atención que el estudio diacrónico y singular de los diferentes componentes de origen africano sigue siendo incipiente, pese a que se cuenta con importantes reflexiones pioneras que se remontan a la primera mitad del siglo XX, más una copiosa bibliografía que, aunque es fundamentalmente de naturaleza etnográfica y etnológica, a veces incluye ciertas consideraciones acerca del origen de ciertos elementos culturales, los procesos históricos que explicarían la incorporación de este gran conjunto de pobladores al actual territorio nacional y los contextos económicos, sociales y políticos bajo los cuales se fue insertando. Se dispone, además, de importantes fondos documentales manuscritos y notables colecciones de referencia africanas y americanas en distintos formatos.

Aún así, el tema sigue siendo insuficientemente abordado en comparación con la producción de distintos especialistas del área de la historia o de la educación, como José Marcial Ramos Guédez, Jesús García, Juan de Dios Martínez, Miguel Ángel Ortega, Jesús Blanco Sojo, Marcos Andrade Jaramillo, Ricardo Castillo Hidalgo o José Bracho Reyes, entre otros, cuyos aportes plantean la necesidad de reconocer la trascendencia antropológica de sus trabajos, independientemente de cuál haya sido su formación profesional o si emplearon teorías y metodologías distintas a las de la antropología. Similar reflexión hay que hacer a propósito de los estudios coordinados por Yolanda Salas (SALAS, GONZÁLEZ VILORIA, VELÁSQUEZ, 1987, p. 147, 240), que iniciaron la indagación de interpretaciones propias (*émic*) sobre los procesos históricos nacionales presentes en la memoria oral afrovenezolana de la zona de Barlovento. Los aportes de ese grupo de investigadores de alguna manera han cubierto un vacío en la antropología venezolana, que mayormente ha estado orientada a temas indígenas, o bien rurales y urbanos actuales no explícitamente centrados en la historia de la afrovenezolanidad. Esta limitación se agravó con el cierre de la *Cátedra de Estudios Afroamericanos* de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela que durante los años ochenta del siglo XX dirigió Michaelle Ascencio y había estimulado la formación de una nueva generación especializada en el área, aunque orientada más a temas contemporáneos, no de corte etnohistórico².

Si nos limitamos a la producción editorial antropológica formal, dentro del campo de la etnohistoria afrovenezolana habría que subrayar la obra de autores como Miguel Acosta Saignes (1967), quien, aparte de hacer estudios etnográficos y registros visuales de gran interés, abordó el tema de la esclavitud bajo una doble perspectiva, diacrónica y sincrónica, ensayando la reconstrucción

¹ El presente ensayo enfatiza en los estudios etnohistóricos o de etnología antigua enmarcados en teorías y metodologías antropológicas o realizados por especialistas de esta ciencia. Por limitaciones editoriales, al momento de examinar los antecedentes se optó por escoger algunos títulos de publicaciones que son ilustrativas de cada autor.

² Además con escasa trascendencia editorial. Con la más reciente apertura de estudios de pregrado en antropología en la Universidad del Zulia, así como de postgrados en esa misma universidad, en la Universidad de Los Andes y en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, las obras con ese perfil podrían multiplicarse en un futuro.

de aspectos de la vida cotidiana dentro de algunas unidades de producción coloniales, y llevó a cabo la primera clasificación etnolingüística de los distintos componentes africanos raíces, inspirado por los estudios de Gonzalo Aguirre Beltrán, en México, y de Fernando Ortiz, en Cuba. Más tarde Angelina Pollak-Eltz (1972, p. 25-32) procuró actualizar esa clasificación, ocupándose también en general de la esclavitud (Pollak-Eltz, 2000), pero además de la percepción del *sí mismo* (Pollak-Eltz, 1998), del reconocimiento de rasgos culturales de posible origen africano en comunidades afrovenezolanas o extendidas en gran parte del país, y del caso peculiar de los enclaves afroantillanos conformados en los estados Sucre y Bolívar.

Otros autores destacados han sido Federico Brito Figueroa (1973), antropólogo e historiador, con interpretaciones desde la perspectiva del materialismo histórico e influenciado por la escuela historiográfica francesa, y la antes mencionada Michaelle Ascencio (1984), quien, entre otros aspectos, discutió el posible origen trasatlántico de ciertas instituciones religiosas y desentrañó cómo operaba el código de nombramiento de los esclavos, sus “apellidos” registrados en censos y matrículas. Por otra parte, Acosta Saignes, primero, después Johannes Wilbert (1976), y luego Petra Josefina Moreno junto a Alberto Tarazona (1984), documentaron la formación de *rochelas* o *cimarronas* (*cumbes, quilombos*) de composición étnica mixta (africana, wayúu e hispanocriolla) constituidas en la Península de La Guajira desde finales del siglo XVI, así como la posible huella que tal convivencia dejó en la biología y en la cultura material e inmaterial de los indígenas Wayúu actuales.

Aproximadamente contemporánea a los primeros ensayos de Acosta Saignes y de Brito Figueroa se inició una interesante línea de investigaciones seguida desde la óptica de la antropología física en la que se involucró Wilbert: la búsqueda de marcadores biológicos que señalen ascendencias africanas, información de gran utilidad en estudios etnohistóricos interdisciplinarios y de la cual Venezuela fue pionera gracias a los trabajos serológicos de Miguel Layrissé y Wilbert (1966), que de alguna manera ha tenido continuidad en nuestro tiempo en métodos de mayor complejidad aportados por la moderna antropología molecular, con la participación de Dinorah Castro, investigadora del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas y docente de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela (CASTRO DE GUERRA, ARROYO, SALZANO y CÁTIRA BORTOLINI, 2003; RODRÍGUEZ SARRALDE, CASTRO DE GUERRA, GONZÁLEZ y MORALES, 2001; SALAZAR LUGO, GONZÁLEZ, CASTRO-GUERRA y ARENDS, 2006). Hay que aclarar que inicialmente este tipo de estudios aprovechaba la detección de marcadores genéticos característicos de poblaciones africanas básicamente para indagar mestizaje entre etnias indígenas, colectividades en las que se centraban las investigaciones; más recientemente se aprovecharon para evaluar globalmente la diversidad genética del país, y solo últimamente se reorientó el interés para el estudio de colectividades afroestizas cuyos ancestros procedían del norte de África o de África subsahariana.

Durante las últimas décadas del siglo XX y lo que va del presente la exploración de las raíces históricas de comunidades afrovenezolanas en el contexto de estudios antropológicos se ha restringido a la producción de apartados específicos dentro de varias tesis de pregrado y de postgrado

centradas en el análisis de poblaciones actuales, incluido el precursor trabajo de Alfredo Chacón, publicado luego como monografía (CHACÓN, 1979), o el de Yara Altez, de 1987, también llevado luego a la imprenta (ALTEZ, 1999), quien aborda con mayor profundidad los peculiares orígenes histórico-culturales de comunidades del presente utilizando como fuentes de información no solo la documentación escrita sino también el estudio de la memoria oral y la genealogía. Desde los tiempos de su investigación pionera, hacia 1985, Altez inició una línea de estudios que ha mantenido hasta la actualidad bajo la forma de dos proyectos eslabonados de investigación auspiciados por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela: el *Proyecto Mismidad del Sabanero*, y el *Proyecto de Antropología de la Parroquia Caruao*. Adscritos al Departamento de Teoría y Métodos de la Escuela de Antropología de esa universidad, ambos proyectos han explorado la utilización de diferentes fuentes de información en el estudio diacrónico de comunidades ubicadas en la parroquia más oriental del estado Vargas, región norcentral del país, fronteriza —e históricamente interconectada— con los importantes enclaves afrovenezolanos de la región de Barlovento. Desde el año 1994 se incorporó un componente de investigación arqueológica, sobre el cual ya se ha hecho referencia (ALTEZ y RIVAS 2002; 2015), y a partir del año 2003, el uso de cartografía histórica y de aerofotografía antigua, con el fin de estudiar cambios locales en los patrones de asentamiento, en el aprovechamiento de los recursos naturales, o en la comunicación terrestre entre comunidades vecinas. El estudio de la interdependencia de variables culturales y ambientales explorado por estos proyectos ha contado también con la asesoría ocasional de especialistas en geología, antropología y agronomía de la Fundación Venezolana de Investigaciones Sismológicas, de la Escuela de Geología de la Universidad Central de Venezuela y del antiguo Ministerio del Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables.

Otros estudios de interés etnohistórico se han venido realizando también en centros de docencia e investigación ubicados en la Universidad de Los Andes, en la Universidad de Oriente, en la Universidad de Carabobo, en la Universidad Simón Bolívar (HERRERA SALAS, 2003), en la Universidad del Zulia, así como en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. En el último ente mencionado se han llevado a cabo trabajos de especial significación, bien sea a propósito de la ya mencionada trascendencia histórica de ciertos hallazgos en antropología molecular, o bien del tema de la formación y continuidad de enclaves con descendientes de esclavos cimarrones en el norte del país (GUERRA CEDEÑO, 1984), y en la región de Guayana, estos últimos bajo la coordinación de la investigadora Berta Pérez (PÉREZ, 1995).

A nuestro juicio, los estudios realizados por la Universidad Central de Venezuela y por el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas constituyen ejemplos de una metodología aplicable en etnohistoria afrovenezolana, con énfasis en un enfoque interdisciplinario y -en lo posible- en el establecimiento de posibles conexiones entre las poblaciones del pasado y las del presente, vía que favorece no sólo una visión holística de su historia sino también el trasvase local de la información y la apropiación social final del conocimiento generado. El desarrollo de nuevos proyectos y equipos de investigación en este línea podría estimularse si se superan obstáculos tales

como la indefinición del sujeto de estudio y, por lo tanto, del ámbito de la etnohistoria afrovenezolana, delimitación que dependerá de cuán claro se esté acerca de la diversidad interna de ese colectivo en sus orígenes, así como de sus singularidades frente al conjunto de la población del país u otras comunidades afroamericanas.

Diversidad interna y escalas de diferenciación

La relativa ausencia de publicaciones antropológicas explícitamente identificadas con el campo de la etnohistoria afrovenezolana en parte es el resultado de cierta vaguedad en cuanto a la competencia de esta disciplina en el abordaje de poblaciones consideradas genética y culturalmente mestizas, de la dificultad o inconveniencia -por esa misma razón- de distinguir un área específica de estudios que subraye la categoría *etnia* dentro de campos de la antropología e historia venezolana afines o más amplios, pero quizás también ha sido motivada por la zigzagueante trayectoria que ha tenido el reconocimiento de la diversidad interna de ese gran conjunto demográfico. Y es que desde los inicios mismos de la reflexión histórica y antropológica venezolana sobre esas poblaciones parecen apreciarse dos modalidades de discurso que se alternan entre autores y momentos históricos, que unas veces simplifican el tema y otras veces lo revisten de gran complejidad. La primera modalidad, homogeneizadora, aludía genéricamente a un componente “negro” o “africano” en la población venezolana, y llegó a influir en la redacción de textos educativos así como en la producción de programas divulgativos en los medios de comunicación social, no pocas veces asociados a estereotipos culturales negativos; la otra reconoce o subraya distinciones internas así como en comparación a poblaciones afroamericanas de otros países del gran Caribe o de las Guayanas, pero se ha restringido a textos especializados y por ello su difusión ha sido más limitada. Es posible percibir cierto desinterés derivado de la supuesta uniformidad cultural proclamada en lo primero, o de la dificultad de aprehenderlo según lo segundo. Una posición intermedia entre ambas modalidades discursivas es la sobrevaloración de algunos componentes étnicos africanos específicos sobre otros, razonablemente sustentada al principio en datos históricos, lingüísticos y etnográficos (presencia Benue-Congo Bantuoides), pero más recientemente también, de manera un tanto arbitraria, por influencias políticas y culturales foráneas coyunturales antillanas (rasgos Volta-Niger Yoruboides) sugiriendo esto similitudes en los procesos históricos de países como Venezuela y Cuba, lo cual es inexacto.

En realidad, ambos discursos son simplificadores de la heterogeneidad histórica, cultural -y hasta biológica- interna de las poblaciones afrovenezolanas, pues coinciden en restringir el aporte demográfico a las comunidades subsaharianas incorporadas durante la trata de esclavos, ignorando o subestimando a otros componentes africanos que penetraron bajo ese u otros contextos: esclavos “blancos”, moriscos, guanches y berberiscos (durante la primera mitad del siglo XVI), inmigrantes canarios (sobre todo desde el siglo XVIII), inmigrantes sefardíes marroquíes (fundamentalmente a partir de las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX), o comunidades afroamericanas de las islas

del Caribe (finales del siglo XVIII a siglo XX) que aunque sí tienen un origen subsahariano y vinculado a la trata de esclavos, entran al país más tardíamente como pequeños comerciantes costeros, o como peones, obreros y operarios al servicio de empresarios de origen europeo-antillano, europeo o estadounidense. Hay que considerar, además, a los descendientes de cimarrones huidos de las antiguas colonias holandesas e inglesas del Esequibo y de las antiguas Antillas neerlandesas, o a la prole de inmigrantes de más reciente data, procedentes de otros puntos de nuestro continente y hasta de África misma, cuyos padres se sumaron al país fundamentalmente a lo largo del siglo XX e inicios del XXI en el marco de migraciones laborales (RODRÍGUEZ, 1991, p. 95-91-96, 101-102; RIVAS, 2000, p. 85). Todos proceden o están de alguna manera vinculados al mismo continente, no obstante la antigüedad de su presencia allí, el impacto del mestizaje biológico y cultural europeo previamente al traslado hasta América, su aspecto físico, o hasta sus contactos con el Islam. Así que en materia de etnohistoria afrovenezolana habría que precisar primero, cuál es la población objeto de cada estudio.

A los fines de este trabajo, se opta por definir genéricamente como *afrovenezolanos* a cualquiera de los integrantes de las comunidades del país que parecen ser (o se declaran) predominantemente mestizas (cultural o biológicamente) de origen africano, aclarándose en el contexto de lo escrito a cuál componente específico se hace alusión, si bien ciertamente demográficamente suele tratarse de gente cuyos ancestros penetraron al país bajo la condición de esclavos y desde la banda central de África occidental. A lo largo del último decenio ha ido cobrando mayor popularidad, hasta oficializarse en el discurso político actual, la categoría *afrodescendiente*, que consideramos válida, si bien en la práctica, dentro de la realidad venezolana, tiende a ser aplicable a poblaciones como las de la región del sur del Lago de Maracaibo, de Barlovento o de la costa norcentral del país que no solo se identifican como de ascendencia mestiza africana sino que además mantienen una actitud militante o reivindicativa de lo que le es propio o consideran distintivo, especialmente en luchas que tradicionalmente venían siendo asumidas por las poblaciones indígenas amerindias, como son el derecho a la tierra, al respeto a las singularidades culturales, o a un reconocimiento particular en las políticas públicas, incluida la posibilidad de regímenes de excepción dentro de la legislación vigente.

Para dar una idea del amplio espectro biológico y cultural que abarca la categoría "afrovenezolano", basta utilizar un criterio común en la antropología americanista que es la clasificación etnolingüística de los ancestros africanos conocidos por una u otra línea familiar. A juzgar por los gentilicios utilizados o por los apellidos asignados a los esclavos, que como demostró Ascencio (1984, p. 27-98) a veces identifican etnias, unidades políticas, regiones geográficas, o mercados, puertos y hasta momentos de salida o de adquisición, se podría decir que la población afrovenezolana tuvo como antepasados hablantes de idiomas clasificables dentro de las familias lingüísticas Niger-congolesas Mandé, Atlántica, Gur-Amadawa, Kwa, Volta-Niger, y Benue-Congo (tanto Bantuoides como Cross River), para el caso de los subsaharianos, y en lo que respecta a los norteros, de las divisiones Berber y Semítica del conjunto Afro-asiático Norte (no obstante que estos

últimos ya eran hablantes del español al momento de su traslado al país).

Además de esa *diversidad de origen*, el reconocimiento o no de la *diversidad interna* –dentro del territorio venezolano– de los componentes afrovenezolanos podría incidir en las estrategias metodológicas a aplicar; en nuestra opinión, habría que considerar una escala de diferenciación que se seleccionaría dependiendo de los alcances y objetivos de la investigación, que remite a unidades territoriales y sociales, y cuya gradación está definida a partir de los rasgos (biológicos o culturales) afines tomados en cuenta. Así, por ejemplo, dentro del gran colectivo de pueblos afrovenezolanos (con o sin *consciencia de sí* o de militancia política), se podría abordar el caso particular del área geográfica y cultural barloventeña (escala regional), u optar por enfatizar en el enclave de Birongo (escala local), del cual quizás finalmente interese únicamente indagar sus orígenes históricos y la influencia del componente congolés o bantuoide del tronco Benué-congo, que como han demostrado algunos investigadores pareciera predominar y sería distinto al de los enclaves afrovenezolanos de origen mestizo-antillano, o a los del sur del Lago de Maracaibo. Podrían existir dentro de un colectivo determinado rasgos característicos o exclusivos (léxicos, etnográficos, genéticos, etc.) que remiten a un específico componente africano raíz predominante, pero además otros, compartidos a escala más amplia, que permiten reagruparlo junto a las demás comunidades afrovenezolanas locales, regionales o del continente.

Precisamente, la pertinencia de la etnohistoria en el estudio de estas comunidades viene dada por la posibilidad de distinguirlas a partir de esos rasgos específicos dentro del conjunto de la población venezolana en términos de cierta *etnicidad*, cuando conforman *enclaves* susceptibles de ser investigados diacrónicamente o estableciendo cortes cronológicos (mejor aún, contrastando series de cortes sincrónicos), de manera integral o enfatizando en rasgos biológicos o culturales (campos etnográficos) particulares (organización social, actividades tecno-económicas, lenguaje, medicina, religión, etc.). Los rasgos estudiados suelen tener una doble naturaleza, pues constituyen objeto de estudio en sí mismos e indicadores o marcadores para el seguimiento histórico del colectivo o de elementos específicos asociados a este.

Como ya se dijo, el reconocimiento de rasgos biológicos a los cuales se les atribuye cierto valor diagnóstico para identificar componentes étnicos africanos específicos dentro de las comunidades afrovenezolanas ha sido adelantado notablemente gracias a los trabajos de Layrisse y Wilbert (1966), Arends (1992), y Castro *et al.* (CASTRO DE GUERRA, ARROYO, SALZANO, CÁTIRA BORTOLINI, 2003), entre otros. Los ensayos en la búsqueda de marcadores arqueológicos han sido poco productivos dada la naturaleza perecedera de gran parte del ajuar cotidiano de los ancestros de los afrovenezolanos (según se infiere de inventarios de haciendas y cimarroneras), sus similitudes técnicas con las de los indígenas, europeos o mestizos, la adopción local de tecnologías no africanas, o la imposibilidad ética de prospectar yacimientos en donde podrían existir materiales con mayores posibilidades diagnósticas (como los cementerios); así que el abordaje arqueológico de estos colectivos hasta los momentos se ha hecho de manera indirecta, por su documentada asociación a ciertas unidades de producción coloniales o republicanas, o a los sitios de habitación utilizados por

los dueños o por los coordinadores principales de los procesos de trabajo. Otros posibles indicadores arqueológicos tienen que ver con la impronta dejada en el paisaje, lo cual incluye ciertos patrones de asentamiento y elementos constructivos, o la ausencia absoluta (física y en la memoria oral) de centros de control o unidades residenciales utilizadas por los amos o coordinadores de tareas en pueblos afrovenezolanos de vieja data, lo cual quizás tiene que ver con un origen cimarrón de la comunidad (RIVAS, 2000, p. 87-89).

El enfoque interdisciplinario y la integración de fuentes y métodos

En un principio el abordaje etnohistórico de los componentes afrovenezolanos no tendría que diferir del seguido con respecto a las comunidades amerindias del país, especialmente, en cuanto a lo metodológico, al empleo de un enfoque interdisciplinario, el cual, sobre todo a partir de la década de los ochentas del siglo pasado, se reveló como especialmente útil para desentrañar los orígenes y transformaciones de distintas etnias venezolanas de las familias Arawak, Caribe, Chibcha, Sáliva o Warao. Tal como ha promovido UNESCO en el proyecto de reconstrucción de la historia africana (KI-ZERBO, 1982, p. 25-44), una adecuada combinación de fuentes y métodos aportados por distintas ciencias y subdisciplinas, tanto de las ciencias sociales como de las ciencias naturales, quizás permita superar el difícil reto de conocer procesos históricos en los cuales ha estado vinculado un sector de la población que durante siglos estuvo prácticamente al margen del uso de la escritura o de la posibilidad de incorporar en la documentación oficial sus propias visiones del mundo y de la Historia, por su condiciones de continua exclusión social.

La articulación de los datos aportados por las diferentes ciencias/disciplinas no sólo podría permitir superar lagunas de información sino reflexionar –siquiera por el puro gozo académico, ya que es políticamente cuestionable- sobre el tema de la historicidad o validez empírica de las versiones locales sobre esos procesos históricos, y determinar hasta qué punto constituyen otro elemento dentro del conjunto de rasgos culturales identitarios propios o si se trata de interpretaciones individuales recogidas fortuitamente por los investigadores y no necesariamente compartidas o de amplia difusión territorial. Se ha detectado, por ejemplo, que pese a lo sugerido por la biología local y por las fuentes orales, arqueológicas o historiográficas, ciertas comunidades han preferido encubrir su ascendencia afrovenezolana optando por identificarse con los componentes indígenas amerindios locales (ALTEZ, 1987; POLLAK-ELTZ, 1998, p. 249).

Idealmente los resultados de estas indagaciones académicas, aunque no necesariamente coincidan con las versiones locales, tendrían que retroalimentar a las comunidades, siquiera para fomentar el diálogo entre los saberes y subrayar el interés científico que tiene esa percepción propia. En proyectos educativos locales, ese reagrupamiento de versiones y la posibilidad de conciliarlas entre sí ha demostrado ser de gran interés para las comunidades, al menos en el caso de los amerindios, por lo cual quizás sea igualmente aplicable para los afrovenezolanos. Esto se ha intentado en el caso de

la Parroquia Caruao, en los antes reseñados proyectos de la Universidad Central de Venezuela, bajo la forma de talleres realizados en las comunidades (La Sabana), de emisiones en radios comunitarias (Caruao), de exposiciones en escuelas (La Sabana) o en espacios especialmente habilitados para ello (Osma), o de reuniones de trabajo con los Consejos Comunales.

Tal vez la principal aplicación del reconocimiento de líneas de ascendencia a específicos colectivos africanos de origen es que facilita el estudio comparativo de poblaciones con el fin de desentrañar la lógica en el comportamiento de los contingentes desplazados a nuestro continente, verificando si su conducta, y los diferentes rasgos biológicos y culturales de los cuales probablemente fueron portadores, respondía o no a situaciones y procesos histórico-culturales cotidianamente enfrentados en África y no exclusivamente como respuestas al régimen de esclavitud. Sin embargo, añade como reto metodológico adicional, necesario, la localización de material descriptivo contemporáneo al momento de la implantación de esos africanos al país, que en lo que respecta a fuentes historiográficas y cartográficas antiguas nos remite a documentos y archivos europeos distintos a los españoles (holandeses, ingleses, franceses), e inclusive a fuentes árabes, o bien a estudios que expongan o sinteticen datos (arqueológicos, lingüísticos, biológicos, memoria oral, etc.) referidos a ese tiempo. Por otra parte, una contrastación entre el devenir de los colectivos raíces y las comunidades afrovenezolanas en donde tuvieron fuerte influencia demográfica y cultural se presta para ensayar estudios con énfasis en los procesos de cambio cultural y la influencia diferencial que pudieron haber tenido los subsecuentes contextos sociales y ambientales particulares de cada región.

La posibilidad de realizar estudios etnohistóricos de larga duración puede resultar más compleja a causa de los procesos migratorios que ha experimentado el país, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XX. Aunque entre los descendientes de esclavos la tendencia después de la disolución del régimen de esclavitud fue a mantenerse en asentamientos cercanos a las unidades de producción (hatos, haciendas, minas) en las cuales aportaban la fuerza de trabajo, la búsqueda de mejores oportunidades laborales y en materia de acceso a servicios también los impulsó a migrar a los principales centros urbanos de sus regiones (Caracas, Maracay, Ciudad Bolívar, El Tigre, Maracaibo), constituyendo el análisis de la memoria oral y los estudios genealógicos importantes apoyos metodológicos para reconstruir las etapas más recientes de su historia. En el estado Vargas, el Puerto de La Guaira y la red de instituciones sanitarias constituyó una alternativa para muchos afrovenezolanos procedentes de la Parroquia Caruao, quienes se vieron impulsados a establecer residencia (principal o segunda residencia) en la zona central de la entidad, dada la dificultad de desplazarse diariamente a sus pueblos de origen. La conformación de redes locales de apoyo y la solidaridad interfamiliar impulsó a conformar vecindarios y hasta pequeños enclaves en donde se observa la continuidad de rasgos culturales característicos de sus áreas de procedencia. Las migraciones internas imponen también cierta cautela al abordarse el estudio de sus pueblos de origen, que tal vez tampoco se han mantenido al margen de movilizaciones locales o regionales; por ejemplo, los datos recopilados por el *Proyecto de Antropología de la Parroquia Caruao* registran

desplazamientos desde el antiguo pueblo de Los Caracas hacia Osma (reactivando demográficamente la concentración local del componente afrovenezolano), desde distintos puntos del país hacia Oritapo (desplazando demográficamente a la población afrovenezolana original), o desde el caserío mirandino de Casupal hacia La Sabana (originando un enclave campesino de distinto origen dentro del asentamiento afrovenezolano precedente). Una tendencia similar se apreció durante varias décadas en el oriente del país, entre descendientes de afrovenezolanos procedentes de los enclaves afroantillanos de Paria (estado Sucre) y El Callao (estado Bolívar), quienes entre sus rasgos culturales compartían el dominio del inglés y a veces el francés (o el patuá y el inglés criollo), haciéndolos especialmente aptos para desempeñarse laboralmente en el sector petrolero, impulsándolos a residenciarse en El Tigre, el principal centro urbano próximo a las actividades industriales, trasladando consigo numerosos elementos culturales propios (festividades, gastronomía, música, idioma, etc.)³.

Hacia la apropiación social de los resultados de la investigación

Algunos aspectos críticos del discurso epistemológico postmoderno referidos al papel del investigador frente a las comunidades en donde realiza sus labores aplican también en el quehacer de la etnohistoria afrovenezolana. En un principio, se tendría que brindar facilidades para la coparticipación de las colectividades en el proceso de investigación, oportunidades para que den sus propias opiniones sobre la trascendencia de los datos, pero sobre todo -en lo posible- para aprovechar los resultados a los fines de enfrentar problemas de diferente índole, muchos de estos, por cierto, derivados de su condición de excluidos, que, en el caso de la Parroquia Caruao, han tenido que ver inclusive con un cuestionamiento foráneo a la legitimidad de su presencia en el territorio que hoy ocupan.

Por ejemplo, a juzgar por testimonios recogidos entre afrodescendientes de Osma, cuyas tierras fueron reclamadas recientemente por una compañía constructora que dice poseer títulos de propiedad anteriores (1956) a la presencia de la comunidad, la población se ha encontrado bajo la presión de demostrar -y no sólo justificar, como pisatarios- la historicidad de sus argumentos, incluso más allá de los testimonios orales, como se les reconoce a los indígenas en el marco jurídico actual. Los ancianos recuerdan que, ciertamente, la mayor parte de sus ancestros habitaban hasta 1948 en el desaparecido pueblo de Los Caracas, año en el cual fueron forzados a irse a Osma, pues aquel otro poblado sería destinado a la construcción de un leprocomio, primero, y a una conocida Ciudad Vacacional, finalmente. Los así desplazados fueron estableciéndose en la zona norte de la casa de la antigua hacienda de Osma (sector El Níspero), actualmente desaparecida; sin embargo, a raíz de un desborde del río Osma, la gente se mudó más hacia el sur, a los predios del actual pueblo, que antes estaba ocupado por los campos de cultivo. Pero no eran los primeros habitantes del lugar;

³ Esta diáspora fue detectada por el Instituto del Patrimonio Cultural durante estudios de documentación de El Callao en los cuales pudimos participar a los fines de elaborar una propuesta integral (patrimonio cultural tangible e intangible) para su declaratoria como *Bien de Interés Cultural* de la nación.

en esa zona había algunos lugareños que vivían en el valle incluso antes de la diáspora desde Los Caracas, y de hecho parte de la documentación procesada por Altez (ALTEZ y RIVAS, 2002) demuestra que hubo una secuencia de ocupaciones que se remonta a los tiempos de la Colonia. Por otra parte, si bien la empresa constructora argumenta que compró los terrenos de la desaparecida hacienda, la transferencia de la propiedad sucedió después del desplazamiento reportado en la historia oral –es decir, los osmeños estaban allí antes- y realmente nunca se había interesado en llevar a cabo desarrollos urbanos o turísticos en los años que siguieron; solo recientemente, con el auge turístico de la zona favorecido por las mejoras en las vías de comunicación terrestre es que decidió reactivar sus intereses.

