

ANTROPOLOGÍA:

Visión crítica de la REALIDAD SOCIOCULTURAL

Marcelo Máximo Purificação
César Costa Vitorino
Josilene Andrade Lima Lourenço
(Organizadores)



ANTROPOLOGÍA:

Visión crítica de la REALIDAD SOCIOCULTURAL

Marcelo Máximo Purificação
César Costa Vitorino
Josilene Andrade Lima Lourenço
(Organizadores)



Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira

Assistente editorial

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto gráfico

Camila Alves de Cremo

Daphynny Pamplona

Gabriel Motomu Teshima

Luiza Alves Batista

Natália Sandrini de Azevedo

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Luiza Alves Batista

2022 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2022 Os autores

Copyright da edição © 2022 Atena Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição Creative Commons. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

Conselho Editorial**Ciências Humanas e Sociais Aplicadas**

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Profª Drª Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa

Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais

Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília



Prof. Dr. Arnaldo Oliveira Souza Júnior – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Profª Drª Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. José Luis Montesillo-Cedillo – Universidad Autónoma del Estado de México
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Profª Drª Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso
Prof. Dr. Pablo Ricardo de Lima Falcão – Universidade de Pernambuco
Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins



Antropología: visión crítica de la realidad sociocultural

Diagramação: Daphynny Pamplona
Correção: Yaiddy Paola Martinez
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Revisão: Os autores
Organizadores: Marcelo Máximo Purificação
César Costa Vitorino
Josilene Andrade Lima Lourenço

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A636 Antropología: visión crítica de la realidad sociocultural / Organizadores Marcelo Máximo Purificação, César Costa Vitorino, Josilene Andrade Lima Lourenço. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2022.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5983-833-2

DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.332221001>

1. Antropologia. I. Purificação, Marcelo Máximo (Organizador). II. Vitorino, César Costa (Organizador). III. Lourenço, Josilene Andrade Lima (Organizadora). IV. Título.
CDD 301

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora

Ponta Grossa – Paraná – Brasil

Telefone: +55 (42) 3323-5493

www.atenaeditora.com.br

contato@atenaeditora.com.br



Atena
Editora
Ano 2022

DECLARAÇÃO DOS AUTORES

Os autores desta obra: 1. Atestam não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao artigo científico publicado; 2. Declaram que participaram ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certificam que os artigos científicos publicados estão completamente isentos de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirmam a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhecem terem informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autorizam a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.



DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, *desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.



APRESENTAÇÃO

Prezado leitor, saudação.

Colocamos à sua disposição a obra – «Antropología: Visión crítica de la realidad sociocultural», que apresenta relatos e resultados de estudos desenvolvidos por pesquisadoras/es do Brasil, da Argentina e do Chile. Uma obra cujos os discursos atravessam a antropologia estabelecendo liames com as seguintes palavras-chave: Afro-religiosos; Agricultores; familiares; Capitalismo; Ciência do Concreto; Cosmopolítica; Cura; Design; Estruturalismo; Feminino Indígena; História da Antropologia; Identidade; Moda; Padrão; Povos Indígenas; Roupas; Teoria Antropológica e Terreiros. Organizada em cinco capítulos com os seguintes temas: (i) A Antropologia como “Ciência do concreto”: o estruturalismo de Lévi-Strauss; (ii) O fluxo da cura na cosmopolítica afro-religiosa; (iii) Conflicto de intereses entre lo público-privado y las comunidades, por el uso de los recursos naturales: el caso ralko y la acción de las redes transnacionales por la defensa del alto bío-bío; (iv) ¿Despatrialização com weichafe? montagem e desmontagem em feminismos mapuche e, (v) Intervenir la moldería: las materialidades en el proceso de confección de indumentária. Uma obra que traz o pluralismo da antropologia, entrecruzado com temas, que perpassam pela dimensão biológica, cultura e social.

Isto dito, desejamos a todos, uma boa leitura.

Marcelo Máximo Purificação

César Costa Vitorino

Josilene Andrade Lima Lourenço

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	1
A ANTROPOLOGIA COMO “CIÊNCIA DO CONCRETO”: O ESTRUTURALISMO DE LEVI-STRAUSS	
João Paulo Roberti Junior	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.3322210011	
CAPÍTULO 2	7
O FLUXO DA CURA NA COSMOPOLÍTICA AFRO-RELIGIOSA	
Jean Filipe Favaro	
Hieda Maria Pagliosa Corona	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.3322210012	
CAPÍTULO 3	18
CONFLICTO DE INTERESES ENTRE LO PÚBLICO-PRIVADO Y LAS COMUNIDADES, POR EL USO DE LOS RECURSOS NATURALES: EL CASO RALKO Y LA ACCIÓN DE LAS REDES TRANSNACIONALES POR LA DEFENSA DEL ALTO BÍO-BÍO	
Viviana Ortega Farías	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.3322210013	
CAPÍTULO 4	30
¿DESPATRIARCALIZACIÓN CON WEICHAFE? MONTAJE Y DESMONTAJE EN LOS FEMINISMOS MAPUCHE	
Claudia A. Arellano Hermosilla	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.3322210014	
CAPÍTULO 5	40
INTERVENIR LA MOLDERÍA: LAS MATERIALIDADES EN EL PROCESO DE CONFECCIÓN DE INDUMENTARIA	
Bárbara Guerschman	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.3322210015	
SOBRE OS ORGANIZADORES	53
ÍNDICE REMISSIVO	55

CAPÍTULO 1

A ANTROPOLOGIA COMO “CIÊNCIA DO CONCRETO”: O ESTRUTURALISMO DE LEVI-STRAUSS

Data de aceite: 01/01/2022

Data de submissão: 08/12/2021

João Paulo Roberti Junior

Universidade Federal de Roraima – UFRR

Boa Vista – RR

<http://lattes.cnpq.br/2469361629650438>

RESUMO: O objetivo deste texto é refletir sobre o estruturalismo de Levi-Strauss e pensar a antropologia como uma “ciência do concreto”. Neste texto, portanto, discute-se algumas definições e conceitos básicos que orientam o estruturalismo e o colocam como central para a Antropologia. Discute-se por fim sobre que tipo de reflexão deve ser levantada pela Antropologia a partir da ótica do Estruturalismo e qual a natureza dos conceitos que os antropólogos utilizam em suas descrições de mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Estruturalismo, História da Antropologia, Teoria Antropológica.

ANTHROPOLOGY AS “SCIENCE OF THE CONCRETE”: LEVI-STRAUSS’ STRUCTURALISM

ABSTRACT: The aim of this text is to reflect on Levi-Strauss’ structuralism and think of anthropology as a “science of the concrete”. In this text, therefore, some definitions and basic concepts that guide structuralism and place it as central to anthropology are discussed. Finally, it discusses what kind of reflection should be raised by Anthropology from the perspective

of Structuralism and what is the nature of the concepts that anthropologists use in their descriptions of the world.

KEYWORDS: Structuralism, History of Anthropology, Anthropological Theory.

Quando se passa a analisar os lapsos temporais, e, juntamente os modos de fazer antropologia(s) existentes em diferentes cenários intelectuais e históricos, toma-se forma algo que podemos constituir e chamar de História da Antropologia. Percebe-se que nessa oscilação alguns movimentos ganham corpo e fundamentam a Antropologia quase que exclusivamente. Desde evolucionistas tais como Morgan, Tylor e Frazer, ou mesmo com o que poderíamos chamar amplamente de funcionalistas como Malinowski, Radcliffe-Brow e Evans-Pritchard. Portanto, no transcurso da história da Antropologia, vários foram os modos de pensar e inúmeros foram os temas colocados em pauta frente à (in)compatibilidade entre os diversos pressupostos teóricos e epistemológicos.

Porém um levantamento acurado e sistemático de um programa teórico na disciplina se deve a Lévi-Strauss, que, não há dúvidas é um dos nomes mais preeminentes da Antropologia ao longo de sua curta história moderna. Examinando as realizações empíricas de Lévi-Strauss a partir dos diferentes objetos etnológicos que a ele atribui, tais como estruturas

elementares de parentesco; os sistemas de classificações totêmicos; as relações entre os mitos entre outros, percebe-se que para outros pressupostos suas concepções acabam se tornando obstáculos e esbarram em interpretações (sem trocadilhos) querelas, que por se apresentar tão logo como um pensamento hegemônico em um nível superior de análise do pensamento social, abarca e suprime todas as dúvidas e disputas que, em outra(s) Antropologia(s) ainda são debatidas. Mostrando que definitivamente não falamos a mesma língua (sem trocadilhos) em nossa disciplina.

Pensar que “Estrutura”, “Mito”, “Ciência do concreto” são de fato, avanços na tradição da Antropologia, é pensar que os termos e problematizações possibilitaram uma reviravolta no que até então estava sendo feito na antropologia. Isso não implica pensar essa reviravolta, como apenas um *dualismo divergente com uma oposição frontal e caricatural entre “objetivismo” e “subjativismo”* (MANIGLIER, 2013, p. 164), pois isso continua a empobrecer às discussões tornando um diálogo teórico limitado. Por isso, fazer um levantamento crítico do tratamento da realidade social através dos pressupostos teóricos, demonstra-se como um grande avanço para as discussões da disciplina e dos pressupostos teóricos-metodológicos que até então estavam sendo propostos.

Inicialmente destaca-se que uma das realizações empíricas propostas por Lévi-Strauss em seus trabalhos, está nas lógicas de classificações totêmicas e o modelo da linguística estrutural ao qual permite renovar a elaboração científica dos objetos clássicos da etnologia. Entende-se aqui como na França, em que os termos etnologia e antropologia podem ser correlatos.

Alguns apontamentos iniciais podem ser realizados a partir da obra “*Totemismo hoje*” (1975) onde Lévi-Strauss esclarece o funcionamento dos objetos duplos situados entre natureza e cultura, passando do fenômeno mais singular ao fenômeno mais universal, invertendo as oposições lógicas e somando-se a um conjunto de operadores totêmicos. Demonstra-se que não é a interdição – central na análise estruturalista – entre clãs e fratrias e seus epônimos que sustenta a classificação totêmica, mas os modos com que eles fazem uso de classificações metafóricas da humanidade-animalidade, que se inverte nos rituais e expressa-se nos casamentos. Segundo ele, “o termo totemismo cobre somente os casos de coincidência entre duas ordens” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 22).

Depreendendo-se inicialmente da análise do parentesco para antes aplicar-se a análise dos mitos, é importante relevar como o método estrutural permitiu chegar de algum modo a uma consciência de si.

Durante muito tempo, aprouve-nos mencionar línguas às quais faltam termos para exprimir conceitos como os de “árvore” ou de “animal”, ainda que nelas se encontrem todos os nomes necessários para um inventário detalhado das espécies e das variedades. Mas, ao recorrer a esses casos como apoio de uma pretensa inépcia dos “primitivos” para o pensamento abstrato, omitiram-se outros exemplos que atestam não ser a riqueza em nomes abstratos unicamente o apanágio das línguas civilizadas. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 15).

Na abertura *d'A Ciência do Concreto* se sobressai que a lógica das qualidades sensíveis despontava-se até então em um caráter tendencioso do pensamento selvagem¹. Porém partindo-se da noção de que o pensamento selvagem se opera em nível mais concreto, contesta-se a ideia de que o pensamento selvagem é capaz de classificar apenas aquilo que lhe é útil², não podendo ser reduzido apenas á uma questão de ordem prática, pois se depreende que há necessidade de organização do mundo. Este pensamento classificatório se detém em dois níveis: particular/individual³ e universal⁴.

Até então o Totemismo era um elemento básico de análise porque permitira dar a forma, permitindo criar a unidade de descendência. A sacralização do social é o principio da exogamia sendo que não seria a instituição mais importante, mas a forma de pensar em que tudo opera a nível da mente. A partir disso "A Ciência do concreto" (1989), demonstra esta forma de operar no mundo.

Já na análise dos sistemas de classificações totêmicos, permite-se na forma de exórdio, passar para as narrativas míticas analisadas posteriormente por Lévi-Strauss. O operador totêmico permite combinar distâncias diferentes entre natureza e cultura, na forma que a análise se orienta para a proibição do incesto (que permitiu analisar grande número de sistemas combinatórios entre os limites constituídos pelo incesto) e pela reciprocidade absoluta (no qual tende-se a uma troca generalizada). A partir então, do deslocamento e inversão das oposições lógicas que permitem passar do fenômeno mais singular ao fenômeno mais universal, permitindo-se que ao se inverter as oposições lógicas, constituem-se como significante (LÉVI-STRAUSS, 1989; 2008).

O que permitiu uma diferenciação do que estava sendo feito até então na análise dos mitos, foi a de demonstrar de que "modo categorias empíricas, como as de cru e cozido, fresco e podre, molhado e queimado e etc., [...] sempre a partir de um ponto de vista particular, podem servir como ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições" (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 19). O mito era até então na tradição etnológica recorrida a um modelo do mito como interpretado como a resolução de problemas sociais⁵. Em Durkheim, com sua busca pela instauração de um positivismo

1 Cf. Lévi-Strauss esta noção estaria relacionada com uma "ânsia de conhecimento objetivo constitui um dos aspectos mais negligenciados do pensamento daqueles que chamamos de "primitivos". (1989, p. 17).

2 Cf. Lévi-Strauss: "De tais exemplos, que se poderiam retirar de todas as regiões do mundo, concluir-se-ia, de bom grado, que as espécies animais e vegetais não conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas." (1989, p. 25)

3 O sistema totêmico efetivamente fornece uma classificação elaborada, que permite integrar os indivíduos dando-lhes nomes próprios que refletem seu lugar na sociedade, ao mesmo tempo em que os singulariza. "O nível as espécies pode ampliar sua rede para o alto, isto é, em direção aos elementos, ás categorias e aos números, ou restringi-los para baixo, em direção a nomes próprios" (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 176).

4 Situado em um nível mais abstrato da atividade classificatória, "as sociedades primitivas fixam as fronteiras da humanidade nos limites do grupo tribal" (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 195).

5 Segundo Durkheim (p. 30, 2001) "os mitos mais estranhos traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, quer individual, quer social". O autor também afirma que, "admitamos mesmo que realmente existam seres mais ou menos análogos àqueles que as mitologias nos apresentam." (ibid., p. 503, 2001). Já Merleau-Ponty (p. 123, 1960) aponta: A nova ciência pretendia, segundo as palavras bem conhecidas de Durkheim, tratar os fatos sociais "como coisas", e não mais como "sistemas de ideias objetivadas". Mas, assim que procurava precisar, não conseguia definir o social senão como "parte do psíquico". Eram, dizia-se, "representações"; simplesmente, em vez de serem individuais, eram

ideológico em uma luta com os Mitos, via-se nos mitos totêmicos uma negação da divisão da sociedade em clãs e da proibição do incesto, porém não abarcava todas as explicações do mito, porque privilegiam uma interpretação em relação a outras (SANCHIS, 2014).

De modo amplo, pode-se esclarecer que assim como só há sentido linguístico na análise entre fonemas, só há sentido narrativo entre os mitemas. De modo que nenhum mitema determina em última instância, a significação do mito, pois suas relações é que são significantes, e por isso é possível afirma que “os mitos se pensam entre si” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 31). Para o autor não é a consciência que determina o sentido do mito, em última instância: o elemento primordial do mito é o mitema, o qual é, fundamentalmente, não senso. A análise dos mitos aponta, pois, para uma forma vazia na expectativa de sua combinação com outros elementos (não se busca assim de forma alguma uma forma comum que possa ser aplicado a todos os mitos).

O mito é, portanto análogo à linguagem: arbitrário na forma, ele é o meio de relacionar estruturas de oposições e constitui uma matriz de inteligibilidade no mundo (LÉVI-STRAUSS, 2010). Por isso a atenção volta-se aos detalhes do mito, não para reduzi-los a uma realidade externa que os reflita, mas para compreender a significação empírica desse detalhe e o movimento lógico que ele permite efetuar. No “*Totemismo Hoje*” (1975), Lévi-Strauss faz uso da análise estruturalista que está nas Estruturas elementares do Parentesco para pensar o totemismo, já no “*Pensamento Selvagem*” (1989) permite-se um salto para análise dos mitos tornando-se como já explicado em uma espécie de preâmbulo para as Mitológicas.

No primeiro volume das Mitológicas, já na Abertura de “*O Cru e o Cozido*”, Lévi-Strauss (2010, p. 19) ajuda a ilustrar algumas oposições:

Categories empíricas como as de cru e cozido, de fresco e de podre, de molhado e de queimado etc., definíveis com precisão pela mera observação etnográfica, e sempre do ponto de vista de uma cultura particular, podem servir como ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições.

Impressiona-se a importância das qualidades sensíveis na análise. Mais importante é entender que através dos mitos existe uma certa lógica que só pode ser entendida através de seus termos, demonstrando grande contribuição para tal problemática. O mito garante a possibilidade de atribuir sentido. Pensamos em associações de ideias (inversão; hierarquização) que são operações mentais. Tudo é relação e na relação que se criam os mitos para responder ou recriar que articulam certos sentidos. A noção de estrutura (são significantes sem significado) que suspende no mito e as formas de pensar que se valem de propriedades reais (cheiro, cor). Nesse sentido, a ideia de significação é arbitrária

“coletivas”. Havia também uma inspiração de Durkheim por Mauss = O social tem de ser explicado pelo social. Mito que enraíza o social na mente e que desempenham um papel como possibilidade de dar sentido a alguma questões (como por exemplo, a placa que está errada; tática do outro time que está errada; possibilidade de que o mundo é precário) porém há necessidade de entender como o mito opera. Em Lévi-Strauss existe a possibilidade de atribuir sentido (se não se conhece buscamos no mito) ≠ Durkheim que é na classificação.

(relação entre signo e significado). Um dos avanços de Lévi-Strauss é demonstrar da onde vem a fonte que as pessoas “bebem” para falar sobre, reelaborando questões que estavam dentro da concepção antropológica.

Já o Mito, possibilita ou oferece a garantia que certas relações façam sentido. As ideias (como até então se propunha) não se sustentam sozinhas (método de dedução empírica) existe a necessidade de colocar, por exemplo, na “preguiça” (LÉVI-STRAUSS, 1985), demonstrando assim que Lévi-Strauss é racionalista e não empirista. Porém existe admissão de algumas premissas de que o que nos interessa, que é o modo pelo qual a humanidade pensa. A consciência é determinada pelo modo no qual vivemos. Há uma relação empiricamente traçável, diferentemente de Radcliffe-Brown que apontava o modo mecânico de que todos pensam de determinada maneira. O que passa então a ser explicado é a relação e não a ordem, não havendo um vetor de causalidade. Existe então a possibilidade de um plano de analogia possível porque ele opera no social. As coisas tem propriedade que estão nas coisas em relação às outras, e estando em relação às outras, questionam-se quais são os operadores desta relação? Qualquer relação se estabelece quando se dá o princípio de diferença.

Estes operadores destas relações de diferença apontam para o modo pelo qual os sujeitos vivenciam determinada experiência. Notar isso não é nenhum milagre, transpor essa condição, talvez o seja. Em outras palavras, fazer mundo é sempre perpetrar uma versão e cada *versão de mundo é o modo como o mundo é* (GOODMAN, 1990). Independente de qual seja, uma nova análise ou descrição produz sempre uma outra versão, ou seja, produz outro mundo. Como então conhecer uma versão de mundo se ao se produzir conhecimento sobre ela se produz também uma versão? Mesmo que eu descreva substâncias aparentes eu estou sempre descrevendo relações (como os fonemas). Enfim, estes questionamentos movem a análise dos mitos e por sua vez a teoria levistraussiana. Não sabemos nada do mundo, senão do mundo que posso construir na linguagem a partir de um quadro de referências (GOODMAN, 1990). Assim, o tamanho do mundo é do tamanho da linguagem que descreve esse mundo.

Os apontamentos não se esgotam quando se trata de demonstrar a importância de Lévi-Strauss e sua inovação proposta na antropologia, demonstrando que sempre se terá discussões a serem levantadas e problematizadas. Porém dado o limite acadêmico do presente trabalho, estes são apenas alguns aspectos que demonstram que as análises propostas por Lévi-Strauss significam realmente um avanço, pois continuam atuais em discussões filosóficas e principalmente antropológicas.