Dentro de la memoria histórica oral osmeña recogida destacan dos aspectos: en primer lugar, su repetida situación como población desplazada y amenazada (primero por una imposición gubernamental, luego por las inundaciones del río, y ahora por intereses particulares externos), y por otra parte, el papel que como referente geográfico en esta historia comunitaria ha tenido la desaparecida “Casa Grande” de la hacienda, una suerte de hito que eslabona distintos momentos de su historia.

El renacimiento del interés de la constructora por los terrenos que ocupa el pueblo así como por un pequeño valle cercano que también dependía de la hacienda coincidió con la segunda etapa de investigaciones locales llevadas a cabo por el *Proyecto Antropología de la Parroquia Caruao*, que ya en una primera oportunidad había confirmado arqueológicamente la existencia, localización y cronología relativa de la “Casa Grande”. En esta nueva fase el relevamiento planimétrico de las estructuras y su confrontación con los testimonios orales de quienes tuvieron la oportunidad de verla aún en pleno funcionamiento permitió hacer una reconstrucción aproximada de su aspecto que contó con el aval de los ancianos fundadores (figura 1). Así mismo, sus relatos facilitaron la localización de los espacios identificados con el primer poblado, en donde las excavaciones permitieron recuperar artefactos de uso cotidiano de mediados del siglo XX, es decir, contemporáneos a su establecimiento después de la expulsión de Los Caracas. Unos y otros datos a partir del año 2003 pudieron ser correlacionados con otro tipo de información, fotografías aéreas tomadas durante las décadas de 1940, 1950, 1970 y 1990, que, analizadas en conjunto, permitieron confirmar la secuencia de ocupación y de uso de la tierra relatada por los ancianos, verificar la posición, áreas de actividad. y características morfológicas de la “Casa Grande”, y determinar la afinidad existente entre el patrón de asentamiento y las tipologías constructivas del viejo pueblo de Osma y del desaparecido pueblo de Los Caracas. Todo esto resultaba coherente con los relatos de los ancianos y daba una idea de cierta homogeneidad cultural entre unos y otros habitantes, “fundadores” o actuales, su identificación como los mismos actores, todo lo cual respaldaba esas versiones locales de la historia, y por ende, la legitimidad de su presencia en el lugar.

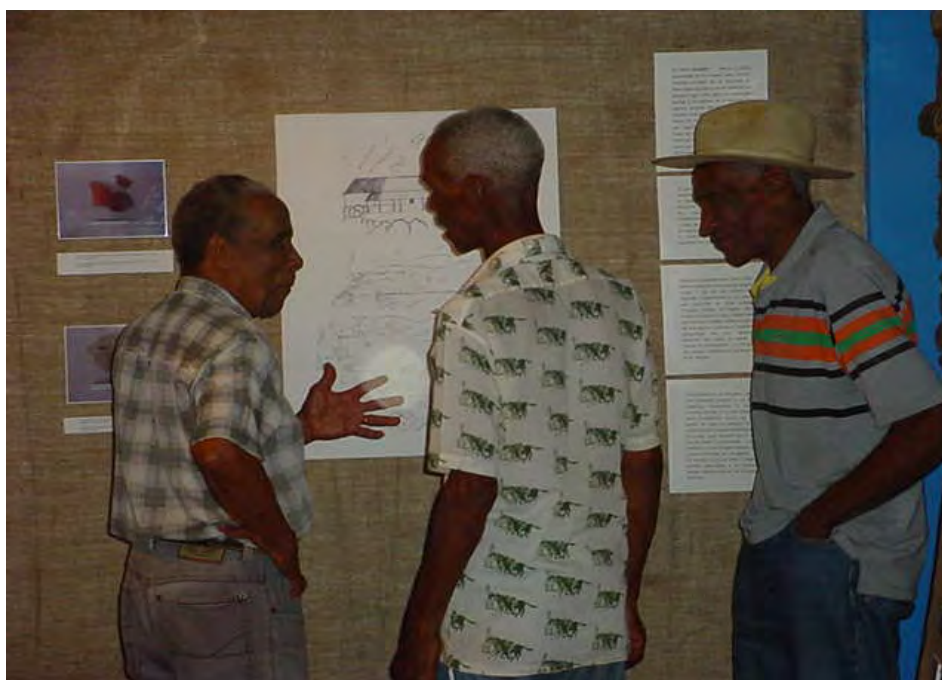


Figura 1. Ancianos fundadores del pueblo de Osma comentan el resultado del ensayo de reconstrucción arqueológica de la Casa Grande de la hacienda, en el marco de una exposición instalada en la biblioteca de la comunidad.

Tal como sucede con los procesos de demarcación de tierras indígenas (*Ley de demarcación y garantía del hábitat y tierras de los pueblos indígenas*, del año 2001), aunque no les debería corresponder a los investigadores participar directamente en las gestiones locales por la titularidad de la tierra, toda la información generada por el *Proyecto de Antropología de la Parroquia Caruao* fue puesta a la disposición de la comunidad, para que ellos mismos, bajo sus propios criterios, decidan cómo se pudiera aprovechar. Si bien algunos pobladores, invocando los cambios jurídicos experimentados en Venezuela desde el año 1999, consideran que para hacer valer sus derechos basta aludir a su condición de pisatarios y al importante papel que tendría para su supervivencia futura garantizar el acceso a los predios del pueblo así como a las tierras cultivables periféricas, a otros les tranquiliza disponer de testimonios históricos que los respaldan; en este sentido, los estudios etnohistóricos realizados por el proyecto les han brindado acceso a datos que tal vez podrían servirles a los fines de demostrar la validez de sus argumentos.

REFERENCIAS

- ACOSTA SAIGNES, Miguel. *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Editorial Hespérides, 1967.
- ALTEZ, Yara. *Todasana: el trayecto de su singular identidad*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1999.
- ALTEZ, Yara y Pedro RIVAS. *Arqueología e historia colonial de la Parroquia Caruao*. Caracas: Universidad Central de Venezuela/Fondo Editorial Tropykos, 2002.
- ALTEZ, Yara y Pedro RIVAS. Avances en arqueología afrovenezolana: el Proyecto Antropología de la Parroquia Caruao. *Revista de Arqueología Pública*, Campinas, Vol. 1, N° 11, pp. 36-59, 2015.
- ARENDS, Tulio. *Estructura genética de la población indígena de Venezuela. Trabajo de incorporación a la Academia Nacional de Medicina 1989*. Caracas: La Universidad de las Naciones Unidas, 1992.
- ASCENCIO, Michelle. *Del nombre de los esclavos y otros ensayos afroamericanos*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1984.
- BRITO FIGUEROA, Federico. *El problema tierra y esclavos en la historia de Venezuela*. Caracas: Talleres de Mersifrica, 1973.
- CASTRO DE GUERRA, Dinorah; ARROYO, Esteban; SALZANO, Francisco Mauro; CÁTIRA BORTOLINI, María. Transplanted male genomes in three venezuelan populations, *Interciencia*. Caracas: Asociación Interciencia, Vol. 28, N° 4, pp. 197-201, 2003.
- CHACÓN, Alfredo. *Curiepe. Ensayo sobre la realización del sentido en la actividad mágicoreligiosa de un pueblo venezolano*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1979.
- GUERRA CEDEÑO, Franklin. *Esclavos negros, cimarroneras y cumbes de Barlovento*. Caracas: Cuadernos Lagoven, 1984.
- HERRERA SALAS, Jesús María. *El negro Miguel y la primera revolución venezolana. La cultura del poder y el poder de la cultura*. Caracas: Vadell Hermanos Editores, 2003.
- KI-ZERBO, Joseph. Introducción general. In: KI-ZERBO, Joseph (director). *Historia general de África. I. Metodología y prehistoria africana*. Madrid: Editorial Tecnos, S.A./Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), 1982, p. 23-44.
- LAYRISSE, Miguel; WILBERT, Johannes. *Indian societies of Venezuela: their blood group types*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1966.
- MORENO, Petra Josefina; TARAZONA, Alberto. *Materiales para el estudio de las relaciones inter-étnicas en La guajira, siglo XVIII: documentos y mapas*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1984.

- PÉREZ, Berta. Versions and images of historical landscape in Aripao, a maroon descendent community in Southern Venezuela. *América Negra*. Bogotá, N° 10, pp. 129-148, 1995.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. *Vestigios africanos en la cultura del pueblo venezolano*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1972.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. Presencia e invisibilidad del negro en Venezuela. *Montalbán*. Caracas: Universidad Andrés Bello, N° 20, pp. 247-251. 1998.
- POLLAK.ELTZ, Angelina. *La esclavitud en Venezuela: un estudio histórico-cultural*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2000.
- RIVAS, Pedro. Aproximación a la Arqueología Afrovenezolana. *Boletín Museo Arqueológico de Quibor*. Quíbor: Museo Arqueológico de Quibor, N° 7, pp. 83-98. 2000.
- RODRÍGUEZ, Omar. *Contribución a la crítica del indigenismo*. Caracas: Sociedad Venezolana de Arqueólogos/Editorial Abre Brecha c.a., 1991.
- RODRÍGUEZ SARRALDE, Alvaro; CASTRO DE GUERRA, Dinorah; GONZÁLEZ, Mercedes; MORALES, Jorge. Frecuencia génica y porcentaje de mezcla en diferentes áreas geográficas venezolanas de acuerdo a los grupos RH y ABO, *Interciencia*. Caracas: Asociación Interciencia, Vol. 26, N° 1, pp. 8-12, 2001.
- SALAS, Yolanda; GONZÁLEZ VILORIA, Norma; VELÁSQUEZ, Ronny. *Bolívar y la Historia en la conciencia popular*. Caracas: Universidad Simón Bolívar, 1987.
- SALAZAR LUGO, Raquel; GONZÁLEZ, María; CASTRO-GUERRA, Dinorah; ARENDS, Anabel. Haplotipos de los genes BETA-A y BETA-S globulina en la población de Campoma, Estado Sucre, Venezuela. *Acta Bioquímica Clínica Latinoamericana*. La Plata, Vol. 40, N° 2, pp. 205-211, 2006.
- WILBERT, Johannes. Kinsmen of Flesh and of Blood: A Comment on Possible Socioeconomic Africanisms in Goajiro Indian Culture. *Latin American Anthropology Group Contributions*. Los Angeles: University of California, Vol. 1, N° 1, pp. 58-66, 1976.

LAS MUJERES AFROVENEZOLANAS DE TODASANA Y SU DECISIÓN TRASCENDENTAL A FINALES DEL SIGLO XIX

THE AFRO-VENEZUELAN WOMEN OF TODOSANA AND THEIR DECISION MOMENTOUS IN THE LATE 19TH CENTURY

Yara Altez

Como citar este artículo:

ALTEZ, Yara. Las mujeres afrovenezolanas de Todasana y su decisión trascendental a finales del siglo XIX. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.33, p. 197-211, Jan-Jun. 2020.

Recebido em: 18/12/2019

Aprovado em: 26/03/2020

Publicado em: 09/05/2020

ISSN 2316 8412



Las mujeres afrovenezolanas de Todasana y su decisión trascendental a finales del siglo XIX

Yara Altez^a

Resumen: Se presentan aquí resultados de una investigación documental sobre la historia de una antigua hacienda de cacao fundada a principios del siglo XVII en la costa central venezolana, llamada originalmente Tuasana. Fue una hacienda trabajada por esclavizados que permanecieron asentados allí incluso abolida la esclavitud en 1854, mientras que sus descendientes todavía residen en el lugar, hoy llamado Todasana. A finales del siglo XIX, un grupo de mujeres cambió el apellido que les había impuesto la administración de la hacienda desde inicios del siglo XVIII. Fue una valiente decisión, pero al no transmitirse a la descendencia, dejó en el olvido al pasado de la esclavitud y a sus ancestros. De ellos nadie habla hoy, así como nadie refiere a la importante decisión de aquellas mujeres de Todasana.

Abstract: The results of a documentary investigation on the history of an old cocoa farm founded in the early seventeenth century on the Venezuelan central coast, originally called Tuasana, are presented here. It was a farm worked by enslaved who remained seated there even abolished slavery in 1854, while their descendants still reside in the place, today called Todosana. At the end of the 19th century, a group of women changed the last name that had been imposed on them by the administration of the hacienda since the beginning of the 18th century. It was a brave decision, but not being transmitted to the offspring, he left the past of slavery and his ancestors in oblivion. Nobody talks about them today, just as nobody refers to the important decision of those women in Todasana.

Palabras Clave:

Esclavizados, Venezuela, Mujeres, Apellidos.

Keywords:

Enslaved, Venezuela, Women, Surnames.

^a Doctoranda del Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidad Federal de Pelotas (UFPEL), Brasil. Bolsista Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Brasil. E-mail: yara.altez@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El siguiente texto muestra algunos resultados obtenidos en la investigación antropológica realizada entre 1984 y 1986, sobre la historia de una localidad compuesta por afrodescendientes llamada hoy Todasana, ubicada en la costa central de Venezuela. El objetivo de aquella investigación fue reconstruir el pasado de Todasana en base a la memoria oral y el recuento documental en archivos históricos venezolanos. En dichos archivos se logró recuperar valiosa información sobre la antigua Hacienda Tuasana (llamada así originalmente), lugar destinado a la producción de cacao desde principios del siglo XVII, trabajado por mano de obra esclavizada de origen africano (ALTEZ: 1999). Mientras se recolectaba la información documental en diferentes registros, ésta se iba contrastando con la memoria oral. Así fue apareciendo un hecho significativo: los datos hallados en viejos registros no coincidían con la memoria local que ya no reconocía sus orígenes en las familias de esclavizados de la antigua hacienda.

No sólo se colectó información propia sobre la producción de cacao, junto a descripciones del espacio y de algunas infraestructuras, contabilidad y otros datos importantes, sino también surgieron los nombres de los esclavizados y la oportunidad de reconstruir sus árboles genealógicos. Ello permitió comprobar que la actual población descende de aquellas personas. No obstante, cuando se efectuaron las entrevistas de campo destinadas a corroborar la veracidad de las reconstrucciones genealógicas, coincidieron nombres y relaciones de parentesco, pero no se reconoció que los antiguos esclavizados fueran los antepasados de las personas entrevistadas ni de nadie en la comunidad. A su vez, mientras se iban creando los gráficos de parentesco, la investigación documental permitió observar un interesante acontecimiento: el apellido impuesto a los esclavizados desde principios del siglo XVIII había sido cambiado, razón por la cual nadie lo ostenta en la actualidad. En realidad, aquel no era un apellido en sí mismo sino una marca de propiedad que certificaba a quién pertenecían los esclavizados de la hacienda Tuasana. A finales del siglo XIX, fueron las mujeres de la comunidad, ya libres, quienes dejaron de identificarse a sí mismas y a sus hijos con ese apellido, historia que se intentará resumir en este artículo.

Fue una decisión inteligente y audaz pero lamentablemente no se transmitió a la descendencia, por lo cual durante el trabajo de campo no se obtuvo explicación de aquella actuación ni se observó conocimiento de la misma. Nótese por tanto que ese sería el más importante resultado de investigación obtenido en aquel momento. Hoy se le pretende recrear con la expresa intención de seguir divulgando el acontecimiento de un verdadero cambio de identidad que, aun cuando fue efectuado en silencio, merece exponerse nuevamente para ser debatido ya no solo en la academia sino también políticamente. Por tal razón, este artículo quiere dirigirse –entre otros- a los movimientos sociales cuyas luchas reivindican la causa afrodescendiente, pues el olvido social, al igual que la memoria, debería reconocerse como parte de muchas historias afrolatinoamericanas. De allí la importancia de actuar en conjunto investigadores, organizaciones, movimientos y líderes comunitarios. Se asume por tanto como hipótesis -a partir de este estudio de caso- la posibilidad de

encontrar otros casos de olvido social como el acontecido en Todasana, entre otras comunidades compuestas por afrodescendientes en América Latina.

La antigua Hacienda Tuasana

En los años veinte del siglo XVII, comenzaba a poblarse lentamente lo que hoy se conoce como parroquia Caruao, territorio ubicado en la región Centro-norte costera de Venezuela. Se trata de una pequeña sub-región que cuenta unos 52 kilómetros de largo a orillas del Mar Caribe. La parroquia Caruao fue un antiguo asentamiento de haciendas de cacao trabajadas por esclavizados de origen africano. Entre aquellas haciendas se encontraba Tuasana, nombre tomado del curso de agua que baña sus tierras, luego cambiado progresivamente, pasando por Toasana hasta identificarse como Todasana, tal como se conoce a la actual y pequeña comunidad allí asentada, compuesta por los descendientes de quienes fueran los esclavizados de la antigua hacienda.

La información escrita más antigua de la Hacienda Tuasana, data de 1695. Se trata del testamento de quien fuera su tercer propietario: el Capitán Domingo Díaz de la Vega, español, natural de Asturias, quien le había comprado las tierras a Don Ginés del Corro, no se sabe en qué año. Ya en 1695, la hacienda contaba con veintinueve esclavizados de diversas edades y procedencias africanas. No será en el testamento del capitán que se lean sus nombres, sino en el de su esposa Doña Josefa de Gorlis, fallecida en el año 1706. La pareja no había tenido hijos, motivo por el cual Josefa declaró como sus herederos a los Padres de la Orden de San Juan de Dios quienes de esa forma se convirtieron en los nuevos amos de la hacienda. A su cargo quedaron, entonces, treinta y seis esclavos: siete de nación Tari, dos de nación Mina, uno Angola, tres Congo, uno de nación Cachía, dos Luango, uno Ochó, uno Bayona, seis adultos criollos y doce niños criollos. Los padres de San Juan de Dios asumieron la administración de la Hacienda Tuasana por espacio de 174 años, desde 1706 hasta 1880. Consolidaron allí su presencia gracias a la última voluntad de Josefa de Gorlis quien les dejó la propiedad con la condición de ejecutar una obra piadosa (obra pía): construir un hospital en base a las ganancias obtenidas por la venta del cacao extraído de la hacienda.

Y así lo hicieron. Los amos-curas edificaron el primer hospital de esa zona costera, llamado San Juan de Dios (ALTEZ; 1999: p.35), cercano al importante puerto de La Guaira, que todavía continúa siendo el principal del país. En 1706 recibieron la Hacienda Tuasana con todos los enseres, plantas de cacao y esclavizados incluidos. Pero no debe pensarse en una propiedad de infraestructuras costosas, muebles ostentosos o cosas similares que pudieron encontrarse en propiedades como las plantaciones del Sur de Estados Unidos, por ejemplo, o en algunos lugares de Brasil. Las haciendas de la costa central venezolana no tuvieron grandes casonas ni mobiliario majestuoso, sino apenas construcciones de bahareque con techos de palma. De estos materiales estaban hechas tanto las casas de hacienda como las casas de los esclavizados. A estas últimas se les llamaba bohíos, término de origen indígena. Tuasana y

las otras propiedades cercanas, ubicadas también en la parroquia Caruao, fueron destinadas exclusivamente a la producción de cacao. De allí que no se inventariaran mobiliarios lujosos ni enseres costosos. En su lugar, destacaron las herramientas e instrumentos de trabajo agrícola junto a los esclavos, también considerados en el mismo renglón, incluyendo igualmente cepos y cadenas de tortura como parte de aquel escenario.

En el inventario de 1706, hecho a propósito de la muerte de Josefa de Gorlis, se aprecia una breve descripción que permite comprender cómo era la materialidad de las haciendas en este lugar: absolutamente rudimentaria, en sintonía con las labores productivas y el medio ambiente natural en el cual se ubicaban, selvático, húmedo, caluroso y casi virgen para entonces. El siguiente es un extracto de aquel inventario de 1706 con el cual se quiere ilustrar lo dicho:

Una casa de vivienda de bahareque cubierta de cogollo con sala, aposento y comedor sin puertas.

En dicha casa hay un cepo de madera con su teleira.

Una casa de bahareque cubierta de cogollo que sirve de troja para el cacao con una sala aposento y dos corredores con 3 puertas de madera viejas de una mano.

En dicha casa se hallaron dos fanegas de cacao. Una cuartilla de madera de medir cacao. Una mesita de más de tres cuartas de madera viejas. Ocho mochilas de campeche usados. (Libro de Testamentos, Años 1705/1708, Nº 16, Palacio Arzobispal de Caracas).

En la cita, se puede apreciar que la construcción donde se guardaba el cacao de la Hacienda Tuasana, era de la misma hechura que las demás viviendas inventariadas, lo cual corrobora lo dicho aquí sobre la precariedad de las infraestructuras en esta sub-región durante la colonia. Cabe señalar que al describir las viviendas con ... “cubierta de cogollo” ... se está haciendo referencia al techo de la mismas, confeccionado con material vegetal que podía ser palma, tal como se observaría en las zonas rurales de Venezuela hasta mediados del siglo XX. En el segundo ítem de la cita, se comprueba el uso de aparatos de tortura destinados al control de los esclavizados. En este caso se trata de un cepo, instrumento cruel que también haría parte de los inventarios en otras haciendas de la parroquia Caruao. Los demás renglones certifican la condición rural de las infraestructuras, confeccionadas para resguardar cosechas y herramientas de labranza. Con estos y otros datos se puede comprender que los esclavizados de Tuasana estaban destinados a las rutinas propias de la producción de cacao, sin tener una casa de amos a la cual servir como podría observarse en el caso de otras haciendas del país.

En aquel inventario de 1706, surgieron los nombres de los esclavizados de Tuasana junto a su posible origen africano, siguiendo a la descripción de las viviendas y las herramientas de labranza. Fue con esa información que se pudo comenzar a reconstruir las parentelas de quienes dejaron su vida sirviendo a una causa tanto ajena como injustificable. A partir de esos nombres que van a

mostrarse a continuación, se fue haciendo seguimiento a los otros inventarios de Tuasana buscando componer árboles genealógicos gracias a los cuales se logró demostrar que la actual población del lugar descende de aquellos esclavizados africanos (ALTEZ, 1999). Su identificación se expone a continuación de manera textual, transcribiendo el viejo testamento de Doña Josefa de Gorlis en 1706:

Un negro nombrado Antonio TARI de 38 años más o menos que sirve de mandador de dicha hacienda__

Damiana negra (roto el papel) 30 años al parecer mujer del mandador__

Juan José CRIOLLO hijo de los dichos de tres años más o menos

Baltazar negro de nación TARI de 70 años__

Antonia negra de nación TARI mujer del dicho de 70 años más o menos__

Pedro Pablo negro CRIOLLO hijo de los dichos de 20 años más o menos

Gertrudis negra de nación TARI de 50 años más o menos__

Diego negro de nación TARI de 40 años más o menos__

Paula negra CRIOLLA mujer del dicho de 25 años más menos__

José Enrique hijo de los dichos CRIOLLO de edad de siete años más o menos__

Joaquín CRIOLLO hijo de los dichos de edad de seis años más o menos__

León CRIOLLO hijo de los dichos de edad de año y medio más o menos__

María MINA de 45 años más o menos

Juan ANGOLA de 70 años más o menos

Idefonso negro CRIOLLO hijo de los dichos de 20 años más o menos

Juan de la Mata negro CRIOLLO e 10 años más o menos

Feliciana negra CRIOLLA de 16 años más o menos

Hipólita CRIOLLA negra de 12 años más o menos

Clemente negro de nación CONGO de 25 años más o menos__

Eusebia negra de nación TARI mujer del dicho como de 60 años más o menos__

Diego CRIOLLO de 35 años más o menos__

Josefa negra de nación CACHIA mujer del mismo de 30 años más o menos__

Clara negra CRIOLLA hija de los dichos de 3 años más o menos__

Anna Estacia negra CRIOLLA hija de los dichos de años y medio más o menos__

Francisco negro de nación LUANGO al parecer de 35 años más o menos__

Esperanza su mujer negra de nación OCHÓ de 30 años más o menos__

Miguel negro de nación LUANGO de 30 años más o menos__

Domingo negro de nación MINA de 35 años más o menos__

Luis negro de nación CONGO de 26 años más o menos__

María negra de nación BAYONA de 60 años más o menos__

Casilda negra CRIOLLA de 10 años más o menos hija de la dicha__

Victorina negra CRIOLLA de 8 años más o menos hija de la dicha__

Juan de la Cruz negro CRIOLLO de 2 años más o menos hijo de la dicha__

Santiago negro de nación CONGO de 60 años más o menos__

Brígida se mujer negra de nación TARI de 40 años más o menos__

Nicolás negro CRIOLLO hijo de los dichos de 20 años más o menos__

Manuel negro CRIOLLO hijo de los dichos de 10 años más o menos__

Seis barras de fierro las dos grandes y las cuatro pequeñas usadas__

Dos hachas de fierro usadas__

Diez palas de fierro usadas__

Tres picos de fierro usados__

Tres asadas nuevas de fierro__

Ocho chócoras de fierro usadas_(Libro de Testamentos- Años 1705/1708, Nº16 Palacio Arzobispal de Caracas)

Como se observa, los esclavizados se listaron haciendo parte de los instrumentos de labranza, pues así se les consideraba ... y para demostrarlo, se incluyeron aquí los cinco ítems siguientes al nombre de los esclavos en donde aparecen parte de los dichos instrumentos. Los esclavizados de origen africano sumaron dieciocho hombres y mujeres adultos, padres y madres de los doce niños criollos registrados en el inventario. Aquellos dieciocho africanos adultos eran la mayoría de los trabajadores de la hacienda, superando así a los 6 adultos criollos que allí aparecen, algunos de

los cuales fueron hijos de aquellos mismos africanos. En estas personas reside entonces el origen de la actual población de Todasana. Dadas las dificultades conocidas en esta clase de investigaciones, es muy difícil asegurar que las denominaciones étnicas aparecidas junto a los nombres propios de aquellos esclavizados, correspondan fielmente a su procedencia africana (DE GRANDA; 1988: p. 69), no obstante, representan información que no se puede despreciar y que requiere de más trabajo y deducciones.

Los descendientes de aquellos africanos no se fueron de Tuasana ni de la parroquia Caruao. No abandonaron estas tierras, y aunque la sangrienta Guerra de Independencia del imperio español-sucedida entre los años 1812 y 1824- creó extrema confusión y muchas oportunidades para huir los esclavos de las haciendas, la mayor parte de la gente de Tuasana se quedó allí. Este es –entonces- el caso de un asentamiento afrovenezolano cuya continuidad histórica revela el sentido de pertenencia al lugar que lograron los descendientes de aquellos primeros africanos, aun esclavizados por generaciones. Esto se comprueba en las escasas huidas de la hacienda y en la rebeldía doméstica mostrada cuando se negaban a trabajar en el cultivo del cacao, cuando fundaban sus propios sembradíos en medio de las tierras para el dicho cultivo y se enfrentaban de palabra a los amos curas (ALTEZ; 1999: p.p. 79-80-81).

Los Dios de Tuasana

Pasado el tiempo, y ya en el siglo XIX, el nombre de la antigua hacienda había cambiado un poco. Para entonces se comenzó a escribir Toasana en los inventarios, aunque igualmente habrá de hallarse escrita como Tuasana señalándose siempre que era administrada por los curas de San Juan de Dios. En consecuencia, los esclavizados se identificaron con el extraño apellido Dios. Se abandonaron así los rótulos que les destacaban en los inventarios como africanos de diferentes procedencias o bien como criollos, pues en efecto, ya todos eran criollos (nacidos allí, en esas tierras) y no habría necesidad de advertirlo. Mientras tanto, la etiqueta Dios, en tanto apellido, comenzó a aparecer siguiendo a sus nombres propios en los inventarios y en otros registros del siglo XIX, convirtiéndose en una forma de identificación que les designaba ahora como posesión de los curas de San Juan de Dios, amos de la Hacienda Tuasana.

La Guerra de Independencia terminó definitivamente en 1824 mientras iba naciendo un nuevo estamento institucional, aun cuando con dificultades. Nuevas leyes se promulgaron, entre las cuales surgió la Ley de Manumisión en 1821, estableciendo la libertad para los hijos de esclavas que nacieran a partir de entonces. Posteriormente, esta ley fue reformulada y complementada a través de otras, hasta que en 1854 se aprueba la abolición de la esclavitud en Venezuela. Antes de la abolición, los manumisos alcanzaban su libertad a los 18 o 21 años y hasta entonces vivían como propiedad del amo de sus padres. Pero cuando cumplían la edad suficiente, se veían como personas que no poseían instrumentos para vivir de otra manera, pues: “Tratado como esclavo y educado jun-

to con los esclavos, el manumiso nacido en libertad tenía muy pocas oportunidades de convertirse en algo más que un peón.” (LOMBARDI; 1974: p. 85). Y en peones se convirtieron los manumisos de Tuasana, tal como se evidencia en los registros eclesiásticos hallados con fechas posteriores a 1821. Tuasana no dejó de ser hacienda incluso luego de abolida la esclavitud en 1854, aunque para entonces estaba arruinada. Los antiguos esclavizados y sus hijos manumisos se convirtieron en jornaleros de la misma o en peones contratados en otras propiedades aledañas. Ciertamente y como han dicho los más destacados historiadores venezolanos: “Los esclavos liberados y los manumisos se transformaron en peones y en otras categorías sociales propias de una economía latifundista, caracterizadas por su dependencia de la tierra” ... (BRITO FIGUEROA; 1967: p. 355).