Destarte, Lévi-Strauss deixa como provocação e contribuição para Antropologia, o imperativo de ser rigoroso com relação aos pressupostos, encaminhando-se para o questionamento sobre que tipo de reflexão deve ser levantada pela Antropologia? E, principalmente evidenciando qual a natureza dos conceitos que os antropólogos utilizam-se.

Presentindo-se ociosos, os antropólogos vão, então, bater em outras portas. Eles procuram com o que se ocupar junto à filosofia, à psicanálise ou à literatura, correndo o risco de deixar sua disciplina se perder em um magma que, na falta de encontrar para ela uma definição positiva, é denominada — no modo apofático, diriam os teólogos — pós-estruturalismo ou pós-modernismo (LÉVI-STRAUSS, 1998, p. 114).

É preciso destacar e concluir o que Menget (2011) afirma: a necessidade de ressaltar que o estruturalismo de Lévi-Strauss é, sobretudo, uma obra gigantesca que permitiu e ainda permite relativizar posições. Seu empreendimento demonstra a necessidade de olhar em todos os níveis, por todos os códigos e analisar as relações complexas que ligam os termos.

REFERÊNCIAS

- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 2001.
- GOODMAN, Nelson. **Maneras de Hacer Mundos**. Madrid: Visor, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Totemismo hoje**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- _____. **A oleira ciumenta**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989.
- _____. **Antropologia Estrutural**. São Paulo, Cosac & Naify, 2008.
- _____. **O Cru e o Cozido**. Mitológicas I. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- _____. Lévi-Strauss nos 90: voltas ao passado. In: **Mana.**, n. 4, v. 2, 1998, p. 107-117.
- MANIGLIER, Patrice. “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, cinquenta anos depois: por uma ontologia Maori. In: **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 22, p. 163-179, 2013.
- MENGET, Patrick. O século de Lévi-Strauss. Tradução: Miriam F. Hartung. In: **Revista Ilha**. Florianópolis, v. 12, n.2, 2011, pp. 210-230.
- MERLEAU-PONTY, M. “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”. In: _____, **Éloge de la philosophie**, Paris, Gallimard, 1960.
- SANCHIS, Pierre. Durkheim e o Mito. In: **Revista Caminhos**, Goiânia, v. 12, n. 1, 2014, p. 143-166.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. In: **Mana.**, v. 8, n. 1, Rio de Janeiro, 2002.

CAPÍTULO 2

O FLUXO DA CURA NA COSMOPOLÍTICA AFRO-RELIGIOSA

Data de aceite: 01/01/2022

Jean Filipe Favaro

Doutorando no Programa de Pós-Graduação
em Desenvolvimento Regional UTFPR
Campus Pato Branco
[http://lattes.cnpq.br/6623561170439696'](http://lattes.cnpq.br/6623561170439696)

Hieda Maria Pagliosa Corona

Socióloga, Professora Doutora no Programa de
Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional
UTFPR
Campus Pato Branco
<http://lattes.cnpq.br/0340895992296358>

RESUMO: Este artigo tem por objetivo analisar os actantes não humanos que se aliam aos humanos nos *terreiros* afroreligiosos para promover a cosmopolítica da *cura*. Para os religiosos afro-brasileiros, as noções de saúde, enfermidade e *cura* perpassam dimensões cosmológicas e biopsicossociais, conectadas de modo indissociável em suas ontologias. Assim, o tratamento de uma enfermidade extrapola os limiares fisiológicos do corpo humano, onde são acionadas potências cósmicas (*orixás, eguns*), vegetais (sementes/favas, frutos, folhas, cascas, raízes), animais (galos e galinhas), *pontos-de-força* (*encruzilhadas, matas, calungas, etc.*), por meio de *ebós* de limpeza, benzeduras, rezas, banhos de descarrego, exorcismos, chás, remédios, defumações, *fundamentos*, dentre outros, que proporcionam o reestabelecimento da saúde e do bem estar dos coletivos. Alicerçados pela Teoria Ator-Rede e perspectiva decolonial, foi

realizada uma etnografia no *terreiro* de umbanda, quimbanda e candomblé (nação nagô) Abaça de Oxalá em Pato Branco-PR, onde os não humanos foram mapeados em suas cosmopolíticas de *cura* aos infortúnios que acometem os humanos em enfermidades e *caminhos fechados*.

PALAVRAS CHAVE: *cura*; cosmopolítica; afro-religiosos; não humanos; *terreiros*.

THE FLOW OF CURE IN AFRO-RELIGIOUS COSMOPOLITICS

ABSTRACT: This article aims to analyze the non-human actants that join with humans in Afro-religious terreiros to promote the cosmopolitics of healing. For Afro-Brazilian religious, the notions of health, illness and cure permeate cosmological and biopsychosocial dimensions, inseparably connected in their ontologies. Thus, the treatment of an illness goes beyond the physiological thresholds of the human body, where cosmic potencies (*orixás, eguns*), vegetables (seeds, fruits, leaves, bark, roots), animals (roosters and chickens), *pontos de força* (crossroads, woods, dolls, etc.), through cleaning *ebós*, blessings, prayers, flushing baths, exorcisms, teas, medicines, smoking, fundamentals, among others, that provide for the restoration of health and well-being of collectives. Supported by the Actor-Network Theory and a decolonial perspective, an ethnography was carried out in the terreiro of umbanda, quimbanda and candomblé (Nagô nation) Abaça de Oxalá in Pato Branco-PR, where non-humans were mapped in their cosmopolitics of cure to the misfortunes they affect humans in diseases and closed ways.

KEYWORDS: cure; cosmopolitics; Afro-religious; non-humans; terreiros.

1 | INTRODUÇÃO

Na ontologia afro-religiosa a concepção de *cura* e doença não é circunscrita aos aspectos fisiológicos da natureza humana, pelo fato de que cada ser humano é composto por um complexo cosmológico e biopsicossocial, no qual o cosmos, a natureza, “a mente, o corpo, o social e o cultural formam uma unidade, são inseparáveis” (NETO, 2012, p.228). Assim, a *cura* para uma enfermidade fisiológica é apenas um aspecto que a medicina processada nos *terreiros*¹ é capaz de atuar, pois ela revela um arsenal terapêutico que atua multidimensionalmente (NETO, 2012).

No processamento destas práticas, uma rede de actantes humanos e não humanos é articulada, onde são acionadas potências cósmicas (*orixás, eguns*), vegetais (sementes/favas, frutos, folhas, cascas, raízes), animais (galos e galinhas), *pontos-de-força* (*encruzilhadas, matas, calungas* (cemitério), etc.), por meio dos *trabalhos: giras* (sessões espirituais), *ebós* (rituais de limpeza com alimentos), benzeduras, rezas, banhos de descarrego, exorcismos, chás, remédios, defumações, *assentamentos*², dentre outros, que proporcionam o reestabelecimento da saúde e do bem estar da sociedade que se agrega em tais coletivos.

A partir de Latour (2004) empregamos a noção de actantes, que busca o mesmo grau de simetria e tratamento analítico para humanos e não humanos (vegetais, animais, minerais, espíritos, lugares, etc.), em que não são hierarquizados nos domínios das categorias modernas de sujeito e objeto. Também adotamos o conceito de coletivo, no sentido de uma determinada sociedade, expressa pela rede de actantes, composta por inúmeros não humanos, na qual o actante humano é um entre muitos (LATOURE, 2004; 2012).

Entendemos que essa relação entre humanos e não humanos que produz regimes de existência dentro de determinados objetivos, se trata de uma cosmopolítica, em concepções do cosmos, da política e dos corpos que nada tem a ver com o que a ciência moderna os concebe (STENGERS, 1997; ANJOS, 2006).

Assim, esse artigo tem por objetivo analisar os actantes não humanos que se aliam aos humanos nos *terreiros* afroreligiosos para promover a cosmopolítica da *cura*. Alicerçados pela Teoria Ator-Rede, foi realizada uma etnografia no *terreiro* de *umbanda, quimbanda* e *candomblé* (*nação nagô*) Abaça de Oxalá em Pato Branco-PR, onde os não humanos foram mapeados em suas cosmopolíticas de *cura* aos infortúnios que acometem os humanos em enfermidades e *caminhos fechados*. O porta-voz fundamental do *terreiro* é Pai Aldacir de Oxaguian, homem negro, de 45 anos, que há 20 anos trabalha como pai

¹ Termo ênico que significa templo. Vale ressaltar que no percorrer do escrito, as grafias ênicas serão marcadas em itálico.

² Corpo físico das entidades no *terreiro*, dispendo de uma rede de actantes não humanos em sua confecção.

de santo³.

21 ALIANÇAS CURADORAS

A difusão de práticas terapêuticas e medicinais afro-religiosas no Brasil é tamanha que se estima que em cada três brasileiros, um já tenha recorrido ou utiliza a terapia alternativa afro-brasileira com estes saberes (NETO, 2012). Cada actante que age nesses coletivos, mobiliza consigo uma rede que arrasta um turbilhão de actantes relacionados à medicina, culinária, rezas, palavras, divindades e aspectos da natureza.

São muitos os tipos de sacerdotes afro-religiosos que promovem a saudabilidade em suas comunidades, yalorixás, babalorixás, babalossains, tatás, mametus, etemis, iyatemis, juremeiros, macumbeiros, curandeiros, feiticeiros, benzedores, dentre muitos outros. Entre os quimbundos o *kimbanda* era um sacerdote que também era médico de sua comunidade, cujos agenciamentos de forças cósmicas e da natureza participavam dos seus ofícios curativos. O nome substantivo, etimologicamente significa cura, o prefixo da palavra quimbundo se substituído o “k” pelo “u”, compõe a palavra *umbanda*, significando a arte e/ou ofício de curar, que era exercido pelos *kimbandas* (SIQUEIRA, 2016).

Bandeira (1961) alega que a etimologia da palavra *umbanda* além de pertencer à língua quimbundo, é pronunciada em Angola, Congo, Guiné, diversos territórios da zona banto e até mesmo em rituais de *nação* jêje na Bahia já se obtiveram registros do pronunciamento do termo:

[...] da língua quimbundo, comum a várias tribos e dialetos, especialmente entre os Umbundos, e segundo o etnólogo Pe. Carlos Estermann (Etnografia do Sudoeste de Angola), é bastante usado entre os Nhaneka-Umbi e igualmente pelos Cunhamas, embora nestes com menos frequência em seus cultos, entretanto não se restringe a Angola, pois é encontrado na Guiné nos cânticos de invocação espiritual. Abrange alguns significados semelhantes: arte de curar, magia (BANDEIRA, 1961, p.31).

Entre os coletivos religiosos afro-brasileiros, *umbanda* e *quimbanda* possuem significados que variam de um *terreiro* e sua vertente para outro, com uma diversidade de concepções e controvérsias. No período que antecede a legitimação da *umbanda* enquanto religião, o termo era popular nos *terreiros* de *macumba*, onde muitas vezes os sacerdotes eram reconhecidos como *umbandas*, *quimbandas* e *embandas*⁴, cujo nome também designava processo litúrgico, ou o templo (VALENTE, 1977).

Atualmente no Brasil, existem nos *terreiros* modelos etnolítúrgicos que são identificados pelas nomenclaturas de *umbanda* e *quimbanda*, os quais podem existir como

3 Em março de 2016, esse sacerdote permitiu a elaboração da pesquisa no local. Também são porta-vozes desse lugar, todos os humanos que estiveram vinculados à *corrente do terreiro* (corpo de membros) e as entidades espirituais (orixás). Além dos nomes do Pai Aldacir e da Cambone Iva, os demais nomes que emergem no manuscrito são fictícios.

4 Por influência jeje-nagô posterior, quando as *macumbas* foram transformadas em *umbandas*, os sacerdotes passaram a se chamar pais-de-santo, mães-de-santo, babalorixás ou ialorixás (VALENTE, 1977).

uma única *linha*⁵ de culto que fundamenta o local (por exemplo, um *terreiro* que pratica apenas *umbanda*, ou apenas *quimbanda*), ou coexistir como *linhas* de culto distintas junto ou não a outras manifestações afro-religiosas (por exemplo, *terreiros* que praticam *candomblé* ou *jurema*, e também *umbanda* e/ou *quimbanda*)⁶.

Entendemos que “cada casa é um caso” (Barbosa Neto, 2012, p. 23) e, são muitas as formas das *umbandas* e *quimbandas* existirem e/ou coexistirem nos *terreiros*, onde cada local contém relações singulares. Contudo, entre os “semi-padrões” (LATOIR, 2012), os quais são os aspectos de ambas liturgias que se entrecruzam, vale destacar as inúmeras práticas curativas que lhes fundamentam, desde suas etimologias e cerne ontológico junto a um rico arsenal epistêmico de saberes e fazeres que aliam actantes de diferentes naturezas para trazer bem-estar à sociedade que se agrega aos *terreiros*, expressos pelas práticas de *ebós*, banhos de ervas, defumações, benzeduras, rezos, chás, pomadas, e *trabalhos* diversos⁷.

No *terreiro* do Pai Aldacir, as práticas de *cura* são veiculadas dentro dos modelos litúrgicos de *quimbanda*, *umbanda* e *candomblé* nagô e os quais, apesar de possuírem fronteiras, também são interconectados por fluxos e entrecruzamentos constantes. Na *casa* a *quimbanda* (ou *linha* da esquerda) possui um recinto próprio, chamado de *canjira*, onde existem os *assentamentos* do Exu Sete Ventanias, da Pomba-gira Rainha das Sete Encruzilhadas, do Exu Chama-Dinheiro, do Exu do Lodo, do Exu Tranca-Ruas das Almas, do Orixá Omulu, e do Exu Caveira, e também as *firmações* do Exu Tiriri das Sete Encruzilhadas, da Pomba-gira Maria Padilha das Almas, do Exu Veludo, da Pomba-gira Cacurucaia e da Pomba-gira Cigana. Em frente à porta da *canjira* existe o cruzeiro dos *eguns* (almas), um *assentamento* do Orixá Ogum, e um corredor que conduz ao *congá* – local destinado às entidades da *umbanda* (ou *linha* da direita). No *congá* existem os *assentamentos* de Xangô e Iemanjá, e as *firmações* de Oxalá, São Miguel das Almas, São Cosme e Damião, Oxum, Nanã Buruquê, Ogum Beira-Mar, Iansã, Oxóssi, Caboclo Guaraci, Preto-velho Pai Guiné, Preta-velha Vó Benedita, Preta-velha Maria Conga e de Zé Pelintra.

5 Agrupamento de entidades com liturgias próprias.

6 De modo geral, o modelo litúrgico *umbandista* se concentra no culto aos orixás nagôs, caboclos, pretos-velhos e êres, e o modelo *quimbandeiro* se concentra no culto aos exus e pombas-giras. No entanto, a diversidade religiosa que se agrupa através desses termos é deveras extensa, e assim, existem *terreiros* de *umbanda* branca, *umbanda* popular, *umbanda* omolokô, *umbandomblé*, *umbanda* trançada, *umbanda* esotérica, *umbanda* de almas e angola, etc, e *terreiros* de *quimbanda* nagô, *quimbanda* mussurubi, *quimbanda* de mussifin, *quimbanda* xambá, *quimbanda* das almas, *quimbanda* malei, etc, cada qual com suas idiossincrasias. Entre *umbandistas*, muitas vezes a *quimbanda* emerge como uma *linha* de *trabalho* que compõem a *linha* esquerda da *umbanda*, onde os exus e pombas-giras são concebidos inferiores em hierarquia que os orixás nagôs, caboclos e pretos-velhos, de prontidão para suas ordens. Nessa acepção, exus e pombas-giras não *fazem* a *coroa* dos médiums, cuja incumbência é destinada às principais categorias deíficas da *umbanda*. A *quimbanda* enquanto modelo litúrgico soberano, em sua diversidade traz a concepção dos exus e pombas-giras dotados de agenciamentos que superam a relação de sujeição às entidades do panteão *umbandista*, com *fundamentos* onde os(as) iniciados(as) *fazem* suas *coroas* para o exu pai de cabeça ou pomba-gira mãe de cabeça, os quais lhes conduzem nas sendas do culto e estipulam suas normativas.

7 Vale ressaltar que a potência curativa pelos agenciamentos cosmopolíticos não são estanques às *umbandas* e *quimbandas*, mas se estende em toda rede dos coletivos afrorreligiosos: *candomblés*, *batuques*, *catimbós*, *tambores* de encantaria, etc., os quais podem ou não ser interpenetrados pelas *linhas* de *umbanda* e/ou *quimbanda*.

Todas as potências cósmicas, de *quimbanda* ou *umbanda*, são identificadas como orixás, não se limitando aos orixás nagôs.

No entendimento êmico do Pai Aldacir, os rituais de *assentamentos* e de *matanças* (sacrifícios animais), imprescindíveis ao local, que são acionados para os exus, pombas-giras e orixás nagôs, são práticas do *candomblé*, e assim, se trata de um *terreiro* de *candomblé*, que, dentro desse entendimento, articula a *linha* de *quimbanda* e a *linha* de *umbanda*. Os exus e pombas-giras protagonizam o culto e transmitem suas normativas, abrindo caminhos para as relações com os orixás e outras entidades. Por exemplo, se torna mãe ou pai de santo após *assentar* o exu ou a pomba-gira *de cabeça*, onde se recebe o *axé da faca*⁸, pelo qual se torna possível realizar as *matanças* para os orixás de *direita* ou de *esquerda*. Nesse entrecruzamento de *linhas*, entidades de *umbanda*, tais como pretos-velhos, caboclos e êres, não recebem *menga* (sangue), e assim, seus cultos na *linha* de *direita* não se *cruzam* com o *candomblé* e se restringem à *umbanda*.

Entre tantas atuações dos orixás destes agrupamentos, vale ressaltar, que todos possuem o potencial de veicular o *axé* da *cura*, que possibilita trazer as forças cósmicas reparadoras da saúde, dos caminhos e da vida como um todo à sociedade que lhes procura, por meio dos *trabalhos*, os quais possuem “práticas de tratamento e prevenção de doenças que cujos métodos e eficácia diferem do tratamento convencional” (NETO, 2012, p.234). Essa forma de medicina que é mobilizada nos *trabalhos* pode ser preditiva, por meio das *giras* (rituais para incorporação e atendimento), consultas privadas com os orixás e oraculares, onde as mazelas começam a ser tratadas via diálogo, e/ou preventiva, por meio de preces, oferendas, *ebós*, banhos de ervas e outras práticas litúrgicas (NETO, 2012).

A partir do dispositivo das consultas, seja enquanto diálogos com os orixás nas consultas das *giras*, nas consultas privadas ou consultas oraculares, uma assembleia de actantes humanos e não humanos se reúne para atuar em prol das situações que os consulentes levam ao *terreiro*, entre as quais, a cura para enfermidades e abertura de caminhos da vida (dos negócios, da prosperidade, do emprego, da vida amorosa, do prestígio, etc.) são muito solicitados.

Para realização das consultas, todas as entidades e *assentadas* e *firmadas* na casa recebem libações de velas e preces para auxiliar na condução do rito. Nas *giras*, onde existe a presença de humanos de diferentes estratos sociais buscando auxílio dos orixás, Pai Aldacir realiza as preces preliminares, convocando toda rede de orixás do *terreiro*, e geralmente, começa incorporando orixás da *linha* de *umbanda* – e após ele, os médiuns da *corrente*⁹ –, que podem ser Pretos-velhos, Caboclos ou Oguns¹⁰, os quais veiculam a cosmopolítica da *cura* *descarregando* todos os humanos presentes por meio de passes,

8 Autorização ritualística para efetuar as *matanças* (sacrifícios animais).

9 Corpo de humanos que se reúne ao *terreiro*.

10 Pai Aldacir geralmente incorpora na *linha* de *direita* o Preto-velho Pai Guiné, Preto-velho Pai João de Angola, Caboclo Guaraci ou Ogum Beira-Mar.

benzeduras com ervas e pela fumaça do charuto ou cachimbo, e quando necessário, ensinam *trabalhos* para quem necessita.