En efecto, después de 1821, una vez que los manumisos de Tuasana cumplían los 21 años de edad, se quedaban viviendo con sus familias, por lo cual pocos emigraron del lugar. Para corroborarlo, se pueden citar algunos registros en antiguos archivos eclesiásticos, que mostrando datos genealógicos, revelan además en algunas ocasiones la condición laboral de los manumisos a mediados del siglo XIX, como peones. A continuación, léase el siguiente registro de matrimonios:

Año 1852. 31 de agosto. Juan Onofre Romero, hijo legítimo de Pío Romero y Victoria Romero, naturales y vecinos del Valle de Caruao, con Felipa Antonia de Dios, manumisa contratada de dicha hacienda, hija legítima de Ubaldo y Juana de Dios, esclavos de Tuasana. (Libro de Matrimonios, 1852. Archivo de la Diócesis de La Guaira. Las negrillas son de la autora.)

Con este breve ejemplo se aprecian varios datos: en primer lugar, la legitimidad del apellido Dios, pero también la condición de asalariada o jornalera de Felipa Antonia quien había nacido libre por la Ley de Manumisión, destacando además que sus padres aún eran esclavos. Otros doce ejemplos de matrimonios en Tuasana entre 1847 y 1883, se han colectado en el mismo archivo citado (ALTEZ; 1999: p.p. 89, 90, 91). A su vez, bajo los mismos preceptos de la iglesia católica, los “tuasaneros” optaron igualmente por bautizar a sus hijos tal como lo demuestran los cuarenta y tres bautizos registrados entre 1839 y 1866 (ALTEZ; 1999: p.p. 84, 85, 86, 87, 88, 89) en una población total que alcanzaría sólo unos doscientos individuos. Muestra de ello sería el siguiente ejemplo:

Año 1840

5 de junio. Juana Bautista, libre por la Ley de Manumisión, nacida el 20 de julio de 1838, hija natural de Belén de Dios, esclava de Tuasana. Padrino: Vicente de Dios, de la misma hacienda. (Libro de Bautismos, 1840. Archivo de la Diócesis de La Guaira. Las negrillas son de la autora.)

En la cita se aprecia que Belén de Dios fue hija natural, tal como la mayoría de los nacidos durante aquellos años en Tuasana, quienes además serían presentados por sus propias madres para ser bautizados, tal como consta en el ejemplo anterior. La iglesia se hizo cargo de registrar bautizos, nacimientos, matrimonios y defunciones en el contexto del país, hasta que en 1873 se funda el registro civil de Venezuela. Con toda la información proveniente de esas dos fuentes y la obtenida

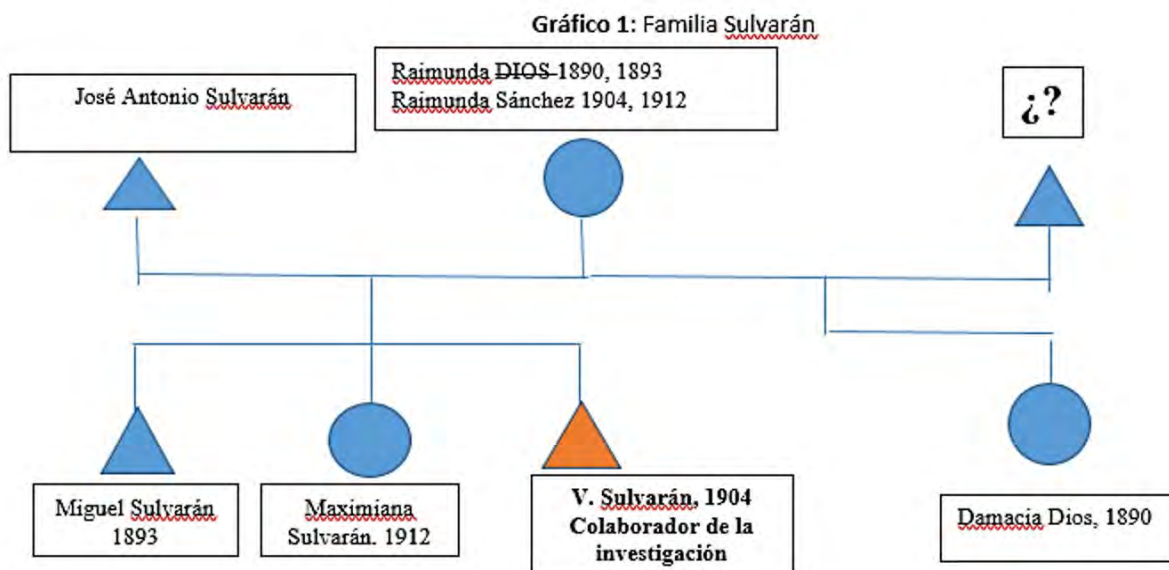
en los inventarios, se logró reconstruir los árboles genealógicos de los antiguos esclavizados de Tuasana, de sus hijos manumisos y las siguientes generaciones de hombres y mujeres libres, quienes se apellidaron Dios hasta finales del siglo XIX. 1895 fue el último año en el que se registró persona alguna con ese particular “apellido” que en realidad representaba todavía una marca de propiedad, aun cuando la esclavitud fuera abolida en 1854 y los amos curas culminaran su administración en 1880. A pesar de ello, las personas oriundas de Tuasana, afrodescendientes cuyas familias sobrevivieron en las tierras correspondientes a la antigua hacienda de cacao, ya conformados en una pequeña aldea a finales del siglo XIX, todavía se identificaban legalmente como Dios.

La importante decisión de las mujeres de Tuasana

La gente de Tuasana siguió viviendo en los predios de la antigua hacienda, labrando la tierra para su subsistencia sin que ésta fuera nunca de su propiedad. Una vez culminada la administración de los curas de San Juan de Dios, después de 174 años, la hacienda conoció nuevos propietarios que nunca residieron allí, lo cual permitió cierta estabilidad a los descendientes de los esclavizados de la antigua hacienda. No abandonaron sus tradiciones agrícolas y también se dedicaron a la pesca, aunque el espacio vital no haya sido propio. Tuvieron que esperar hasta mediados del siglo XX cuando las tierras fueron adquiridas por el Estado, para entonces obtener la condición de pisatarios. Su permanencia histórica en el lugar ha quedado absolutamente demostrada en la investigación documental efectuada (ALTEZ; 1999) y en el registro arqueológico recuperado tras varias campañas de prospecciones y excavaciones (ALTEZ y RIVAS; 2002). De alguna manera entonces, fueron sintiéndose dueños de ese espacio en el cual por siglos se reprodujeron biológica y socialmente. Sin embargo, y paradójicamente, no se declaran descendientes de aquellos antiguos esclavizados (ALTEZ, 1996; 1999; 1999a; 2008) aun cuando los actuales líderes políticos de la comunidad asumen la importancia de la afrodescendencia, aunque más en términos del discurso internacional que la reivindica desde instancias como la Unesco, antes que comprenderse herederos de los Dios de Todasana.

Muy probablemente, esta situación se debió a que el apellido Dios dejó de emplearse definitivamente a finales del siglo XIX cuando sin dejar ninguna explicación, las mujeres de Todasana comenzaron a presentar a sus hijos recién nacidos con otros apellidos. La comunidad no tuvo noticia de este hecho hasta que se revelaron los resultados de la investigación documental realizada en los años ochenta del siglo XX, por quien escribe. Aquellas mujeres tomaron la decisión de cambiar la identificación Dios para darle origen a los actuales apellidos que se encuentran en la localidad: Bolívar, Sojo, Sánchez, Sulvarán, Romero y Díaz. Los descendientes de los esclavizados de Tuasana forman parte de esas familias que hoy en día ya se han ampliado debido a los matrimonios con personas ajenas a la comunidad. No obstante, sus orígenes familiares no son asumidos ni reivindicados los ancestros esclavizados. Véase el siguiente ejemplo que pretende ilustrar el cambio de apellido con un gráfico de parentesco construido en base a los datos del registro civil, corroborados por la memoria oral de una de las personas que colaboró con la investigación. Se trata del señor V. Sulva-

rán, a quien conocí en 1984 cuando ya era un anciano y tuve el placer de entrevistarle. Este es un caso típico de descendientes de los Dios de Todasana sin memoria del cambio ocurrido. Veamos:

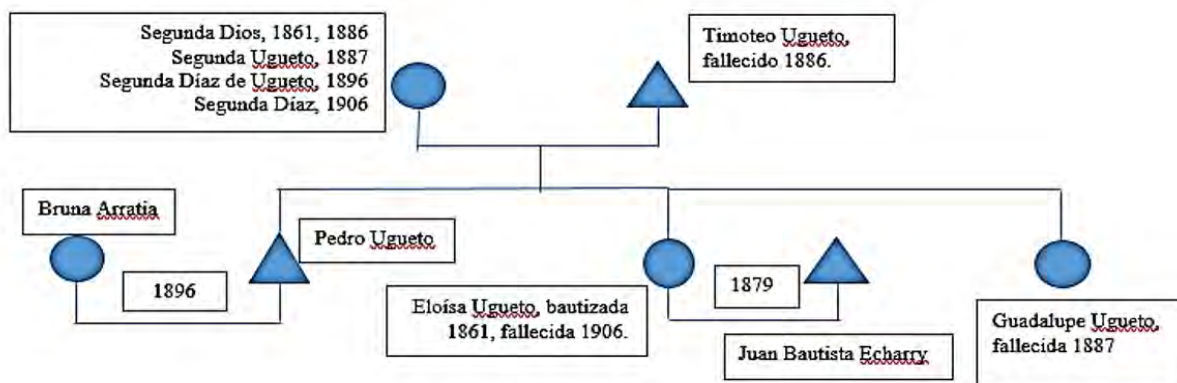


En este gráfico se observa que Raimunda poseía el apellido Dios a finales del siglo XIX, e identificándose entonces así, como Raimunda Dios, presenta en 1890 a una hija natural (siendo por ello que se ponen signos de interrogación en el espacio que identificaría al padre) que nació en Todasana y fue llamada Damacia. Luego en 1893, ya estaba unida a José Antonio Sulvarán con quien tuvo un primer hijo a quien llamaron Miguel Sulvarán, nacido en Todasana, presentado por ambos padres, todavía identificada Raimunda en ese momento con el apellido Dios. Pero en 1904 nace otro hijo de la pareja, nombrado V. y cuando lo presentan en el registro civil, su madre figura como Raimunda Sánchez, así como siguió identificándose de esa manera al registrar a su hija Maximiana Sulvarán en 1912. El señor V. corroboró la veracidad de este gráfico de parentesco en el año 1984 sin asentir que su madre llevara el apellido Dios. En su testimonio reconoció padres y hermanos con los mismos nombres y años de nacimiento aparecidos en el gráfico pero informó que su madre se llamaba Raimunda Sánchez, no Dios.

En el siguiente ejemplo se muestra también el caso de Segunda Dios que pasó a convertirse en Segunda Díaz, luego de intentar identificarse como Segunda Ugueto y luego como Segunda Díaz de Ugueto. Esta mujer, que se casó con Timoteo Ugueto, posiblemente iniciando la segunda mitad del siglo XIX, decidiendo adoptar el apellido de su esposo y cambiar el suyo por Díaz. En 1861, la pareja bautizó a una de sus hijas a quien llamaron Eloísa, momento en el cual Segunda aparece con el apellido Dios. Fallece su esposo Timoteo en 1886 y en el registro de su defunción Segunda figura con el apellido Dios. Cuando fallece Eloísa en 1906, en el libro de defunciones se la identifica como como hija legítima de Timoteo Ugueto y Segunda Díaz. Evidentemente, Segunda ya había fallecido en ese momento, pero nótese que prevaleció en el tiempo el cambio de apellido presumiblemente por ella escogido. Los diferentes intentos de Segunda por mudar de identificación se corroboran en los libros de nacimiento y defunción del registro civil, así como en los libros eclesiásticos arriba

mencionados. En este caso, se logró conversar en Todasana con uno de los descendientes de estas mujeres, bisnieto de Segunda y nieto de Eloísa, el señor N. Bolívar, quien también colaboró con la investigación durante los años ochenta, siendo en aquel momento un anciano, hoy fallecido. Véase el siguiente gráfico:

Gráfico 2: Caso de Segunda Dios



El señor N. Bolívar recordaba el nombre de sus ancestros y cuando se le preguntó si había conocido a alguna persona identificada con el apellido Dios, respondió que su madre contaba que todos en Todasana se apellidaban así a raíz de haber pertenecido la hacienda a la Orden de San Juan de Dios. N. Bolívar fue la única persona que logró dar información acerca del apellido y la historia del mismo, pero sin asumir que los antepasados de Todasana fueran esclavizados. Más bien definió en su testimonio que no lo eran porque la hacienda pasó a manos de los curas, siendo esa la razón por la cual, según su criterio, en Todasana no hubo esclavitud. (ALTEZ; 1999: p. 104). En consecuencia, el señor N. Bolívar consideraba que la administración de los curas garantizó la libertad. Las conversaciones con N. Bolívar fueron muy importantes y coincidieron con lo dicho por los otros ancianos que también colaboraron con sus testimonios, cuando dijeron todos que los Dios murieron o desaparecieron, sin asumir parentesco alguno con aquellas personas. N. Bolívar explicaba que fueron las mujeres Dios quienes cambiaron el apellido a raíz de casarse y tomar así el apellido de sus maridos. Su respuesta fue absolutamente congruente con algunos casos reportados, pero no siempre las mujeres de Tuasana optaron por el apellido de sus esposos tal como se apreció en el ejemplo de Raimunda Sánchez.

La decisión de cambiar el apellido Dios no significó necesariamente optar por el apellido de un esposo, pues generalmente fueron mujeres/madres solteras que al momento de presentar a sus hijos naturales anunciaron otra identificación alternativa a Dios. Se cuantificaron más casos de madres solteras que de mujeres casadas cambiando su apellido. Nótese el siguiente ejemplo, también reconstruido en base al registro civil y la memoria oral de una anciana colaboradora de la investigación efectuada, llamada T. Sojo. Esta señora recordaba sensiblemente a su abuela Dolores Sojo, madre de su madre Hermenegilda Sojo, lo cual coincidía con información que se había obtenido en el registro civil de nacimientos, pero variando el apellido de Dolores quien aparecía entonces

como Dolores Dios. En efecto, Dolores presentó a su hija natural Hermenegilda el 13 de abril de 1879, quien a su vez presentó a su propia hija Teresa el 20 de octubre de 1910. Teresa corroboró no sólo los nombres sino también la fecha de su cumpleaños, por lo cual no cabrían dudas acerca de su pertenencia a los Dios de Todasana. Ella descendía de los antiguos esclavizados de aquella vieja hacienda de cacao pero, al igual que el resto de los ancianos entrevistados, negó el apellido Dios como propio de su familia.

Vigencia de los datos obtenidos

Se han presentado aquí algunos datos que resumen la investigación originalmente realizada entre los años 1984 y 1986 en la comunidad afrodescendiente llamada hoy Todasana, antigua hacienda de cacao fundada a inicios del siglo XVII en la costa central venezolana. Se observó entre documentos antiguos el cambio del apellido Dios por otros actualmente vigentes en la comunidad, considerados entre los habitantes locales hoy como indicadores de las familias originarias del lugar. Han pasado más de treinta años de haber comprendido que las mujeres de Todasana decidieron cambiar la vieja marca de propiedad impuesta por la colonia y la esclavitud. Sin embargo, la actual población todavía no reconoce aquel acontecimiento histórico que le dio origen a sus respectivas identificaciones familiares, como tampoco reivindican su ancestralidad africana. Sólo habría de notarse el interés de los líderes políticos locales por mostrar orgullo afrodescendiente frente a ciertos interlocutores en determinados momentos como coyunturas electorales. Lamentablemente nunca se destacan los nombres de aquellas mujeres que tomaron esa decisión tan importante, marcando un hito en la identidad social de su propia comunidad. Ellas han sido ignoradas, silenciadas e invisibilizadas aun cuando los líderes políticos locales se asuman izquierdistas e incluso revolucionarios por ser afectos al partido de gobierno.¹

No obstante, aquellas valientes mujeres de finales del siglo XIX, serían responsables de silenciar su magnífica decisión pues no dejaron rastros de la misma entre sus propios descendientes. Muestra de ello se evidenció al momento de efectuar la investigación original, cuando sus hijos y nietos –ancianos entonces- no asumieron descender de los Dios de Todasana. El silencio marcó aquella determinación y ni siquiera la investigación realizada logró cambiar tan drástico resultado. La osadía de aquellas mujeres significaría también que una decisión familiar puede tener mayor peso que otras a nivel político. En efecto, mientras los líderes actuales asumen el discurso internacional sobre la importancia de la afrodescendencia, paradójicamente ni siquiera nombran a las valerosas mujeres de Todasana que les dieron origen a sus propios apellidos aboliendo la marca de propiedad que representaba el rótulo Dios. Sin embargo, debe decirse que los mismos líderes hoy, reconocen con afecto la investigación realizada por quien escribe este texto ahora, y de igual manera sienten

¹ Se está haciendo referencia al PSUV: Partido Socialista Unido de Venezuela, fundado por el expresidente de Venezuela, Hugo Chávez, en el año 2007.

conformidad con los resultados alcanzados aun cuando no los utilicen para conquistar sus fines sociopolíticos. Emplear de esa manera los resultados obtenidos en la investigación fue la gran aspiración desde un comienzo, pero aún se espera por ello.

La información producida hace ya más de treinta años, sigue absolutamente vigente mientras su interpretación comunitaria y uso político aguarden todavía. Las razones por las cuales continúa invisibilizada la decisión de las mujeres de Todasana a finales del siglo XIX, escapan a los límites de este artículo, mientras su objetivo principal es retomar la vigencia de la investigación original en aras de divulgar nuevamente el proceder ejemplar de aquellas mujeres. Por otra parte, debe comprenderse que el haber cambiado de “apellido” de manera silenciosa, fijó el olvido de los ancestros esclavizados. La sola idea de descender de esclavizados fue borrada de la construcción identitaria local en Todasana, afirmación que se puede sostener tras más de treinta años haciendo etnografía y arqueología en la parroquia Caruao, tal como lo verifican nuestras publicaciones². Como se decía antes, los líderes comunitarios que en Todasana se encuentran haciendo trabajo político de base, logran articular un discurso antirracista y reivindicador de la causa histórica afrodescendiente, tal como se observa en el contexto general de la parroquia Caruao. No obstante, ignoran y no se apropian de los nombres de aquellas mujeres y de los nombres de sus propios antepasados esclavizados. En pos de un cambio, se han escrito estas palabras.

² Las cuales pueden consultarse en: <https://antropologiacaruao.wordpress.com/estudios/>

REFERENCIAS

ALTEZ, Yara. Dios de Todasana, Boletín Antropológico, Universidad de Los Andes, N° 36. Enero-Abril, Mérida, pp. 62-73, 1996.

----- Todasana, el trayecto de su singular identidad, Caracas, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico. U. C. V., Colección Monografías, N° 61, 1999. ISBN: 980-00-1390-3

----- El patrimonio desconocido y la autoridad del olvido, Boletín Antropológico, Universidad de Los Andes, N° 45. Mérida, pp. 78-91, 1999^a.

----- El patrimonio del olvido y la investigación antropológica, Boletín Antropológico, Universidad de Los Andes, No. 074, Vol. 3, pp. 233-263, 2008.

ALTEZ, Yara y RIVAS, Pedro. Arqueología e historia colonial de la parroquia Caruao, Caracas, Fondo Editorial Tropykos, 2002. ISBN: 980-00-2060-8

BRITO FIGUEROA, Federico. La población y la estructura social de Venezuela en las primeras décadas del siglo XIX. Bulletin Hispanique, tome 69, n°3-4, pp. 347-364; 1967. doi: <https://doi.org/10.3406/hispa.1967.3909>. Disponible en: https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1967_num_69_3_3909 Consultado el 25/08/2019

DE GRANDA, Germán (1988) Los esclavos del Chocó, su procedencia africana (siglo XVIII) y su posible incidencia lingüística en el español del área. THESAURUS. Tomo XLIII. Núm. 1. Disponible en: https://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/43/TH_43_001_065_0.pdf Consultado el 18/05/2019

LOMBARDI, John V. Decadencia y abolición de la esclavitud en Venezuela. Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1974.

Archivos documentales

-Diócesis de La Guaira

-Palacio Arzobispal de Caracas

**O INDETERMINADO CRAVADO DO TEMPO: UMA PERFORMANCE DA SENS-
SAÇÃO PERANTE O OFÍCIO-PESQUISA NO REVELAR DAS FOLHAS**

THE INDETERMINATE SPIKED OF TIME: A PERFORMANCE OF SENSATION BE-
FORE THE CRAFT-RESEARCH IN THE REVEALING OF LEAVES

Natalia Negretti

Como citar este texto:

NEGRETTI, Natalia. O indeterminado cravado do tempo: Uma performance da sensação perante o ofício-pesquisa no revelar das folhas. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.33., p. 212-222, Jan-Jun. 2020.

Recebido em: 08/05/2019

Aprovado em: 11/06/2019

Publicado em: 09/05/2020

ISSN 2316 8412



O indeterminado cravado do tempo: Uma performance da sensação perante o ofício-pesquisa no revelar das folhas

Natalia Negretti^a

Resumo: Este ensaio discorre acerca da relação entre pesquisa etnográfica e emoções a partir de um compilado de práticas que envolveram uso de imagens em campo, de registros fotográficos de interlocutores e um fazer afetivo em torno de tais lembranças aplicado à técnica da fitotipia. Neste sentido, o trabalho localiza o entroncamento de afeto e pesquisa, corroborando os estudos sobre etnografia, antropologia e imagem como espaço contínuo e estendido à esfera-ofício da pesquisa e circulação..

Abstract: This essay discusses the relationship between ethnographic research and emotions from a compilation of practices that involved the use of field images, photographic records of interlocutors and an affective make around such memories applied to the technique of phytotyping. In this sense, the work locates the connection of affection and research, corroborating the studies on ethnography, anthropology and image as a continuous space and extended to the sphere of trade of research and circulation.

Palavras Chave:

Etnografia, Emoções, Fotografia, Fitotipia, Mobilidades

Keywords:

Ethnography, Emotions, Photography, Phytotyping, Mobilities

^a Doutoranda em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (PPGCS-Unicamp), Brasil. Agência financiadora: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Brasil. E-mail: natalia_negretti@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

A fitotipia tem sido apresentada pela arte como uma técnica, com ênfase do termo “alternativa”, de impressão ou reprodução de imagens pela luz solar. Oriunda, na narrativa, do século XIX, o eco interessante da fitotipia é o paradoxo que produz quando manuseada. A luz que colabora com a reprodução da imagem se torna a imagem já reproduzida, motivo de evitação, convertendo-se numa possibilidade de atentar à noção de conservação. A ideia de fotografia como “arquivo do tempo” nos leva às reflexões de Etienne Samain, para quem a imagem “é o lugar de um processo vivo, ela participa de um sistema de pensamento” (SAMAIN, 2012, p. 158). Nesse sentido, entre o jogo de luzes até o saber em listas de folhas mais adequadas, o fazer fitotipia pode revelar também relações entre tempo, indeterminações e buscas.

Como maneira de parafrasear o ofício de pesquisar, atribuo a este ensaio um exercício de me debruçar ao lugar-chave (FRANÇA, 2010) da emoção em uma pesquisa em andamento. Contextualizada por esta, a fitotipia realizada se desencadeou através de fluxos (INGOLD, 2012) no que refere etnografia, interlocução e emoção. Contemplada a priori por idas e vindas a um equipamento público, que chamo de Guarida Lia, para mulheres e homens, considerados - sob a perspectiva etária e de direitos - idosos em situação de rua no centro de São Paulo, e levantamentos de trajetórias de vida, a etnografia, com o tempo passou a ser tecida por acompanhamentos e trânsitos com alguns interlocutores. O tempo, primordial para tais passamentos, também foi enfático ao que concerne aos registros fotográficos. Em grande parte das interlocuções, que para além de diversificadas, eram também dinamizadas por ocasiões, entre outras, a sós ou na instituição, por exemplo, as fotografias passavam ao serem tiradas. Junto com o campo, o fotografar contou também com o correr do tempo. A relação com as fotografias na etnografia foi um marcador de passagem de tempo nas relações advindas pela pesquisa e às distintas interlocuções tecidas. Ao contemplar a etnografia, a relação com as fotografias se tornou também uma ponte de sensações e sentimentos.

Neste fluxo, a fitotipia arranjou processos da pesquisadora em lidar com as emoções. O procurar aprender a “fitotipiar” requereu trabalhar, de outros modos que não a escrita, costurando tais relações e dando performance imagética à uma dimensão – de lembranças - desprovida de intencionalidade; ao que não estava para o narrável; ao tempo de não análise (FAVRET-SAADA, 2005).

Olhar para a fitotipia realizada é uma oportunidade de compreensão frente às temporalidades dos fluxos na pesquisa. Se o ato de fitotipiar é compreendido como recurso performático de um fluxo, relembrar seu processo leva a um campo e período de “expressar o fato de justamente não ter palavras”(DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 52), bem como ao fluxo em que “a memória abre do presente para o passado e deste para o presente”(BOSI, 2003, p. 45). Desta maneira, atentar tal processo confere à ocasião de fazer fitotipia uma alternativa de subjetividade às sensações em determinado período de campo e relações. Como atenta Maria Claudia Coelho e

Claudia Rezende (2010), “se a lembrança das respostas emotivas está sempre associada ao contexto de interação que as produziu, já temos o fato de que o sentimento não é sentido de forma abstrata nem independente de interações sociais específicas” (REZENDE, COELHO, 2010, n.p).

Por essa vista, o processo em torno da fitotipia se insere ao enquadramento de gramáticas dos sentimentos (REZENDE, COELHO, 2010). Destarte, através de tal tempo corrido, localiza o entroncamento de afeto e pesquisa, corroborando os estudos sobre etnografia, antropologia e imagem como espaço contínuo e estendido à esfera-ofício da pesquisa e circulação.

Pela sequencia e relação das folhas – papel fotográfico; transparência; folha vegetal – na reprodução de imagens, se debruçar na fitotipia articulou também as folhas escritas e as em branco que contemplavam a pesquisa.

Enquanto as três primeiras imagens dessa representação fotográfica (KOSSOY, 1989) mostram as folhas inteiras, as três últimas visam atentar os ângulos que alinhavam cena, personagens e planta, através do meu olhar narrador, ao registro (fotografia) seguida de reprodução em folha vegetal (“produção fitotípica”) e novamente fotografada (imagens do ensaio).

Aciono deste modo a noção de performance pelo que Renato Cohen (2002) conjuga “se fazer representar” (COHEN, 2002, p. 40). O conjunto trazido para este ensaio então se refere ao entendimento de “performance como uma função do espaço e do tempo” (COHEN, 2002, p.28). É neste interim que a fitotipia movimentou a etnografia. No sentido em que “qualquer descrição de performance fica muito mais distante da sensação de assisti-las” (COHEN, 2002, p.30) as imagens trazidas ao ensaio são os registros de um processo minimamente em tríade: etnográfico, emotivo e fitotípico. Trabalhar pela fotografia foi uma maneira de atentar para esquecimento, emoção e lembrança como vias de fatos.

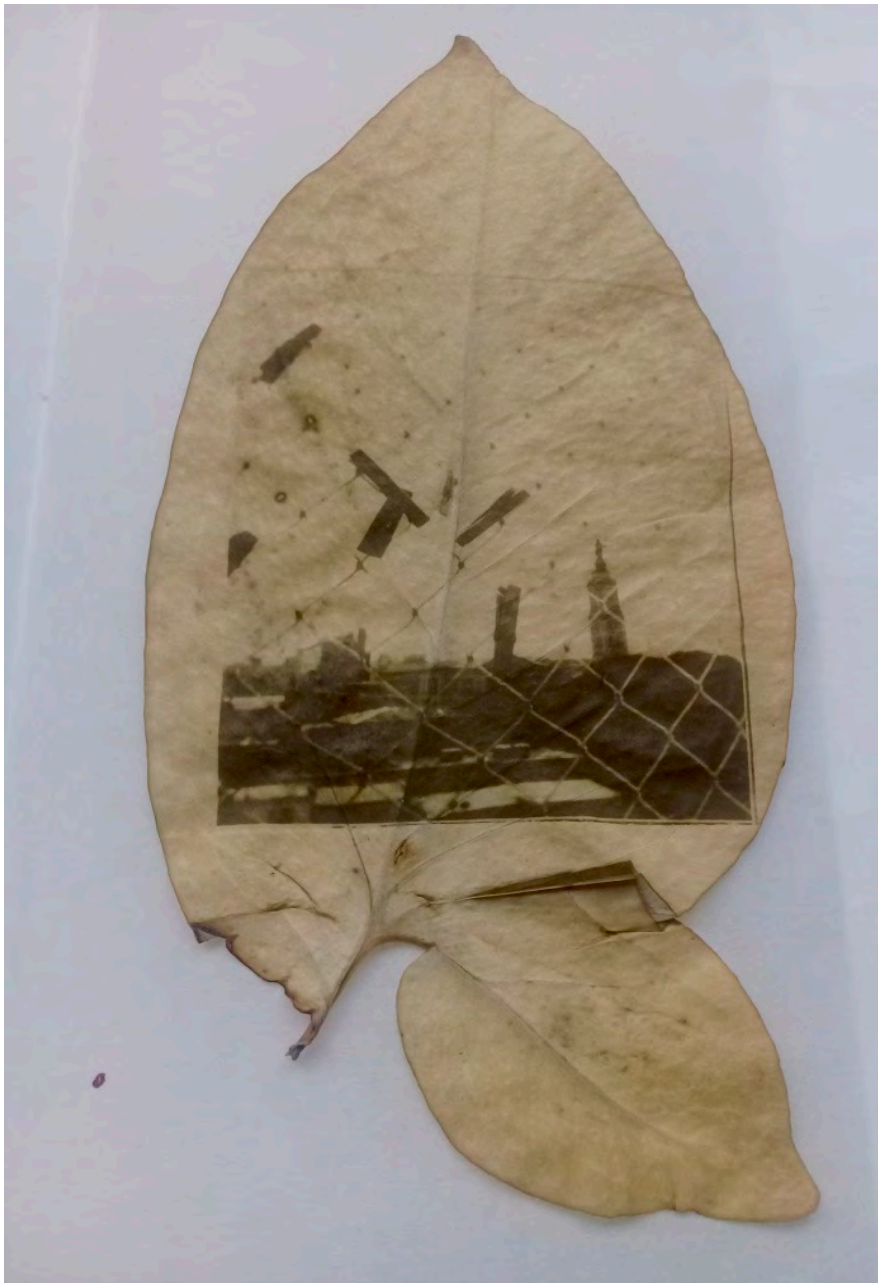


Figura 1 - Uma Janela da Guarida Lia



Figura 2 - Caminhantes em folha de amora



Figura 3 - Íris em Tabóia, vidro e folha em branco



Figura 4 - Folha de Amora em folha em branco



Figura 5 - Porosidade em circuito



Figura 6 - Segurar o olhar



Figura 7 - Perto e outro lado



Figura 8 - Folha com folha

O “fitotipiar” rearranjou as lembranças iniciadas com o método etnográfico e a valorização de outros processos. Mirar lembranças “fitotipiadas” é reconhecer a presença de subjetividades e do sensível no ofício-pesquisa. Como “uma malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento” (INGOLD, 2012, p. 27), a fitotipia não cessou as temporalidades atribuídas aos seus fluxos.

Os efeitos da interação no tempo, nas emoções e do tempo da interação são presentes, portanto, no conjunto proposto. Este contempla um lugar possível para narrar por imagens, considerando as sobreposições temporais, flashes fugazes (SILVEIRA, 2007) que também se transformaram e se transformarão.

A performance se deu, deste modo, no arcabouço da fitotipia; em seu produto e modo. Se a memória foi produzida por ela, a emoção pôde ser trabalhada através da mesma. Destarte, se num momento clarão, o empreendimento literal foi entregar as imagens em folhas vegetais à esteira do tempo, hoje, na evitação de luz e por tempo incerto é que tal impressão se sustenta. A certeza é a transformação dos carimbos. Neste desenfado, as caixas técnicas para a conservação indeterminada do produto da fitotipia se caracterizam como temporárias. É sob o indeterminado cravado no tempo, entretanto, que estão as emoções de rever uma janela da Guarida Lia, alguns de seus moradores fora dela e Íris. Três personagens em cena e de um fluxo de interlocução no outro lado das folhas.

REFERÊNCIAS

- BOSI, Ecléa. O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- REZENDE, Claudia Barcellos e COELHO, Maria Cláudia. Antropologia das Emoções. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas. Edição do Kindle.
- COHEN, Renato. Performance como linguagem. Criação de um tempo-espaço de experimentação. Editora Perspectiva. São Paulo, 2002.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. Que Emoção? Que Emoção! Tradução de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016. 72 p.
- FRANÇA, Isadora. Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo. Tese de doutorado. Programa de Ciências Sociais. Universidade Estadual de Campinas, 2010.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. São Paulo: Cadernos de Campo Nº 13, 2005 [1990].
- INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, June 2012.
- KOSSOY, Boris. Fotografia e História. São Paulo, Ática, 1989.
- SAMAIN, Etienne. As peles da fotografia: fenômeno, memória/arquivo, desejo - DOI 10.5216/vis.v10i1.23089. *Visualidades*, 10(1). 2013.
- SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. A poética do cotidiano missioneiro: etnografia e reflexão sobre si mesmo. Compartilhando imagens e emoções com os contadores de causos nas Missões Gaúchas. *Cadernos de Campo (USP)*, v. 16, p. 13-29, 2007.

AVENTURAS E DESVENTURAS DA ESCRITA. A PROPÓSITO DA INTERPRETAÇÃO DO NASCIMENTO DA ESCRITA NA MESOPOTÂMIA

ADVENTURES AND MISADVENTURES OF THE WRITING. ON THE INTERPRETATION OF THE BIRTH OF WRITING IN MESOPOTAMIA

Luc Bachelot

Como citar este artigo:

BACHELOT, Luc. Aventuras e desventuras da escrita. A propósito da interpretação do nascimento da escrita na Mesopotâmia. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.33, p. 223-250, Jan-Jun. 2020.

Recebido em: 27/01/2020

Aprovado em: 30/01/2020

Publicado em: 09/05/2020

ISSN 2316 8412

Aventuras e desventuras da escrita. A propósito da interpretação do nascimento da escrita na Mesopotâmia^a

Luc Bachelot^b

Tradução: Katia Maria Paim Pozzer. Revisão: Letticia B. R. Leite

Resumo: A aparição da escrita, pela primeira vez no mundo, na Mesopotâmia no final do quarto milênio antes de Cristo, foi e continua sendo percebida como uma verdadeira revolução, como a manifestação de um salto qualitativo da civilização tão espetacular quanto imprevisível. Esta é a nossa percepção ocidental, repetida ao longo dos séculos desde a Antiguidade grega, mas que não é universal. O Extremo Oriente tem uma concepção de escrita bem diferente. O exame atento dos fatos, assim como a abundância literária que suscitaram, incita a nos perguntarmos se a verdadeira aventura da escrita não foi na verdade uma desventura, que constitui essa historiografia agora milenar que não cessou de gerar uma sequência quase ininterrupta de estudos, discursos, mitos e histórias visando a descrever a sua origem. Vamos tentar tomar emprestadas questões que permitem uma saída desta desventura. Trata-se de questões que fazem parte dos trabalhos de Leroi-Gourhan, Derrida e A.-M. Christin, assim como dos avanços recentes da neurofisiologia, notadamente aqueles realizados por G. Rizzolatti. A escrita, assim como a palavra, é uma manifestação da atividade simbólica sem que a primeira esteja necessariamente submetida à segunda. A relação entre uma e outra não é vertical, mas horizontal. A escrita aparece então quando um campo de noções está suficientemente elaborado para poder ser expresso por um outro meio que não aquele da língua.

Abstract: For the first time in the world, the appearance of writing in Mesopotamia at the end of the fourth millennium BC was and continues to be perceived as a true revolution, as the manifestation of a qualitative leap of civilization, so spectacular and unpredictable. This is our Western perception, repeated over the centuries since the ancient Greeks, although it is not universal. There is a completely different perception of the writing for the Far East. The careful examination of the facts, along with the emerging abundant scholarship, raises the question whether the true adventure of writing was in fact a mishap, which constitutes the now millenarian historiography that has not ceased to generate an almost uninterrupted sequence of studies, discourses, myths and histories in order to describe its origin. We will try to borrow questions that allow us to get out of this misadventure. Questions that form part of the work of Leroi-Gourhan, Derrida and A.-M. Christin, as well as recent advances in neurophysiology, notably those by G. Rizzolatti. Writing, as speech, is a manifestation of symbolic activity, without the former necessarily being subjected to the second. The relationship of one to the other is not vertical but horizontal. The writing then appears when a notional field is sufficiently developed to be expressed by means other than that of language.

Palavras Chave:

Escrita, Mesopotâmia, Língua, Cuneiforme, Sumério, Acadiano.

Keywords:

Writing, Mesopotamia, Language, Cuneiform, Sumerian, Akkadian.

^a Agradeço calorosamente a Katia Maria Paim Pozzer e a Letticia Leite a tradução das páginas que seguem, e a Fábio Vergara Cerqueira, a revisão do texto (Luc Bachelot).

^b CNRS. UMR 7041-Archéologies et Sciences de l'Antiquité. Équipe : Histoire et archéologie de l'Orient cunéiforme (HAROC).

Epígrafes

1. “É surpreendente, quando se pensa nisso, constatar que o mito da origem verbal da escrita possa ter uma vida tão longa. Essa hipótese, entretanto, deveria parecer absurda para os linguistas há muito tempo” (CHRISTIN, 1995, p.11).
2. “Gostaríamos de sugerir que a assim chamada derivação da escrita, ainda que seja tão real e massiva, só seria possível se a linguagem original sempre tivesse sido ela mesma escrita (...)” (DERRIDA, 1967, p. 82).
3. “Mas, no entanto, se houvesse precisamente apenas a escrita do espaçamento e do mais material, do mais visível? Se acaso a experiência fenomenológica do vazio tivesse sido mais determinante na invenção do ideograma e em sua mutação em fonograma do que aquela da figura ou do signo?” (CHRISTIN, 1995, p.17).
4. “(...) sabemos que o espaço toma forma a partir dos objetos e da multiplicidade de atos coordenados que nos permitem alcançá-los. E como os objetos em si são apenas hipóteses de ação (...)” (RIZZOLATTI & SINIGAGLIA, 2008, p. 88).

INTRODUÇÃO¹

O termo “aventuras”, no plural, tal como ele aparece no título deste artigo, evoca ao mesmo tempo uma multiplicidade de episódios ou realizações e seu caráter inesperado,

¹ Nota de apresentação à tradução do artigo de Luc Bachelot, por Katia M. P. Pozzer: Luc Bachelot é um arqueólogo com vasta experiência de campo, tendo participado, ao longo de mais de 25 anos, de escavações arqueológicas nas regiões conhecidas como Oriente Próximo e Levante, em países como o Iraque, a Síria, entre outros. Bachelot é um especialista do mundo cuneiforme e, como poucos, vale-se da transdisciplinaridade em seus estudos, conferindo uma grande riqueza aos seus escritos. Ele é um pesquisador conectado com seu tempo, curioso, leitor voraz, um erudito. E é assim que ele trata do tema da invenção da escrita cuneiforme neste artigo, que teve a honra de traduzir para a língua portuguesa. A presente publicação trata-se de uma versão revisada e atualizada pelo autor, em meados de 2019, do texto publicado em 2017, no idioma francês, aqui nos *Cadernos do LEPAARQ* (14, 28, p. 128-155). Bachelot aborda, de forma eminentemente crítica, as tradições historiográficas acerca da invenção/surgimento da escrita na antiga Mesopotâmia. Recupera as reflexões da linguística, da fenomenologia e da semiótica sobre os estudos do funcionamento e da dinâmica da linguagem humana e as incorpora nos questionamentos sobre o desenvolvimento da escrita cuneiforme, mas também da língua acádica. Sem nenhuma dúvida, este artigo é leitura obrigatória para professores e estudantes das áreas de História, Letras, Linguística, Arqueologia, Comunicação, entre outras. E mais. Ele deve ser lido antes de qualquer outro, pois traz resultados de pesquisas recentes no âmbito da neurobiologia e suas contribuições para a arqueologia. É um artigo que questiona duramente ideias pré-estabelecidas e concepções hegemônicas sobre a primazia da escrita em relação à linguagem e que nos faz refletir sobre a boa prática científica e a relevância da dúvida.

surpreendente. No que diz respeito à escrita, a diversidade dos contextos de seu surgimento, como a de suas manifestações, legitima amplamente essa designação. Mas além do número e da variedade dos sistemas de escrita conhecidos até agora, e tendo em vista o interesse fascinado das sociedades ocidentais pelos espetaculares avanços culturais que lhes são atribuídos (transmissão de conhecimentos, aceleração do progresso, dos conhecimentos, administração de grupos humanos, gestão econômica, etc.), o aparecimento da escrita, pela primeira vez no mundo, na Mesopotâmia, no final do quarto milênio a.C., foi e continua sendo percebido como uma verdadeira revolução. O que não deixou de ser entendido como um salto qualitativo da civilização, tanto mais espetacular quanto imprevisível. Tal é a nossa percepção ocidental, repetida e reforçada ao longo dos séculos, desde a antiguidade grega, mas que, contudo, não é universal. O Extremo Oriente, por exemplo, tem uma concepção completamente diferente de escrita (CHRISTIN, 2001).

O exame cuidadoso dos fatos, assim como a abundante literatura que eles suscitaram, nos convidam a perguntar se a verdadeira aventura da escrita não foi, de fato, a desventura que constitui essa historiografia, agora milenar, que a assumiu e que até o momento não cessou de produzir uma sequência quase que ininterrupta de estudos, análises, discursos ou narrativas, mitos e histórias para descrever sua origem. Objetivo duplamente problemático: em si, –retornaremos a este ponto –, e em sua orientação em direção a um objeto que não pode ser descoberto, mas sim a um pressuposto que ela busca legitimar. Pressuposição segundo a qual a escrita seria essencialmente um produto derivado da língua.

Após relembrar as linhas de força que estruturam essa abundante literatura, tentaremos empregar estratégias que, apesar de tudo, permitem uma saída dessa desventura. Subterfúgios representados pelos trabalhos de Leroi-Gourhan, Derrida e A.-M. Christin, bem como pelos recentes avanços da neurofisiologia, sobretudo aqueles apresentados por G. Rizzolatti.

Mas, de início, é imperativo que façamos uma nota sobre as definições mais comuns de escrita e os muitos estudos especializados nos quais elas se apoiam.

I- Escrita: definições atuais...

“A escrita é um sistema de representação gráfica de uma língua.”

Definição dada pelo Trésor de la Langue Française (TLF), emblemática de uma concepção da escrita maciçamente difundida e que retoma aquela que já tinha curso no início do século XIX: “Por enquanto, atenho-me à ideia fundamental. Aquela da escrita propriamente dita, é de copiar os sons; já a da escrita hieroglífica, é de representar as ideias” (DESTUTT DE TRACY, 1803, p. 282)².

Essa formulação evoca uma escrita que se poderia dizer verdadeira, “a escrita propriamente dita”, que deveria “copiar os sons” e uma escrita hieroglífica, que supostamente representa as ideias e que, ao contrário, não poderia ser considerada como sendo realmente

² Citado por TLF. Disponível em: <http://www.cnrtl.fr/definition/%C3%A9criture>.

uma escrita. Essa representação das “ideias” pelos signos não é outra coisa senão o que hoje é chamado de sistema ideográfico. Essa oposição, que está longe de ser evidente, teve, no entanto, uma impressionante longevidade, pois já era o que o idealismo de Platão³ estabelecera em primeiro lugar. Para Platão, a única escrita válida era a da verdade inscrita na alma; a outra, condenável, aquela que os homens aprenderam com o deus egípcio Theuth, seria apenas uma cópia enganosa.

Haveria assim, o discurso “(...) que transmite um saber, [que] se escreve na alma do homem que aprende, daquele que sabe (...)” e “o discurso escrito [que] é uma espécie de imagem” (PLATÃO. Fedra 276d-276e)⁴.

Para Destutt, há uma escrita que, como a de Platão, é considerada verdadeira, apenas na medida em que é capaz de “copiar os sons”. Em ambos os casos, estabelece-se uma distinção entre dois tipos de escrita, uma carregada de verdade, a outra desvalorizada. É claro que o idealismo de Platão baseado no declínio (termo a partir do qual se escuta bem o “declínio”) do mundo, indo da esfera das Ideias para a da matéria, poderia facilmente acomodar uma teoria da escrita, considerada secundária com relação à língua – esta última estando sempre mais próxima do mundo das Ideias. Ainda mais porque a escrita grega, assim como todos os sistemas alfabéticos, pareciam responder bem ao desejo de representar o discurso falado que necessariamente lhe precederia.

No século XIX, o desenvolvimento de pesquisas arqueológicas no Oriente Próximo trouxe muitos dados novos. Em poucas décadas, conseguimos entender como a escrita cuneiforme funcionava e como ela era usada para transcrever as muitas e diversas línguas que prevaleciam no Oriente Médio. O persa antigo, o acádico (com os componentes assírio e babilônico), o sumério etc., foram sucessivamente decifrados. Em 1801, são as observações do filólogo alemão Georg Friedrich Grotefend (1775-1853) sobre as inscrições encontradas em Persépolis que estão na origem do deciframento da escrita cuneiforme. A língua transcrita por essas inscrições era o persa antigo. Mas foi somente em 1840 que ele foi realmente decifrado por Henry C. Rawlinson (1810-1895). Será necessário esperar até 1857 para que o deciframento do acádico seja obtido a partir das traduções suficientemente consistentes, propostas por quatro cientistas – três britânicos W.H.F. Talbot (1800-1877), H.C. Rawlinson, E. Hincks 1792-1866) e o francês, nascido na Alemanha, J. Oppert (1825-1905) –, de uma inscrição real gravada sobre um prisma de argila octogonal, descoberta em 1853 por H. Rassam (1826-1910), no sítio de Assur. Foi também J. Oppert quem estabeleceu as bases do deciframento do sumério (Lion & Michel, 2009; 2008).

Muito rapidamente, após suas primeiras explorações em meados do século XIX, a arqueologia conseguiu estabelecer que o cuneiforme foi a primeira escrita (pouco anterior àquela do Egito) da qual a humanidade fez uso. Mas no momento dessa descoberta, como acabamos de mencionar, a escrita já havia sido assunto de muitas teorizações. Praticamente todas consideravam a língua como a origem da escrita.

³ Sobre essa oposição entre uma escrita verdadeira e uma escrita “destituída”, ver as análises de Derrida (1967a, p. 26-27), que mostram como ela persistiu no pensamento ocidental de Platão até o período moderno, passando pelas interpretações teológicas da Idade Média.

⁴ N.T.: Optou-se por traduzir o trecho citado ao português a partir da tradução francesa usada no original pelo autor: PLATON. Phèdre. In : Luc Brisson [2008] (Dir.) *Platon Œuvres complètes*. Paris : Flammarion, p. 1241-1297.

BACHELOT, Luc. *Aventuras e desventuras da escrita. A propósito da interpretação do nascimento da escrita na Mesopotâmia. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.33, p. 223-250, Jan-Jun. 2020.*

O catálogo de uma grande exposição dedicada aos escritos cuneiformes e hieroglíficos, no Grand Palais de Paris, em 1982, especifica uma vez mais: “A escrita é a representação do pensamento e da linguagem humana por signos” (ANDRÉ-LEICKNAM & ZIEGLER, 1982, p. 13)⁵.

Essa concepção é bastante compreensível, na medida em que os documentos sobre os quais ela se baseava, desde pelo menos o século VIII a.C., estavam inscritos em caracteres alfabéticos, dos quais uma das funções essenciais parece de fato ser a reprodução a mais exata possível do fonema. E por estarmos acostumados com isso, essa foi a abordagem usada para a análise da escrita antiga da Mesopotâmia, embora esta última não fosse alfabética⁶. O método não era nada adaptado ao seu objeto, uma vez que o uso regular dos ideogramas (signos gráficos representando objetos ou noções, e não apenas sons como as letras do alfabeto) nos textos cuneiformes mostra claramente que o escriba com certeza não tinha como preocupação principal a restituição dos fonemas.

Contudo, tendo em vista que nossa escrita alfabética era percebida como o último elo de uma longa cadeia evolutiva, aqueles que a precederam foram espontaneamente considerados esboços, necessariamente destinados a se transformar. Desde a descoberta da escrita cuneiforme não deixamos de descrever sua evolução como uma progressão lenta que nos permitiu passar de imagens (pictogramas) para sinais abstratos, cujo valor fonético final foi finalmente usado para transcreever as sílabas que compunham a cadeia do discurso falado. Definitivamente, pensou-se, era então de fato a língua que determinava a evolução morfológica dos sinais da escrita.

Essa evolução da forma, passando sucessivamente do naturalismo para um esquematismo cada vez maior até chegar ao apagamento de qualquer semelhança com um objeto qualquer do mundo, apareceu como uma teleologia, ainda que não tenha sido ignorado por ninguém que a evolução de uma forma pode ser condicionada por um contexto material ou técnico particular, variável de acordo com os lugares ou as épocas; o que não poderia ser confundido com uma predisposição natural ou essencial para qualquer evolução (DURAND, 1982, p. 57).

Veremos, então, como foi descrita essa evolução dos sinais da escrita da Mesopotâmia em direção à abstração⁷. Praticamente todos os manuais de epigrafia oferecem tabelas dessa evolução (Fig. 1⁸):

⁵ Referimo-nos a essa publicação notável pelo número considerável de documentos cuneiformes e hieroglíficos, dos mais antigos aos mais recentes, que ela apresenta e pelo conjunto das introduções, comentários e notas que os acompanham.

⁶ Durand (1985, p. 25-43) desenvolve precisamente todo o argumento.

⁷ Essa evolução foi descrita várias vezes, incluindo, entre muitas outras, as apresentações coletadas em Christin (1982, 1985, 2001), André-Leicknam & Ziegler (1982), Talon & Van Lerberghe (1997), assim como trabalhos de Labat (1948), Glassner (2000) e Gelb (1973).

⁸ Reproduzimos abaixo, a título de exemplo, o que Gelb publicou em seu trabalho (1973).

	Pictogramas		Signos cuneiformes	
Pássaro				
Peixe				
Asno				
Boi				
Sol				
Grão				
Pomar				
Charrua				
Bumerangue				
Pé				

Figura 1: Tabela de Evolução Morfológica de Sinais, Pictogramas (IV milênio a.C.) e Sinais Cuneiformes Tardios (I milênio a.C.). De acordo com Gelb (1973).

Todos os comentários que acompanham essas tabelas enfatizam a necessária adaptação da escrita à língua como fator determinante da evolução morfológica dos sinais. Para grafar um som, mais vale a abstração que o realismo. De fato, um sinal que se torna abstrato, tendo perdido qualquer semelhança com a realidade empírica, pode referir-se a um simples som, um fonema, de maneira convencional, sem que ninguém seja perturbado pelo significado induzido pela representação realista de um objeto qualquer. Contudo, essa evolução em direção à abstração dos sinais da escrita para uma melhor adaptação à verbalização não foi universal. Certos hieróglifos egípcios são, com efeito, ao mesmo tempo figurativos e fonéticos.

Do desenho à cunha ou da pedra ao barro...

A escrita teria então surgido, pela primeira vez na Mesopotâmia, na forma de desenhos (pictogramas) que ainda hoje podemos facilmente identificar, interpretar. Esses sinais pictográficos iniciais estavam gravados em placas de pedra que foram encontrados no sul da Mesopotâmia, sobretudo na região de Uruk. Muito rapidamente, a forma desses sinais evoluiu para se tornar mais esquemática e depois, numa fase posterior, totalmente abstrata. Por causa da forma particular em “cunha, ângulo reto” (do latim *cuneus*: cunha) dos elementos que compunham cada signo, essa escrita avançada foi chamada de “cuneiforme”.

Essa esquematização progressiva foi, em grande parte, determinada pela natureza do

suporte utilizado em uma segunda etapa: a argila⁹. Enquanto a pedra dura permite o percurso de linhas curvas, necessário para a representação de objetos, a argila fresca não é adequada para executar esses desenhos (Figura 1). A aplicação sobre a argila fresca da borda linear de um corte de estilete (*calamus*), levou mecanicamente à decomposição das curvas do desenho original em segmentos de linha reta (“as cunhas”). Essa rápida transformação radical da forma tornou o design original irreconhecível. Passamos, então, de imagens mais ou menos figurativas para sinais abstratos. Essa mudança na forma de escrever os sinais foi acompanhada por uma mudança de orientação dos sinais originais de 90°, no sentido anti-horário. Pode-se imaginar que os escribas adotaram essa nova orientação dos sinais por razões práticas, facilitando talvez, assim, a sua realização.

Depois da pictografia inicial, que nenhum elemento permite associar à uma língua em particular (um sinal mais ou menos naturalista pode ser entendido e verbalizado em línguas muito diferentes), quando os textos cuneiformes mais antigos são decifráveis, eles notam o sumério, uma língua que não pertence a nenhum dos grandes grupos linguísticos conhecidos. Mas, no sul da Mesopotâmia, apenas alguns séculos após o aparecimento dos primeiros documentos, por volta da metade do terceiro milênio a.C., o bilinguismo prevalecia. Tanto o sumério quanto o acádio (semítico antigo) eram praticados. “(...) Um texto acádio tem, na maioria dos casos, dois níveis de expressão: o ideogramático sumério e o fonético acádio, sendo os sinais, na maior parte do tempo, basicamente idênticos” (DURAND, 1977, p. 42)¹⁰.

Embora o sumério não possa ser conectado a um grupo linguístico particular, seu funcionamento e a sua estrutura lexical são agora conhecidos. Durante muito tempo, afirmou-se que se tratava de uma língua cujos itens lexicais eram principalmente monossilábicos; um objeto, ou noção, geralmente sendo designado por uma única sílaba. O caráter categórico que teve outrora a formulação dessa proposição está agora abandonado¹¹, mas, no entanto, pode-se sustentar que esse monossilabismo, embora não exclusivo, era amplamente atestado. Contudo, era fácil combinar esse objeto com um único sinal gráfico que era chamado de “ideograma”. Sendo assim, um signo representava um objeto ou uma noção, obviamente associada a um som: um fonema. Em seu princípio, o sistema é extremamente complicado, uma vez que, em teoria, ele deve mobilizar tantos sinais quanto objetos existem para designar no mundo e pensamentos para expressar. Uma vez que as possibilidades gráficas não são infinitas, vários significados, às vezes muito distantes uns dos outros, foram atribuídos ao mesmo signo. A polissemia foi assim constituída, permitindo uma economia de uma parte do repertório de sinais. Mas, além das dificuldades de interpretação que ela poderia induzir, ela não impedia a necessidade de memorização de um número considerável de sinais: não muito longe dos um milhão e meio, se considerarmos todos os sítios (arqueológicos) que

⁹ Toda a problemática referente à influência das condições materiais da execução da escrita (espaço disponível, natureza, dimensões do suporte, etc.), a tipologia dos textos, assim como seus conteúdos, é amplamente tratada nas contribuições reunidas nas principais obras editadas por A.-M. Christin (1982, 1985, 1995).

¹⁰ Citado por A.-M. Christin (1995, p. 53).

¹¹ Edzard (2003, p.4) evoca até mesmo um “mito monossilábico”.

forneceram documentos proto-cuneiformes.¹²

Do monossilabismo sumério ao polissilabismo acádico

No final do terceiro milênio a.C., os textos cuneiformes notam, predominantemente, o segundo idioma em uso na região, o acádico; o sumério agora era utilizado apenas como língua culta.

Sendo o acádico polissilábico (e não predominantemente monossilábico como o sumério), era necessário uma sequência de vários sinais para contemplar as diferentes sílabas que formavam uma palavra. É evidente que o significado particular que cada um deles tinha na língua suméria foi abandonado, e que apenas seu valor fonético foi levado em consideração. Para ganhar um pouco de espaço em um tablete que não oferecia muito¹³, o escriba às vezes optava por escrever certas palavras usando ideogramas sumérios (um sinal por palavra), no lugar dos diferentes sinais correspondentes às sílabas da palavra acádica.

Assim, com quatro sinais, o sistema monossilábico dos ideogramas sumérios podia, em teoria, notar apenas quatro noções diferentes. No sistema silábico acádico, com quatro sinais e pelo simples jogo de permutações de sílabas, era possível compor dezenas de palavras diferentes.