É interessante evocar a característica de que os Pretos-velhos são muito prestigiados para curar mazelas oriundas de invejas, olho-gordo, obsessões por espíritos furiosos e pensamentos depressivos. Os malefícios oriundos da inveja trazem estresses elevados e atrasos diversos na vida das vítimas, e se tratada a partir das entidades, as mesmas *descarregam/limpam toda carga* e lhe encaminham para os *pontos-de-força* (*encruzilhadas, cruzeiros, calungas, matas*, etc.), cuja *energia* será conduzida pelos espíritos em seus ofícios sócio-cósmicos para lhe dissipar.

Nesse sentido, é interessante a questão de que nessa cosmovisão, as *vibrações* nocivas oriundas da inveja, dos praguejamentos, das maldições, das *demandas* (ataques mágicos), dos pensamentos destrutivos em geral, são actantes que fecham os *caminhos*, trazem perdas e doenças, cuja solução se dá em meios mágico-religiosos. A partir das benzeduras dos Pretos-velhos, com arruda, guiné ou comigo-ninguém-pode, e a fumaça de seus cachimbos, as invejas e outros males começam a ser tratados, e muitas vezes, podem ser resolvidos apenas nesse agenciamento. Contudo, quando a pessoa sofre efeitos nocivos de uma inveja agressiva, um conjunto de práticas e alianças podem ser solicitadas, como por exemplo, a constante *firmeza* de anjo da guarda, *banhos de ervas*, que contenham actantes como arruda, fumo de corda ou noz moscada, que são profícuos agentes que repelem as *vibrações* da inveja, e *tratar a linha* de preto-velho com regularidade, com vela branca e preta e um galho de arruda ou um pedaço de fumo de corda sobre o(s) nome(s) dos invejosos, visando assegurar o bem-estar e proteção neutralizando as forças emanadas pelos inimigos.

No percurso das *giras*, após a *linha* de *umbanda* efetuar os *trabalhos* de *descarrego*, e trazerem *vibrações* das esferas luminosas da *Aruanda*¹¹, durante o período de 30 a 40 minutos, a *gira vira* para a *quimbanda*, onde Pai Aldacir e os médiuns incorporam os exus e pombas-giras, que continuam a cosmopolítica iniciada, que pode ter a duração de até duas horas após *virar a gira*.

Durante o diálogo com as entidades, um diagnóstico pode ser efetuado junto a um tratamento prescrito pelo exu ou pomba-gira incorporado para solucionar ou fazer a manutenção de certos intentos. O orixá *em terra* sempre está acompanhado de outros orixás e *eguns*, com os quais *corre gira*¹², e de modo coletivo e relacional, decidem e prescrevem as formas de agenciamentos que devem ser efetuados. Nesse sentido, podemos perceber as *giras* e demais formas de consultas como uma assembleia de actantes humanos e não humanos, cuja reunião torna possível veicular a cosmopolítica da *cura*.

11 Território cósmico-espiritual onde os orixás também habitam.

12 A ação de *correr gira* diz respeito a todo tipo de comunicação e movimentação entre os espíritos e seus agrupamentos pelos territórios do mundo espiritual. O orixá *corre gira* quando está incorporado e também quando recebe um *trabalho* para realizar, nos quais, inclusive, se deve solicitar que a entidade *corra sua gira* com suas falanges, almas, etc., para lograr o objetivo.

O *trabalho* das consultas pode resultar em efeitos terapêuticos imediatos aos consulentes, no que tange ao alívio de estresse e se sentir melhor nos dias seguintes à *gira*, tal como atestam os depoimentos: “Na consulta (privada) eu senti uma tontura bem forte, parece que amorteceu minha mão, sai de lá bem mais leve, antes estava muito estressado” (Consulente Moisés, 2017). “Fazia dias que eu não dormia, parecia que ele (o Exu Sete Ventanias), lia minha mente, senti um pouco de medo na hora, mas saí de lá me sentindo bem e não tive mais insônia” (Consulente Joelma, 2017). “Eu passei o final de semana atormentada, parecia que tinha alguém na minha cabeça, quando entrei lá dentro passou isso, me benzeu com espada de São Jorge, e acendeu pólvora numa cambuca e fez um descarrego com a capa, mas tenho que fazer as coisas que ele me passou para evitar retornar isso” (Consulente Estela, 2016). “Estive a semana toda pensando que deveria ir (à consulta), me senti muito bem depois que saí de lá. Ele (Exu Caveira), fez uma estrela no chão, colocou um copo de água dentro da estrela e passou uma vela branca em mim e colocou lá também, parece que tirou tudo de ruim” (Consulente Vladimir, 2017).

Em certa ocasião, uma consulente que sofria perturbações e infortúnios oriundos de *demandas*, em sua primeira vez no *terreiro*, quando a *gira virou* para *quimbanda*, o Exu Tiriri do Pai Aldacir veio *em terra* (incorporou), e percebeu fortemente a presença de espíritos obsessores na mulher, e fez seu *ponto riscado* (grafia sagrada) no chão e firmou uma vela branca, uma vermelha e uma preta junto a rezas e baforadas de charuto, e ordenou que os espíritos contrários se retirassem, e nesse momento, a consulente entrou em transe, virava os olhos, rosnava e passava a se comportar de modo agressivo, então os(as) dois *cambones* (auxiliares dos orixás) do *terreiro* lhe seguraram os braços, e outra *cambone*, pelas orientações do Exu Tiriri, colocou duas folhas de espada de São Jorge cruzadas no peito da mulher, que estava possuída por *eguns*. Conforme as determinações proferidas pelo Exu, com as mãos e a capa na cabeça da consulente, os *eguns* se retiraram, e a mesma foi orientada a *bater cabeça*¹³ para Oxalá, e lhe foi prescrita a efetuação de um *ebó* para o Exu Sete Catacumbas, que é um dos exus especialistas em seu ofício sócio-cósmico em repelir a presença de *eguns* e *kiumbas* obsessores enviados pelas *demandas*, e conduzi-los ao reino das catacumbas, onde as almas esgotam o apego ao mundo material.

O agenciamento cosmopolítico operante no *ebó* sugerido, mobilizou um *padê* (farofa) de farinha de mandioca com azeite de dendê, sete *bolinhos das almas* (bolas de farinha de mandioca com água), *doboru* (pipoca), sete ovos brancos, sete bolas de arroz branco, pedaços de repolho roxo, sete *acaçás*, uma galinha branca, sete charutos, um litro de conhaque, uma vela branca de sete dias e sete velas pretas. No espaço do *congá*, sobre uma toalha branca 2x2m, a consulente estava ao centro, com os elementos em vasilhas ao redor da mesma, e três *cambones* para auxiliar o pai de santo no ritual. Pai Aldacir colocou em frente à toalha o alguidar com o *padê* (farofa), um copo de conhaque e acendeu a vela branca de sete dias e um charuto, evocando o Exu Sete Catacumbas com preces e com

13 Gesto de saudação à Oxalá com a cabeça.

o *ponto cantado* (cantiga): “É Seu Sete Catacumbas que chegou pra *trabalhar!* A *mironga* dessa filha o Seu Sete vai levar!”.

Prosseguindo as rezas e cantigas, que alternavam, uma *cambone* alcançava ao pai de santo os recipientes com os elementos supracitados, que eram trespassados ao corpo da consulente, cujo último elemento foi a galinha, que foi cortada em seu pescoço sobre o *padê*. Na sequência, o *padê*, a vela branca, a bebida e os charutos foram levados até a *canjira*, os elementos ao chão e a galinha foram fechados pela toalha com sete nós e também levados ao mesmo local. Ainda, foram trespassadas sete velas pretas no corpo da mulher e acendidas ao contrário na *canjira* endereçados ao Exu Sete Catacumbas, de modo que a demanda retorne ao seu destinatário.

Para encerrar o ritual, Pai Aldacir incorporou o Exu Tiriri, o qual trouxe as recomendações de curto e longo prazo à consulente, concernentes ao cuidar da espiritualidade para que os caminhos se abram. Também seria necessário a mesma realizar o *preceito*, que é se abster por sete dias de relações sexuais, bebidas alcóolicas e de comer quaisquer alimentos que contivessem os elementos que lhe foram trespassados no corpo, pois, as *cargas* dos *eguns*, da morte e do infortúnio foram transferidos aos mesmos, e nesse período, o exu estaria *correndo gira* com os seus *axés*, para desterritorializar a carga, e, se fossem ingeridos, a carga poderia retornar à vítima e pode até agravar sua situação. Por fim, os elementos dentro da toalha amarrada, foram levados até a *calunga*, *despachados* aos pés da sétima catacumba atrás do cruzeiro das almas do local.

A partir da relação encadeada nas *giras*, novos actantes são encadeados, organizados centrifugamente (ANJOS; ORO, 2009), na direção necessidade do intento, produzindo a cosmopolítica da *cura*. Na consulta, todos os orixás da *casa*, estão sendo agenciados junto aos seus *assentamentos* e *firmações* (que foram ativados ritualisticamente em seus preparos). Os *assentamentos* contêm terras, pedras, folhas, raízes, sementes, e elementos coletados em *pontos-de-força*, que permitem que a natureza de onde foram retirados seja encadeada nos na *gira que corre no terreiro*. Em toda ação entre actantes no espaço do templo, uma rede de actantes é arrastada, os quais se reúnem em assembleia, mesmo que imperceptíveis aos olhos dos humanos. O mesmo raciocínio segue para as demais formas de *trabalhos*, dos quais o *ebó* descrito, também encadeou tanto os seus elementos materiais participantes (alimentos, *menga*, velas, fumo, etc.) quanto espirituais, pois, além do Exu Sete Catacumbas, uma série de outros orixás, que *trabalham* com ele, eram convocados para potencializarem o ritual¹⁴.

Essa relação de alianças com actantes de diferentes naturezas para a cosmopolítica da *cura* pode ser explicada pelo conceito êmico de *axé*, o qual se trata de uma “força cósmica, que opera no encadeamento material” dos actantes (ANJOS; ORO, 2009, p.88),

14 Vale ressaltar que no contexto ritualístico, evocar os nomes das entidades permite aliar maiores poderes na realização do objetivo, pois nenhum orixá *trabalha* sozinho, e o iniciado deve saber quais potências cósmicas convocar a partir de seus nomes e associações.

onde

[...] os corpos, por meio de diversos momentos singularizantes, formam também socialidades e conexões que se dão por meio de fluxos. Tanto as entidades, quanto as pessoas absorvem o axé e, nesta apreensão de energias, o fortalecimento dos corpos e das relações são permeados pela medicina que há nas práticas (RAMOS, 2015, p.35).

Nesse sentido, a questão do *preceito* após as práticas ritualísticas, denota como os corpos são compostos e percebidos além das esferas biológicas e sociais, mas também cosmológicas, onde um elo é estabelecido do indivíduo com os actantes humanos e não humanos participantes no *trabalho no terreiro*. Todos os envolvidos são afetados pela *gira que corre no trabalho*, os *cambones* e médiuns presentes, além de deverem estar com os anjos de guarda e orixás *firmados*, também devem potencializar suas defesas usando as *guias*, e efetuarem *banhos de descarrego*, ao chegarem em suas casas, para que não percorram forças contrárias em seus corpos.

Os orixás, o *terreiro*, o pai de santo, e os integrantes da *corrente* são capacitados para desterritorializarem as cargas negativas da população, e encaminharem e reterritorializarem as cargas para outras dimensões físicas (por exemplo, os *assentamentos* e/ou *pontos de força*) e astrais (reinos das encruzilhadas, da *calunga*, das catacumbas, e reinos diversos do astral, onde as almas são conduzidas). Tais práticas, que conduzem a um complexo agenciamento, extrapolam as noções dualistas de símbolos e representações, pois o *axé* imanente a cada corpo percorre de modo concreto nas conexões (Anjos, 2006), gerando resultados na vida cotidiana, expressos pelos depoimentos dos actantes humanos que se inscrevem na rede.

Todos os orixás são potentes para realizar a *cura*, porém, em algumas situações, alguns podem se mostrar mais destacados que outros, tal como o Exu Sete Catacumbas para solucionar perturbações por *eguns*, mas também poderia ser convocado o Exu Kaminaloá, Exu das Matas ou Pomba-gira das Almas para tratar essa questão, no entanto, quando o exu incorporado *correu a gira*, informou que o Exu Sete Catacumbas se prontificou para essa incumbência, e assim, arrastou uma série de encadeamentos com actantes do *ebó*. Entre tantos exemplos, a Pomba-gira Cacurucaia, Exu Sete Sombras e Pomba-gira da Figueira, são especialistas em tratar síndromes do pânico e transtornos mentais diversos. O orixá Omulu é especialista em tratar doenças de pele. O Exu Dr. Caveira e o Exu Quebra-ossos são especialistas em curar fraturas ósseas. Exu Maré, Exu dos Rios, Exu do Lodo e Pomba-gira da Praia são especialistas em “levar ao fundo do mar” as dores sentimentais e emoções traumáticas. O Exu Morcego, Maria Molambo do Lixo e Exu Tata Caveira são especialistas em curar vícios e comportamentos destrutivos. Todos os exus e pombas-giras de rua, Exu Tranca-Ruas, Pomba-gira Maria Padilha, Exu Destranca-Ruas, Exu Tranca-Tudo, etc; são especialistas em curar os *caminhos fechados*.

No processamento da cosmopolítica da *cura*, os vegetais participam

significativamente, de modo direto, como, por exemplo, na ingestão dos chás *cruzados* aos orixás, em banhos de ervas, nas defumações, nas benzeduras com folhas e galhos, ou de modo menos evidente, tal como nos fumos, bebidas e oferendas, que são extraídos a partir de plantas (farinha de mandioca, azeite de dendê, arroz, *acaçá*, frutas, etc.). Inclusive, vale ressaltar, que o tabaco empregado de modo ritualístico como fumo (em forma de charutos e em cachimbos), se trata de um agente potente para encadear o mundo físico com o mundo espiritual, indispensável em quaisquer práticas, e se tratando da cosmopolítica da *cura*, viabiliza que os *axés* curadores e reparadores das entidades e do cosmos percorram os corpos.

Nessa conjuntura, numa ontologia onde existem conexões e fluxos entre corpos materiais, imaginação, saberes, potências cósmicas, espíritos e lugares (RAMOS, 2015), as *linhas de quimbanda* e de *umbanda* são acionadas no *terreiro* produzindo um regime de existência expresso pelo encadeamento material e espiritual dos actantes que veiculam a *cura*, o bem-estar, a proteção e os *caminhos abertos* nas diferentes dimensões (físicas, emocionais, espirituais, econômicas, etc.), se entrecruzando com aspectos ofício dos *kimbandas* congo-angolanos, cujo nome participa fortemente na comunidade, ressignificado num contexto de resistência e de uma sociedade urbana.

3 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na conjuntura enunciada, os actantes não humanos que promovem a cosmopolítica da *cura* se relacionam em diferentes níveis da rede. Por meio dos dispositivos das *giras* e consultas, a rede se movimenta com as entidades *correndo a gira*, curando os seres *descarregando* as forças contrárias dos corpos. Assim, foi importante elucidar os detalhes da pluralidade de potências cósmicas que são *firmadas*, *assentadas* e evocadas no *terreiro* desde antes do início formal de quaisquer rituais ao público, nos quais, toda natureza presente nos *assentamentos* e significados dos orixás transita junto ao coletivo, numa assembleia de humanos e não humanos.

Nos *trabalhos* com as entidades, sejam as *giras*, benzeduras ou *ebós*, existe um contínuo movimento que *descarrega* a pessoa das *cargas* ruins do complexo biopsicosociocósmico, e lhe traz o *axé* benéfico dos orixás. Assim, a *gira corre* com um movimento desterritorializante da doença, do infortúnio, dos *caminhos fechados*, e outro movimento que reterritorializa saúde, sorte e *caminhos abertos*. Nesses procedimentos, orixás, alimentos, vegetais, animais, *pontos-de-força*, sacerdote, *cambores*, consulentes, cantigas, técnicas, atuam em conjunto. Assim, todos os corpos humanos ou não humanos (*assentamentos*, *iconografias*, *pedras/otás*) que se aliam ao *terreiro* podem ser concebidos como receptores e transmissores de *axés*.

Os exemplos mobilizados, da necessidade da *cura* e tratamento (espiritual) para males como a inveja, o olho gordo, as *demandas*, em situações onde vibrações negativas

de uma pessoa afetam destrutivamente a vida de outra, denotam que as concepções de saúde, da mente e do corpo também dependem de um complexo de conexões onde elementos sociais e cosmológicos podem afetar o sistema, no caso de pessoas vítimas de vibrações negativas emanadas por outras. Neste particular, vale ressaltar que a ideia de que as relações sociais e espirituais podem ser nocivas, trata-se de um dispositivo que aciona com ampla frequência os *trabalhos*, e assim, o cuidado para com tais questões compõe a cosmopolítica da *cura*.

REFERÊNCIAS

ANJOS, José Carlos dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. 1. Ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Zumbi dos Palmares, 2006.

ANJOS, José Carlos Gomes dos; ORO, Ari Pedro. **Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá**. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura, 2009.

BANDEIRA, Armando Cavalcanti. **Umbanda: evolução histórico-religiosa**. 1961.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

BARROS, José Flávio Pessoa; NAPOLEÃO, Eduardo. **Ewé òrìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêjê-nagô**. 7. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. 1. Ed. Bauru: EDUSC, 2004.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. 1. Ed. Salvador: Eufba, 2012.

RAMOS, João Daniel Dorneles. **A religião é como medicina: aprontamento, cosmopolítica e cura entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul**. In: ANDRADE, João Tadeu de; MELLO, Márcio Luiz; HOLANDA, Violeta Maria de Siqueira. *Saúde e cultura: diversidades terapêuticas e religiosas (orgs)*. 1. Ed. Fortaleza: Eduece, 2015, pp.22-55.

SIQUEIRA, Nathalia Rocha. **Os sacerdotes na obra “Vozes na Sanzala” de Uanhenga Xitu: interfaces com a tradição religiosa afro-brasileira**. In: FONSECA, Danilo Ferreira da; MORENO, Helena Walkim; FONSECA, Mariana Bracks; NASCIMENTO, Washington Santos (orgs). *Áfricas: Política, Sociedade e Cultura*. Rio de Janeiro: UERJ, 2016, pp. 191-212.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitiques VII: Pour en finir avec la tolérance**. 1. Ed. Paris: La Découverte, 1997.

VALENTE, Valdemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. 3ªed. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

CAPÍTULO 3

CONFLICTO DE INTERESES ENTRE LO PÚBLICO-PRIVADO Y LAS COMUNIDADES, POR EL USO DE LOS RECURSOS NATURALES: EL CASO RALKO Y LA ACCIÓN DE LAS REDES TRANSNACIONALES POR LA DEFENSA DEL ALTO BÍO-BÍO

Data de aceite: 01/01/2022

Fecha de inscripción: 08/10/2021

Viviana Ortega Farías

Antropóloga, Universidad Austral de Chile
Magíster en Estudios Internacionales,
Universidad de Chile
Santiago - Chile

RESUMEN: La investigación es un estudio de caso sobre la Campaña por la defensa del Alto Bío-Bío levantada por el movimiento ecologista y el movimiento de derechos humanos como forma de apoyo al conflicto que surgió entre los pueblos indígenas mapuche-pewenche en Chile los años 90s. Esta articulación permitió transformar un conflicto local en transnacional, al proporcionar los movimientos ya transnacionalizados la visibilidad, el apoyo estratégico, financiero y legal al movimiento local indígena lo que permite observar un aspecto del movimiento mapuche poco explorado como es un nuevo rol político-económico que puede cambiar las reglas del juego.

PALABRAS CLAVE: Hidroeléctricas, pueblos indígenas, redes transnacionales, capitalismo avanzado, estudio de caso.

CONFLICT OF INTEREST BETWEEN
THE PUBLIC-PRIVATE AND THE
COMMUNITIES, FOR THE USE
OF NATURAL RESOURCES: THE
RALKO CASE AND THE ACTION OF

TRANSNATIONAL NETWORKS FOR THE DEFENSE OF ALTO BÍO-BÍO

ABSTRACT: The research is a case study on the Campaign for the Defense of Alto Bío-Bío raised by the environmental movement and the human rights movement as a form of support for the conflict that arose between the Mapuche-Pewenche indigenous peoples in Chile in the 90s. This articulation allowed to transform a local conflict into a transnational one, by providing the already transnationalized movements with the visibility, strategic, financial and legal support to the local indigenous movement, which allows us to observe an aspect of the Mapuche movement little explored as it is a new political-economic role that can change the rules of the game.

KEYWORDS: Hydroelectric plants, indigenous peoples, transnational networks, advanced capitalism, case study.

INTRODUCCIÓN

Entrado el Siglo XXI irrumpieron en el escenario internacional los conflictos de carácter cultural, el empoderamiento de los pueblos y naciones que reclamaban el reconocimiento de su identidad colectiva y el ejercicio de ciudadanía. Así se ha conformado una ciudadanía activa, participante, informada, que resuelve sus asuntos directamente, que negocia y demanda a distintos actores.

En este escenario nacional e internacional surge el movimiento indígena chileno moderno que logra articularse al movimiento

transnacional. Sin embargo, aún pesan el modelo económico chileno instaurado desde los años 70s, cabe recordar que el gobierno militar inició un proceso de desregulación económica y apertura comercial y financiera con el objetivo de seguir la tendencia mundial de apertura económica (Ver C. Soria). Este modelo provocó la disminución del rol del Estado que entrega el control y la gestión de aspectos relevantes para la vida humana a las empresas privadas; Lo que era Bien Común pasó a tener valor de cambio y por lo tanto ser objeto transable en el mercado.

Por su parte, desde fines de los años 70s el movimiento indígena internacional estaba ubicado en la agenda internacional y había colocado como tema central de sus demandas la tenencia de la tierra. En la siguiente década propone la Convención de los derechos indígenas, penetra el nivel local y regional de las organizaciones. Desde mediados de los 80s nace el movimiento transnacional cuya principal estrategia ha sido la “*acting globally*” (MAIGUASCA, B. 1992: 30); Como lo reconoce Stavenhagen, “las organizaciones indígenas no habrían llegado hasta donde han llegado en estos años sin apoyos externos”.

Desde el nivel transnacional, las organizaciones no gubernamentales (ongs) están permanentemente monitoreando a los Estados en el cumplimiento de los valores y las normas que estiman son un Bien Común o global, si gobiernos o empresas privadas vulneran algún derecho, aún dentro de la nación, las ongs intervienen en el nivel local y/o nacional donde tienen filiales u ongs asociadas formando una red global de interacción y presión sobre gobiernos, corporaciones, organismos multinacionales. A nivel nacional y local se crean Observatorios o Agrupaciones. La misma red crea una alianza entre activistas y ongs locales, nacionales e internacionales y desarrolla una campaña de alcance global para denunciar el problema con el fin de presionar al Estado. De esta manera el Estado se enfrenta a un nuevo modo de hacer política, más democrática y representativa, el sistema político es presionado por grupos locales, nacionales y transnacionales que operan en red, esta cualidad les permite una presencia latente, ser autónomos, flexibles y persistentes.

En el caso de Chile, la nueva Ley Indígena 19.253 fue aprobada en 1993. En el Primer Encuentro Nacional de mujeres indígenas (Temuco 1995) se replantearon el reconocimiento constitucional, el derecho al suelo, subsuelo y recursos naturales y la ratificación del Convenio 169 de la OIT. En este sentido, Víctor Toledo Llancaqueo, tempranamente planteó que el derecho a la tierra indígena “no otorga derechos sobre el subsuelo del predio, ni sobre las aguas, ni las riberas, ni las especies que en ella existen” ya que el marco jurídico chileno subdivide en suelo, aguas, riberas y subsuelo, cada una regida por una ley distinta. En este marco legal, la nueva institucionalidad indígena CONADI quedó reducida a políticas sociales.

En el marco de la Ley del Medio Ambiente, aprobada en 1994. La CONAMA es un órgano de carácter propositivo, consultivo y administrativo, pero no resuelve conflictos, sí maneja el sistema de evaluación ambiental (SORIA, C. 1995: 10). En ese sentido, el Informe de Impacto Ambiental que presentan las empresas se ha convertido en el único

instrumento técnica y legalmente impugnabile por la ciudadanía organizada.

En este contexto político y legislativo nace el proyecto hidroeléctrico en el río Bío-Bío de la central Pangué en agosto de 1992, estando operativo el año 1996, antecesora del proyecto de central *Ralko* que se empezó a construir en el año 1997 y estuvo operativa el año 2004.

Antes de Ralko, Pangué

El antecedente de *Ralko*, es *Pangué*, otro proyecto de inversión de Endesa, empresa anteriormente estatal ahora privatizada por un consorcio español. Proyecto financiado por el Banco Mundial (BM) a través de la Corporación de Financiamiento Internacional (IFC). La zona elegida fue el torrentoso río Bío-Bío que cruza de este a oeste la 8ª región, en su curso más alto, la cordillera de Los Andes, conocida como el “Alto Bío-Bío”, el acceso al recurso hídrico implicó tener que acceder a tierras indígenas ocupadas por las comunidades *pehuenche Callaqui, Pitril y Quepuca-Ralco* (NAMUNCURA, D. 1999: 67).

La reacción internacional de la red ambiental en el caso de *Pangué* provino de la llegada de ambientalistas a la zona con distintos intereses. A principios de los años 1990, la ong Amigos de la Tierra (*Washington*) investigaba cambios en el ecosistema y denunció la situación en un Congreso de CIPMA sobre el riesgo de daño ambiental que tenía este lugar. La denuncia se irradió hacia la productora de televisión sobre deportes extremos ESPN que se encontraba investigando un lugar apropiado para grabar un descenso por rápidos, en ese contexto, la productora decide conectar la filmación del río Bío-Bío a la denuncia de cortar las aguas para construir un complejo de represas lo que afectaría tierras indígenas, es por esa razón que tomó contacto con el encargado de comunicaciones de la CEPI, en ese momento, Juan Pablo Orrego, éste fue invitado a participar en la filmación del descenso, el grupo estuvo conformado entre otras personas, por José Aylwin y Robert Kennedy (Jr.) este último miembro de una influyente organización americana *Natural Research Defense Council* (NRDC). (ORTEGA V. 2017, anexos).

De regreso a Santiago, Orrego decide crear junto a otros intelectuales del área indigenista el Grupo de Acción por el Bío-Bío (GABB). El GABB se organizó en torno a un pequeño grupo de profesionales de vasta experiencia en materias indígenas, Juan Pablo Orrego, ecólogo y antropólogo, ex encargado de comunicaciones de la CEPI; José Aylwin, abogado, ex integrante de la CEPI; Roberto Celedón y Rodrigo Garretón, abogados; Cristian Opaso, periodista; Rodrigo Valenzuela, antropólogo, investigador de la cultura *pehuenche* y con nexos entre los *Lonko* de la zona, Hernán Echaurren, empresario con tierras en el Alto Bío-Bío y accionista minoritario de Endesa (Revista Qué Pasa (1429/9) 1998).

El proyecto Pangué se consolida entre los años 1990 y 1994 con los estudios de impacto ambiental y estudios de inversión por parte del IFC y las consultas al Ministerio de Planificación Social (MIDEPLAN). El año 1992 se creó la Fundación *Pehuén* con la

finalidad de mitigar los efectos negativos del proyecto *Pangue* en la población y economía *pehuenche* por un plazo de 10 años.

El informe de Evaluación de Impacto Ambiental (EIA) del proyecto *Ralko* tuvo su primera queja formal el año 1995 cuando el GABB, apoyado por el abogado David Hunter de CIEL, realizó una denuncia ante el Panel de Inspección del Banco Mundial contra la Corporación de Financiamiento Internacional (IFC) por violar las reglas del Banco respecto al trato con los pueblos indígenas. El BM rechazó la solicitud por falta de jurisdicción sobre el IFC, a pesar de eso, el presidente del Banco, James Wolfensohn tomó interés en el caso. La IFC encargó una evaluación al antropólogo Theodore E. Downing sobre la Fundación *Pehuén*. Aunque se estaban manifestando fuertes críticas internacionales a los efectos de *Pangue*, CONAMA en Chile, acepta el EIA de *Ralko*.

El Informe evaluativo de Downing fue lapidario enfatizó que no se cumplieron los objetivos del contrato. La presión del BM y Endesa para no dar a conocer los resultados hicieron que Downing elevara una denuncia al Comité de Derechos Humanos de la Asociación de Antropología Americana (AAA) por considerar que los indígenas tenían el derecho a ser informados de esa situación. El presidente del BM tuvo que reconocer este error grave en el proyecto y además aclaró en carta enviada a la ong *Friends of the Heart* (Amigos de la Tierra) y publicada por el IRN que las razones de Endesa fueron considerar las afirmaciones del informe como erróneas, difamatorias y distorsionadas respecto de la realidad de un proyecto totalmente legal.

Aunque el año 1996 fue terminada de construir la central *Pangue*, la presión internacional y las fuertes críticas a los impactos negativos del proyecto y la incapacidad de Endesa de hacerse cargo de aquellos impactos, suscitó que el BM encargara otra evaluación a Jay Hair, ecólogo y presidente Emérito de la *National Wildlife Federation*. El Informe dado a conocer en abril de 1997 fue tajante en cuanto al reasentamiento involuntario. En este escenario negativo, el Banco Mundial se negó a continuar y otorgar otros préstamos a Endesa, esto obligó a la empresa a buscar refinanciamiento en la banca privada para financiar la siguiente central *Ralko*.

El nuevo presidente fue Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1996-1999) quien ejercerá una política de intervención directa en la toma de decisiones de los organismos públicos con el objetivo de que el proyecto *Ralko* sea ejecutado. La experiencia de la anterior hidroeléctrica *Pangue* servirá para profundizar las diferentes posiciones entre actores y generar presión sobre el nuevo proyecto *Ralko*.

Las ongs IRN y FIDH, continuarán en su rol de observadores y denunciantes de los temas que defienden; ante la salida del BM del proyecto y del fracaso en la denuncia del Panel del BM, este megaproyecto de inversión económica e intervención cultural quedará sin un organismo multilateral que actúe no sólo como inversionista sino como mecanismo de control del proyecto en base a estándares internacionales. El efecto es el cambio de foco de atención y denuncia que se trasladará hacia las acciones de Endesa, ampliamente

criticada por las evaluaciones del BM, la empresa prepagará los créditos internacionales, para financiar con fondos propios el próximo proyecto *Ralko*. De esta forma la empresa quedará bajo el control de organismos públicos nacionales.

Las comunidades *pehuenches Callaqui, Pitril y Quepuca-Ralko* han sido relocalizadas en otras tierras, la comunidad *Quepuca-Ralko* ya intervenida por *Pangue*, será nuevamente afectada, esta vez por la segunda central *Ralko* que incluirá la comunidad *Ralko-Lepoy*, ambas comunidades están divididas entre partidarios y opositores a *Ralko*.

En paralelo aumentó el conflicto indígena forestal y el hidroeléctrico lo que produjo que el Estado tuviera una doble actuación, la seguridad nacional y la negociación, y que el conflicto se ampliara a denuncias ante los organismos internacionales, la ONU y la OEA.

No obstante, este primer fracaso del movimiento de resistencia a la construcción de *Pangue*, la ong americana *International Rivers Network* (IRN) se mostraba optimista respecto al poder de las nuevas leyes ambiental e indígena y de la acción ciudadana como recursos para obstaculizar la construcción de la siguiente represa *Ralko*. También estimaba que la construcción de esta segunda represa sería un proceso arduo y difícil.

La Campaña por la defensa del Alto Bío-Bío

En el caso de *Ralko*, la investigación realizada por Ortega V. (2011) analiza a nivel descriptivo la campaña en cuanto a su estrategia comunicacional, las movilizaciones, y los recursos legales, además de revisar los éxitos o fracasos que podemos estimar de la campaña respecto a su poder de influencia, para lo que se articularon tres enfoques teóricos, el Enfoque transnacional para dar cuenta del nivel donde operan las acciones de la campaña, el Enfoque de los Nuevos Movimientos Sociales que informa sobre las prácticas que distinguen nuevos estilos de protesta social, y el Enfoque de Redes que da cuenta de una nueva forma de articulación social.

El modelo de influencia de boomerang propuesto por Keck M. y Sikkink K. funciona en contextos políticos donde los canales entre los grupos nacionales y sus gobiernos están bloqueados, son poco fluidos o son ineficaces para resolver el conflicto, en el caso de Chile, las investigaciones plantean que los gobiernos de la Concertación política tuvieron una visión respecto al *mapuche* como campesino en condición de pobreza y enfatizaron en el reconocimiento étnico, cultural e identitario, idioma, tierras y aguas. Esta política fue útil para algunos sectores indígenas, pero choca con sectores indígenas cuya postura de reconocimiento apunta más lejos de ser sólo beneficiarios del Estado.

La demanda indígena territorial ha sido creciente en la zona sur del país y el rol del gobierno ha sido calificado de vacilante frente a estos hechos, por un lado, busca el diálogo con las comunidades en conflicto, al mismo tiempo, reprime las movilizaciones, aplica la Ley de Seguridad Interior del Estado y amenaza con excluir de los beneficios a los movilizadores. En el caso *Ralko*, la relación con el Estado llegó a un punto crítico en que

agrupaciones indígenas declararon el quiebre luego de la intervención de la CONADI el año 1998.

Luego del quiebre BM-Endesa Chile el año 1997, ocasión en que el proyecto queda en manos de privados y depende sólo de los estándares nacionales, la herencia del BM será la Fundación *Pehuén* que desde este instante será el único responsable de paliar los efectos negativos del proyecto. A partir de aquí el actor-meta (término que usan Keck M. y Sikkink K.) de la acción ambientalistas será el gobierno como único garante de la protección de los derechos indígenas.

Es un año de fuertes divisiones, por un lado, las comunidades indígenas se separaron entre 83 familias que aceptaron vender sus tierras a la empresa en un proceso de negociación que fue cuestionado por la CONADI y, por otro lado, un grupo minoritario de 8 familias que se opusieron a la venta de tierras.

Otra fuerte división se produjo entre los organismos estatales, CONAMA y CONADI, la primera optó por el camino de las correcciones al proyecto que llegaron a ser interminables hasta el punto de que la empresa apeló a tantos reparos, finalmente aprobó la EIA; la segunda declaró el proyecto ilegal pero luego tuvo que retractarse argumentando presiones del gobierno, si bien mantuvo su escepticismo, finalmente aceptó el traspaso de tierras el año 1999. A pesar de que CONADI investigó y determinó presiones de la empresa hacia la mayoría de las familias que aceptaron vender sus tierras y CONAMA dejó constancia en el informe final de EIA de las quejas de indígenas y ongs, el proyecto continuó adelante.

En este contexto los reclamos se convirtieron en movilizaciones, la falta de diálogo entre el Estado y pueblos indígenas abrió las condiciones para que se instalara la campaña a nivel transnacional. Las movilizaciones que se realizaron fueron caminatas, bloqueos, ocupaciones, manifestaciones. A nivel transnacional se articuló una campaña de solidaridad entre ongs ambientalistas y de derechos humanos, circularon cartas de denuncia y se llamó al envío multitudinario de cartas a la sede central de la multinacional Endesa-España manifestando oposición al proyecto y denunciando el daño del proyecto en el ambiente y en los *pehuenches*.

La campaña fue denominada por ongs españolas como “Campaña de apoyo a los *mapuche-pehuenche* en conflicto Bío-Bío” y por organizaciones americanas “Bío-Bío *Campaing*”. El tipo de red que se formó en este caso es de defensa de ideas basadas en valores o principios como la preservación del ecosistema y el respeto a la diversidad cultural. Siguiendo la estructura organizacional que propone el Modelo de boomerang, la campaña se organiza en torno tres aspectos, por un lado, define objetivos, actores (organizaciones) y activistas (personas), en segundo término, organiza movilizaciones públicas, y a nivel comunicacional elabora un discurso coherente e inclusivo.

- 1) Los Objetivos de *Ralko*, fueron defender la reserva ecológica y el territorio de comunidades indígenas *pehuenche*; Denunciar ante los organismos pertinentes la ilegalidad y los efectos dañinos del proyecto; Influir y presionar al estado nacional

para cambiar la decisión; Informar a la opinión pública; Impedir la construcción de *Ralko* a través de la vía legal y de las movilizaciones a nivel nacional y global, lo que se conoce como la doble vía.

Los actores principales son los activistas responsables de organizar la campaña, fueron voceros ante los medios de comunicación, produjeron el Boletín *BIOBIO UPDATE*. La red difundió y denunció información sobre los efectos negativos de la construcción de la central hidroeléctrica en el ecosistema Bío-Bío y la cultura *pehuenche* que lo habita, el GABB puso a disposición de los indígenas los recursos legales a través de abogados de la Universidad Arcis. La red participó en las movilizaciones, envió activistas, desde España llegaron cinco misiones, coordinó una gira internacional, recibió y administró el financiamiento de la campaña como muestra la convocatoria “se hace un llamado a todos los amigo/as en el exterior a que junten fondos y los hagan llegar al sector”.

La alianza de la red fue con el grupo de mujeres *pehuenche Mapu Domuche Nehuen* que en castellano se traduce “Mujeres con Fuerza de la Tierra”. Esta organización agrupó a doce mujeres *pehuenche* cuyas tierras estuvieron afectadas por la construcción de la represa, razón por la que se resistieron a negociar con la empresa. De este grupo destacaron Berta y Nicolasa Quintremán, Aurelia Marihuán, Mercedes y Rosario Huenteano.

Hubo otras organizaciones indígenas participantes en distintas etapas o ámbitos de la resistencia al proyecto *Ralko*, se destacan el Consejo de *Lonkos* del Alto Bío-Bío, *Aukiñ Wallmapu Ngulam*, *Ad Mapu*, *Meli Wixan Mapu*, Asociación *Ñankucheu* de *Lumako*, Consejo Inter-regional *Mapuche*, entre otras, pero no se identifican articulados a la red ambientalista.

Los Activistas son personas con experiencia previa y eran parte de redes preexistentes, estas características les permitieron levantar una campaña nacional e internacional y acceder a recursos de diverso tipo.

2) Las movilizaciones de *Ralko* fueron de Resistencia pasiva, es decir, el grupo permaneció hasta el final del proyecto viviendo en las tierras en conflicto con la permanente intromisión de camiones, trabajadores, policías, obras de excavación y amenazas, sin embargo, ellos privilegiaron las manifestaciones y la justicia como vía de solución. Mientras la red se encargaba de comunicar a los indígenas sobre los efectos negativos del proyecto, a pesar de la oposición de la empresa y del BM en dar a conocer las falencias del proyecto, los indígenas tuvieron a su disposición argumentos, estudios y opiniones de expertos como para tomar una decisión informada. Este proceso implicó la retractación de algunos indígenas. También provocó un estado de alerta. La Campaña identificó responsables, el primero fue el BM a cargo del control del proyecto. El segundo, el gobierno chileno en su calidad de garante de los derechos ciudadanos en democracia; tercero, la empresa transnacional Endesa cuando quedó totalmente responsable del control del proyecto.

3) La Estrategia comunicacional se basó en tres tipos de tácticas: de información, de

elementos simbólicos y de presión.

La investigación de Ortega V. (2011) analizó la revista *World Rivers Review* de la ong IRN y el Boletín *BIOBIO UPDATE* creado por el GABB. Ambas revistas fueron distribuidas por medios electrónicos (disponibles en www.irn.org).

El texto presenta una breve y concisa descripción del entorno geográfico en cuanto a la naturaleza silvestre, hábitat de pastores tradicionales y pequeños agricultores, en este entorno el proyecto inunda casas, cementerio, tala el bosque nativo y provoca la desaparición de especies. Se utiliza un lenguaje de “riesgo de exterminio”, “un pueblo amenazado”.