Muito mais tarde, no século XIV a.C., na costa síria, apareceu o alfabeto cuneiforme, que, em virtude do mesmo princípio de combinação de sinais, permitia uma economia de meio ainda maior. Agora, não eram mais as sílabas que precisavam ser encadeadas para compor as palavras, mas tão somente as letras para compor as sílabas. O número de possibilidades combinatórias de letras para formar sílabas, multiplicado pelo número de sílabas para compor uma palavra significava que, com apenas cerca de trinta sinais, era possível transcrever facilmente todos os enunciados, qualquer que fosse seu número e sua diversidade. É assim que nosso alfabeto latino ainda funciona.

II- ... e suas dificuldades

Assim, a evolução morfológica da escrita cuneiforme teria sido submetida ao imperativo da melhor adaptação possível à língua. O ideal seria alcançado quando a escrita aparecesse como o decalque perfeito da língua.

A narrativa dessa evolução de que a partir da representação naturalista dos objetos chega-se à produção de signos abstratos que transpõem enunciados linguísticos em um suporte visível, foi amplamente imposta ao senso comum, e regularmente alimentada por muitos estudos de especialistas. Assim, Jean Bottéro (1982, p. 13-37), seguindo Falkenstein (1936), refez os estágios dessa evolução evocando primeiro uma escrita de “coisas”, que teria se tornado uma escrita de “palavras” (os ideogramas) antes de se tornar, em sua fase final, uma escrita de “letras”, observando

¹² http://cdli.ox.ac.uk/wiki/doku.php?id=late_uruk_period. Veja também Nissen, 1997, p. 21-31.

¹³ N.T.: O tamanho de um tablete cuneiforme pode variar de alguns centímetros até mais de meio metro, mas a maioria tem, aproximadamente, o tamanho da palma da mão.

apenas os sons emitidos pela voz (os fonemas). Um exame cuidadoso do sistema mostra, no entanto, que as categorias de “coisa” de “palavra” e “som”, qualquer que seja seu valor pedagógico para uma primeira abordagem, são muito simplistas.

Para começar, vamos lembrar um fato sobre o qual normalmente insistimos muito pouco, a saber: a maioria dos sinais dos primeiros documentos escritos na Mesopotâmia não são figurativos, mas abstratos¹⁴. Para se ater simplesmente a esse aspecto concreto e quantitativo do repertório de signos, não se pode argumentar que a escrita cuneiforme nasceu da simplificação de pictogramas figurativos. As tabelas geralmente publicadas nos manuais, embora precisas, são enganosas, pois, apesar de apresentarem casos particulares, elas sugerem ser representativas de todo o sistema, o que obviamente não é o caso. Apenas a forma de algumas dezenas deles é facilmente identificável em um total de mil a mil e quinhentos, de acordo com a contagem de variantes do mesmo signo.

Além disso, Jean-Marie Durand observa que a operação da escrita só é concebível a partir do momento em que a sociedade conseguiu desenvolver um campo conceitual suficientemente estruturado e compartilhado. Além desse consenso, a mera existência de um léxico (que pode ser muito especializado e, portanto, muito pouco usado) poderia não ser suficiente.

Por outro lado, – ele precisa – devemos lembrar que todos os especialistas da pré-história notam a proliferação dos chamados signos “numinosos” (...). Assim, no momento em que apareceu, a escrita poderia, há muito tempo, fazer uso de sinais para notar algo outro que não objetos ou ações que remetem a objetos. A notação de conceito, aliás, tanto deve ter precedido a notação de “coisas”, que muitas das representações primitivas, figurativas na aparência, devem ser tomadas como derivadas (simbólicas) (DURAND, 1985, p. 31).

No mesmo artigo, ele também mostra que os pictogramas, esses signos cujo naturalismo supostamente facilita a compreensão, são na verdade mais difíceis de interpretar do que os ideogramas, mais esquemáticos e surgidos mais recentemente (DURAND, 1985, p. 30).

A isso podemos acrescentar que “coisas” só existem para nós na medida em que somos capazes de percebê-las, isto é, de tomar consciência delas, de conceber uma imagem mental, na sequência de uma cadeia de operações intelectuais cuja complexidade é integralmente revelada pelas ciências neurológicas cotidianamente.

Ainda assim, na maioria das vezes, interpretar um design gráfico, seja ele qual for, é procurar pelo discurso que ele traduz. Mas, depois das numerosas pesquisas etnográficas e arqueológicas que realizou sobre práticas simbólicas, Leroi-Gourhan (1964, p. 272) chegou à conclusão de que a expressão gráfica não podia ser sistematicamente submetida àquela da língua:

¹⁴ Uma simples consulta ao diretório de sinais, colocado online por Iniciativa da Biblioteca Digital Cuneiforme (CDLI), possibilita o conhecimento imediato desse fato: http://cdli.ox.ac.uk/wiki/doku.php?id=late_uruk_period.

“No nível em que ainda estamos localizados, o relação da linguagem com a expressão gráfica é de coordenação e não de subordinação”.

Ele também observou que, mesmo no alvorecer da humanidade, as representações do mundo exterior que floresceram nas paredes das cavernas mostravam uma autonomia radical não só em relação à língua, mas também em relação a um mimetismo primordial e sistemático da realidade. Essas obras não eram o simples decalque do real, mas resultaram de um processo de simbolização extremamente elaborado, derivado das habilidades mentais adquiridas pelo homem no decorrer de uma longa evolução. Ele acrescentou especialmente que, na arte pré-histórica, o naturalismo dificilmente foi o primeiro (estágio). Foram os ritmos que os homens pré-históricos notaram em um primeiro momento:

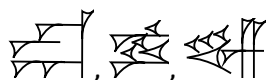
O que é particularmente interessante (...) é que o **grafismo** não começa [grifo meu] em uma espécie de expressão servil e fotográfica da realidade, mas que o vemos se organizar ao longo de dez mil anos, a partir de sinais que parecem expressar inicialmente [sublinhado por mim] **ritmos**, não formas (LEROI-GOURHAN, 1964, p. 265).

A morfologia dos signos cuneiformes, no entanto, evoluiu, mas, ao contrário do que é constantemente repetido, provavelmente não foi para se adaptar às formas de expressão. Um único exemplo, entre muitos outros possíveis, será suficiente para mostrar que a adaptação dos signos da escrita à língua está longe de ser generalizada nos textos cuneiformes. De fato, a partir do final do terceiro milênio a.C., o uso de um ideograma sumério, que era lido em acádico, é por certo um índice do distanciamento da escrita com relação a uma língua. A existência de um complemento fonético correspondente a uma desinência acádica ligada a um ideograma sumério, permitia pensar que a palavra podia ser lida e verbalizada como se tivesse sido inteiramente notada em acádico. Assim, a sequência dos ideogramas sumérios



A. SHÀ

que significa “campo” era às vezes acompanhada por um dos seguintes sinais (os chamados complementos fonéticos):



que se pronunciavam respectivamente *um*, *am* ou *im*, indicando a terminação do termo acádico que também designava o campo: *eqlum*, *eqlam* ou *eqlim*, dependendo do caso gramatical que se desejava distinguir. Portanto, é provável que essa sequência tenha sido lida e pronunciada *eqlum*, *eqlam* ou *eqlim* e não *ashà um*, *ashà am* ou *ashà im*.

Nesse modo de escrever não havia, neste caso, nenhuma adaptação à língua falada, mas,

ao contrário, um distanciamento considerável e voluntário desta última, pois, por razões práticas, os sinais de outra língua eram mobilizados.

É o espaço do tablete que determina a evolução dos sinais de escrita. Jean-Marie Durand (1982, p. 51-52) descreveu precisamente esse estado de coisas para a escrita cuneiforme:

Os dois parâmetros que comandaram a evolução gráfica foram a argila, por sua qualidade mais ou menos fina e seu formato, assim como o calame, pelo calibre e tamanho que lhe foram dados. (...) É interessante examinar em que medida o material em si e seu formato podem influenciar a escrita do texto e seu significado.

Mesmo no caso de documentos legais a serem usados como prova, o texto foi escrito de acordo com o espaço disponível no tablete: “A partir de todas essas observações, deve-se concluir que a exploração utilitária de mais ou de menos espaço para escrever transforma o texto que serviria como evidência em discurso mutilado (...)” (DURAND, 1982, p. 54).

III- Recurso ao contexto social e econômico

As dificuldades de entender ou compreender o que era próprio à escrita e, portanto, as consequências do seu aparecimento, claramente favoreceram o desenvolvimento de inúmeras análises, menos apuradas, para determinar as condições práticas e materiais do seu surgimento. Aquelas, pelo menos, haviam deixado rastros acessíveis à arqueologia. Multiplicaram-se as pesquisas sobre os contextos geográficos, econômicos, sociais, etc., das áreas onde a primeira documentação textual apareceu.

Segundo Leroi-Gourhan, foi apenas no contexto particular das sociedades que praticavam a agricultura que a escrita apareceu, isto é, entre as populações sedentárias. Depois, o fenômeno teria se generalizado no contexto das primeiras cidades.

Não há conhecimento seguro de qualquer sistema gráfico que, ainda que de longe, possa ser comparável à escrita linear em outros povos além dos agricultores (LEROI-GOURHAN, 1964, p. 275).

(...) O estabelecimento de atos de contabilidade ou genealógicos escritos é estranho ao dispositivo social primitivo, e foi somente após a consolidação dos organismos agrícolas urbanizados que a complexidade social se traduziu no aparecimento de peças autênticas tanto para os homens, como em relação aos deuses (LEROI-GOURHAN, 1964, p. 280).

A concepção de Leroi-Gourhan é encontrada em quase todos os estudos da arqueologia mesopotâmica. A referência à crescente complexidade da sociedade urbana é constante. Basta citar

aqui alguns trechos de estudos ou manuais comumente usados:

Podemos, portanto, dizer com alguma certeza, que a organização das estruturas sociais e da economia já estavam bem estabelecidas quando começou-se a escrever; fato que destacou setores de uma economia bem desenvolvida na época (NISSEN, DAMEROW & ENGLUND, 1993, p. 19)¹⁵.

A escrita aparece primeiro como uma maneira de registrar informações no contexto de uma complexidade crescente (...) (MATTHEWS, 1997, p. 13)¹⁶.

É fácil entender como o expansionismo econômico da cultura do Uruk tardia pode ser o contexto **natural** [grifo meu] da origem do primeiro desenvolvimento da escrita proto-cuneiforme (MATTHEWS, 1997, p. 14).

A necessidade de tal procedimento nasceu como um dos parâmetros dessa civilização. Baseada na agricultura intensiva de cereais e na pecuária extensiva, tudo nas mãos de um poder centralizado, ela rapidamente se enredou em uma economia tentacular, que tornou inevitável o controle meticuloso de movimentos infinitos, altamente complicados, de bens produzidos e colocados em circulação. Foi para atender a essa tarefa, para facilitar e assegurar a memorização, que a escrita foi desenvolvida; de fato, muitos séculos após sua invenção, ela quase nunca foi utilizada para algo diferente (BOTTÉRO, 1982, p. 28-31).

A urbanização e o conseqüente aumento da população teriam dificultado ao extremo a comunicação entre os diferentes segmentos da sociedade. Além disso, a especialização de tarefas, inerentes ao modo de vida urbano, instituiu um modo de interdependência entre os diferentes indivíduos e entre as classes sociais. O registro e o gerenciamento de trocas entre os atores econômicos teriam tornado essencial a implementação de um meio de comunicação confiável. Tal meio teria sido a escrita...

Seguindo essa lógica, poderia-se igualmente evocar outra vantagem vinculada à prática da escrita. Antes da consolidação das grandes cidades, para viver ou sobreviver era preciso negociar com elementos naturais ou parceiros em número limitado, relativamente constantes e regulares (famílias, tribos, clãs, aldeias), de todo modo, facilmente controláveis. Em um contexto urbano, o

¹⁵ "Hence, it can be adduced with some degree of confidence that the organizational structures of society and economy were already well established when literacy came into being, shedding direct light on parts of a well-developed economy of the time".

¹⁶ Os comentários de Matthews, retirados de uma contribuição a um trabalho coletivo particularmente rico e informativo e aqui relatados como exemplo, são uma expressão de uma concepção amplamente compartilhada pelos vários autores do volume.

modo de vida torna-se dependente de indivíduos ou grupos de indivíduos, mais ou menos distantes uns dos outros e cuja estabilidade nunca está garantida. Eles podem desaparecer, mover-se ou, por outras razões deixar de cumprir o papel ou função que em um determinado momento fora deles. A extensão do grupo social favorece naturalmente a diversidade de trajetórias e as possibilidades de mobilidade social e espacial. O bom funcionamento do grupo e a organização das operações necessárias para a sua manutenção, bem como a sua sustentabilidade, exigem que as relações sejam de alguma forma formalizadas e os objetos trocados, bens materiais ou valores ideológicos, simbolizados em formas transmissíveis e conserváveis. A escrita tinha por natureza responder de maneira eficaz e prática a essa necessidade de organização, gerenciamento e arquivamento.

Mas se a economia pôde favorecer o surgimento da escrita, podemos repetir infinitamente que isso seria somente por causa da complexidade do comércio e da organização social? A complexidade, além disso, é uma noção vaga, para a qual é difícil encontrar uma definição precisa. Quais traços deveriam caracterizar uma dada sociedade para que ela pudesse ser chamada de complexa? O número de seus componentes? Seu tamanho? O modo de dependência ou interdependência dos segmentos sociais que a constituem? A referência a um sistema de valores ou instâncias transcendentais dos quais as sociedades mais simples seriam privadas? Nada parece suficiente e necessário. A complexidade, tão difícil de definir, não pode ser um fator explicativo convincente. Podemos também reconhecer que a economia não precisava necessariamente da escrita para funcionar, mesmo em contextos urbanos e até mesmo no caso de comércio a longa distância. Sabe-se que esse se desenvolveu bem antes do período do aparecimento da escrita. Vale também lembrar que muitas pessoas completamente analfabetas, vivendo em cidades grandes e muito ativas comercial e economicamente, prescindiram e ainda prescindem da escrita¹⁷. Pode-se notar também que, se a escrita tivesse sido tão indispensável para o crescimento econômico da

¹⁷ A essas observações do senso comum, vamos acrescentar as citações das obras de A. Testart, grande parte das quais constantemente submete à análise a relevância e os limites dos sistemas classificatórios das sociedades. A insistência com que esse recurso à crescente complexidade das sociedades se manifesta nas análises das ciências humanas, para explicar de maneira prosaica tudo o que é difícil de entender, justifica a nosso ver o comprimento da nota que impomos ao leitor. Em *Éléments de classification des sociétés* de Testart (2005, p. 19), a historiografia do uso desse conceito mostra claramente sobre quais “erros de apreciação” ele se baseia: “Em primeiro lugar, o preconceito que nos leva a considerar como ‘simples e rudimentares, os povos e as culturas com costumes muito distantes dos nossos (...)’ que, em contraposição, seriam necessariamente mais complexos”. “Em segundo lugar, a ignorância da diferença fundamental que separa as leis da evolução técnica daquelas que presidem as transformações das sociedades (...). Pode-se (com algumas reservas, além disso) falar em crescente complexidade para a infraestrutura material de sociedades [o progresso técnico é inegável]; no que diz respeito às suas estruturas sociais, não vemos o significado que isso poderia ter”. Na mesma página A. Testart lembra que “a organização da sociedade capitalista da sociedade moderna, não mais que sua organização política, não supõe (...) a organização de linhagem das sociedades africanas, nem a escravidão das sociedades antigas, nem a vassalagem da Idade Média”. Portanto, não vemos de qual evolução se trata. “A ideia de crescente complexificação se baseia em terceiro lugar na metáfora biológica, na comparação abusiva entre organismo vivo e sociedade”. O antropólogo dedica um apêndice inteiro à crítica dessa comparação, intitulado “Du simple et du complexe, de la métaphore biologique et des attendus implicites du terme d’ ‘organisation’” (Do simples e do complexo, a metáfora biológica e as expectativas implícitas ao termo “organização”) (TESTART, 2005, p. 135). Reconheçamos que a complexidade confrontada pelo pesquisador não é necessariamente a da sociedade que ele está estudando, mas a da própria pesquisa. Assim, evocar a complexidade do sistema socio-econômico da Mesopotâmia para explicar o nascimento da escrita se torna um topos, talvez até uma espécie de contagem etiológica.

Mesopotâmia, provavelmente teriam sido encontrados infinitamente mais documentos contábeis do que o foram. Relativo à atividade econômica global da Mesopotâmia do final do quarto milênio a.C., o montante de documentos é finalmente muito limitado¹⁸.

O comércio, por outro lado, como um modo de troca, mesmo na forma de escambo, favorece as operações de simbolização. De fato, a um objeto ou propriedade é anexado um valor equivalente a outro objeto de natureza diferente. Dois objetos podem ser então trocados de acordo com um princípio da equivalência, convencionalmente adotado por cada sociedade: por exemplo, uma quantidade de grãos contra cabeças de gado, animais contra um escravo, um terreno contra uma casa, etc. E quando a troca se generaliza o sistema de equivalência também se universaliza. A simbolização assim entendida e praticada pôde ter sido um dos passos preparatórios (no nível das capacidades intelectuais dos indivíduos e grupos) para o surgimento da escrita.

O fato de uma longa cadeia de práticas específicas, técnicas e tradições ter levado à escrita foi reconhecido por um certo número de pesquisadores:

Podemos avançar a partir da ideia de que sistemas tão perfeitos quanto a escrita não são originais (...). Vista sob esse ângulo, a escrita não é nada além do que a culminação de uma longa série de tentativas de aumentar a quantidade de informação no mesmo meio (NISSEN, 1997, p. 26).

O uso de esferas de argila contendo fichas ou “tokens” (de acordo com a terminologia anglo-saxã) representando os objetos de uma transação, cuja forma e número eram impressos na superfície da esfera, tem sido frequentemente considerado como a primeira manifestação da escrita. As descobertas espetaculares feitas na acrópole de Susa, na década de 1970, representam um conjunto excepcional de dados, cujo estudo cuidadoso permitiu que os arqueólogos determinassem todas as etapas percorridas entre o mero uso dessas esferas contendo fichas e o aparecimento dos primeiros sinais em uma esfera achatada: primeiro exemplo de tablete¹⁹. Se o exame desse material é perturbador, tanto quanto essa evolução parece óbvia, agora parece difícil conceber a escrita totalmente desenvolvida, tal qual ela aparece logo após o uso dessas esferas, como a simples transformação dessas marcas, uma vez que o número de sinais então utilizados ultrapassa em muito o das diferentes formas de fichas.

¹⁸ Devo esse comentário a Camille Lecompte, a quem eu agradeço.

¹⁹ Para o estudo dessas fichas e selos, referimo-nos à publicação desses dados primários (LE BRUN & VALLAT, 1978), que atualmente constitui a base documental mais segura na qual se pode confiar. Objetos do mesmo tipo foram descobertos em muitos outros locais do Oriente Próximo, mas apenas as escavações de Susa forneceram um conjunto tão completo, em um contexto estratigráfico claro e perfeitamente controlado. Além disso, D. Schmandt Besserat (1998 e em particular 1992) desenvolveu amplamente a hipótese segundo a qual teríamos nessas fichas e nas marcas que elas trazem os primeiros documentos escritos.

IV - e o chamado para a vida após a morte...

Para ir além dos estudos que descrevem o contexto do aparecimento da escrita, que entendemos apenas como uma etapa preparatória do processo explicativo, evoca-se por vezes a origem.

Na prática, desde que alguém naturalmente se esforce para distinguir algo outro que não um mero começo (um lugar e um momento preciso da história), o conceito de origem abrange uma área com limites tão vastos e flutuantes (além do tempo e do espaço no domínio ilimitado das causas ou das razões diversas), que torna-se mais fácil nos perdemos a encontrar uma explicação satisfatória. Imagem do infinito que, por definição, não poderia ter começo nem fim, pois em qualquer origem é perfeitamente legítimo procurar uma origem; a origem da origem: a pergunta é inevitável, incessantemente repetida, porque para sempre sem resposta tangível. Estagnação do pensamento, talvez mais interessada do que resignada, que permite ater-se a uma evocação tão vaga quanto confortável do inexplicável, de uma dimensão metafísica imensurável, de um alhures inacessível, ao qual, no curso da história, pudemos dar os nomes de Deus, Providência, Natureza, etc. (DERRIDA, 1967, p. 90, nota 28; 1962, p. 60). A respeito da origem, apenas uma coisa precisa pode ser dita: que ela foi sucedida por uma evolução²⁰.

Para a escrita, ao menos, sem dúvida em razão de sua generalização em todos os setores de atividades de nossas sociedades, assim como da maneira como a tornamos indispensável como meio de comunicação e preservação da informação (função antigamente assumida apenas pela tradição oral), as dificuldades teóricas geralmente relacionadas à indeterminação da origem pareciam resolvidas. A escrita apareceu como uma duplicata da língua falada, mas como um duplo mais seguro, mais eficiente e mais prático. Em suma, a origem da escrita poderia ser apenas a língua. Assim, quanto mais a escrita estivesse próxima de sua origem, daquilo a partir do quê ela fora elaborada, a língua, melhor ela seria.

Aquela que praticamos hoje parece, de fato, ser o resultado de uma longa evolução cujo objetivo era aproximá-la assintomaticamente dos enunciados linguísticos. No entanto, isso é apenas parcialmente verdadeiro, como um exame mais detalhado do que ela evidencia demonstra com facilidade. Inúmeras letras, símbolos ou caracteres escritos não são pronunciados na leitura²¹; e, inversamente, certos elementos fonéticos da fala pronunciada, mesmo quando carregados de significado, às vezes não correspondem a nenhum sinal gráfico. Esse é particularmente o caso de locuções como *et cetera*, que escrevemos com mais frequência: “etc.”.

²⁰ O uso desse conceito problemático sem dúvida suscitou cautela e preferência pelo conceito de nascimento, que parecia mais neutro. Mas uma nova dificuldade surgiu do uso metafórico desse termo, que indica um momento particular ou, mais precisamente, um instante, um curto instante, na longuíssima história das práticas simbólicas implementadas pela humanidade. Nunca houve um nascimento da escrita propriamente dito, ou, mais exatamente, esse nascimento foi tão longo, que não corresponde a um momento. Assim, para apoiar a hipótese do nascimento, historiadores da escrita (sejam arqueólogos, antropólogos, linguistas ou epigrafistas) mobilizam dados materiais inscritos em um contexto espaço-temporal determinado, que dificilmente pode explicar o fenômeno como um todo.

²¹ N.T.: essas observações são em rigor válidas para a língua francesa, cuja fonética apresenta diferenças com relação àquela do português brasileiro.

Mas, na evolução dos primeiros escritos, em particular na Mesopotâmia, o uso de uma grafia atestando uma preocupação de adaptação da escrita à palavra, mesmo que ocasional, foi objeto de atenção privilegiada. A escrita foi, portanto, apresentada como necessariamente segunda e secundária com relação à língua. Análises e estudos que apresentam argumentos contra essa concepção não faltam, como veremos, mas ela sempre acabou por ser restabelecida. Quaisquer que fossem os novos elementos trazidos para o dossiê, esse retorno incessante das mesmas respostas à pergunta posta, que chamamos aqui de “desventura” da escrita, revela pelo menos que, no fundo, elas deveriam parecer tão pouco convincentes, que figurava-se necessário revivê-las regularmente. Como resultado, elas sinalizavam a existência de uma pergunta não resolvida e que dificilmente seria esquecida.

A invenção da escrita foi assim apresentada como uma revolução, um milagre. Muito cedo, nas sociedades onde surgiram os primeiros documentos escritos, foram propostos os cenários do surgimento da escrita. Desde o início, sentiu-se o poder extraordinário dessa nova ferramenta de comunicação, ainda que os seus primeiros usos tenham sido extremamente limitados em comparação com aqueles que se desenvolveriam posteriormente. Sendo assim, essa invenção foi atribuída a diferentes personalidades divinas, espontaneamente, de acordo com o país. Na tradição antiga (no Oriente e no Ocidente), a invenção da escrita vincula-se à mitologia.

Na Mesopotâmia, atribuiu-se a Enmerkar, lendário rei de Uruk, a invenção da escrita, no intuito de transmitir ao soberano de Aratta (cidade distante, imaginária), seu inimigo, uma mensagem que deveria indicar sua rendição. É interessante notar que, nesse mito, é um homem e não um deus que inventa a escrita. Mas, ainda assim, deve-se ressaltar que é para satisfazer a preferência da deusa do amor e da guerra, Inanna, pelo rei de Uruk, que a escrita aparece. O texto diz que a mensagem do rei Enmerkar ao rei Aratta foi escrita em um pedaço de argila porque o mensageiro tinha “boca pesada”.

Entende-se que é estipulado que seu “discurso é laborioso” (...) [mas] deve-se reter que, em nenhum caso, a invenção da escrita se destina a suprir as falhas do mensageiro incapaz de reproduzir de memória uma mensagem longa ou complexa demais para ser aprendida de cor (GLASSNER, 2000, p. 30).

O próprio símbolo do poder de Enmerkar estaria sobretudo no fato de que o destinatário da mensagem, o rei de Aratta, segurou em suas mãos aquele pedaço de argila coberto com sinais os quais ele era estritamente incapaz de decifrar, mas que contudo representava, como indicaria metaforicamente o texto gravado nele, um substituto do cetro do seu rival. Tomá-lo nas mãos significaria o reconhecimento da soberania de Enmerkar²². No entanto, não é isso o que costuma ser retido. A mensagem escrita teria sido inventada para compensar as inadequações de uma mensagem

²² Glassner (2000, 38-39) oferece uma interpretação estimulante desse mito.

oral, sempre sujeita a distorções ou até esquecimentos. Essa é a concepção de escrita que ainda está em voga.

Essa concepção logocêntrica deriva antes da metafísica que da observação dos fatos. Pois, o elemento original, a imagem ou a língua, é ele mesmo considerado como desprovido de história. Há, portanto, uma essencialização desse primeiro objeto, fundador, como que caído do céu. Assim, haveria uma causa que seria ela mesma sem causa. O que é um pressuposto difícil de aceitar.

A invenção da escrita (no sentido que lhe é geralmente dado, de transcrição em um suporte visível de um enunciado linguístico), como podemos ver, dificilmente pode ser atribuída a uma explicação simples e unívoca. Aceitemos a ideia de que essa invenção, como muitas outras, possa não responder a nenhuma necessidade imprescindível. Por milênios, a humanidade prescindiu da escrita, o que não a impediu de viver, de crescer, de se desenvolver e alcançar, como já apontamos, formas de organização, modos de produção ou pensamento que não são menos elaborados que aqueles que estão em uso desde a sua adoção. Além disso, vale a pena notar algo novo em nossas culturas contemporâneas: novas tecnologias que utilizam cada vez mais o reconhecimento de voz estão a um passo de tornar a prática da escrita obsoleta, não apenas para pessoas comuns, mas também para aquelas encarregadas de produzir conhecimento e projetar dispositivos de todos os tipos, destinados a suplantar os homens em suas atividades técnicas ou mesmo criativas.²³

Os estudos consagrados à escrita evocam, como vimos, as origens, o nascimento e até uma verdadeira revolução, mas sabemos que as técnicas, se é que ainda é legítimo chamar assim a escrita, não se inventam. Elas são elaboradas durante uma longa gênese. É com pequenos passos, difíceis de perceber a longo do tempo que uma prática é transformada, dá forma a uma técnica que melhora ou regride. Os fatores que determinam essas constantes evoluções podem mudar ao longo do tempo.

V- O pensamento da tela

Como apontamos, há na escrita uma parte de seus signos, indispensável ao seu funcionamento, que se liberta do enunciado linguístico. Sendo assim, seria necessário prestar atenção especial à sua natureza estritamente espacial. A observação dos ideogramas (sumérios ou chineses) e dos hieróglifos egípcios permitia de imediato formular a hipótese de que a escrita, em suas realizações concretas, originava-se da imagem: “A escrita nasce da imagem e, quer o sistema a partir do qual a consideramos seja o do ideograma ou do alfabeto, sua eficácia procede somente dela mesma: essa é a tese defendida neste livro” (CHRISTIN, 1995, p. 5).

²³ Segundo um documentário exibido recentemente em um canal de televisão, algumas escolas nos Estados Unidos optaram por deixar de ensinar crianças pequenas a escrever manualmente, priorizando apenas iniciá-las no uso de tablets digitais. Embora esses recorram a teclados táteis e pressuponham pelo menos o conhecimento das letras e uma atividade de digitação, podemos pensar que mais ou menos a curto prazo as crianças os abandonarão em favor do controle de voz, mais rápido, mais fácil, pois não requer nenhum aprendizado, como Leroi-Gourhan já apontava em 1964: “Pode-se perguntar se a escrita já não está condenada, apesar da crescente importância dos impressos na era atual. A gravação de som, o cinema e a televisão intervieram em meio século como uma extensão da trajetória que se originou antes dos auriacianos” (LEROI-GOURHAN, 1964, p. 294).

Essa proposta, que evoca uma evidência que infelizmente e muitas vezes se perdeu de vista, conduz naturalmente à seguinte pergunta: se é a imagem que dá origem à escrita, trata-se de qualquer imagem? Ou que tipo específico de imagens é esse? Quais critérios nos permitem identificá-las? Em suma, como teria se dado a passagem da imagem para a escrita? Mesmo que se deseje dar uma importância decisiva aos pictogramas, mais ou menos realistas, que aos poucos se tornam sinais cuneiformes, nada permite assimilar as imagens à escrita, pelo fato de que muitas imagens ou, mais exatamente, figuras, provavelmente a maior parte, nunca foram usadas como sinais de escrita e não têm vocação alguma para se tornar uma. O mundo das imagens não é necessariamente o mundo da escrita.

Para explicar essa passagem da imagem para a escrita, foi desenvolvido um pensamento chamado de monitor (tela), a partir do estudo dos sistemas hieroglíficos orientais. Para Anne-Marie Christin (1995, esp. p. 11-31), que defende essa concepção, depois de observar nas superfícies ou telas oferecidas pela natureza (o céu, o fígado dos animais, as carapaças de tartarugas), as marcas, os objetos e as configurações que ali se formavam, e interpretá-las como sinais emitidos por suas divindades, provavelmente os homens foram levados a conceber seu próprio sistema gráfico.

A gênese das escritas ideográficas confirma essa hipótese, pois sabemos que elas se transformaram, no caso da mesopotâmica e da chinesa, no movimento de adivinhação. A adivinhação também é uma forma de pensamento de tela: ela se baseia no exame de suportes específicos onde estão inscritos sinais da língua dos deuses, destinados a serem decifrados, pois são mensagens endereçadas por eles aos homens (CHRISTIN, 1995, p. 6)²⁴.

George Didi-Huberman (2011, p. 30) também desenvolve essa ideia ao citar a bela

²⁴ Lembremos das palavras de J.-M. Durand (2001, p. 22-25), nas quais A.-M. Christin se baseia: “As condições do aparecimento da escrita devem ter sido concretizadas quando foram constituídos os campos nocionais que se impuseram suficientemente à consciência dos usuários de modo que pudessem ser notados, feito que, exceto a análise fonética da língua, remonta à época em que surgiram os proto-sistemas em ordem alfabética. O nocional (observado) vem primeiro na escrita, não o fonético (dito). Essa abordagem não conceitual e não fonética das realizações básicas da escrita suméria pode ser vista na notação de nomes de lugares ou divindades. O sumério podia notar a fonética pura... [mas] não o fez no caso dos nomes dos lugares porque, para os últimos, o valor conceitual deles era mais forte. Como é o caso da cidade santa de / Nippur / notada por sua principal divindade ENLIL, que se une à noção de LUGAR. A cidade é, portanto, INLIL-LUGAR. A conceituação é anterior ao momento em que o código sumério linear foi corrigido. (...) O surgimento da escrita foi condicionado à elaboração de noções fundamentais, possibilitando a análise e a expressão do mundo. (...) Por conseguinte, é necessário introduzir (...) a noção de "texto" e "leitura" (...) aqueles que o escreveram queriam valorizar a comemoração e não a comunicação (...). Essa noção de texto complexo foi imposta porque, pelo menos na Mesopotâmia, é necessário considerar a atividade de leitura como aquela que deve ter sido primeiramente praticada (...) entre esses textos arbitrariamente constituídos, dois gêneros devem ter tido originalmente uma importância considerável, embora os conheçamos apenas por suas formas recentes: aquela que consiste em ler a vontade dos deuses a partir de corpos celestes e aquela que o permite a partir da superfície do fígado. Pode-se supor agora que a escrita na Mesopotâmia apareceu, não para as necessidades utilitárias da contabilidade... mas como a consequência de uma conduta religiosa, talvez a serviço do Estado que estava se constituindo ou para prever os grandes deslocamentos dos comerciantes sumérios de Uruk “.

expressão de J. Nougayrol (1968, p. 32), “Ler o que jamais foi escrito”.

Para Anne-Marie Christin, de qualquer forma, escrever é uma questão de imagem, manipulação do espaço. A escrita viria da imagem e não da palavra.

Mas, no entanto, se houvesse precisamente apenas escrita do espaçamento e do mais material, do mais visível? Se acaso a experiência fenomenológica do vazio tivesse sido mais determinante na invenção do ideograma do que aquela da figura ou do signo? Essa é a questão-chave que deve ser posta por qualquer teoria da escrita que coloque a origem do sistema na comunicação gráfica. Essa de fato não se permite analogias linguísticas que seriam mais ou menos localizáveis na escrita, como a linearidade ou a divisão fonética dos signos, mas uma descrição elementar da imagem, que pode ser resumida em poucas palavras: se é verdade que a imagem pertence à categoria de espaço, é preciso primeiro admitir que sua superfície é primordial, ou seja, anterior às figuras apresentadas, de forma que essas figuras lhe sejam tributárias, assim como os intervalos que as separam devem preservar seu valor (CHRISTIN, 1995, p. 17).

O grande mérito do pensamento da tela/monitor é ter enfatizado como a escrita deveria ter sido analisada primeiramente, de acordo com o que ela é concretamente, com a sua materialidade, ou seja, em função de um tratamento do espaço. Na gênese da escrita, como vimos, a língua sempre foi considerada como o elemento fundamental. Ter insistido no tocante ao que ela devia à imagem, tornava-se então essencial.

Mas pode-se ter percepção de uma superfície vazia de signo? O sinal não é o que faz a tela aparecer?

Além disso, pode-se imaginar que os homens tenham reconhecido no movimento das estrelas, na configuração das escamas da tartaruga ou no aspecto do fígado dos animais sacrificados a escrita dos deuses, se eles já não tivessem uma concepção de escrita?

Não podemos pensar que foi na medida em que eles já praticavam a escrita que eles viram nos fenômenos observados uma escrita que os deuses pretensamente lhes haviam destinado?

Os trabalhos recentes da neurobiologia mostram, em todo caso, que a percepção do espaço está muito longe de ser espontânea:

“Vemos porque agimos e podemos agir precisamente porque vemos”, escreveu George Herbert Mead cerca de um século atrás, apontando que a percepção seria incompreensível “sem o controle contínuo da visão pela mão, e reciprocamente” (MEAD, 1938, p. 388 apud RIZZOLATTI & SINIGAGLIA, 2008, p. 59).

A percepção seria inteiramente determinada por nossas possibilidades de ação. Se evocarmos uma gênese da humanidade em que os homens, à partir da observação das estrelas no céu, por exemplo, seriam levados a inscrever seus próprios sinais em uma superfície que eles mesmos teriam confeccionado, podemos nos apoiar nas experiências de psicogênese que possibilitam compreender o papel capital da ação na própria consciência do espaço.

De acordo com ele [Poincaré], de fato, é preciso não apenas rejeitar “a ideia de um suposto senso de espaço que nos faria localizar nossas sensações dentro de um espaço definido”, mas convém reconhecer que não poderíamos “ter construído o espaço se não tivéssemos um instrumento para medi-lo”. Ora, “este instrumento ao qual reportamos tudo, do qual nos servimos instintivamente, é o nosso próprio corpo. De fato, é em relação ao nosso corpo que situamos os objetos externos, e as únicas relações espaciais desses objetos que podemos representar para nós mesmos são as relações com o nosso corpo (POINCARÉ, 1989, p. 55 apud RIZZOLATTI & SINIGAGLIA, 2008, p. 78).

De acordo com as análises anteriores, e graças às intuições de Mach e Poincaré, sabemos que o espaço toma forma a partir dos objetos e da multiplicidade dos atos coordenados que nos permitem alcançá-los. E como os próprios objetos são apenas hipóteses de ação, os lugares do espaço não são definidos como “posições objetivas” em relação a uma posição também supostamente objetiva de nosso corpo, mas como nos ensina Merleau-Ponty, eles “registram em torno de nós o escopo variável de nossos objetivos ou gestos” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 164 apud RIZZOLATTI E SINIGAGLIA, 2008 p. 88).

Aqui é difícil não evocar as propostas de Leroi-Gourhan, que no entanto não são mencionadas por Rizzolatti e Sinigaglia.

As primeiras testemunhas de um grafismo colocam-se diante de um fato muito importante. Vimos (...) que a tecnicidade bipolar de muitos vertebrados levou os antropianos à formação de duas duplas funcionais (mão-ferramenta e face-língua), envolvendo principalmente a motricidade da mão e da face na modelagem do pensamento em instrumentos de ação material e em símbolos sonoros. O surgimento do símbolo gráfico, no final do reino dos paleantropos, pressupõe o estabelecimento de novas relações entre os dois pólos operatórios, relações que são exclusivamente características da humanidade no sentido estrito do termo, ou seja, respondendo a um pensamento simbolizante. Nesses novos relacionamentos, a visão ocupa o

lugar predominante nas duplas de face-leitura e de mão-escrita (...) (LEROI-GOURHAN, 1964, p. 262).

VI- A “arquiescrita” de Derrida

Por que, então, optou-se tão obstinadamente por se pensar a escrita como uma mera substituta da fala? Obviamente, em nossas sociedades ocidentais, a prática regular, ao longo de mais de dois milênios, de um sistema alfabético mais próximo da tradução fonética do que qualquer outro, nos fez perder de vista o fato de que outras interpretações eram possíveis, mesmo entre aqueles cujo objeto de estudo eram escritas não alfabéticas. Mas, já há meio século, Derrida (1967a) denunciava os pressupostos poderosos que sustentavam o cenário sempre retomado da língua como origem da escrita. Sua “desconstrução” apontava, assim, questões ideológicas, por intermédio das quais a tradição filosófica ocidental – dando uma preferência acentuada e regularmente lembrada a uma interpretação que se tornara a vulgata da invenção da escrita – deve ter garantido sua preeminência e até seu domínio sobre as outras culturas. Derrida (1967a, p. 17) considera que:

O privilégio da phoné não depende de uma escolha que poderia ter sido evitada. Ele responde a um momento da economia (digamos, da “vida”, da “história” ou “do ser como relação consigo mesmo”). O sistema do “ouvir falar” através da substância fônica – que se apresenta como um significante não externo, não-mundano, portanto não-empírico ou não-contingente – deve ter dominado durante toda uma época do mundo, até mesmo produzido a ideia do mundo, a ideia da origem do mundo a partir da diferença entre o mundano e o não-mundano, o exterior e o interior, a idealidade e a não-idealidade, o universal e o não-universal, o transcendental e o empírico, etc.

Assim, desde Platão, a escrita apareceu como um derivado da língua, substância na qual o pensamento se manifesta pela primeira vez.

A voz é ouvida – é provavelmente o que chamamos de consciência – o mais próximo possível de si como a obliteração absoluta do significante: pura autoafeição, que necessariamente tem a forma do tempo e que não imprime fora de si mesmo, no mundo ou na “realidade”, nenhum significante acessório, nenhuma substância de expressão estranha à sua própria espontaneidade. É a expressão única do significado que ocorre espontaneamente, de dentro de si e, no entanto, enquanto um conceito significado, no elemento da idealidade ou da universalidade (DERRIDA, 1967a, p. 33).

Retornando à sua última conclusão, o comentário de Derrida era explosivo: “... a

pretensa derivação da escrita, por mais real e maciça que ela seja, só foi possível sob uma condição: que a língua ‘original’, ‘natural’, etc. jamais tenha existido, que ela nunca tenha se mantido intacta, intocada pela escrita, que ela mesma sempre tenha sido uma escrita.” (DERRIDA, 1967a, p. 82)²⁵.

Essa afirmação assumiu a forma de uma virada total do modelo explicativo que gerações de pensadores nunca tinham deixado de consolidar, uma vez que argumentava que era a escrita que estava na origem da língua e não o inverso. A resistência – que, pode-se supor, testemunha um temor – a esse questionamento radical e espetacular, assumiu a forma de um silêncio obstinado. De fato, a quase totalidade dos estudos sobre o surgimento ou a história da escrita, atribuível aos diferentes especialistas das áreas culturais onde são atestadas o que se considera como sendo as primeiras evidências da escrita, ainda que numerosos após a publicação dos trabalhos de Derrida, não levou em consideração ou, mais grave talvez, nunca tenha chegado a conhecer as suas propostas²⁶.

Para explicar tal situação, pode-se, sem dúvida, mencionar a compartimentação disciplinar que caracteriza o mundo da pesquisa. A isso, deve-se acrescentar que, a dificuldade de leitura dos textos de Derrida dificilmente incentivava a abordagem de um pensamento que, além disso, dizia-se frustrar o que sempre se havia pensado e parecia fundamentar-se em evidências dificilmente contestáveis. No entanto, basta lê-lo, Derrida nunca cedeu à simples facilidade ou ao prazer do gesto iconoclasta que varre ideias, teorias ou atitudes, tão pesadas quanto paralisantes por terem durado demais. Sua estratégia não era fazer tábua rasa do passado, mas desmontar pacientemente todas as engrenagens, todas as estratégias, jogos e truques que os sistemas de pensamento criaram para se opor à extrema complexidade da realidade, uma visão sustentada por um determinismo simples, tranquilizador e que promete um certo (mas muito problemático) controle sobre os fatos, bem como um certo controle sobre aqueles que acreditam nele. Tanta atenção à fluidez dos fenômenos estudados e à sutileza dos mecanismos usados para analisá-los também chegou a proposições não menos surpreendentemente densas, claras e estritamente delimitadas como aquela que, contra qualquer expectativa, fazia da escrita o modelo da língua. A nova linha de pensamento ultrapassa largamente os limites do campo particular da escrita e de sua história, para atravessar todas as áreas do pensamento ocidental rumo a horizontes até então inimagináveis. A reformulação da questão da escrita feita por Derrida trouxe consigo [a crítica] integral ao pensamento ocidental: “O problema da escrita e do domínio de seu potencial coloca em jogo a distinção entre filosofia e sofística, distinção sem a qual a filosofia não poderia se diferenciar nem se instituir” (GOLDSCHMIT, 2003, p. 32)²⁷.

²⁵ Todo o livro de Derrida (*Gramatologia*) é dedicado a esse questionamento.

²⁶ Seria sem dúvida necessário o olhar de um observador externo ao campo disciplinar dentro do qual a necessidade do processamento imediato dos dados empíricos dificilmente permite o distanciamento indispensável ao progresso teórico, para desenvolver seu trabalho e avançar uma nova tese. Foi o trabalho de Anne-Marie Christin que diversas vezes reuniu os especialistas das diferentes escritas e defendeu a tese do pensamento da tela.

²⁷ Além da leitura indispensável das obras de Derrida (*De la grammatologie*, 1967a; *La voix et le phénomène*, 1967b; sua introdução a *L'origine de la géométrie*, de Husserl, 1962, deve-se ler ainda ao mesmo tempo o trabalho muito sintético e esclarecedor de Marc Goldschmit (2003). Em português: DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2011; DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. Já a introdução de Derrida à tradução francesa da *Origem da geometria* de Husserl encontra-se parcialmente traduzida em: RODRIGUES, Carla. Excerto de *Introdução à Origem da Geometria*. Revista em construção (Rio de Janeiro), 3, p. 63-73, 2018. Goldschmit 2003 não conta com tra-

A arquiescrita

A escrita não poderia ser um substituto da língua. Se fosse, só poderia sê-lo de uma língua original que em seu funcionamento deve pouco à língua falada da qual, no entanto, não cessamos de repetir que ela deriva.

Além disso, a língua nunca poderia ter nascido e se desenvolvido sem a existência prévia de uma escrita, no estágio de modelo ou de sistema teórico que poderia muito bem estar em funcionamento, sem ter conhecido uma realização concreta, isto é, a produção de texto legível em um suporte. Essa escrita teórica, esse modelo, Derrida chamou de “arquiescrita”, justamente para distingui-la da escrita no sentido comum do termo. Se ousássemos uma fórmula paradoxal, diríamos que a escrita existia antes mesmo de ser visível e que, apesar das evidências, neste caso enganosas, da história, a escrita não foi um subproduto, uma continuação, um suplemento da língua, mas sim a sua condição de possibilidade. A escrita teria, in abstracto, precedido e não sucedido à língua.

Para determinar no que a escrita ou a arquiescrita é uma condição para o desenvolvimento e o funcionamento da língua, convém recordar muito brevemente a definição da língua, tal qual a linguística estrutural estabeleceu.

A língua é definida como um sistema de signos (SAUSSURE, 1915), entidades com duas faces, uma das quais é o significado, ou seja, a significação; a outra, o significante, a palavra, também chamada “imagem acústica”. O que liga esse signo linguístico à realidade (ao ou aos “referentes”) a qual ele serve para designar é “arbitrário”, isto é, estritamente convencional. Não há nenhuma ligação natural (de semelhança, identidade funcional ou outra) entre o signo linguístico e os objetos do mundo. A palavra “mesa” não tem nada a ver com o objeto mesa, a palavra “sol” com o astro, etc. A essa definição que parece ter se imposto de forma definitiva desde o trabalho de Saussure, Derrida (1967a, p. 65) acrescenta:

Se “escrita” significa inscrição e inicialmente instituição **duradoura** de um signo (e esse é o único núcleo irreduzível do conceito de escrita), a escrita em geral abrange todo o campo dos signos linguísticos (...). A própria ideia da instituição – de arbitrariedade do signo – é impensável antes da possibilidade da escrita e fora de seu horizonte.

De fato, a permanência de uma forma, sua duração no tempo dificilmente seria identificável sem a marca ou a inscrição na matéria.

Por outro lado, sabemos desde Saussure, que o significado dos enunciados, assim como aquele dos termos que o compõem, é elaborado apenas pelo jogo das oposições que podem ser estabelecidas entre eles: “Se as palavras e os conceitos só fazem sentido em uma série de diferenças – continua Derrida – só podemos justificar sua linguagem e a escolha dos termos no interior de um tópico e de uma estratégia histórica” (DERRIDA, 1967a, p. 102).

É então que o filósofo traz a noção de traço. Ela refere-se especificamente àquilo que não está lá. Se é difícil admitir a existência de um significante que esteve sempre presente, permanente

e universal, uma vez que é o jogo de oposições que faz sentido, a arbitrariedade daquilo que liga o significante ao significado só pode designar o apagamento de um significado transcendente. O valor semântico e sua manifestação material (gráfica ou fônica) nunca são nada além de traços: “... essa noção [de traço] significa ... o abalo de uma ontologia que, em seu curso mais profundo, determinou o sentido do ser como presença e o sentido da linguagem como uma continuidade total da fala” (DERRIDA, 1967a, p. 103).

É exatamente por isso que a língua não é esse objeto puro onde se manifestam o conceito, o pensamento, o ser, a essência etc., que um dia poderia ser tomado por um meio mais prático: a escrita. Não! A língua, a palavra é sempre em si, uma escrita: “(...) qualquer marca – diz Derrida – mesmo que seja oral, é um grafema (...)” (DERRIDA, 1972, p. 378).

CONCLUSÃO

Que a escrita, no sentido comum da palavra, foi, na época de suas primeiras realizações, uma forma de imagem, é difícil refutar! Que ela foi engendrada pela leitura, como apontado por Anne-Marie Christin? Sem dúvida! Lembrar que os homens puderam ver no espaço, marcado por múltiplos fenômenos, uma forma de escrita, era essencial para ir além das interpretações tradicionais, fundamentadas em uma concepção estritamente linguística.

Deveríamos então reconduzir a relação entre escrita e língua a uma visão mais justa: a escrita e a fala são uma manifestação da atividade simbólica, sem que a primeira seja necessariamente sujeita à segunda. A relação de uma para com a outra não é vertical ou descendente, mas horizontal.

A escrita aparece assim, como vimos, quando um campo nocional é suficientemente elaborado para ser expresso por outros meios que não o da língua. Até recentemente, o reconhecimento de tais fenômenos, ainda que respaldado por uma longa experiência da observação e da pesquisa, era hipotético. A partir de agora, os trabalhos realizados pela neurobiologia (RIZZOLATTI & SINIGAGLIA, 2008) fornecem a base experimental que lhe faltava: a demonstração do substrato biológico constituída pelo mecanismo dos neurônios-espelho na transmissão de know-how, assim como na constituição de um campo nocional compartilhado. Esses avanços científicos são fascinantes, mas nunca, é claro, revelam qualquer determinismo biológico absoluto. O que passa de geração em geração, que se sedimenta, que se fortalece ou desaparece, para reaparecer eventualmente mais tarde e levar ao que chamamos de invenções, é uma questão de escolha, de circunstâncias, nas quais a mistura da consciência ou do inconsciente opera, e a pesquisa deve desconstruir.

Hoje, é indubitavelmente necessário empreender uma reflexão em que uma descoberta “positiva” e a “desconstrução” da história da metafísica, em todos os seus conceitos, controlem-se mutuamente, minuciosamente, meticulosamente (DERRIDA, 1972, p. 124).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMIET, P. Introduction historique. IN: ANDRÉ-LEICKMAN, B. & ZIEGLER, Chr. (orgs.). *Naissance de l'écriture*. Cunéiformes et hiéroglyphes. Catalogue de l'exposition aux Galeries nationales du Grand Palais, 7 mai-9 août 1982. Paris: Édition de la Réunion des Musées Nationaux, 1982, p. 17-27.
- ANDRÉ-LEICKMAN, B. & ZIEGLER, Chr. (orgs.). *Naissance de l'écriture*. Cunéiformes et hiéroglyphes. Catalogue de l'exposition aux Galeries nationales du Grand Palais, 7 mai-9 août 1982. Paris: Édition de la Réunion des Musées Nationaux, 1982.
- BOTTÉRO, J. Écriture et civilisation en Mésopotamie. IN: ANDRÉ-LEICKMAN, B. & ZIEGLER, Chr. (orgs.). *Naissance de l'écriture*. Cunéiformes et hiéroglyphes. Catalogue de l'exposition aux Galeries nationales du Grand Palais, 7 mai-9 août 1982. Paris: Édition de la Réunion des Musées Nationaux, 1982, p. 28-31.
- BOTTÉRO, J. De l'aide-mémoire à l'écriture. IN: CHRISTIN, A.-M. (org.). *Écritures: systèmes idéographiques et pratiques expressives*. Paris: Le Sycomore, 1982b, p. 13-37.
- CHRISTIN, A.-M. (org.). *Écritures: systèmes idéographiques et pratiques expressives*. Paris: Le Sycomore, 1982.
- CHRISTIN, A.-M. (org.). *Écriture II*. Paris: Le Sycomore, 1985.
- CHRISTIN, A.-M. *L'image écrite ou la déraison graphique*. Paris: Flammarion, 1995.
- CHRISTIN, A.-M. (org.). *Histoire de l'écriture*. De l'idéogramme aux multimédia. Paris: Flammarion, 2001.
- DERRIDA, J. Introduction. IN: HUSSERL, E. *L'origine de la géométrie*. Paris: PUF, 1962.
- DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967a.
- DERRIDA, J. *La voix et le phénomène*. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. Paris: PUF, 1967b.
- DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Edition de Minuit, 1972.
- DESTUTT DE TRACY, A. *Éléments d'idéologie*. Seconde partie. Grammaire. Paris: Courcier libraire-éditeur, 1803.
- DIDI-HUBERMAN, G. *Atlas ou le Gai savoir inquiet - L'œil de l'histoire*, 3. Paris: Les Editions de Minuit, 2011.
- DURAND, J.-M. Diffusion et pratiques des écritures cunéiformes au Proche-Orient ancien. *L'espace et la lettre, Cahier de Jussieu*, 3, 10/18, p. 13-59, 1977.
- DURAND, J.-M. Espace et écriture en cunéiforme. IN: CHRISTIN A.-M. (org.). *Écritures: systèmes*

- idéographiques et pratiques expressives. Paris: Le Sycomore, 1982, p. 51-64.
- DURAND, J.-M. Trois approches de la notion d'idéogramme sumérien. IN: CHRISTIN, A.-M. (org.). *Écriture II*. Paris: Le Sycomore, 1985, p. 25-43.
- DURAND, J.-M. L'écriture cunéiforme. IN: CHRISTIN, A.-M. (org.). *Histoire de l'écriture*. De l'idéogramme aux multimédia. Paris: Flammarion, 2001, p. 22-25.
- EDZARD, D. O. *Sumerian Grammar*. Leiden, Boston: Brill, 2003.
- FALKENSTEIN A. *Archaische Texte aus Uruk*. Berlin: Deutsche Forschungsgemeinschaft, 1936.
- GELB, I.-J. *Pour une théorie de l'écriture*. Paris: Flammarion, 1973 (1952).
- GLASSNER, J.-J. *Écrire à Sumer, l'invention du cunéiforme*. Paris: Seuil, 2000.
- GOLDSCHMIT, M. *Jacques Derrida, une introduction*. Paris: Pocket, la Découverte, 2003.
- LABAT, R. *Manuel d'épigraphie akkadienne*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1948.
- LE BRUN, A. La glyptique du niveau 17B de l'Acropole (campagne 1972). *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran*, n°8, p.61-80, 1978.
- LE BRUN, A. & VALLAT, F. L'origine de l'écriture à Suse. *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran*, n°8, p.11-60, 1978.
- LEROI-GOURHAN, A. *Le geste et la parole, technique et langage*. T1. Paris: Albin Michel, 1964.
- LION, B. & MICHEL, C. (orgs.). *Les écritures cunéiformes et leur déchiffrement*. Paris: De Boccard, 2008.
- LION B. & MICHEL C. (orgs.). *Histoires de déchiffrements*. Les écritures du Proche-Orient à l'Égée. Paris: Éditions Errance, 2009.
- MATTHEWS, R. L'émergence de l'écriture au Proche-Orient. IN: TALON, Ph. & VAN LERBERGHE, K. (orgs.). *En Syrie, aux origines de l'écriture*. Turnhout: Brepols, 1997, p. 13-19.
- MEAD, G. H. *The Philosophy of the act*. Chicago: Chicago University Press, 1938.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard (Tel), 1964a.
- MERLEAU-PONTY, M. *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1964b.
- MERLEAU-PONTY, M. *La phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- NISSEN, H. L'invention de l'écriture cunéiforme, les tablettes archaïques d'Uruk. IN: TALON, Ph. & VAN LERBERGHE, K. (orgs.). *En Syrie, aux origines de l'écriture*. Turnhout: Brepols, 1997, p. 21-31.
- NISSEN, H.; DAMEROW, P. & ENGLUND, R. *Archaic Bookkeeping, Early Writing and Techniques of Economic Administration in the Ancient Near East*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1933.

- NOUGAYROL, J. La divination babylonienne. IN: CACQUOT, A. & LEIBOVICI, M. (orgs.). *La Divination*. Paris: PUF, 1968, p. 25-81.
- PETIT, J.-L. Constitution by movement: Husserl in light of recent neurobiological findings. IN: PETITOT, J.; VARELA, F. J. & PACHOUD B.; ROY J.-M. (orgs.). *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Sciences*. Stanford: Stanford University Press, 1999, p. 220-244.
- PETITOT, J.; VARELA, F. J.; PACHOUD B. & ROY J.-M. (orgs.). *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Sciences*. Stanford: Stanford University Press, 1999. (Traduit en français: *Naturaliser la phénoménologie. Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Paris: CNRS Editions, 2002).
- PLATON. *Phèdre*. IN: BRISSON, Luc (dir.). *Platon Œuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2008, p. 1241-1297.
- POINCARÉ, H. *La Science et l'Hypothèse*. Paris: Flammarion, 1989 (1908).
- RIZZOLATTI, G. *et al.* Premotor cortex and the recognition of motor actions. *Cognitive Brain Research*, 3, p. 131-141, 1996.
- RIZZOLATTI, G. & SINIGAGLIA, C. *Les neurones miroirs*. Paris: Odile Jacob (Poches), 2008 (2006).
- SAUSSURE, F. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1976 (1915).
- SCHMANDT-BESSERAT, D. Token at Uruk. *Baghdader Mitteilugen*, 19, p. 1-175 e 471, 1988.
- SCHMANDT-BESSERAT, D. *Before Writing*. From counting to cuneiform. vol. 1 Austin: University of Texas Press, 1992.
- TALON, Ph. & VAN LERBERGHE, K. (orgs.). *En Syrie, aux origines de l'écriture*. Turnhout: Brepols, 1997.
- TESTART, A. *Éléments de classification des sociétés*. Paris: Errance, 2005.

RESGATE ARQUEOLÓGICO DOS SÍTIOS EVANGELISTA E IGREJINHA, EM PRADOS/MG

ARCHAEOLOGICAL RESCUE OF EVANGELISTA AND IGREJINHA SITES, IN PRADOS/MG

Paulo Eduardo de Oliveira Enéas
Inês de Oliveira Noronha

REPORT

Como citar este artigo:

ENÉAS, Paulo eduardo de Oliveira & NORONHA, Inês de Oliveira. Resgate arqueológico dos sítios Evangelista e Igrejinha, em Prados/MG. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.33, p. 251-269, Jan-Jun. 2020.