Parte importante de la campaña se centró en la figura símbolo de las hermanas *pehuenche* Berta y Nicolasa Quintremán y la organización indígena *Mapu Domuche Nehuen* que lideró la resistencia, en este sentido, se puede considerar que fueron aspecto clave de la política simbólica utilizada por la campaña.

El movimiento recibió varios premios como *Righth Livelihood Award* o Premio Nobel Alternativo. El año 1998 se reunieron con el juez Baltasar Garzón. El premio Petra Kelly de la Fundación Heinrich Böll, con sede en Berlín, el premio Fundación Vida Sana que integran mujeres españolas. El año 2002, ante el avance de las obras de construcción de *Ralko* hacía prever que detener a Endesa requería rearmarse de una fuerza social y legal mayor que la desplegada anteriormente para eso se reunieron con parlamentarios españoles y de la Unión Europea en Bruselas. El GABB recibió financiamiento de la Sociedad Sueca para el Cuidado de la Naturaleza, del ecólogo Douglas Tompkins, de Hillary Clinton durante la II Cumbre de las Américas en Santiago el año 1998.

Por su parte, el gobierno chileno tuvo que explicar el aumento del conflicto indígena a varias Misiones de Observadores, entre ellas, la visita oficial del Relator especial de la ONU para los Pueblos Indígenas; también fue emplazado ante la OEA el año 2002 a través de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) por las hermanas Quintremán y la organización *Aukiñ Wallmapu Ngulan* (El Consejo de Todas las Tierras). El año 2005 el CIDH recibe otra denuncia contra del Estado chileno por el caso de Victor Ancalaf Llaupe (ver Informes Comisión de DDHH www.oea.org).

Sorpresivamente Berta y Nicolasa Quintremán decidieron firmar unilateralmente un acuerdo con Endesa para conversar. Esto fue producto del negativo escenario que tuvieron que enfrentar y que no conducía a ningún resultado. Como lo explica Aucán Wilcamán el proceso de recuperación de tierras ha sido fuertemente reprimido por el Estado y desde el poder judicial este movimiento fue interpretado como usurpación por lo que se determinó que la organización *Aukiñ Wallmapu Ngulan* (Consejo de Todas las Tierras) fuera catalogada como asociación delictiva, esto llevó a que en 1993 fueran condenadas 141 personas. En este contexto las hermanas Quintremán “se sintieron abandonadas”.

La llegada del transformador el año 2002 al puerto de Talcahuano generó una serie de

protestas y también mayor presión sobre Berta y Nicolasa Quintremán quienes negociaron con Endesa la permuta de sus tierras el año 2003.

La segunda vía utilizada por la campaña fue interponer acciones legales que también entregaron sus primeros frutos, la resolución del 6° Juzgado Civil determinó la paralización de las obras; Se levantaron varias querellas por recursos de protección contra la empresa, instituciones del estado y varias autoridades políticas y judiciales; hubo querellas por amenazas y ataques personales; una querella de nulidad de derecho público; y denuncias contra el estado ante la OEA.

Podemos plantear que existieron tres períodos, el primero se caracterizó porque los querellantes recurrieron a la justicia chilena y apuntó a reclamar derechos constitucionales y detener las concesiones y resoluciones que permitieron construir la represa; el segundo período se inició con la obtención de fallos en primera instancia a favor de la empresa lo que marcó un aumento en las movilizaciones y que la red recurriera a la OEA para exigir al estado chileno garantizar un trato justo a los indígenas, finalmente las primera querellas fallaron a favor de los indígenas, pero llegaron tardíamente, el avance de las obras de construcción de la represa y los conflictos al interior del movimiento de resistencia conformaron el tercer período que se superpone al segundo, la razón es que la vía legal no estaba dando los resultados esperados por eso se dio una salida alternativa al problema a través de la negociación privada.

CONCLUSIONES

Un aspecto importante de una campaña es hacer público el problema. La campaña por el Bío-Bío, logró crear el espacio para informar sobre el problema medioambiental y cultural surgido en el Alto Bío-Bío, una localidad cordillerana, a razón de la construcción de una obra de fuerte impacto en el entorno como lo es un conjunto de seis centrales hidroeléctricas. La campaña dio a conocer el lugar y sus habitantes, un villorrio alejado de los centros de poder y la toma de decisiones. La campaña colocó la noticia en los principales medios de comunicación nacional e internacional (prensa, televisión, radio) y llamó la atención de la opinión pública.

A nivel de los organismos públicos, la campaña buscó multiplicar las oportunidades de defensa y aumentar la participación local, en este sentido, la CONADI realizó una evaluación económica y legal del proyecto, implementó una investigación para detectar presiones y revisó los contratos. La CONAMA aceptó el proyecto con observaciones, correcciones, medidas de mitigación, compensación y reparación. El EIA fue dado a conocer a la comunidad y se estableció un proceso de consulta respecto al plan de relocalización.

El gobierno como actor protegió el proyecto de principio a fin, sin embargo, en el desarrollo de los acontecimientos ocurrieron dos circunstancias, la primera fue que el gobierno tuvo que intervenir en el conflicto y la segunda fue que negoció bajo presión. La

presión de la campaña permitió a las familias en resistencia conseguir la mediación del Estado, situación que alteró las declaraciones del gobierno de calificarlo inicialmente como un “conflicto entre privados”. La campaña influyó en un cambio de táctica del gobierno al involucrarlo en el conflicto. Como lo señaló el FIDH es la falta de reconocimiento de los intereses colectivos de los *mapuche-pehuenche* lo que permitió que una compañía privada negociara con un pueblo indígena y el gobierno chileno se desligara de sus responsabilidades en tanto que Estado-nación. El caso *Ralko* evidencia el alejamiento entre la política pública y la opinión de los ciudadanos respecto a éstas, reflejando un modo de hacer política sin los canales de participación que una ciudadanía más globalizada espera de un conjunto de instituciones democratizadas, los gobiernos de la Concertación han sido criticados por su política de “puertas cerradas” y de continuar sobre hechos o “errores” consumados en una política de continuidad, además de mostrar cierta “intolerancia” al desacuerdo, lo que podría entenderse como un retroceso en la construcción de una sociedad democrática.

El final de *Ralko* pasó de campaña de resistencia pacifista a una campaña con elementos violentistas por la adhesión de otras agrupaciones indígenas como *Ad mapu*, el Consejo de Todas las Tierras y grupos del valle arauco-malleco en conflicto con las empresas forestales, organizaciones con un discurso político que acentúa lo territorial y la administración autonómica de su territorio. A esa altura, la demanda *pehuenche* en relación con lo ambiental y cultural quedó desdibujada en la agenda pública, bajo el conflicto indígena más amplio, sin embargo, los conflictos por el agua han continuado sin conseguir instalar la crisis de la sequía y el uso del caudal de los ríos y sus efectos en los ecosistemas, más bien se han sumado otros conflictos por los recursos forestales, el reconocimiento, la autonomía y la representación de los pueblos indígenas.

REFERENCIAS

AYLWIN, J. “Los conflictos en el territorio mapuche: antecedentes y perspectivas” [en línea] <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/ayl3.html> [consulta: 9 noviembre 2010]

BIOBIO UPDATE [en línea] www.irrn.org [consulta: 9 noviembre 2010]

Busines News Americas, “Justicia Confirma Autorización para Central Ralco-Chile”, Santiago de Chile, 29/01/02 [en línea] <http://www.bnamericas.com/news/energiaelectrica/> [consulta: 9 noviembre 2010]

CEME, Centro de Estudios Miguel Enríquez - Archivo Chile. “Ralco: La resistencia en el Alto Bío-Bío. Entrevista a Nicolasa Quintremán” Diario El Siglo (1079) 15 de marzo de 2002 [en línea] www.archivo-chile.com [consulta: 24 septiembre 2010]

CIDH, OEA. Informe N° 9/02 Caso 11.856 Aucan Huilcaman y Otros, Chile. 27 de febrero de 2002 [en línea] <<http://www.oea.org>> [consulta: 16 noviembre 2010]

Chile centrales hidroeléctricas, www.endesa.cl [consulta: 15 octubre 2010]

Diario El Mercurio, versión digital “**Llega a Chile misión de DD.HH. para conocer conflicto mapuche**”, 22 de abril de 2002 [en línea] www.emol.cl/noticias/nacional [consulta: 4 julio 2002]

EL MERCURIO versión digital. “**Nicolasa Quintremán**” Visión Nacional, 15 de septiembre de 1999 [en línea] www.emol.cl [consulta: 23 diciembre 2010]

EL MERCURIO. Versión digital. “**Nicolasa Quintremán cede y firma con Endesa**”, Nacional 19 de diciembre de 2002 [en línea] www.emol.cl/chile/nacional [consulta: 23 diciembre 2010]

EL MERCURIO. Versión digital. “**Nicolasa Quintremán dice que la dejaron sola**”, Nacional, 20 de diciembre de 2002 [en línea] www.emol.cl/chile/nacional [consulta: 23 diciembre 2010]

EL MERCURIO. Versión digital. “**Pehuenches aceptan negociar**”, Nacional, 25 de enero de 2003 [en línea] www.emol.cl/chile/nacional [consulta: 23 diciembre 2010]

EL MERCURIO. Versión digital. “**Pehuenches navegan por las tranquilas aguas de Ralco**”, Nacional, 19 de diciembre de 2004 [en línea] www.emol.cl/chile/nacional [consulta: 23 diciembre 2010]

EQUIPO NIZKOR. “**Endesa cavó su tumba**” al intentar comprar a las hermanas Quintremán” entrevista a Juan Pablo Orrego, 12/01/02 [en línea] www.derechos.org/nikzor/espana/doc [consulta: 9 noviembre 2010]

FIDH Chile “**Los mapuche-pehuenche y el Proyecto hidroeléctrico de Ralco en el Alto Bío-Bío; un pueblo indígena amenazado**” (1997) [en línea] <http://www.fidh.org> [consulta: 16 enero 2011]

Informe N° 9/02 Caso 11.856 e Informe N° 33/07 Petición 581-05 [en línea] <<http://www.oea.org>> [consulta: 16 de noviembre de 2010]

IRN, **World Rivers Review**. [en línea] www.xs4all.nl/~rehue/ralco [consulta: 9 noviembre 2010]

KECK M y SIKKINK K. (2000) **Activistas sin fronteras. Redes de defensa en política internacional**. México. Siglo XXI.

La Tercera Internet. “**Pehuenches conversaron con el Juez Baltasar Garzón**”, Nacional Crónica, 10/11/1998 [en línea] <http://www.mapuche.info/news01/terce981110.htm> [consulta: 15 octubre 2010]

MAIGUASCA, B. (1992) “**The rol of ideas in a changing world order: the international indigenous movement, 1975-1990**”. Mayor Research Paper of Master of Arts degree in Political Science al York University in June, mimeo.

MELI WIXAN MAPU. “**La respuesta mapuche a la propuesta del gobierno**” Santiago, 06/08/1999 [en línea] <http://www.xs4all.nl/~rehue/act/act196.html> [consulta: 9 noviembre 2010]

NAMUNCURA, D. (1999) **Ralco ¿represa o pobreza?** Santiago. LOM.

ÑUKE MAPU [en línea] <http://www.soc.uu.se/mapuche> [consultado: 9 noviembre 2010]

ORTEGA V. (2017) **RALCO: Resistencia indígena, crisis política y negociación privada**. El caso de los indígenas mapuche pehuenche en Chile. Editorial Académica Española.

RIECHMANN J. y FERNANDEZ F. (1994) **Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales**. Buenos Aires. Paidós.

Revista Qué Pasa (1429/9) 1998 “**Los guardianes del Bio-Bio**” y “**La pesadilla de Endesa**” [en línea] www.xs4all.nl/~rehue/ralco [consulta: 9 noviembre 2010] Revista Qué Pasa (fecha 17/01/2003) [en línea] www.mapuchue.info.mapu.int/ [consulta: 9 noviembre 2010].

SORIA, C. 1995: (1995) “**Política Ambiental en Chile y Ecuador. Producción de energía en los Andes y la Amazonía**”. Documento preparado para la reunión de Latin American Studies Association. (Washington, DC, septiembre 28 al 30 de 1995) [en línea] <<http://www.LASA95.DOC>> [consulta: 16 noviembre 2010] Pág. 5-6

TOLEDO LLANCAQUEO, V. (1996) “**Todas las aguas. El subsuelo, las riberas, las tierras. Notas acerca de la (des)protección de los derechos indígenas sobre sus recursos naturales y contribución a una política pública de defensa**”. (Temuco, diciembre de 1996) [en línea] <<http://www.xs4all.nl/~rehue/art/aguas1/html>> [consulta: 9 noviembre 2010] Pág. 1

YASHAR D. (1999) “**Democracy, Indigenous movements and the postliberal challenge in Latin America**” World Politics, October (52).

CAPÍTULO 4

¿DESPATRIARCALIZACIÓN CON WEICHAFE? MONTAJE Y DESMONTAJE EN LOS FEMINISMOS MAPUCHE

Data de aceite: 01/01/2022

Claudia A. Arellano Hermosilla

Doctora en Estudios de Género
Escuela de Antropología
Universidad Academia de Humanismo Cristiano
Santiago de Chile
Orcid ID 0000-0002-0782-6628

RESUMEN: Los procesos de descolonización y despatriarcalización, que han comenzado las mujeres indígenas en diversos lugares de América Latina, ha significado en algunos casos: plantearse el derecho a un cambio en las relaciones de género heredadas del cristianismo y la evangelización, en otras, denunciar un “entronque patriarcal” como reclama Julieta Paredes y/o un patriarcado de “Baja Intensidad”, según Rita Segato; y en otros casos, asumir la alusión directa a la “tradición” y a la “complementariedad”, como táctica de resistencia a la descalificación que enfrentan los pueblos indígenas, y en especial sus mujeres. Esta posición, en el caso mapuche, ha llevado a interpretaciones esencializadas de lo que es la cultura “propia”, encasillando en cierto imaginario a lo mapuche. En este proceso, el montaje hipermasculinizado de la narrativa belicosa de la identidad Weichafe o identidad guerrera¹ (Millaleo, 2014) opacaría otras discusiones de opresión, no permitiendo que la complementariedad constitutiva se vuelva realmente -de su dualidad- y no sólo de los hombres de la misma.

¹ El weichafe designa al guerrero, caracterizados por su fuerza, valentía y liderazgo. Podemos mencionar a los antiguos como Lef-traru, Caupolicán, Kalfukurra, Kilapang, Pelantaru.

PALABRAS CLAVES: despatriarcalización, feminismo indígena, weichafe, montaje.

DEPATRIARCHALIZATION WITH WEICHAFE? ASSEMBLY AND DISMANTLING IN THE MAPUCHE FEMINISMS

ABSTRACT: The processes of decolonization and depatriarchalization started by indigenous women in various places of Latin America have meant, in some cases, laying out the right to a change in the gender relations inherited from Christianity and evangelism and, in others, denouncing the “patriarchal link” claimed by Julieta Paredes and/or a “low density” patriarchy, according to Rita Segato, as well as assuming the direct allusion to “tradition” and “complementarity” as tactics of resistance against the disqualification faced by aboriginal people and specially by their women. This stance, in the case of the Mapuche, has led to essentialized interpretations of what “own” culture is which has confined the Mapuche inside a certain imaginary. In this process, the hipermasculinized assembly of the belligerent narrative of the weichafe or warlike identity (Millaleo, 2014) would overshadow other discussions about oppression, preventing the duality of the constitutive complementarity from being not just male.

KEYWORDS: depatriarchalization, indigenous, feminism, weichafe, assembly.

INTRODUCCIÓN

Este artículo se presenta con una gran pregunta *¿Despatriarcalización² con weichafe?* Montaje³ y desmontaje en los feminismos mapuche, interrogante que presento para establecer un diálogo abierto -nunca acabado- sobre la temática sexo/género en el mundo mapuche, las cuales se insertan e intersectan en otras estructuras problemáticas mayores, como la Nación mapuche, debate fundamental sobre el despojo de la tierra y el territorio y la (re)construcción de las fronteras geopolíticas.

A principios de los 90 en Chile, la emergente visibilización de las mujeres mapuche se consolidó en asociaciones de varias indoles⁴. A fines de la década del 2000, ya encontramos un número considerable de mujeres mapuche que se reivindican como activistas anti Patriarcales, quienes reclaman y anuncian una inclinación hacia la despatriarcalización⁵,

2 Para el Colectivo de Mujeres Tejedoras de Sueños, "la despatriarcalización es un concepto de debate político que se establece simultáneamente como punto de partida y de llegada, en la medida que hace referencia a un proceso de transformación individual y social -de las comunidades, de las colectividades y de las instituciones y de las y los sujetos que interactúan en ellas- orientado a interpelar, trastocar, desordenar y desmontar las estructuras y relaciones de opresión que se basan en definir la diferencia sexual como marca de desigualdad sobre la cual se organizan las sociedades y culturas, haciendo prevalecer una serie de relaciones jerarquizadas y jerarquizantes de carácter patriarcal, heterosexista, adulto-centrista, colonial y de clase.

Como punto de partida, la despatriarcalización aparece como una estrategia emancipatoria, que se basa en la denuncia de la desigualdad y la discriminación en todas sus formas, cuestionando simultáneamente la existencia de una cultura y de un sistema de poder predominantes que se posicionan como modelo civilizatorio, donde lo femenino y el "ser mujer" se definen desde una lógica valorativa que equipara a ambas categorías con lo inferior determinando así su sujeción, pero que busca interpelar también toda práctica que produzca y reproduzca desigualdades no sólo entre las distintas culturas sino también al interior de cada una de ellas. En este sentido, la despatriarcalización es un concepto que se vincula profundamente con el proceso de la descolonización y que, al hacerlo, obliga a discutir si los rasgos machistas, clasistas y racistas sobre los que se ha erigido el Estado como institución, a través de un proceso histórico de cruce de opresiones, son reversibles. De ahí que sea importante desestabilizar el debate y reubicarlo dentro de la esfera social viendo qué hacen la sociedad y sus sujetos para trascender los horizontes del dominio y qué hacen las mujeres organizadas y/o movilizadas para modificar las relaciones que, por ser coloniales y machistas, se transforman en mecanismos de expresión del poder como imposición.

Como punto de llegada, la despatriarcalización supone un ejercicio de reorganización horizontal de los pactos relacionales y de desarticulación del poder que, en lo macro, se expresa a través de la desigualdad económica, el nivel de posesión de recursos y la explotación del trabajo familiar. En Chávez, P. Quiroz, T. Mokranis, D. y Lugones, M (2011).

Para Julieta Paredes (2008) la despatriarcalización también implica una serie de elementos: recuperar el paralelismo y la contemporaneidad de los tiempos y la creencia equivocada del eurocentrismo que define el tiempo como algo lineal.

3 Si Walter Benjamín desplegó las estrategias del "montaje" para pensar tiempos de guerra, crisis y quiebre de sentidos parece adecuado plantear la pregunta por la pertinencia de este concepto para pensar la imagen fabricada de las mujeres indígenas, en tanto imagen arrancada del pasado, y que remite a antiguos símbolos y totalidades ahora resquebrajadas. Para que esta tarea de representación no aparezca naturalizada es que exhibo su carácter de artificio y su dimensión política. Escarbar en las representaciones actuales y en la acción política feminista mapuche, es precisamente lo que hay que desvelar o desmontar, dónde se sitúa el dominio simbólico y la pugna entre realidad y representación simbólica. El concepto de "Montaje", nos ayuda a comprender esta nueva ruta que se debe trazar para comprender los procesos que han tenido que realizar las mujeres indígenas en su lucha con el patriarcado, tanto indígena como winka. Desmontar el montaje es la tarea, que se instaló como una poderosa e iluminadora maquinaria histórica, e incluso una clara estrategia política de dominación. Ver más en Benjamín, Walter. 2005. Libro de los Pasajes, Madrid: Akal

4 Hay que destacar que la emergencia de organizaciones compuesta por sólo mujeres mapuche (no reivindicadas aún como feministas) comienza en la década del 90, siendo una de las primeras de estas organizaciones "Keyukleayñ pu zomo" (Ayudándonos entre Mujeres), dirigida por Isolda Reuque, el año 1991, quien señala "Nosotras nacimos, porque en ninguna de las organizaciones mapuche, a la mujer se le daba un papel preponderante". Al respecto Painemal sostiene que: "La aparición, en los últimos años, de organizaciones femeninas mapuche responde, primero, a una falta de espacios al interior de organizaciones mixtas, donde son los hombres quienes tienen la voz en la toma de decisiones" (Painemal, 2008:8). Esto es reafirmado por la dirigente Isolda Reuque, quien sostiene que "fue justamente esta situación lo que la llevó a fundar una organización mapuche sólo de mujeres, ya que en las organizaciones mixtas, las mujeres ocupaban puestos de segunda categoría, secretarías, tesoreras" (citada en Cuminao, 2009:116)

5 ejemplo de esto es la Agrupación feminista lésbico-disidente mapuche "Segundo Patio", que trabaja en la Araucanía - Temuco, teniendo como objetivo político "la transformación de las prácticas sociales Patriarcales, Heterosexuales

más que una reivindicación directa a un supuesto feminismo mapuche.