Recebido em: 23/01/2019

Aprovado em: 17/12/2019

Publicado em: 09/05/2020

ISSN 2316 8412



Resgate arqueológico dos sítios Evangelista e Igrejinha, em Prados/MG ^a

Paulo Eduardo de Oliveira Enéas ^b

Inês de Oliveira Noronha ^c

Resumo: O presente relatório visa divulgar os resultados obtidos com a realização do Resgate Arqueológico no âmbito do licenciamento ambiental para a ampliação do empreendimento Mina Fazenda Invernada e Mata do Ribeirão, em Prados/MG. Os trabalhos foram realizados em um sítio histórico e em três sítios arqueológicos cerâmicos, dentre eles o SAPH Evangelista e o SAPH Igrejinha, objetos deste texto.

Abstract: This report brings the results obtained with the execution of the Archaeological Rescue in the scope of environmental licensing for the expansion of the Fazenda Invernada and Mata do Ribeirão project in Prados/MG. The works were carried out in a historical site and three ceramic archaeological sites, among them the SAPH Evangelista and SAPH Igrejinha, objects of this text.

Palavras Chave:

Arqueologia Pré-colonial, Evangelista, Igrejinha, Licenciamento Ambiental.

Keywords:

Precolumbian Archaeology, Evangelista, Igrejinha, Environmental Licensing.

a A equipe responsável pelo Resgate foi: Paulo Eduardo de Oliveira Enéas (Arqueólogo Coordenador); Ádila Borges Figueira Cerqueira (Arqueóloga); Julimar Quaresma Mendes Júnior (Arqueólogo); Inês de Oliveira Noronha (Arqueóloga); Virginia Barbosa Pereira (Arqueóloga); Leonardo Ribeiro dos Santos (Técnico em Arqueologia); Kleber Antônio Fraga (Técnico em Arqueologia); Marlon Washington da Silva (Técnico em Arqueologia).

b Socioambiental Projetos. Graduação em Arqueologia. Setor de Arqueologia, Belo Horizonte/MG, Brasil. E-mail: <pauloeneas@gmail.com>. Socioambi-ental Projetos.

c Doutora em Educação e Pós-graduanda em Arqueologia e Patrimônio. Setor de Arqueologia, Belo Horizonte/MG, Brasil. E-mail:

<ines.noronha@uol.com.br>.

INTRODUÇÃO

A consultoria responsável realizou, durante o ano de 2016, o resgate arqueológico dos sítios a serem impactados com a ampliação de empreendimento minerário, locado no município de Prados/MG. Foram alvo de resgate os seguintes sítios: Sítio Arqueológico Pré-Histórico (SAPH) Evangelista; Sítio Arqueológico Pré-Histórico (SAPH) Igrejinha; Sítio Arqueológico Multicomponencial (SAM) Ribeirão do Elvas; e Sítio Arqueológico Histórico (SAH) Conjunto de Canais Históricos. A pesquisa foi executada a fim de salvaguardar os bens culturais a serem impactados pela ampliação do empreendimento, assim como a atender à legislação atinente ao licenciamento ambiental, conforme solicitado pelo IPHAN, através do ofício nº 1698/2015.

Nessa empreitada, partimos da premissa de que o patrimônio arqueológico constitui herança cultural da nação, pois se trata do registro físico das atividades desenvolvidas pelos diferentes atores que participaram da formação da nossa sociedade. O seu gerenciamento e a sua proteção perpassam pela realização de estudos capazes de gerar novos dados e de oferecer à comunidade elementos para a identificação de suas raízes culturais e sociais (MORAIS, 2006).

Neste artigo, apresentam-se os dados coletados do resgate arqueológico dos sítios Evangelista e Igrejinha, assim como as informações levantadas durante as análises laboratoriais.

O Resgate do Sítio Arqueológico Evangelista

O SAPH Evangelista se encontra na ADA do empreendimento, UTM 23K 596624/7655950, em área de vertente de baixa declividade, em local de cultura de eucalipto, medindo, aproximadamente, 1,2 ha. Os primeiros vestígios cerâmicos foram encontrados durante a realização do levantamento sistemático prospectivo, em uma tradagem, entre 0 - 30 cm de profundidade. Os fragmentos eram pequenos, e um deles possuía engobo vermelho. Posteriormente, para delimitação espacial, novas intervenções em subsuperfície foram realizadas, sendo que seis apresentaram resultado positivo.

Através de análises prévias, decidiu-se por realizar um resgate amostral, atentando-se para as áreas de maior concentração de material, representadas por concentrações em superfície e por tradagens e sondagem positiva. Tal área localiza-se, aproximadamente, na região central do sítio arqueológico. Assim, optou-se por realizar escavações por meio de quadrículas de 1m², em malha de 10 m equidistantes, na área de concentração (Figura 1). Vale ressaltar que esse método já foi aplicado por diversos pesquisadores, dentre eles: Viana (1996), Melo (1999) e Scientia (2002, 2005).

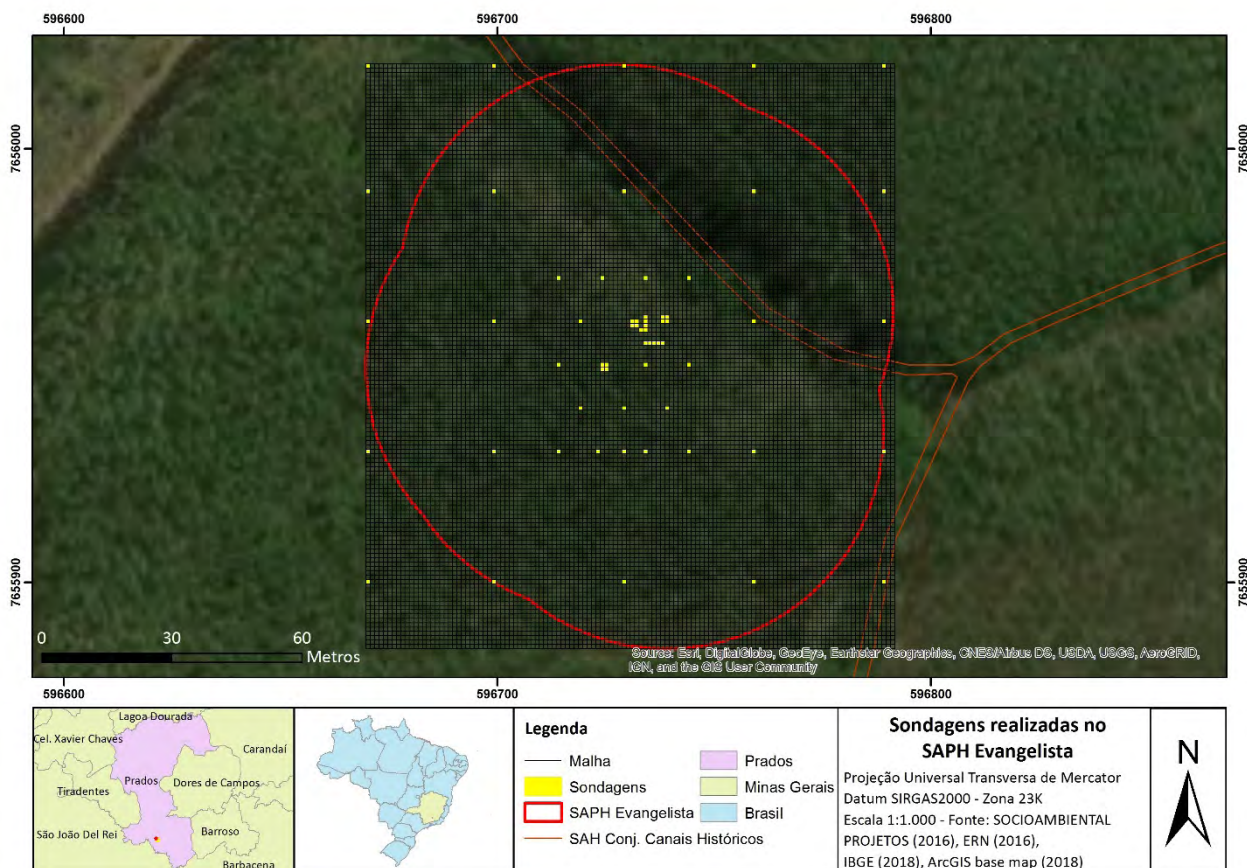


Figura 1: Localização do SAPH Evangelista.

Dessa forma, iniciaram-se as atividades com a plotagem da malha, na forma alfa (sentido W-E) – numérica (sentido N-S), do sítio arqueológico. Cabe ressaltar que não foi possível executar uma coleta superficial georreferenciada inicial visto a grande quantidade de serapilheira na totalidade da área do sítio. Foram iniciadas as escavações das 18 sondagens de 1m², com espaçamento de 10 metros equidistantes. Todas as unidades de escavação foram executadas com níveis artificiais de 10 cm e aprofundadas até 40 cm ou um nível estéreo (10 cm), sendo todos os níveis peneirados, independentemente destes serem positivo ou estéril (Figura 2).



Figura 2: Abertura de sondagens. A-B: Equipe realizando a abertura das sondagens. C-D: Sondagens abertas.

Finalizadas as sondagens propostas, foram plotadas novas unidades de escavação com espaçamento de 30 metros equidistantes (totalizando 23), com o intuito de identificar novas áreas de concentração e delimitar a dispersão de material arqueológico. Como resultado disso, chegou-se à conclusão de que a concentração de material está locada apenas na área central do sítio. Visto isso, as sondagens que apresentaram o maior retorno de material cerâmico foram expandidas em sondagens de 4m², além da abertura de duas trincheiras de 5 metros – 5m x 1m (Figura 3).

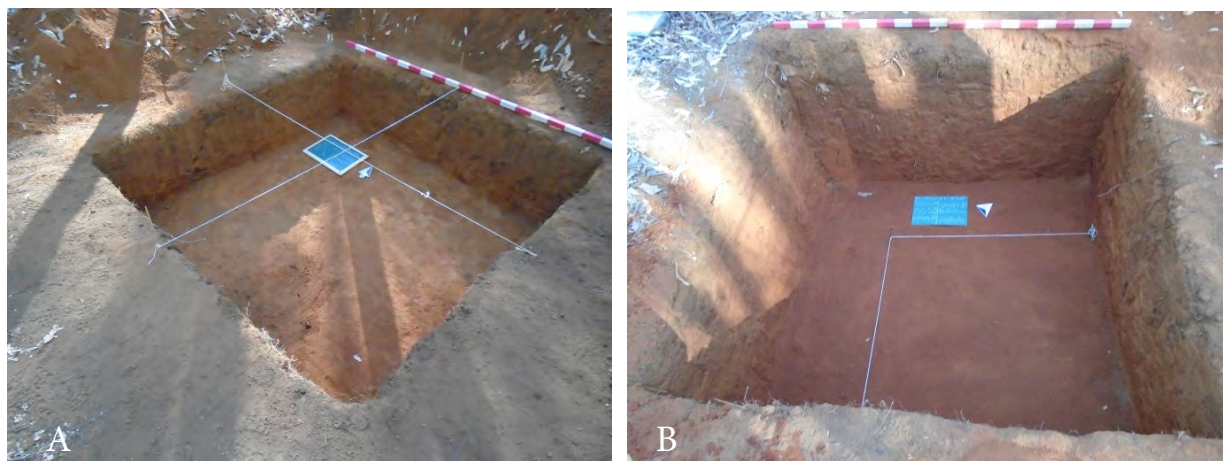




Figura 3: Unidades de escavação ampliadas.

O resultado retornado das escavações de ampliação de sondagens e trincheiras foi o esperado, apresentando uma grande quantidade de fragmentos cerâmicos, principalmente nos primeiros níveis (Figura 4).



Figura 4: Vestígios arqueológicos.

Do total de 61 unidades de escavação abertas, 83,6% apresentaram resultado positivo em um ou mais níveis quanto à presença de material arqueológico. Destas unidades de escavação e material em superfície, foram exumados 1.258 fragmentos cerâmicos e um fragmento de louça. A cerâmica se caracteriza por modo de produção acordelado; acabamento polido e/ou engobo

vermelho; núcleo escuro ou núcleo central escuro; antiplástico mineral.



Gráfico 1: Resultado das sondagens.



Gráfico 2: Cerâmicas exumadas por linhas.

Há uma maior concentração de cerâmicas localizadas na linha “B”, no terço médio do sítio arqueológico. No material arqueológico predominante foi encontrado bastante fragmentado devido às constantes ações de preparo de terra para pasto e plantio de eucalipto. Devido ao arado, os vestígios encontrados nos três primeiros níveis sofreram maior impacto, visto o revolvimento de solo, elevando os materiais de 0-20 cm e rebaixando os de 20-30 cm.

Como pôde se perceber, a camada arqueológica, na maior parte do sítio, limita-se aos três primeiros níveis, sendo que em poucas sondagens foram encontrados vestígios arqueológicos abaixo de 40 cm. Foram coletados dois fragmentos cerâmicos para datação por termoluminescência (Trincheira BN65-69, nível 2 / BJ71, nível 2). Para tais fragmentos, foram apresentadas as seguintes datações:

Cód. Datação	Amostra	Dose Anual	Dose Acumulada	Idade (anos)
Datação do Resgate Arqueológico				
4678	BJ 71 - 10-20 cm	6.260±620	2,3	370±55
4679	Trincheira BN 65-69 - 10-20 cm	6.080±600	1,5	250±35
Datação da Prospecção Arqueológica				
4382	Sítio Evangelista - 10-20 cm	3.300±410	1,1	335±55

Tabela 1: Resultado das datações por termoluminescência.

Tais datações vão ao encontro do apresentado na prospecção arqueológica, confirmando a presença de populações pretéritas em um espaço de tempo, variável, entre 425 AP e 215 AP.

O Resgate do Sítio Arqueológico Pré-Histórico Igrejinha

No limite ADA/AID do empreendimento está localizado o SAPH Igrejinha, coordenada 596904/7655715, em área de plantio e pasto. Durante as atividades de prospecção arqueológica foram encontrados fragmentos cerâmicos em uma extensa área, totalizando, aproximadamente 6,3

ha. Foram realizadas intervenções em subsuperfície, porém sem resultados positivos. A princípio, os fragmentos encontrados poderiam ser considerados simples, sem decorações, com espessuras variadas e antiplástico de quartzo.

Durante o resgate arqueológico, a vegetação se encontrava bastante desenvolvida, diminuindo drasticamente a visibilidade de superfície. Quanto ao terço inferior do sítio, o local se encontrava arado, devido a uma colheita. Vale destacar que, segundo Araújo (2002, p. 9):

Nossa relação com terrenos arados é ambígua. Ao mesmo tempo em que temos nestes locais uma visibilidade ótima e, portanto, condições privilegiadas de encontrar sítios arqueológicos, além de ainda podermos visualizar claramente a distribuição das peças no espaço, a destruição aparente que presenciamos quase que instantaneamente rebaixa tais sítios a uma classe menor, à classe dos sítios perturbados.

A primeira ação foi a de estender uma malha alfa (sentido N-S) – numérica (sentido W-E), possibilitando, posteriormente, a coleta – georreferenciada – de superfície, no terço inferior do sítio arqueológico, local de melhor visibilidade.

Conforme explana Araújo (2002, p.10), “estudos mais recentes já demonstraram que sítios de superfície sujeitos à aradura podem fornecer dados da mais alta qualidade, em muitos casos sem necessidade de escavações”. Tal afirmação pôde se confirmar após as análises em gabinete, auxiliando na fundamentação de inferências e na elaboração de possíveis teorias.

Quanto ao resultado da coleta superficial, pode-se afirmar a existência de concentrações na porção centro-sul do sítio arqueológico, sendo possível coletar 2.109 fragmentos cerâmicos. Esse resultado se deu por dois principais motivos, a saber: declividade e arado recente. Outro ponto a ser levantado é a maior concentração de material no setor sudeste do terço inferior. Ainda, esta concentração de material se estende por cerca de 100 m leste, após a delimitação do sítio arqueológico, diminuindo, gradativamente, a presença de vestígios em superfície (Figura 5). No entanto, o local, em uma cota altimétrica inferior, apresenta grande quantidade de material em subsuperfície, diferindo-se completamente do restante do sítio.

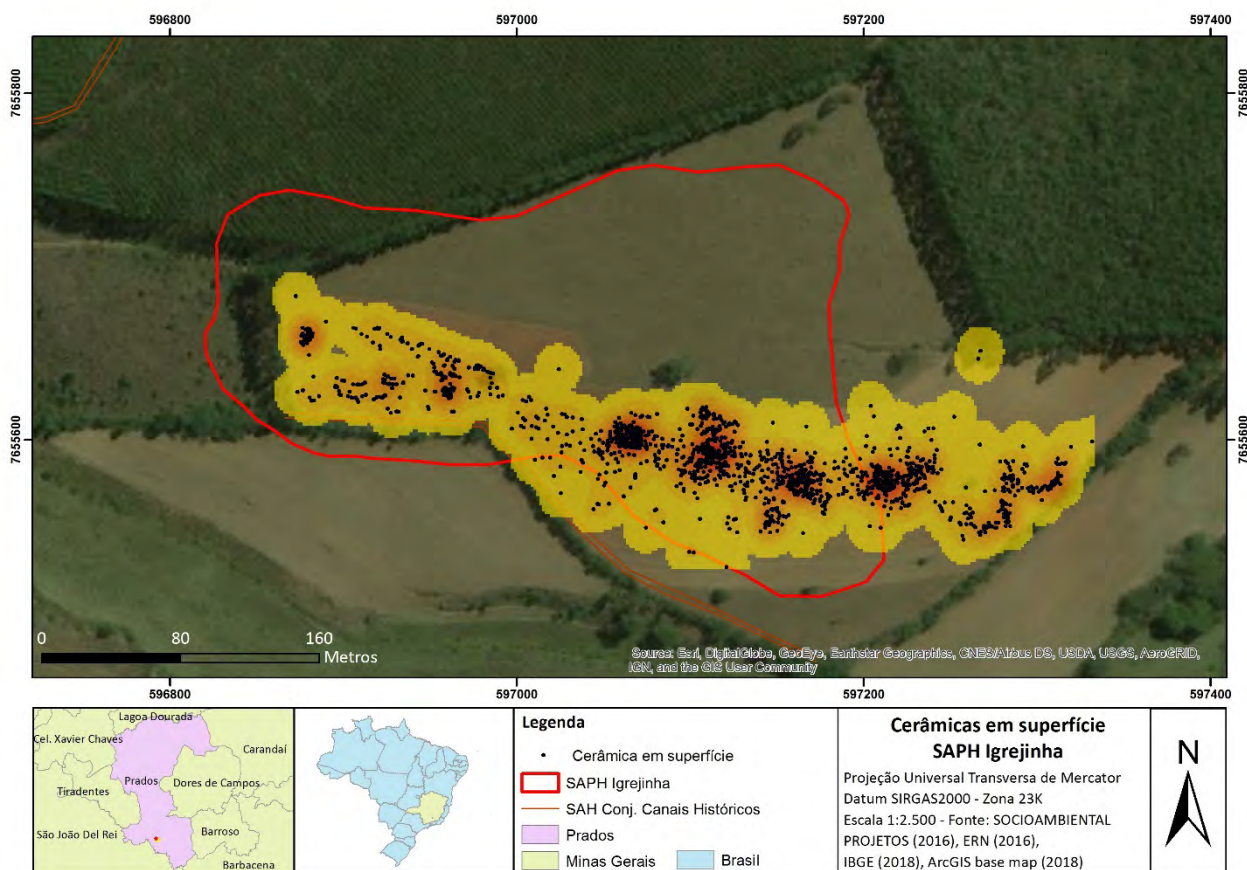


Figura 5: Coleta de material em superfície.

Com tais informações, decidiu-se, inicialmente, por realizar uma amostragem, buscando atender toda a área do sítio, realizando, assim, quadrículas de 1m², em malha de 40 m equidistantes, totalizando 45 sondagens. Posteriormente, em áreas de maior potencialidade, a malha foi estreitada a 20 m e 10 m equidistante, resultando em 32 novas tradagens.

Após a locação da sondagem e de sua delimitação, os vestígios arqueológicos em superfície eram coletados e registrados (Figura 6). Assim como no SAPH Evangelista, todas as unidades de escavação foram executadas com níveis artificiais de 10 cm e aprofundadas até 30 cm ou um nível estéreo.

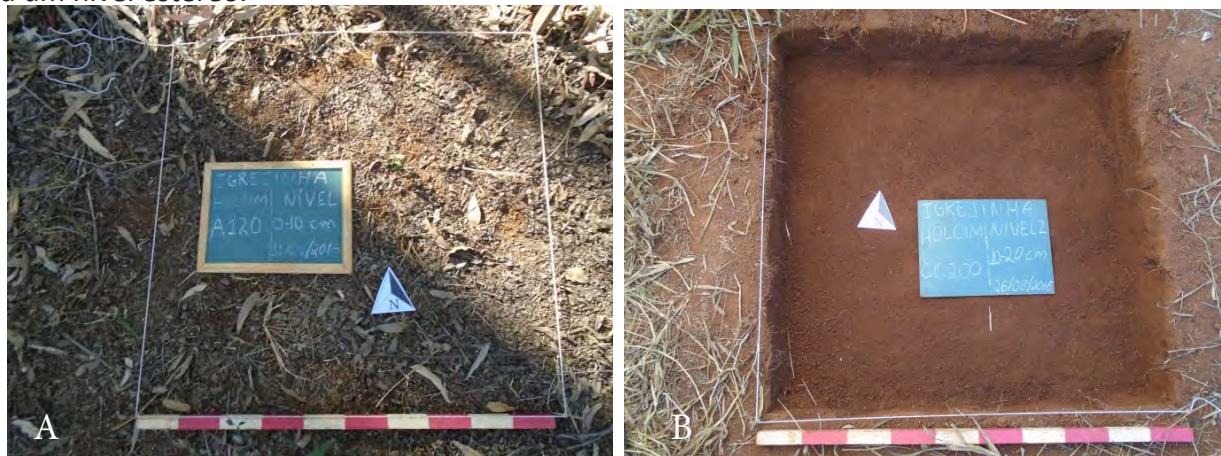


Figura 6: Sondagens realizadas.

Para a área além da delimitação do sítio arqueológico, foram realizadas 3 sondagens, sendo duas com retorno positivo. Essas sondagens apresentaram material cerâmico até o nível 10 (90 – 100 cm), contrastando o local como a região de maior concentração de vestígios em subsuperfície. Finalmente, é importante destacar que não foram realizadas novas intervenções próximas às sondagens positivas devido a questões contratuais. Dessa forma, o local se encontra bastante preservado, sendo possível resgatar o maior número de informações possíveis em pesquisas posteriores (Figura 7).



Figura 7: Unidades de escavação ampliadas.

Do total de 87 unidades de escavação abertas, 52,87% apresentaram resultado positivo em um ou mais níveis quanto à presença de material arqueológico. Tal resultado difere bastante do SAPH Evangelista, que retornou mais de 80% de sondagens positivas. Desse modo, a análise dos resultados permite inferir a baixíssima presença de material cerâmico em subsuperfície.

Dentre as unidades de escavação e material em superfície foram exumados cerca de 3.000 fragmentos, no entanto, após descarte de material inapto para análises, totalizou uma quantidade de 2.584 fragmentos cerâmicos. Como pode ser notado em gráficos a seguir, há uma maior concentração de cerâmicas, em subsuperfície, encontradas nas linhas “A” (engloba A; I; J; T e U) e “H”, o que mostra uma maior concentração de vestígios arqueológicos no terço superior e no terço inferior do sítio arqueológico.



Gráfico 3: Resultado das sondagens



Gráfico 4: Cerâmicas exumadas por linhas

Após análises aprofundadas, é possível inferir que o material se caracteriza por apresentar modo de produção acordelado; acabamento polido e/ou engobo vermelho; núcleo escuro ou núcleo central escuro; antiplástico mineral. Tais materiais se encontram bastante fragmentados devido às constantes ações de preparo de terra para gado e plantio. Como pôde se perceber, a camada arqueológica, na maior parte do sítio, limita-se aos dois primeiros níveis, sendo que em apenas seis sondagens foram encontrados vestígios arqueológicos abaixo de 30 cm.

Visto a quantidade de material encontrado, foram coletados dois fragmentos cerâmicos para datação por termoluminescência (DQ320, nível 2 - 10-20 cm / HS400, nível 5 - 40-50 cm). Para tais fragmentos, foram apresentadas as seguintes datações:

Cód. Datação	Amostra	Dose Anual	Dose Acumulada	Idade (anos)
Datação do Resgate Arqueológico				
4676	HS400 - 40-50 cm	3.900±450	2,6	670±110
4680	DQ320 - 10-20 cm	5.400±590	5,1	950±150
Datação da Prospecção Arqueológica				
4382	Sítio Igreja - 0-10 cm	2.180±275	1,1	500±90

Tabela 2: Resultado das datações por termoluminescência.

Tais datações vão ao encontro da obtida na prospecção arqueológica, confirmando a presença de populações pretéritas em um espaço de tempo, variável, entre 1100 AP e 410 AP, intervalo maior do que o apresentado no sítio Evangelista.

RESULTADOS OBTIDOS

Os artefatos exumados dos SAPH Evangelista e Igreja passaram por uma triagem visando ao descarte de material inapto para análise. Posteriormente, o material foi separado e quantificado. Isto feito, iniciou-se a higienização sistemática da cerâmica, atentando-se à metodologia utilizada por Soares, Salvador & Biléssimo (2013, p.29), por meio da qual a cerâmica deve ser “higienizada em água com a ponta dos dedos, e/ou, quando necessário, escova macia”. Além disso, segundo os autores, “emprega-se menor quantidade de água possível para lavar estes

materiais, uma vez que em grande quantidade, ou mesmo a imersão, pode facilitar quebras ou descascamentos de peças frágeis” (SOARES, SALVADOR & BILÉSSIMO, 2013, p.29).

Análise Laboratorial

Os atributos observados na análise do material se basearam em dados métricos, dados tecnológicos e dados morfológicos, a saber: espessura; técnica de manufatura; antiplástico; tratamento de superfície; núcleo; tipo de corpo; tipo de base; tipo de borda; tipo de lábio, dentre outros. A análise seguiu a metodologia pré-definida, assim como os procedimentos apresentados por Henriques Júnior (2006), Corrêa (2009) e Cavalcante, Fabris & Araújo (2015). Ressalta-se que os vestígios resgatados apresentaram potencial interpretativo e informações de extrema importância para a contextualização em que os sítios arqueológicos estão inseridos.

As técnicas utilizadas para a manufatura dos artefatos cerâmicos podem auxiliar diretamente na compreensão das possibilidades de produção utilizadas por esses atores. Tais técnicas se dividem em: acordelado; modelado; torneado e moldado. Para os sítios arqueológicos em questão, grande parte dos fragmentos são acordelados, no entanto, é muito comum também aparecerem artefatos produzidos com a técnica do modelado.

Já o antiplástico foi analisado visto a sua importância para a liga da argila e a possibilidade de se realizar uma boa queima. A classificação dos materiais utilizados foi feita da seguinte forma: mineral; caco moído; cariapé; concha; carvão; cauxi e bolo de argila.

Foram analisadas tanto as superfícies externas quanto as internas. Essas características podem auxiliar os pesquisadores a compreenderem diversas questões, a exemplo de fatores sociais. Para tal, o tratamento de superfície externo foi dividido em: alisado; corrugado; unglado; escovado; pintado; inciso; estocado; dentre outros. Já o tratamento de superfície foi dividido em: alisado; polido; resina; esfumarado; pintado; banho vermelho; engobo branco; engobo vermelho.

Os núcleos das peças foram divididos em: cor uniforme clara; cor uniforme escura; núcleo central escuro; camada escura próxima à superfície interna; camada escura próxima à superfície externa (CORRÊA, 2009).

Prous (1992) e Milheira, Farias & Alves (2013) relacionam a coloração do núcleo com o tipo de queima a que a cerâmica é submetida. A queima redutora, possivelmente em forno aberto, ocorre em temperaturas menores que 700 °C, ocasionando a retenção do carbono presente no interior da peça, o que resulta em um vasilhame com coloração escura e núcleo de coloração preta ou acinzentada (MILHEIRA, FARIAS & ALVES, 2013).

Já em relação aos dados morfológicos, a análise foi dividida em: tipo de corpo; tipo de base; tipo de borda; tipo de lábio. Prous (1992, p. 95) define essas características morfológicas da seguinte maneira:

Chama-se base ao fundo, que pode ser plano, arredondado, com pés ou pedestal, etc. A parte central é chamada de bojo (aqui chamado de corpo);

quando o seu diâmetro maior apresenta uma brusca inflexão angular, diz-se que o bojo é carenado. A borda é a parte terminal do pote junto à boca. A extremidade da borda, por onde corre o conteúdo quando a vasilha fica inclinada, é chamada lábio.