Pese a esto último, es posible encontrar “puntos de vista en común con el pensamiento feminista” (Cuminao, 2009: 115) ya que, “innegablemente, esta inquietud por la identidad se elabora y se traduce desde la marginalidad, la opresión y los estigmas por ser mujeres e indígenas dentro de un contexto regional y nacional tintado de machismo” (Duquesnoy, 2015: 83).

Ahora, lo que está claro, es que las mujeres mapuche – autodefinidas como feministas o no- están reflexionando sobre las relaciones de poder entre mujeres y hombres, procurando establecer una nueva acumulación de capital político y agenciamiento. Por tanto, el debate si son o no feministas, (feministas separatistas, autóctonas, territoriales, o localizadas, feministas postcoloniales, decoloniales, etc.) tiene relevancia menor para los propósitos de esta ponencia, en tanto estas variadas “posturas”, han ido dando más relevancia al concepto de despatriarcalización que a otras nociones (género o feminismos), llevando una lucha conjunta para liberarse del patriarcalismo colonial, moderno y capitalista.

Un trabajo profundo de despatriarcalización (para utilizar el término acuñado por el feminismo de “Mujeres Creando comunidad” en Bolivia) ayuda a superar las interpretaciones esencializadas de la cultura propia, permitiendo que la “complementariedad/ o dualidad” constitutiva, se vuelva realmente de todos y todas, y no sólo de los hombres.

Esta intencionalidad de despatriarcalización ha significado, en algunos casos: 1) retomar el mito de una igualdad primigenia entre hombres y mujeres, es decir “complementariedad entre ellos”; en otros casos, 2) ha significado denunciar lo que Rita Segato ha denominado “Patriarcado de Baja Intensidad”, el cual en conjunto con la tradición occidental colonial, capitalista y cristiana, constituye lo que Julieta Paredes llama “entronque patriarcal”.

Dentro de esta intencionalidad de despatriarcalización aludida, existe entre las mujeres mapuche más jóvenes y urbanas, un discurso de la “diferencia Radical”, en el cual tiene relevancia la interseccionalidad etaria (Crenshaw, 1991). Ellas realizan una deconstrucción que va desde el lenguaje y la práctica, que no sólo apunta a generar rupturas al canon tradicional mapuche, sino también su crítica apunta a la cultura lesbofóbica y patriarcal chilena, reclamando la propiedad sobre sus propias etiquetas y evitando clasificaciones externas impuestas. Ejemplo de esto, es la propuesta del Kolectivo Mapuche Feminista Rangitulewfü, el que se pregunta “¿Por qué no hablar de mapuches travestis, mapuches homosexuales, mapuches lesbianas? Si dentro del mundo mapuche, no sólo existen hombres y mujeres heterosexuales que reproducen hijos...”⁶.

normativas, Capitalistas y Neoliberales desde la propia cotidianeidad [...] creemos con más certeza que nunca que nuestros cuerpos son el primer territorio a descolonizar, y creemos en un activismo, inmensamente orgulloso, rebelde, callejero y gozador. Nos paramos desde un Feminismo de lo cotidiano, y proponemos formas de vida, de criar y amar que estén fuera de la Heteronorma y del Patriarcado” (Segundo Patio, 2014). También encontramos la Organización Temuco Diverso (TD), y El Grupo Pu Zomo Marichiweu quienes sostienen “Es el Estado y el hombre Mapuche quien somete a la Zomo en la Ruka y esta realidad se replica en otros grupos, en otros géneros, en otras etnias, en otros pueblos”.
6 Ver más en <https://www.facebook.com/Rangi%C3%B1tulew%C3%BC-Kolectivo-Mapuche-Feminist-143404976089253/>.

Por otra parte –y en relación a la crítica al canon tradicional mapuche- Ana Millaleo señala que “Uno de los aspectos que han impedido una reflexión interna respecto a la mujer mapuche, es el encasillamiento en cierto imaginario de lo mapuche, imaginario hípermasculinizado en donde lo que prima es la narrativa belicosa y de conflicto en torno a lo mapuche, la identidad weichafe o (identidad guerrera), opacando otras discusiones que se pudiesen dar en torno a aspectos cotidianos de la *mapuchidad*”. Según Millaleo, el enaltecimiento de la virilidad por sobre la feminidad opera de la misma forma en que operó el binomio civilización /barbarie, que se constituyó con la excusa por parte de los Estados nacientes para la ocupación de nuestros territorios (Millaleo, 2014).

Revisaremos ahora la figura de representación del weichafe, puesto que la idea animante de esta presentación es que dicha figura estaría eclipsando el proceso de despatriarcalización que diversos sectores están promoviendo.

La representación del weichafe

A finales de la década del 90, con la instalación de la CAM Coordinadora Arauco Malleco, la figura del “weichafe”, se posiciona como parte de la reconstrucción del “ser mapuche” (Pairicán, 2011: 73).

Héctor Llaitul lo caracteriza como “un cuadro político” de ‘los nuevos tiempos’, el que en sí mismo es una suerte de “portador” de un “cambio, social, moral, político...”. Agrega, “un weichafe es de una alta connotación y entrega”. El weichafe antiguamente era “un luchador que se caracterizaba por tener las cualidades de valentía, se caracterizaba por esa consecuencia, humildad de hasta decir ‘yo doy mi vida para que el mapuche, mi gente mapuche, pueda vivir bien’. Entonces el Weichafe es el que está ahí en la lucha misma, el que va y se enfrenta al enemigo, sin importarle la condición que esté, está ahí, su valentía, su coraje, su lealtad a su mismo pensamiento. De nunca titubear en lo que va a hacer, toma la decisión y lo hace, pero cuando se toma la decisión de hacer algo, buscará la forma de cómo hacerlo, pero nunca va a decir ‘no sé cómo hacerlo’ porque sería un cobarde. Eso es un Weichafe”. Esto se ve complementado por una “mística” militante propia. Como señala Llaitul, “es la aparición, el retorno de los guerreros”⁷ (Llaitul, citado en Pairicán, 2011: 74).

Por otra parte, Llaitul reconstruye el mito del weichafe que está presente en diversos escritos historiográficos. Así pues, los atributos del weichafe⁸ en su “rol”, como

7 Con la CAM, se impulsó la radicalización del panorama político del mundo mapuche. Esta nueva forma de hacer política, a partir del año 1998, se realizaría en tres facetas. Primero, en la resistencia al capital, es decir, las acciones de sabotaje a empresas forestales, turísticas, hidroeléctricas y latifundistas apostados en territorio mapuche. Segundo, en la reconstrucción sociocultural (nguillatunes, rogativas, medicina natural, etc.), unido con la reconstrucción del mismo “ser mapuche”, que se expresará en el Weichafe (guerrero). Y tercero, lograr generar un Movimiento Político Mapuche. Con esto, comenzó a brotar un nuevo tipo de militante político, el “mapuchista”, englobado en lo que se ha denominado el mito del weichafe. En Pairicán, F. y R. Álvarez. 2011. pp. 66-84.

8 El concepto weichafe significa: weicha: guerra; fe: personalizador, marca de persona. La raíz weichan designa, la guerra, el conflicto, el enfrentamiento, la cual puede ser combinada con diferentes sufijos, para formar términos en relación a este significado, por ejemplo: weichañpen, defender a uno con arma; weichatukantun, maniobrar, hacer un simulacro de guerra. El sufijo Fe, designan personas que poseen habilidad y ejercicio en cierto trabajo, costumbre y experiencia en cierta acción (Moesbach, 1963:37). Por tanto, weichafe, nombra y designa a quien es el experto en hacer

guerrero durante los primeros años de la Guerra de Arauco, según fuentes tempranas, recogidas durante los años 1536 a 1656, señala que El weichafe “son por lo general de cuerpos robustos, bien formados, fornidos, de grande espalda, i pecho levantado. De recios miembros y gruesos molles, ágiles, desemvultos, halentados, nervudos, animosos, atrevidos, duros en el trabaxo, i sufridos en los rigores de los tiempos, sin hacer caso de los fríos y aguaceros...” (Rosales, 1979, citado en Alvarado, 1996:35). Además, utilizan rasgos distintivos, como lo es la lanza Waiki, el uso del caballo (con manchas blancas) y el manejo de ademanes y gestos (como el grito) que caracterizan su accionar, como también un entrenamiento asociado a ejercicios y juegos como la Chueca o Palín, que van permeando en los atributos de conducta como la agilidad y la ligereza. Como bien lo recalca Alvarado “los atributos fortuitos implicados en la definición del rol de guerrero son el sexo –los guerreros son hombres- y en menor medida de edad, ya que se supone que sólo la fortaleza en el sentido más amplio de la palabra es la cualidad exigida a un guerrero. Los atributos de conducta, propios de los roles de realización quedan enmarcados en aquellos que se van adquiriendo por un largo proceso de entrenamiento y también por el comportamiento esperado de todo guerrero: austeridad, valentía, ligereza, agilidad, entre otros” (Alvarado, 1996:51).

Estas características de la representación del weichafe, comienzan a ser cuestionadas a partir de 1991 cuando se originan las primeras fragmentaciones en las organizaciones mapuches, dándose la autonomización de las mujeres de las orgánicas políticas mapuche de la época⁹. Isolde Reuque, presidenta de la Agrupación “Ayudándonos entre Mujeres” (1991), señala “Nosotras nacimos, porque en ninguna de las organizaciones mapuche, a la mujer se le daba un papel preponderante” (Reuque, 2002:216). Ella además insiste en que en las organizaciones mixtas, prevalecía un “caciquismo”, como signo de su tradición de “masculinidad guerrera” (Reuque, 2002:20). Masculinidad guerrera que es exacerbada con la reinstalación del “weichafe” y la aparición de la CAM señaladas más arriba.

Es decir, en tanto los hombres mapuche exaltan la figura del weichafe, las mujeres comienzan un proceso de reivindicación de un *activismo-feminismo autóctono*.

Por otra parte, la alusión directa a la “tradición” y a la “complementariedad”¹⁰, cuya “reivindicación de autenticidad con base en una cultura milenaria” (Hernández, 2001: 216), donde se enfatizan los atributos “valiosos” de ella. Así encontramos, en el contexto mapuche actual, actores que orientan su accionar político desde una posición de este tipo (weichafe).

la guerra, a aquella persona que tiene experiencia en la acción propia del enfrentamiento.

9 Con respecto a esto, Sergio Caniuqueo, señala que los “conflictos internos han estado marcados por una serie de intervencionismos de múltiples instituciones winka [...] la institucionalización vía organizaciones ha conllevado diferencias dentro del movimiento mapuche. Así, las actuales organizaciones pueden dividirse en culturales que buscan reivindicar y rescatar la cultura, funcionando en base a incentivos estatales, con afán desarrollista y/o integracionista; y políticas o de liberación nacional, con discursos autónomos inacabados y diversos, que pasan por la recuperación del territorio y de la soberanía suspendida (Caniuqueo, 2006:212)

10 Charlotte Mattus señala que la estrategia de las mujeres mapuche a “la reconstrucción de valores ancestrales basados en el equilibrio mujer-hombre, les permite justificar su voluntad de valoración de su estatus de mujer en la comunidad. La reclamación de complementariedad es una manera de exigir cambios frente al hombre mapuche como de afirmar su cultura original”

Además, en el plano “filosófico”, como señala Menard “aparecen aquellos detentadores del discurso “cosmovisionista”, logran abrirse un espacio de legitimación social (en la sociedad mapuche y (sobre todo) en la chilena), como autoridades en el manejo de los contenidos “milenarios” de la cultura y la religiosidad mapuche (Menard, A. 2003:5).

Este retorno del “weichafe”, reposicionando la identidad viril del pueblo mapuche, da paso a la “weichafeización” de la autoridad patriarcal, en articulación desigual con otras figuras o representaciones, como es el caso de la machi. Las representaciones de estos roles promoverían la separación de dos dimensiones en la sociedad mapuche actual.

Según Doris Quiñimil, señala que la figura de machi es declarada rol de poder, primordial en la sociedad mapuche, pero circunscrito al ámbito político-sanador-espiritual, reconociéndosele un papel fundamental en la prolongación biológica y cultural del pueblo mapuche, pero privatizándola o reduciéndola el ámbito cultural. Es decir, apareciendo una cultura [política] naturalizada, separada de una política culturalizada (Quiñimil, 2012:100).

Para entender la construcción de esta desigualdad e inferioridad de la cual las mujeres han sido inventadas, Francoise Hériter, señala que existiría una “valencia diferencial” de los sexos. La autora establece que la diferencia biológica, sexual entre hombres y mujeres, se ha utilizado para generar distintos sistemas de representación y pensamiento social. Esta “valencia diferencial” de los sexos es una “relación conceptual orientada, sino siempre jerárquica, entre lo femenino y masculino, traducible en términos de peso, temporalidad (anterior/posterior) y valor” (Hériter, 1996: 23). Esta valencia explicaría la prevalencia de lo masculino por sobre lo femenino. Además, la autora plantea que en todas las sociedades “la diferencia entre los sexos se traduce ideológicamente a un lenguaje binario y jerarquizado, donde solo se valora a uno de los dos polos” (Hériter, 1996: 206).

Otra manera de entender el lugar de inferioridad de las mujeres es a través lo que Hernando ha denominado las “actividades de mantenimiento”, refiriéndose a los vínculos sociales que permiten “construir las redes de supervivencia física y psíquica que sostienen al grupo” (Hernando, A. 2005: 117).

Al ser las mujeres las encargadas de mantener dichos mecanismos (la mantención de los vínculos sociales: permitiendo la reproducción de la vida social, rol que cumple la machi con la *política naturalizada*), que han sido ocultadas, invisibilizadas; demostrando de este modo que, si bien eran relegadas a ocupar un lugar inferior dentro de la sociedad, “ejercían un rol fundamental en la mantención y preservación del grupo social” (Hernando, 2005:127).

En el caso de aquellas mujeres que se identifican con un *activismo feminismo autóctono mapuche*, ellas han ido cuestionado “la weichafeización”. Doris Quiñimil señala que existiría una “cultura mapuche históricamente patriarcal¹¹, que independiente de los

11 Del testimonio del longko Pascual Coña (registrado por Mõesbach) complementado por algunas ideas de Guevara y Manquilef, se observa un sistema patriarcal, que privilegia a hombres y adultxs, siendo las mujeres las que “se ocupan en la casa, preparan la comida, lavan la ropa y crían y vigilan a sus hijxs” (Coña, 2006:231); comen aparte y después del hombre (Guevara, 1929); son entregadas por su padre en matrimonio; migran al lof de su esposo por la patrilocalidad

roles y libertades que permitía a las lamngen (principalmente en su rol sanador-religioso o en su status de soltería, viudez o papay) seguían bajo el control masculino (sea del esposo, el padre, los hermanxs –salvo machi en rol de machi-) o participando desde el ámbito de sanación-religioso que no obstante ser público, hoy es poco relacionado con lo político-público (Quiñimil, 2012: 43).

Como puede apreciarse, la imagen mapuche actualmente lleva implícita una contradicción que dice relación con el discurso propio asociado a la cosmovisión o a la complementariedad, ya sea como respuesta al otro (sociedad chilena), o como una apropiación del relato para la autoconstrucción. Por tanto, la *weichafeización*, marcaría la presencia mapuche en el presente, como imaginario dominante asociado a la noción esencializada/tradicionalizada o –en otros términos- instalada desde lo político culturalizado, que se apropia del relato idealizado de los héroes mapuche, poniendo como protagonista y centro de las reflexiones nativas lo masculino y los aspectos políticos; dejando así tras bambalina a la mujer y lo cotidiano (Millaleo, 2015).

De esta forma, podemos incorporar la apropiación de la idea ficcional en la construcción o reinstalación de la *Weichafeización*. Como diría María Lugones (2014) “Estas son ficciones políticas con contenido histórico específico”. A mi modo de ver, el *weichafe* excluiría lo doméstico/cotidiano/femenino, esto es lo político naturalizado (la machi). Como el guerrero es una ficción política, la machi también lo sería. Bajo este supuesto, habría que concebir al *weichafe* y a la machi como inseparables y de importancia equivalente según la complementariedad. Sin embargo, en el discurso reivindicador del *weichafe*, esto no es posible, puesto que en el propio discurso se le otorga mayor relevancia a uno que a otro. Además, en ese mismo relato ficcional, a la función de la machi, se le reduce a la política naturalizada a la cual nos referimos recientemente.

De acuerdo con todo lo señalado, podemos afirmar que la figura actual del *weichafe* obstaculiza los propósitos de despatriarcalización que animan a crecientes sectores de las mujeres del pueblo mapuche. Las preguntas que quedan pendientes son precisamente como puede hacerse factible este propósito. Así, si el *weichafe* se convirtió en el personaje principal de la historia mapuche desde los 90 en adelante, reduciendo la identidad de la nación mapuche a la de un personaje masculino, que resistió y resiste hasta el presente (Millaleo, 2014).

Para ir terminando, dejo abiertas algunas preguntas ¿cómo se reconstruye una otra ficción de la complementariedad, que no implique subordinación ni jerarquía? O ¿cómo escapar de la inmediatez de lo político cultural, abriendo espacio para una concepción de lo político que considere al mismo nivel lo político naturalizado?

Podríamos preguntarnos además, si acaso en esta preponderancia de la figura

(quien dependiendo sus tierras y animales puede ser polígamo) y si bien comúnmente “las trataban bien; algunos, sin embargo, les pegaban en exceso” (Coña, 2006:205), incluso las machi en su rol de esposas eran objeto de violencia (Guevara, 1929, citado en Quiñimil, 2012).

del weichafe, a partir de los elementos diacríticos que lo configuran, va promoviendo la cautivación frente a esa figura y así eventualmente una subordinación frente a ella, de este modo, entramos en un tema poco estudiado en relación a las nuevas masculinidades posibles... si las mujeres se reinventaron en relación a la identificación con su corporalidad ¿no será que los hombres (mapuche) están incorporando entrar también en su auto comprensión erótica hipermasculinizada, como temor a la desaparición de ciertos marcadores culturales tradicionales y como obediencia hacia los mandatos del ADmapu?

Para cerrar, les compartiré el Poema de la lamien Klaura Anchio (Poeta, feminista y creadora mapuche, de la localidad de Boyeco- comuna de Temuco)

No queremos ni weichafes, ni intelectuales,

que menoscaben nuestro sentir como mujeres mapuche.

Se habla de respeto y se censura por dentro,

mientras en casa se va perdiendo la risa de la mujer cansada

que ha trabajado duro todo el día...

Pero no importa

Que todo marche bien en nombre del movimiento mapuche

hombres guerreros

hombres sangrientos,

hombres entre la teoría y el pensamiento,

¿cuánto de lo que protestan es lo que practican, cuánto de lo que practican cabe en sus discursos...?

REFERÈNCIA

ABELLÓN, P. **Entrevista a María Lugones, una filósofa de frontera que ve el vacío.** Mora versión On-line Mora (B. Aires) vol.20 N°2, Ciudad Autónoma de Buenos Aires dic, 2014 p.p 183-189 Disponible en <https://doi.org/10.34096/mora.n20.2340> Acceso el 30 oct. 2017

ALVARADO, M. **Weichafe: El guerrero mapuche. Caracterización y definición del rol del guerrero en la “Guerra de Arauco”** (1536-1656). En Revista de Historia Indígena N°1. Departamento de Ciencias Históricas. Santiago, Universidad de Chile, 1996 p.p 35-54 Disponible en <https://revistahistoriaindigena.uchile.cl/index.php/RHI/article/view/40255/41810>. Acceso el 04 nov. 2017

BENJAMÍN, W. **Libro de los Pasajes.** Madrid: Akal, 2005

CANIUQUEO, S. **Siglo XX en Gulumapu:** De la fragmentación del Wallpamu a la unidad nacional mapuche 1880 a 1978. En Caniuqueo, S. et al. ¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago: LOM Ediciones, 2006

CALFÍO, M. y VELASCO, L. **Mujeres indígenas en América Latina:** ¿brechas de género o de etnia? Ponencia realizada en el Seminario internacional pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de información sociodemográfica para políticas y programas, Santiago: CEPAL, 2005, p.p 1-21 Disponible en http://americalatinagenera.org/newsite/images/cdrdocuments/publicaciones/FCalfio_LVelasco.pdf Acceso el 04 nov. 2017

CUMINAO, C. **"Mujeres mapuche: voces y escritura de un posible feminismo indígena"**. En A. Pequeño (comp.) Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes. Quito, Ecuador: Ediciones FLACSO, 2009

CHÁVEZ, P. et al. **Despatriarcalizar para Descolonizar la Gestión Pública**. Cuadernos para el debate y la descolonización. La Paz: Editorial Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, p.p 1-166 Disponible en https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/depatriarcalizacion_rev.pdf Acceso el 27 sep. 2016

DUQUESNOY, M. **Visibilidad política entre las mujeres mapuche huilliche de la provincia de Osorno: ¿Emergencia de un feminismo sui generis?** Revista Austral de Ciencias Sociales. N°29, 2015, p.p. 71-88 Disponible en <http://mingaonline.uach.cl/pdf/racs/n29/art04.pdf> Acceso el 20/10/2016

HÉRITER, F. **Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia**. Barcelona, Ariel, 1996

HERNANDO, A. **"¿Por qué la historia no ha valorado las actividades de mantenimiento?"**. En Treballs d'Arqueologia, N°11, 2005 p.p 115-133 Disponible en https://www.academia.edu/1074152/_Por_qu%C3%A9_la_Historia_no_ha_valorado_las_actividades_de_mantenimiento_Treballs_de_Arqueolog%C3%ADa_11_115_133_2005?auto=download Acceso el 28 nov. 2017

HERNÁNDEZ, R. **Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico**. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. Debates Feministas N° 24, 2001 p.p 206-229. Disponible en http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wpcontent/uploads/2016/03/articulos/024_13.pdf Acceso el 28 nov. 2017

MATTUS, Ch. **Los derechos de las mujeres mapuche en Chile**. Documento de trabajo Instituto de Estudios Políticos de Grenoble-Universidad Pierre Mendès France, 2009. Disponible en http://www.observatorio.cl/sites/default/files/biblioteca/los_derechos_de_las_mujeres_mapuche_en_chile11.pdf Acceso el 30 nov. 2016

MENARD, A. **"Escribir, surcar, delirar. Manuel Aburto Panguilef o la desposesión por la escritura"**. Papeles del CEIC (Centro de Estudios por la identidad colectiva), Universidad del País Vasco, N°8, 2003, pp. 1-21 Disponible en <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/8.pdf> Acceso el 07 dic. 2016

MILLALEO, A. **Mujer y sexualidad mapuche, la cotidianeidad olvidada tras la identidad weichafe**. 2014 Disponible en <http://www.mapuexpress.org/?p=195> Acceso el 07 dic. 2016

MILLALEO, A. **La autorrepresentación mapuche contemporánea, a propósito del mapuchómetro**. 2015, p.p 1-11 Disponible en http://www.mapunet.org/documentos/mapuches/EI_Mapuchometro_20_anamillaleo.pdf Acceso el 09 oct. 2016

PAINEMAL, M. **"El velo de la mujer mapuche"** en AZDomingo. Mujeres de la tierra, 2008. Disponible en http://www.mapuche.info/azkin/az_domingo14.pdf Acceso el 16/10/2016

PAIRICÁN, F. y ÁLVAREZ, R. **La Nueva Guerra de Arauco: La Coordinadora Arauco Malleco en el Chile de la Concertación de Partidos por la Democracia (1997- 2009)**. En Revista www.izquierdas.cl 2011, pp. 66-84 Disponible en <http://www.izquierdas.cl/images/pdf/2011/09/izquierdas-10-4.pdf> Acceso el 16 oct. 2016

PAREDES, J. y GUZMÁN, A. **El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización**. La Paz, Bolivia, Ediciones Mujeres Creando, 2014

QUIÑIMIL, D. **Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche: Un proceso autoetnográfico para la descolonización feminista de las categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto**. Tesis para optar al título de máster Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y de Género. España, Universidad de Granada, 2012 Disponible en http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/22726/1/DORIS_QUI%C3%91MIL_TFM_%202012_lastversion.pdf Acceso el 07 dic. 2017

REUQUE, I. **Una Flor que renace. Autobiografía de una dirigente mapuche.** Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago: DIBAM, 2002

ROSALES, D. **Historia General del reino de Chile,** Flandes indiano, Santiago. Ed. Andrés Bello, 1979

SEGATO, R. “**Género y colonialidad:** en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En: Bideseca y Vázquez. *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina.* Buenos Aires: Ed. Godot, 2011 p.p 1-30 Disponible en http://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/09/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial__ritasegato.pdf Acceso el 07 dic. 2017

INTERVENIR LA MOLDERÍA: LAS MATERIALIDADES EN EL PROCESO DE CONFECCIÓN DE INDUMENTARIA

Data de aceite: 01/01/2022

Bárbara Guerschman
UBA – Filosofía y Letras
Caba - Argentina

RESUMEN: El proceso de producción de la indumentaria comprende diferentes instancias como la realización de bocetos sumado a la elaboración de la moldería que consiste en un conjunto de moldes correspondientes a las partes de una prenda. Seguidamente, se realizan las muestras, prototipos que se prueban sobre el cuerpo de una modelo para realizar los ajustes de costura. Tras estos ajustes, se llevan a cabo instancias como la costura, el planchado y empaquetado. En este trabajo, nos centraremos en la realización de la moldería. Si bien la misma actualmente se lleva a cabo mediante programas digitales, gran parte de los modelistas siguen realizando los moldes de una forma manual, elaborando planchas de papel que representan diferentes partes del cuerpo. En función de estas planchas, se cortan las partes de la prenda que luego son cosidas. El desarrollo de mi trabajo de campo etnográfico iniciado en el 2005 implicó realizar entrevistas abiertas con modelistas y también con diseñadores, sumado a observaciones en sus talleres y/o estudios. Refiriéndose a su proceso de producción, algunos diseñadores destacaban la alteración en las formas de elaborar la moldería (o bien, la omisión deliberada de la misma) como elemento distintivo de sus colecciones. El objetivo de este

artículo consiste en reflexionar acerca de los materialidades que se ponen en acción en el proceso de confección: moldes, tejidos, muestras y bocetos. Respecto a la moldería, propongo describir de qué formas la realización de estas planchas de papel contribuyen a la conformación de identidades al interior del mundo de la moda, entendido como un red cooperativa de actores según la perspectiva de Howard Becker.

PALABRAS CLAVES: moldería, moda, identidad, diseño, confección.

PERFORM ON A PATTERN MAKING: MATERIALITIES IN THE DRES MAKING PROCESS

KEYWORDS: Pattern making, fashion, identity, design, dressmaking

1 | PRESENTACIÓN

El objetivo de este trabajo consiste en describir el proceso de producción de las prendas de vestir y asimismo analizar cómo en las materialidades de dicha producción se crean y actualizan relaciones sociales entre quienes intervienen en ese proceso. La noción de “materialidad”, en lo que respecta a la relación entre la bibliografía teórica sobre moda y los estudios acerca de cultura material, refiere al proceso de materialización. Específicamente, las formas en las cuales las cualidades materiales de los tejidos visibilizan categorías culturales identitarias; la expresión en la vestimenta de signos referidos a relaciones

sociales (Woodward y Fisher 2014).

Teniendo en cuenta los aportes del antropólogo Daniel Miller, Woodward y Fisher consideran la vestimenta como un fenómeno integral en el cual la prenda y la ropa están mutuamente vinculadas y referidas para dar lugar a procesos de objetivación y subjetivación. No sólo nos vestimos con diferentes tipos de indumentaria sino que estamos constituidos como sujetos en función de lo que vestimos.

Es un fenómeno al cual la socióloga Johanne Entwistle (2002) se refirió como el “cuerpo vestido” en referencia a la correspondencia entre el traje y una determinada actividad y la conformación de relaciones sociales. El cuerpo vestido o el vestir constituye una práctica cultural contextualizada, realizada en tiempos y lugares específicos. Como práctica, el vestir requiere determinadas habilidades para colocarse una prenda: ajustar un vestido o atar un cordón.

Siendo que la materialización constituye un proceso, el mismo no se expresa meramente en la manipulación de los tejidos sino también en el procesamiento de los mismos y otros elementos que intervienen en la confección como las maquinarias que intervienen en la confección y los avíos que incluyen los cierres, botones, etiquetas, bolsas para trasladar las prendas a los locales, las etiquetas adosadas a las prendas. La materialización se expresa además en diferentes operaciones requeridas para producir una prenda de vestir en una determinada temporada: primavera-verano u otoño-invierno¹. En otras palabras, en las diversas operaciones para crear a una prenda como mercancía de moda desde el mismo momento en el cual se la representa en un papel como boceto.

Teniendo en cuenta el trabajo de campo etnográfico (2005-2015) realizado que incluyó una serie de entrevistas y observaciones en talleres y negocios de vestimenta², es posible aseverar que esas operaciones son múltiples y algunas de ellas se desarrollan en un mismo taller o establecimiento mientras que otras se llevan a cabo en diferentes lugares al mismo tiempo. De esta forma, el corte, la costura o el planchado pueden realizarse en el mismo emplazamiento por la misma o diferentes personas simultáneamente: cortadores, planchadores y/o modistas.

Dentro del mundo textil, los talleres constituyen un vasto mundo que se caracteriza por la especialización en base a criterios como los procesos técnicos (moldería, corte o costura) realizados para elaborar la vestimenta o bien según el tipo de vestimenta confeccionada como de noche o fiesta, deportiva, ropa interior o lencería, infantil, calzado,

1 La división del ciclo anual en temporadas constituye un aspecto constitutivo de la temporalidad en la moda como un “mundo” en el sentido que lo comprende Howard Becker (2008) en relación al arte, la actividad conjunta de personas abocadas a tareas especializadas, una red cooperativa en función de la cual se desarrolla un producto que es la obra de arte. En lo que respecta a la temporalidad, en las ciudades situadas en el hemisferio sur, las colecciones de otoño-invierno se presentan en marzo mientras que las colecciones de primavera-verano se presentan en septiembre. Se trata de un ritmo que supone el cambio permanente de indumentaria y la novedad constante de estilos (Forster-Beuthan Ivonne 2013).

2 Mi trabajo de campo etnográfico, cuyo objetivo principal consistía en describir de qué forma un grupo de diseñadores adquiría reconocimiento en el mundo de la moda, incluyó entrevistas abiertas no estructuradas a diseñadores y otros actores que participaban en este entorno. Asimismo, llevé a cabo observaciones en locales de venta al público, talleres textiles y desfiles realizados en eventos de moda.

etc³.

Si bien este artículo se focaliza en el análisis de la moldería, es preciso situar esta instancia en una serie de pasos consecutivos requeridos para producir vestimenta. Una de los primeros pasos consiste en la realización de los bocetos o también denominados *figurines*: una serie de dibujos coloreados a mano por los diseñadores en los cuales representan un conjunto de figuras humanas que visten las prendas de la colección de temporada.

Sumado a los bocetos, los diseñadores de moda o indumentaria disponen de las paletas de colores y un conjunto de recortes, muestras de los tejidos de las cuales seleccionan una gama de tonalidades y ciertas estampas que se utilizarán en la colección. Es preciso señalar que la elaboración de los bocetos forma parte del inicio de las colecciones, planificadas en los departamentos de diseño o Marketing al interior de las empresas o también llamadas *marcas comerciales*⁴. En conjunción con la realización de los bocetos, se seleccionan las muestras de tejido junto con los colores seleccionados dentro de una paleta de tonos⁵. En algunas situaciones, se elabora el *collage de inspiración*: un panel en el cual los diseñadores adosan elementos de lo que será la colección: fotografías, muestras de tejidos y colores, frases, etc. En el collage se expresa el eje de la colección o el *concepto*: una tonalidad o estampa vigente, una determinada época o corriente pictórica, una película o personaje, etc.

Teniendo en cuenta la noción de materialidad referida a la vestimenta, Woodward señala dos conceptos que son “estar a la moda” y “poner de moda”. Aplicando estos conceptos a la planificación de la colección, los diseñadores que tanto trabajan de forma independiente -en su propia marca- como empleados en marcas de terceros, elaboran la colección teniendo en consideración lo que “está de moda” en una temporada. Al mismo tiempo, planifican la colección, pretendiendo “poner a la moda” determinadas piezas de una colección. En otros casos y ponderando lo que está de moda a nivel local y global, algunos diseñadores pretenden contraponerse a la misma instituyendo sus colecciones como “anti moda”.

Otra forma en la cual los diseñadores representan las prendas, complementaria de los bocetos, es empleando las *fichas técnicas* o de *producto*: un esquema gráfico que

3 Sumado a los criterios de especialización indicados respecto a los talleres, la socióloga Paula Miguel (2013) destaca una diferencia entre talleres grandes que trabajan a destajo y producen en grandes volúmenes y talleres que producen en volúmenes pequeños a los cuales recurren los diseñadores de indumentaria que se dedicaron a iniciar sus pequeñas micro empresas que caracterizan como sus *marcas*.

4 Teniendo en cuenta lo relevado en el trabajo de campo según los nativos, en relación al mundo de las empresas de moda, la categoría marca designa dos tipos de empresas: las *marcas comerciales* contrapuestas a las *marcas de autor* o *de diseñador*. La marca comercial se caracteriza por la producción de vestimenta en grandes volúmenes por colección de temporada, sumado a la distribución de locales de venta al público en diferentes centros comerciales en la ciudad. En lo que respecta a las marcas de autor, que también producen en forma de colección, los volúmenes de producción son menores.

5 Esta selección se realiza teniendo en cuenta los muestrarios de colores y tonalidades provistos por empresas de moda (a la vez que consultoras de tendencias) como Pantone, Peclers Paris o Doplet. Dentro de un abanico de colores, las empresas determinan algunos tonos como estilos futuros.

incluye el detalle de las medidas, dobladillos requeridos y las máquinas de coser requeridas para realizarlo, el tipo de forrería empleada, cantidad de cierres utilizados y otros detalles de confección.

Los figurines y las fichas técnicas (Ver Gráfico 01) consisten en representaciones de un objeto tridimensional, que es la vestimenta, trasladado al papel como espacio bidimensional. Para el antropólogo Edmund Leach (1989), el “mapa” constituye una unidad e ícono caracterizado por una serie de convenciones estableciendo pautas sobre el papel. Lo que el diseñador recrea en la ficha técnica (a modo del mapa señalado por Leach) es un mundo artificial de formas geométricas y símbolos convencionales que indican la forma de materializar la prenda de vestir.

Teniendo en cuenta lo descrito en la presentación del curso de geometrales impartido en la Escuela Argentina de Moda (EAM), estos esquemas constituyen una *herramienta de comunicación*⁶ en virtud de la cual se establecen relaciones (aunque no sean presenciales) entre quienes elaboran estos esquemas y los modelistas a cargo de los moldes o quienes realizan las costuras como las costureras o sastres. Estas relaciones implican que la representación de una vestimenta realizada por una persona, las convenciones indicadas por Leach puedan ser comprendidas por otra al interpretarlas. Aunque no se conozcan, los esquemas expresados en un geometral idealmente pueden ser entendidos por las diferentes personas que intervienen de forma cooperativa en un mundo que es la moda⁷.

Los moldes consisten en un conjunto de planchas elaboradas en papel correspondientes a las partes de una prenda como las mangas en sus diferentes extensiones, diferentes tipos de cuellos, bolsillos o el torso. Actualmente y gracias al desarrollo de los programas CAD (Sistemas de Diseño Asistidos por Computadora) como el “Audaces”, estas planchas se representan en una pantalla que incluye diferentes íconos representando funcionalidades. El mismo programa acomoda las planchas de forma tal que se desperdicie la menor cantidad de tejido posible, incluyendo una función en la cual se calcula numéricamente este desperdicio. Si dicha operación se llevara a cabo de forma manual -en la *tizada*- las planchas se acomodarían sobre capas de tejido sobre una mesa de corte⁸.

6 La institución dicta diferentes cursos de especialización (periodismo de moda, fotografía, maquillaje así como moldería de lencería o vestidos de novia) y carreras terciarias entre las cuales se destaca la diplomatura y tecnicatura de diseño de indumentaria que incluye diferentes variantes en la cursada y el diploma expedido. En lo que refiere al curso de geometrales, el objetivo consiste en que los alumnos comprendan el armado de prendas, orientado a la producción en serie. Por una parte, el geometral supone el detalle de las medidas mientras que la ficha técnica supone el desglose de diferentes tipos de información: puntadas, bordados y estampas <https://eamoda.com.ar/estudia/fichas-tecnicas-y-geometrales-desarrollo-tecnico-de-productos-de-indumentaria/>

7 Según Howard Becker, en los mundos artísticos como red cooperativa de personas se emplean convenciones conocidas por sus miembros. Por una parte, aquellas convenciones referidas a elementos técnicos o recursos empleados por los artistas y otros miembros socializados de una sociedad. Pero también podemos hablar de convenciones en el sentido de saberes orientados al público de una determinada obra, que posibilita entender el sentido de la misma. Podemos considerar el geometral y los símbolos expresados en la misma como un conjunto de convenciones técnicas.

8 De acuerdo al documento del 2015 “Breve descripción del proceso de confección” del INTI (Instituto Nacional de Tecnología Industrial) cuya autores son Marino y Horacio Toffe, la tizada forma parte del corte, una serie de procedimientos que incluyen además a la encimada, la superposición de telas sobre una mesa para ser cortadas.

Sea de forma manual o utilizando programas de computación, la *tizada* constituye una tarea cuyo propósito consiste en maximizar el espacio posible desperdiciando la menor superficie de tela, a partir de una cierta disposición de los moldes. En otras palabras, consiste en una tarea orientada al cálculo económico que Max Weber caracterizó en “La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo” en relación a la noción de racionalismo. En especial, el cálculo dinerario que remite a la noción de “racionalidad formal” fundada en la expectativa de una ganancia, las chances formalmente pacíficas de lucro y la ponderación de beneficios y pérdidas (José García Blanco 1986). En base a esta expectativa de lucro futuro y al cálculo económico de capital, los programas de moldería posibilitan realizar escalas y anticipar una operación que es corte de los moldes en base a unidades de medida convencionales.

Antes de realizar el corte de los tejidos, una muestrista confecciona un prototipo de las prendas de la colección y, en la sesión llamada *prueba de calce*, se prueban sobre el cuerpo de una modelo llevando a cabo los ajustes de posibles defectos de costura. Habiendo realizado estos ajustes y en base a un molde considerado como la *base*, se realiza la *progresión* que constituye en el cálculo de los talles a realizar y las medidas requeridas para éstos, mayores o menores que la base.

El siguiente paso consiste en el corte, realizado sobre unas mesas rectangulares de aproximadamente 1,80 metros de largo provistas de las máquinas cortadoras (circulares o rectas) que, en función de la silueta de los moldes y sobre un cúmulo de tejidos, cortan las piezas luego ensambladas con máquinas de costura en el mismo taller o en otro diferente. Respecto a estas máquinas que pueden ser tanto familiares o industriales, cabe señalar su variedad (la “overlock” para los tejidos de punto, “collareta” para los cuellos o “recta” con diferentes variedades de hilos) vinculada a su funcionalidad y los tipos de puntada: los respuntes, remaches, bajos invisibles, etc.