Isto posto, seguem abaixo os resultados obtidos com as análises laboratoriais.

Em relação à categoria dos vestígios arqueológicos, pode-se afirmar, para ambos os sítios, uma maior quantidade de fragmentos de corpo mesial, ou seja, a parte do vaso também conhecida como parede ou bojo. Dessa forma, para o SAPH Evangelista, a contabilização dos fragmentos foi: 1140 fragmentos de corpo mesial (90%), além de 127 fragmentos de borda (10%). Já para o SAPH Igrejinha, a contabilização dos fragmentos apresenta 2319 fragmentos de corpo mesial (90%), além de 264 fragmentos de borda (10%) e um fragmento de base.

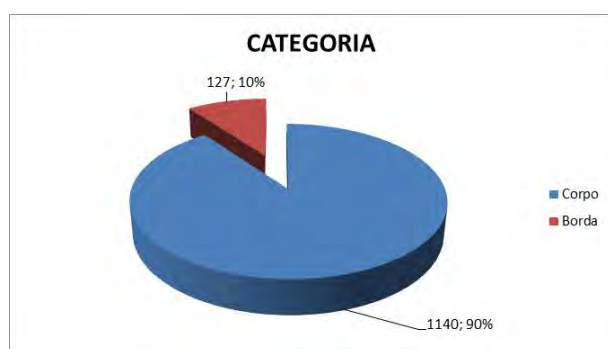


Gráfico 5: Fragmentos por categoria. SAPH Evangelista

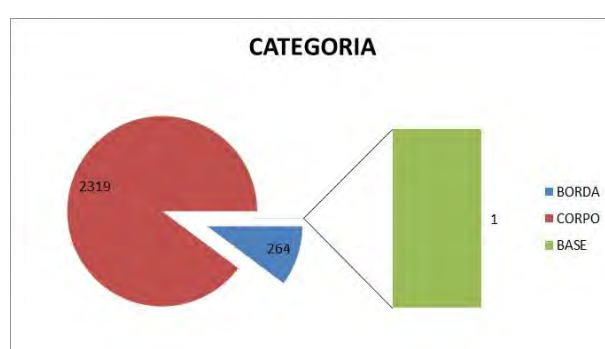


Gráfico 6: Fragmentos por categoria. SAPH Igrejinha

Em relação ao SAPH Evangelista (Figura 8), do total de fragmentos de bordas, a maior quantidade é de fragmentos introvertidos (89 fragmentos - 70 %), seguidos de bordas diretas (22 fragmentos - 17%), bordas extrovertidas (15 fragmentos - 12%) e borda reforçada interna e externamente (1 fragmento). Já em relação ao SAPH Igrejinha, a maior quantidade é de fragmentos diretos (184 fragmentos - 70 %), seguidos de bordas introvertidas (74 fragmentos - 28%) e bordas extrovertidas (6 fragmentos - 2%).



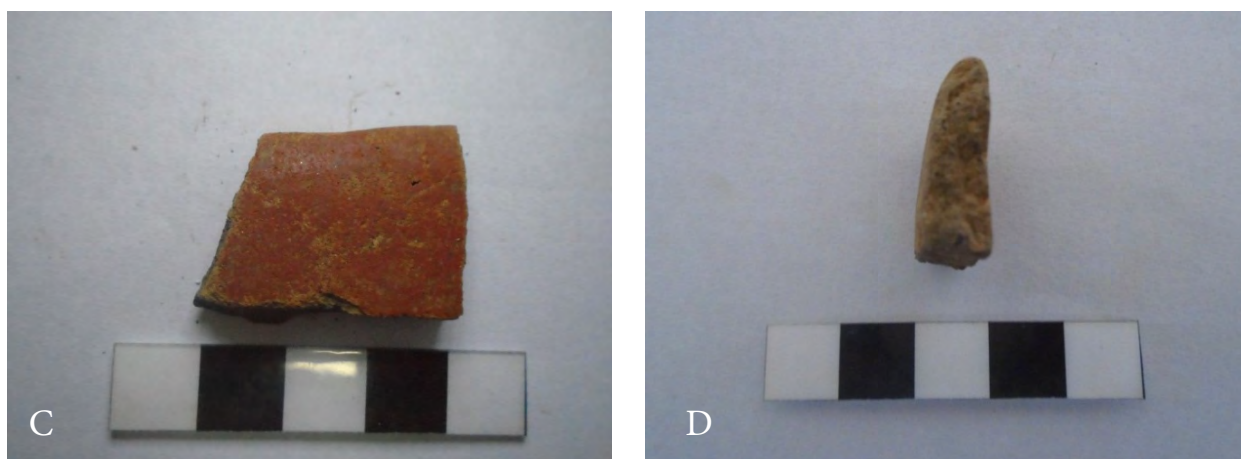


Figura 8: Tipos de borda. A-B: SAPH Evangelista. C-D: SAPH Igrejinha.

Quanto às técnicas utilizadas para manufatura, no SAPH Evangelista, predomina o acordelamento revelado pelo padrão de fratura quadrangular, verificado em 534 dos fragmentos (42%). Apesar da tentativa de identificar as demais técnicas (modelado, torneado e moldado), a maior parte dos fragmentos não apresentaram possibilidade de leitura, retornando um número de 733 peças (58%). O mesmo acontece para SAPH Igrejinha, que apresenta o acordelamento em 2074 fragmentos (80%), sendo que as demais não apresentaram possibilidade de leitura (510 peças – 20%).

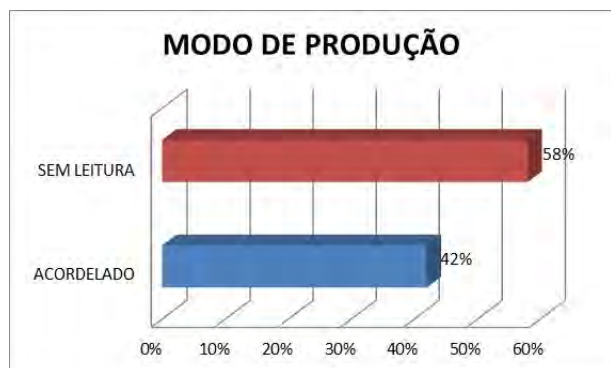


Gráfico 7: Porcentagem de fragmentos por modo de produção – SAPH Evangelista.

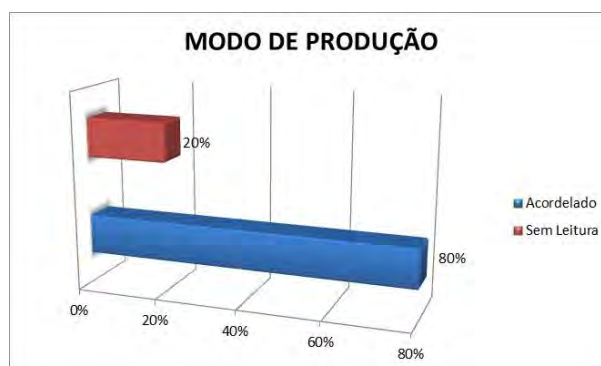


Gráfico 8: Porcentagem de fragmentos por modo de produção – SAPH Igrejinha.

No que se refere à espessura dos fragmentos, para o SAPH Evangelista, pendeu-se para fragmentos considerados finos (espessura < 10 mm). Foram exumados 133 fragmentos com espessura entre 3 e 4,99 mm (11%); 935 fragmentos com espessura entre 5 e 9,99 mm (73%); 184 fragmentos com espessura entre 10 e 14,99 mm (14%); 14 fragmentos com espessura entre 15 e 19,99 mm (1,9%) e 1 fragmento com espessura entre 20 e 24,99 mm (0,1%). O SAPH Igrejinha seguiu o mesmo padrão, apresentando 82 fragmentos com espessura entre 3 e 4,99 mm (3,45%); 1537 fragmentos com espessura entre 5 e 9,99 mm (59%); 874 fragmentos com espessura entre 10 e 14,99 mm (34%); 89 fragmentos com espessura entre 15 e 19,99 mm (3,5%); 1 fragmento com espessura entre 20 e 24,99 mm (0,05%).

Dessa forma, é possível notar que houve uma maior presença de fragmentos considerados finos ou muito finos (< 10 cm), que necessitam de maior destreza por parte da(o) artesã(o). Conforme Panachuk (2005, p. 69), a simetria pode indicar graus diferenciados de destreza e habilidade desses atores, onde “a recorrência de fragmentos menores que 1 cm de espessura (...) parece apontar para um traço social desta produção, uma escolha social mantida com rigor”.

Quanto ao antiplástico, foram identificados elementos de origem mineral e vegetal, com predominância do primeiro grupo. Os componentes encontrados foram: quartzo, caco-móido e argila. Para o SAPH Evangelista, dentre os 1267 fragmentos cerâmicos, 1239 apresentam quartzo, 2 apresentam caco-móido; 25 apresentam uma combinação entre argila e quartzo; 1 apresentou combinação entre caco-móido, quartzo e argila. Já para o SAPH Igrejinha, dentre os 2584 fragmentos cerâmicos, 2582 apresentam quartzo, 1 apresentou caco-móido; 1 apresentou uma combinação entre argila e quartzo. Há também a presença de elementos de origem vegetal, no entanto, a presença desse material se dá de forma menos intensa do que a do mineral (Figura 9).

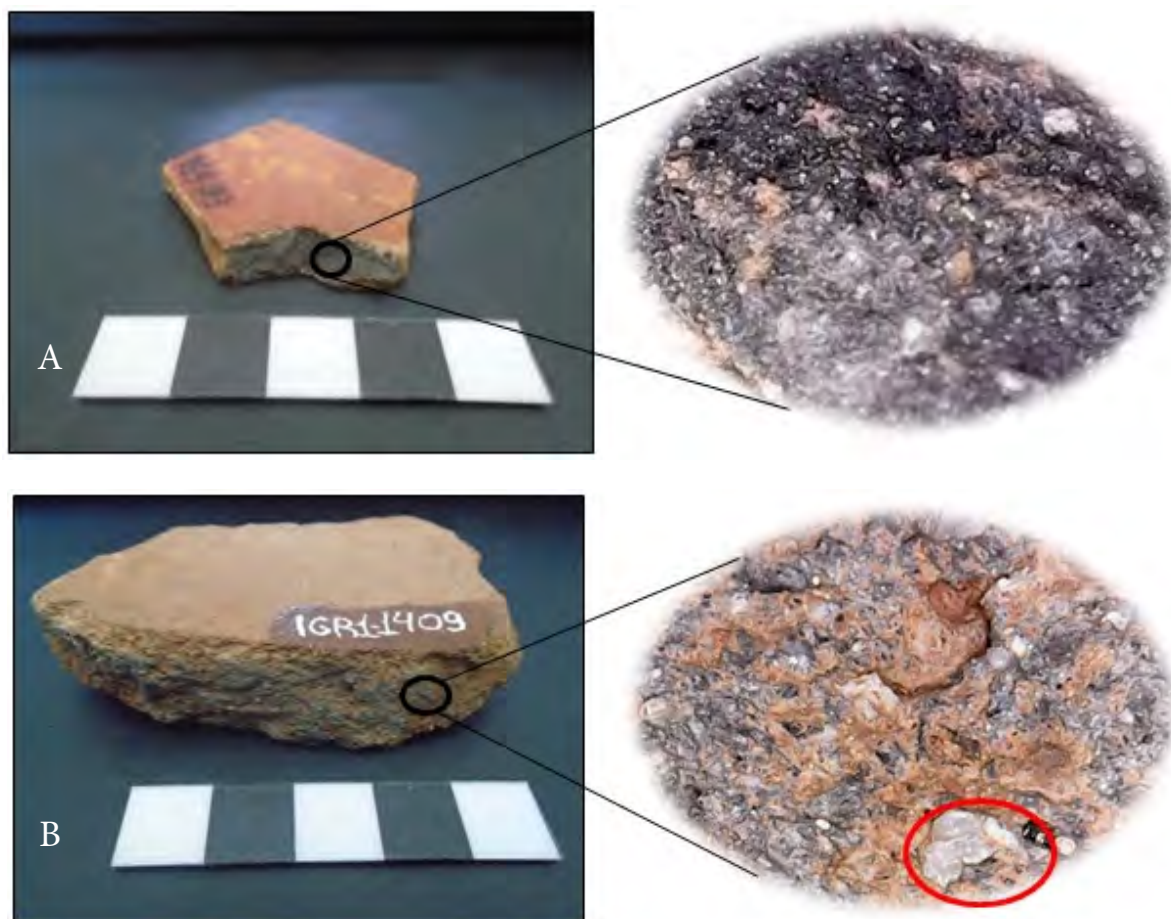


Figura 9: Fragmento cerâmico – Análise microscópica. A: SAPH Evangelista. B: SAPH Igrejinha.

O tratamento de superfície foi subdividido em superfície externa e superfície interna, sendo ambas as porções das peças analisadas. Em relação ao SAPH Evangelista (Figura 10), para a superfície externa, apresentaram-se os seguintes tratamentos: alisado (365 fragmentos - 29%), polido (781 fragmentos - 61%), engobo vermelho (112 fragmentos - 9%), sem leitura (9 fragmentos -

<1%). Já para o SAPH Igrejinha apresentaram-se os seguintes tratamentos: alisado (738 fragmentos - 30%), polido (1636 fragmentos - 36%), engobo vermelho (148 fragmentos - 6%), inciso (2 fragmentos - 0,07%), corrugado (1 fragmento - 0,03%), sem leitura (14 fragmentos - 1%).

Torna-se digno de nota que o tratamento de superfície interna segue o mesmo padrão apresentado pelo tratamento de superfície externa, sendo o polido como principal técnica, seguido de longe pelo alisado. Dessa forma, para o SAPH Evangelista, apresentaram-se os seguintes tratamentos: alisado (348 fragmentos - 28%), polido (898 fragmentos - 70%), engobo vermelho (8 fragmentos - 1%), sem leitura (13 fragmentos - 1%). Já para o SAPH Igrejinha: alisado (830 fragmentos - 32%), polido (1708 fragmentos - 66%), engobo vermelho (25 fragmentos - 1%), sem leitura (21 fragmentos - 1%).

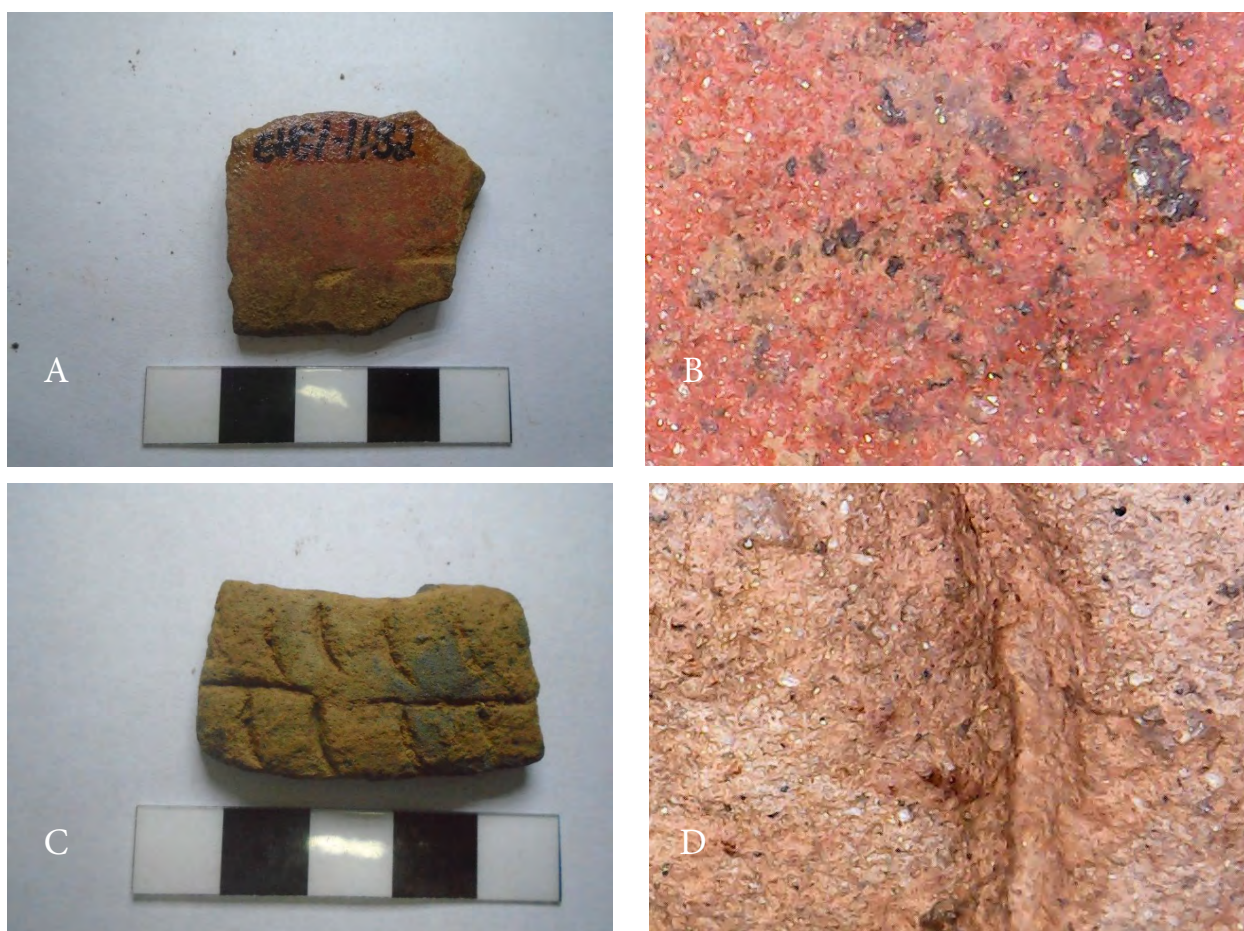


Figura 10: Tratamento de superfície. A-B: Engobo Vermelho – SAPH Evangelista. C-D: Corrugado – SAPH Igrejinha

Quanto aos tipos de núcleo, foi utilizada a metodologia de análise de Corrêa (2009). No entanto, entende-se que a forma de queima pode influenciar diretamente na coloração do núcleo cerâmico (MILHEIRA, FARIAS & ALVES, 2013). Dessa maneira, após análise de todos os fragmentos cerâmicos, para o SAPH Evangelista, o resultado foi: núcleo claro (222 fragmentos - 18%), núcleo escuro (879 fragmentos - 69%), núcleo centro escuro (113 fragmentos - 8,9%), núcleo superfície interna escura (45 fragmentos - 3,5%), núcleo superfície interna clara (8 fragmentos - 0,6%). Já o

SAPH Igrejinha retornou o seguinte resultado: núcleo claro (354 fragmentos - 14%), núcleo escuro (1599 fragmentos - 62%), núcleo centro escuro (431 fragmentos - 17%), núcleo superfície interna escura (178 fragmentos - 6%), núcleo superfície interna clara (21 fragmentos - 1%), sem leitura (1 fragmento - 1%). Cabe salientar que os artefatos provenientes de queima redutora apresentam uma menor resistência térmica e mecânica (PANACHUK, 2005), demonstrando um núcleo cerâmico de coloração escura.

Finalmente, foram realizadas representações gráficas amostrais de fragmentos cerâmicos através do programa Adobe Illustrator (Figura 11).

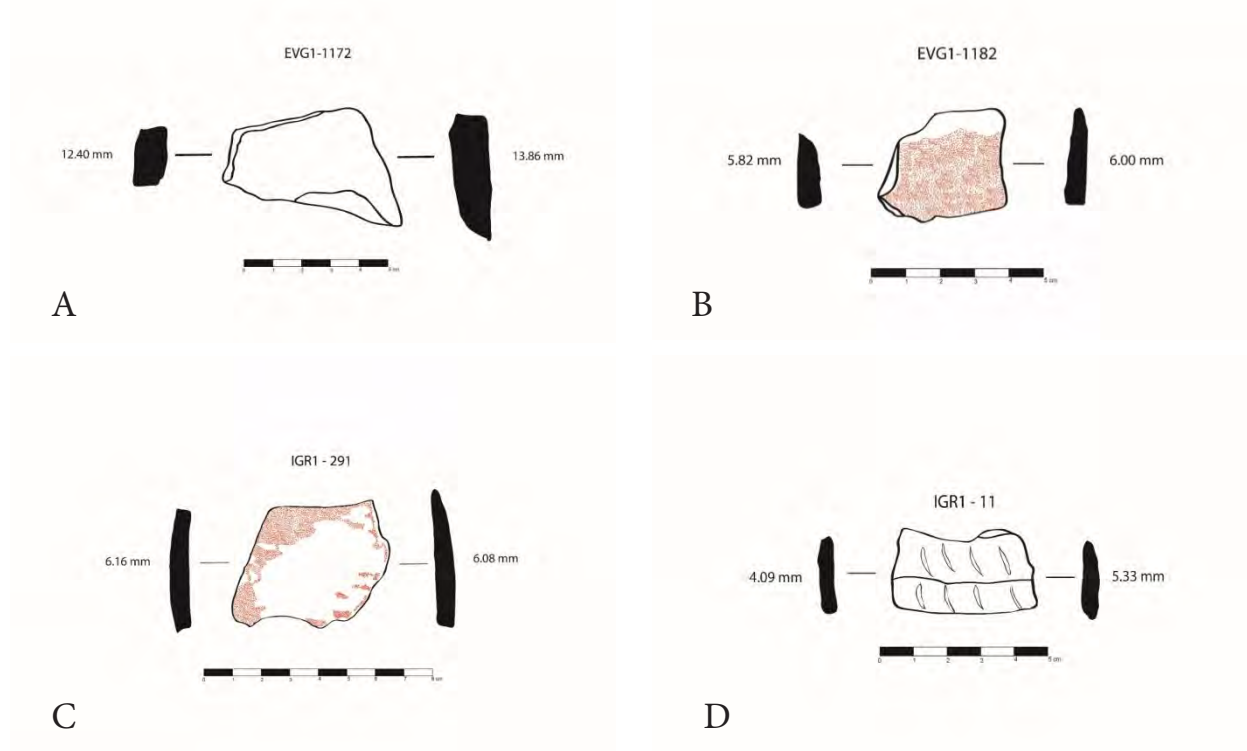


Figura 11: Representações gráficas. A-B: Cerâmicas SAPH Evangelista. C-D: Cerâmicas SAPH Igrejinha.

Correlação entre os Sítios Arqueológicos

Para melhor compreensão do contexto de ocupação pré-colonial local, buscou-se averiguar a possibilidade de os sítios arqueológicos fazerem parte de um mesmo momento de ocupação ou terem alguma correlação. Assim, buscando cobrir a distância entre os dois sítios (175m), foram escavadas 2 linhas com 5 sondagens cada (a cada 30 m). Das dez sondagens abertas, apenas duas apresentaram resultados positivos, sendo uma em cada extremo. Dessa forma, há um hiato de cerca de 150 m sem presença de vestígios arqueológicos.

Outra razão para esse resultado seria o deslocamento massivo de sedimento a fim de preparo da área para plantio, levando consigo o material arqueológico. Tal situação poderia ter ocorrido através do deslocamento de sedimento do terço superior para o terço inferior, onde se

localiza o SAPH Evangelista. No entanto, a existência de ramificação do SAH Conjunto de Canais Históricos, entre os sítios arqueológicos, impossibilita essa teoria.

Ainda, intentou-se correlacionar os sítios através das datações por termoluminescência. A análise temporal, realizada no âmbito do resgate arqueológico, levando em consideração a variação de datas das amostragens, permitiu chegar a um período de ocupação simultânea de aproximadamente 15 anos, considerando que a datação do SAPH Evangelista seja considerada como 425 anos AP (370+55), enquanto a datação do SAPH Igrejinha seja considerada 410 anos AP (500-90). Considerando tais números, pode-se inferir uma coexistência ou ocupação simultânea. Não obstante, torna-se impossível realizar quaisquer informações quanto a essas questões sem uma análise aprofundada de ambos os sítios arqueológicos e de suas materialidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O levantamento arqueológico do município de Prados/MG, trouxe à luz a riqueza local em relação a vestígios materiais de populações pré-coloniais.

Os fragmentos cerâmicos exumados nos sítios caracterizam-se por sua espessura fina (menor que 10 mm), tratamento de superfície externa e interna polida, antiplástico mineral, núcleo predominantemente escuro e técnica de manufatura por acordelamento. Grande parte desses fragmentos assemelha-se às características dos artefatos cerâmicos identificados na tradição Aratu/Sapucaí. Tais informações, aliadas às anteriormente expostas, possibilitam inferir a ocupação concomitante de ambos os sítios, mesmo que por um pequeno período de tempo.

Entende-se ainda que os sítios arqueológicos não foram escavados à exaustão, porém, na Arqueologia Preventiva – infelizmente – há a necessidade de se propor limites à escavação. Desse modo, com esta pesquisa intentou-se a realização de um trabalho de qualidade que retornasse quantidade de informação considerável para uma análise posterior e para a compreensão da relação desse sítio com os encontrados em suas proximidades. Vale salientar, por fim, que os sítios serão monitorados durante a expansão do empreendimento.

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, Astolfo Gomes de Mello. Destruído pelo arado? Arqueologia de superfície e as armadilhas do senso comum. *Revista de Arqueologia*, São Paulo: SAB, v. 14-15, p. 07-28, 2001-2002.
- CAVALCANTE, Luis Carlos Duarte; FABRIS, José Domingos; ARAÚJO, Igor Linhares de. Estudo arqueométrico de cerâmicas arqueológicas do Sítio Lagoa do Portinho. *Revista Clio Arqueológica*, Recife: UFPE, v. 30, n. 2, p. 189-240, 2015.
- CORRÊA, Ângelo Alves. *Tetama nas matas mineiras: Sítios Tupi na microrregião de Juiz de Fora - MG*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: MAE-USP, 2009.
- HENRIQUES JUNIOR, Gilmar Pinheiro. *Arqueologia Regional da Província Cárstica do Alto São Francisco. Um estudo das tradições ceramistas Una e Sapucaí*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: MAE-USP, 2006.
- MELO, Paulo Jobim Campos. Escavação por amostragem: exemplos dos sítios GO-CA-21 e AM-CO04. *Revista de Divulgação Científica*, Goiânia: IGPA/UCG, v. 3, p. 153-163, 1999.
- MILHEIRA, Rafael Guedes; FARIAS, Deisi Scunderlick Eloy de; ALVES, Luana. Perfil tipológico da indústria cerâmica Guarani da região sul de Santa Catarina. *Revista Tempos Acadêmicos*, Dossiê de Arqueologia Pré-histórica, Criciúma: UNESC, n° 11, p. 210-233, 2013.
- PANACHUK, Lílian. Metodologia de análise e objetivos dos procedimentos quantitativos. In: SCIENTIA CONSULTORIA CIENTÍFICA. *Projeto Salvamento arqueológico Sítio Arqueológico RPO-1, São Mateus - ES*. São Paulo: Scientia, 2005, p. 61-66.
- PROUS, André. *Arqueologia Brasileira*. Brasília: UNB, 1992.
- SCIENTIA CONSULTORIA CIENTÍFICA. *Projeto Salvamento dos sítios arqueológicos na área diretamente afetada da Linha de Transmissão Tucuruí/PA - Presidente Dutra/MG (3° circuito)*. São Paulo: Scientia/EATE, 2002.
- _____. *Projeto Salvamento arqueológico Sítio Arqueológico RPO-1, São Mateus - ES*. São Paulo: Scientia, 2005.
- SOARES, Fernanda Codevilla; SALVADOR, Angela; BILÉSSIMO, Angelo Renato. Inventário do acervo arqueológico das fortificações catarinenses. *Revista Tecnologia e Ambiente*, Dossiê IX Jornadas de Arqueologia Iberoamericana e I Jornada de Arqueologia Transatlântica, Criciúma: UNESC, v. 19, n.1, p. 17-38, 2013.
- SOCIOAMBIENTAL PROJETOS. Relatório de Resgate Arqueológico mina Fazenda Invernada e Mata do Ribeirão. Belo Horizonte: CONSULTORIA, 2016.
- SUGUIMATSU, Isabela Cristina; SYMANSKI, Luís Cláudio Pereira. Atividades cotidianas, deposição de refugo e ação do arado: processos de formação do registro arqueológico no espaço de uma senzala de Campos dos Goytacazes (RJ). *Revista Clio Arqueológica*, Recife: UFPE, v. 30, n. 1, p. 38-78, 2015.
- VIANA, Sibebe Aparecida. Análise Espacial Intra-Sítio: o estudo do Sítio Lourenço (GO-CA-14). *Revista de Arqueologia*, São Paulo: SAB, v. 9, p. 65-87, 1996.