Ya cosidas⁹, a las prendas se les agregan los *avíos* (los botones, cierres y las hebillas, los velcros y cordones, presillas y apliques) para luego ser planchadas y embolsadas. Asimismo, se les agregan las etiquetas de la marca que informa cuál es el talle, la composición de los tejidos y los cuidados de la prenda en el uso. Tras el ensamble, se inicia la distribución de las prendas en los locales. Este momento podría caracterizarse como el “terminado” de las prendas que incluye además el ojalado, abotonado, la plancha y el embalaje.

El mundo de la confección se caracteriza por su variabilidad y la división en sectores de los cuales describí una mínima parte, centrándome en lo que considero las principales instancias¹⁰. En este trabajo me centraré en la realización de la moldería al considerar que constituye lo que Fernando Martín Juez (2002) señala como el fundamento del diseño: el

9 La costura, según el documento indicado del INTI de Marino y Toffe corresponde a la instancia del ensamble y el armado de las prendas.

10 Como procesos adicionales, se llevan a cabo el lavado industrial y diferentes formas de bordado

conjunto de pautas que nos indican un propósito o prescriben asimismo una relación entre personas en función de tal propósito. En la planificación de un objeto (en este trabajo, se trata de prendas de vestir) están incluidas funcionalidades referidas a su uso pero también creencias e historias colectivas acerca de los objetos.

Respecto a estas historias, el enfoque “biográfico” de Arjun Appadurai y Igor Kopytoff (1986) acerca de la trayectoria de las mercancías posibilita dar cuenta de los diferentes tipos de historias y biografías culturales de las cosas: las físicas y/o técnicas referidas al recuento de las reparaciones así como las económicas relativas a los precios y valores en momentos de compra y venta. Este enfoque biográfico, que además comprende la “historia social”¹¹, podría ampliarse para incluir los relatos acerca de las diferentes etapas en la fabricación de la vestimenta y las sub etapas relativas a la moldería (tizada, encimada, corte y costura) y de qué modos se vinculan entre si quienes están implicados en la planificación de la colección y su fabricación.

El diseño supone variantes para resolver formal y técnicamente la concreción de un producto a partir de técnicas y métodos de trabajo específicos. La resolución de la indumentaria en la moldería, realizada después de los bocetos y fichas técnicas, trasciende a la elaboración de planchas de papel. En función de la interpretación de bocetos o fichas técnicas, supone un conjunto de pautas referidas a la forma de elaboración de partes de la prenda y la misma lógica cultural implicada en la misma distinción de las partes: mangas, cuello y puños. Asimismo, hay pautas referidas a la costura y la clasificación de las máquinas empleadas para llevar a cabo esta tarea.

Tanto digital como manual, la moldería supone resolver la realización de un objeto que, en el contexto de un mercado, es considerado un producto a partir de procedimientos que idealmente pueden ser replicadas por varios modelistas. La moldería comprende un conjunto de convenciones ya presentes en las mismas fichas técnicas. Pero la moldería implica además pautas referidas a la forma de llevar a cabo la tizada y encimada; esto es, la disposición de los moldes sobre un plano que son los tejidos dispuestos sobre la mesa de corte.

Centrándome en la copia y la creatividad presente en la moldería, me interesa comprender cómo, a partir de la elaboración de esas piezas, se materializan cuestiones relativas a la identidad de ser diseñador en la moda que, según la perspectiva de Becker, es un mundo al implicar redes cooperativas de personas. Asimismo y respecto a la creatividad, analizaré de qué forma la misma visibiliza la creatividad como valor e ideal que diferencian a los diseñadores de las marcas comerciales.

11 Teniendo en cuenta diferentes tipos de escalas sociales, Appadurai diferencia la biografía cultural de la llamada “historia social”. Mientras que la biografía remite a objetos específicos, la historia tiene que ver con clases, conjuntos o tipos de cosas. Así podemos pensar en la biografía de un pantalón en su paso por los periodos o fases de la confección al tiempo que el pantalón como tipo de mercancía tiene su historia social que comprende el recuento de cómo se modificó su confección a lo largo de los siglos.

2 I LA MOLDERÍA Y LA COPIA

El objetivo de esta sección consiste en analizar cómo se expresan valoraciones relativas a la copia o imitación en la realización de la moldería. En el curso del trabajo de campo advertí que los informantes señalaban que la copia se llevaba a cabo regularmente pero enfatizando que eran otros quienes copiaban. Esto es, la copia son “siempre los otros” debido al hecho de ser objetada moralmente como una práctica no legítima.

Para comprender el porqué de tal objeción, es preciso tener en cuenta el comentario realizado por Vivi¹², una diseñadora de indumentaria a quien visité en su primer local situado en el barrio de Palermo, en mayo del año 2005, tras asistir a su desfile realizado en el mismo año, en la temporada otoño-invierno del evento “Fashion Buenos Aires”:

“yo siempre estoy muy arriba del producto para que esté prolijo, para que esté bien hecho todo y aparte me mato para tratar de no copiar nada a otros diseñadores y que sea algo original realmente y nada, me rompe mucho que los demás hagan eso cuando tienen la oportunidad de hacer algo propio ¿entendés? (...) por ahí, entiendo un poco que se copien de afuera ¿no? porque también, es como que te lo pide el mercado, a mí, nada, yo no me copio de nadie y no hago cosas que estén de moda y, por eso mi público es muy acotado”

La copia, que esta diseñadora opone a la originalidad, tiene que ver con un periodo de la trayectoria laboral señalado por los diseñadores en las entrevistas. Más precisamente, al trabajo que llevaron a cabo en un sector de las empresas, el “departamento de producto” en el cual se desarrolla el seguimiento de la producción descrito en la sección previa: la planificación y selección las prendas que conformarán la colección, la elaboración de bocetos y moldería, la compra de insumos, telas y avíos y la recorrida por los talleres dedicados a diferentes especialidades.

En las empresas, tanto los dueños como los empleados llevan a cabo dos veces al año el *viaje de producto* a ciudades de Europa o EEUU (París, Nueva York o Milán) donde se realizan desfiles o ferias para comprar prendas o adquirir catálogos de las temporadas. Tras el viaje, los diseñadores y modelistas *desarman* la moldería de esas prendas para identificar la estructura y replicarla en las prendas de la colección que desarrollarán. A modo de ejemplo, si en el viaje señalado un empleado adquirió una camisa, desarmar la moldería de la misma implica abstraer los moldes y reproducirlos en una nueva prenda, delegando esta tarea a un taller de moldería interno o externo de la marca.

Al iniciar una nueva empresa que los diseñadores caracterizan como su propia marca, éstos suelen contar con una o más modelistas respecto a quienes valoran dos cualidades: la interpretación y la discreción. En lo que respecta a la primera, supone que la

12 Vivi es una diseñadora de indumentaria, ex estudiante de la carrera de Diseño de Indumentaria y Textil de la UBA. Proveniente de una familia dedicada al rubro textil, inició en 2005 su propia marca (registrándola con su nombre y apellido) en la cual confeccionaba vestimenta femenina. Desde ese año al momento actual, su marca experimentó diferentes cambios: abrió y cerró locales de venta al público y showroom (donde también dictaba clases particulares privadas de moldería y sastrería) en diferentes emplazamientos en CABA así como participó en desfiles en ciertas temporadas del “Fashion Buenos Aires”.

modelista contratada capte de forma correcta la estructura de la prenda. Cabe señalar que los diseñadores suelen trabajar con una misma modelista durante meses o incluso años, con lo cual ésta conserva moldes de prendas realizadas anteriormente, habiendo adquirido un conocimiento previo respecto a la forma de trabajar de sus clientes. Refiriéndose a una modelista, una diseñadora y dueña de su propia marca llamada Camila señaló en una entrevista en el 2015:

“trabajamos con una chica que está estudiando moltería y nos hace los moldes hace un montón de tiempo. Hasta hace dos años, los hacía yo misma pero después ya no tengo más tiempo. Igual ella nos interpreta bastante. Tenemos las bases de todos los moldes que hicimos desde el 2001, tiramos los que eran feos y los lindos nos los quedamos, pero son un montón, entonces bueno, le decimos a la chica, saliendo de éste pero más largo y con un cuello, pero ya más o menos tenés una medida base, quizás no lo reconocés, pero ya sabés que la manga queda bien, la misma siza pero con cuatro puños”

Así como la interpretación supone replicar los bocetos del diseñador en los moldes, la discreción como cualidad significa que la modelista no le muestre a otro cliente los moldes realizados para alguna marca o diseñador. De la misma forma que señalé al inicio de esta sección, Alec Balacescu (2005) señala la doble condición de la copia en el mundo de la moda francesa: es condenada moralmente a la vez que practicada de modo regular.

Esta condena, en correspondencia con el hecho de que los diseñadores y modelistas niegan haber copiado, debe ser analizada a la luz de lo que el autor señala como la “economía política” dentro de la moda y los significados que tienen los derechos relativos a la autoría de un diseño, instituyendo al autor del mismo como la figura exclusivamente responsable de la creación.

Respecto a la copia, Balacescu destaca dos sentidos del término: uno referido a los derechos de autor o la construcción legal del autor como la figura legítima que, en consecuencia, deslegitima a quien copia. En la otra acepción, la copia constituye un efecto natural del proceso de creación al tiempo que la falsificación (en ciertos contextos, considerado un acto de delincuencia y/o bandidaje en el sentido de la concreción de un engaño) corresponde a la reproducción de un modelo empleando un nombre diferente al del creador.

Teniendo en cuenta lo señalado, cabe preguntarse entonces de que formas *desarmar* la moltería de una falda para abstraer su forma y estructura atenta contra la autoría, no sólo en el sentido legal sino también moral relativo a lo que se considera que está bien o está mal, correcto o incorrecto, legítimo o inapropiado (Fourcade y Healy 2007). El análisis moral de la copia supone entender cómo el hecho de desarmar la estructura de una falda atenta contra la noción de lo propio indicado por Vivi. Es decir, algo exclusivo de un individuo y no de otro. Si la copia constituye un atentado a la figura del autor ¿el mismo es extensible a todos los contextos de la moda, en cualquier de la confección?

El objetivo de la pregunta previa consiste en formular cuestiones, que quizás no

puedan ser respondidas en este trabajo pero al menos quedan planteadas para un futuro escrito: analizar en cuáles situaciones y espacios la abstracción de los moldes resulta una práctica objetable. En relación a esta cuestión, Balacescu señala cuan difícil y ambigua es la línea que separa conceptualmente la copia de un acto de creación y señala el ejemplo de la célebre diseñadora de alta costura Coco Chanel quien, sin objetar la copia como práctica, la consideraba un expresión de homenaje a su creación.

Por otra parte y respecto a la relación entre diseñadores y modelistas, la misma amerita reflexionar acerca de cómo se constituye la confianza entre las partes cuando se detenta el control de los moldes de varios clientes simultáneamente. Finalmente, la gran pregunta es porqué Vivi y otros diseñadores equiparan la copia a la carencia de algo propio. En otras palabras, quien replica un modelo de Coco Chanel o de otro diseñador ¿carece acaso de originalidad o es este mismo concepto el que debe ser sometido a escrutinio?

3 | LA MOLDERÍA Y LA INTERVENCIÓN

Al pretender diferenciarse entre sí los diseñadores, teniendo en cuenta lo relevado en el trabajo de campo, ellos establecen esas diferencias en base al uso de los tejidos y/o la alteración en la composición de los mismos. En función de la intervención sobre la moldería, alteran deliberadamente la estructura de las piezas que conforman la prenda.

Los tejidos son alterados a partir del empleo de técnicas varias de tejido (patchwork o crochet) generando efectos en base al lavado, las roturas y los desgastes. Asimismo, aplicando calor mediante planchas para generar efectos en las estampas, generando plisados u otros tipos de relieves entre los cuales se cuentan los calados, drapeados, troquelados y los pliegues. La llamada *experimentación textil* supone también incorporar a la misma trama del tejido materiales como metales, plásticos o piedras.

La alteración en la moldería se produce cuando los diseñadores modifican las formas o estructuras “convencionales” de elaborar las partes de las prendas como, por ejemplo, aumentando o disminuyendo los volúmenes de una manga o trastocando la simetría entre ambas mangas. Otra forma de modificar la moldería es haciendo visibles los pespuntos o las puntadas que generalmente, son removidas en la costura o se mantienen ocultas cuando la persona se coloca y acomoda la vestimenta sobre el cuerpo. Asimismo, otros diseñadores se jactan de no utilizar los moldes y realizar los ajustes sobre el mismo cuerpo del cliente o maniquí previamente¹³.

Lo relevante acerca de estas alteraciones, tanto referidas a la dimensión textil como la moldería, es analizar porqué son consideradas significativas, no sólo por quienes la realizan sino por los demás agentes en la moda como periodistas o editores de revistas.

13 Este es el caso de una diseñadora llamada Nina quien en las entrevistas periodísticas se jacta de no emplear moldería y haber desarrollado un método que suponía *diseñar directamente sobre el cuerpo de las clientas*. No obstante, al conversar con su hermana quien era socia de la marca, ésta señaló que ciertas prendas que calificaba como los *básicos* eran delegadas a modelistas como pantalones, camisas y algunos sacos mientras que otras respondían al método declarado por Nina.

Asimismo, es preciso analizar porqué estas alteraciones se consideran asociadas a la creatividad.

En su descripción de la moda y los objetos, Jean Baudrillard (1997) consideraba la diferenciación social como una forma de coacción ligada a la obtención del prestigio, o la búsqueda del mismo. Es a partir del flujo y reflujo de signos distintivos entre los objetos que se afianza el status social entre las personas. El valor de cambio signo está basado en la diferencia cifrada entre los signos. Asimismo, el valor de cambio guiado por la lógica económica remite a la lógica del mercado en el cual el objeto adquiere el status de mercancía.

Frente al valor de cambio signo que Baudrillard asocia a la diferencia cifrada ligada al prestigio, el valor de uso remite a la función racional y práctica de objeto, para lo que sirve algo en su condición de herramienta. Si nos guiamos por la condición de herramienta, cualquier prenda serviría para cubrir el cuerpo inicialmente, para abrigarlo en una determinada temporada del año, generar frescura en otra temporada o bien adornarlo. Respecto a las funciones del vestido, Nicola Squiccarino (1986) señala cual difícil resulta diferenciar la función protectora-utilitaria de la función estético-ornamental referida a la singularidad y la adquisición de status. Esto significa que, en ciertos contextos y momentos, un elemento decorativo puede tornarse funcional y viceversa.

En función del valor de cambio-signo, nos tendríamos que guiar por otros criterios más allá de lo utilitario y ornamental para contemplar dimensiones referidas a la lógica de la moda a fin de comprender porqué los diseñadores alteran la moldería de una vestimenta y lo que es más, porque anuncian públicamente que la alteraron. Para lograr tal comprensión es preciso remitirnos a una cuestión tratada en páginas previas: producir una prenda para “estar de moda” y al mismo tiempo “poner de moda”. A esto hay que agregar la expresión, oponerse a la “moda”. Además, es preciso entender que la moda como fenómeno social supone un mundo más allá de los procesos de producción que es la difusión; esto es, el submundo de la prensa al interior del mundo de la moda.

¿Qué valoran y destacan los periodistas, en su condición de figuras emblemáticas de la prensa de moda, al señalar la alteración en la moldería? Teniendo en consideración las reseñas realizadas por una periodista sobre los desfiles realizados en el evento BAF Week, en la temporada otoño-invierno del 2011. Respecto al desfile de una diseñadora realizada un día jueves, la periodista destacó su *“moldería desestructurada que incluyó una versión libre del cuello chimenea”*. En relación a otro desfile que transcurrió en el mismo día, se destacaba la *“moldería de largo irregular y desestructurada”*¹⁴.

Para poder comprender porqué una moldería desestructurada es significativa para los periodistas es preciso dejar de lado la dimensión funcional de una prenda para adentrarse en la cuestión de la diferencia cifrada mencionada por Baudrillard. Asimismo, contemplar

14 Cicero Gabriela y Cipriani Paula “Baf Week. Otoño-invierno 2011”. 3 de marzo del 2001. Suplemento Moda y Belleza. La Nación.

el mundo de la prensa o, lo que llamaría Becker, la distribución de las obras artísticas y el trabajo de las personas orientado a generar en los consumidores el gusto para apreciarlas. Estas personas, las denomina Becker, son los intermediarios especializados intervinientes en los procesos de distribución.

La alteración de una manga o composición de un tejido constituyen detalles que adquieren valor por la diferencia entre los diseñadores como productores. Pero éstos no pueden, por sí mismos, imponer tal diferencia como significativa sino coadyuvados por la intervención de los intermediarios modelando el gusto. Es entonces que, a fin de imponer un detalle de confección como relevante, deben articularse dos submundos que son la producción y la distribución en la cual se incluye la imposición del gusto. Son dos procesos, en suma, en combinación: la materialización de la vestimenta y materialización de materiales escritos (como es la prensa) orientados a la apreciación de la vestimenta.

4 | COMENTARIOS CONCLUSIVOS

Mi objetivo en este artículo consistió en describir como se lleva a cabo la producción de vestimenta en un contexto como el mundo de la moda, signado por el cambio constante de vestimenta. Esta producción se caracteriza por una serie de instancias en las cuales los diseñadores interactúan con modelistas, cortadores, modistas y otras personas implicadas en la realización de un producto que es la vestimenta.

La moldería, como instancia en la cual me centré en este escrito, constituye un conjunto de pautas ligadas a las partes de las prendas, la reproducción de las mismas al ser cortadas y replicadas en la tela para luego ensamblarse las partes. En torno a la moldería se erigen representaciones referidos a la condena a la copia por implicar un atentado a la creación propia. Asimismo, una valoración positiva relativa a la alteración de la moldería. Como señalé, no se trata de una alteración a la cual sólo le presten atención los diseñadores sino todo un conjunto de personas que aprecian esa alteración como detalle distintivo.

REFERÊNCIAS

Appadurai Arjun (1991) *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Grijalbo/Conaculta, México.

Balacescu Alec (2005) After Authors. Sign(ify)ing Fashion from Paris to Tehran. En *Journal of Material Culture*. Vol. 10(3): 289–310

Baudrillard, Jean

(1982) *Crítica de la Economía Política del Signo*. Siglo XXI Editores. México.

(1997) *El sistema de los objetos*. Siglo XXI. Mexico

Becker, Howard (2008) *Los mundos del Arte. Sociología del trabajo artístico*. Universidad Nacional de Quilmes.

Entwistle Johanne (2002) *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*. Paidós contexto. Barcelona.

Förster-Beuthan, Yvonne (2013) The Cycle of Seasons: Temporality in Fashion, in: Fischer, Luke, Mc Cauley, David: *The Seasons: Philosophical and Environmental Perspectives*, New York: SUNY Press.

Fourcade Marion y Healy Kieran (2007) "Moral Views of Market Society". En *Annual Review of Sociology*. Vol 33: 285-311. Vol. 33:285-311

García Blanco José (1986) "Industrialización, Capitalismo y Racionalidad en Max Weber". *Reis* 85/99 pp. 315-367 .

Leach Edmund (1989) *Cultura y Comunicación. La lógica de la comunicación de los Simbolos*. Siglo XXI Editores. México.

Martín Juez Fernando (2002) *Contribuciones para una Antropología del Diseño*. Gedisa. Barcelona.

Miguel, Paula (2013) *Emprendedores de diseño. Apuntes para una sociología de la moda*. Eudeba. Buenos Aires.

Nicola Squiccarino (1986) *El vestido habla. Consideraciones psico-sociológicas sobre la indumentaria*. Edición Cátedra. Madrid.

Woodward, Sophie y Fisher Tom (2014) "Fashioning through materials: Material culture, materiality and processes of materialization". En: *Critical Studies in Fashion and Beauty*. October.

FICHA DE PRODUCTO N-9 : Detalles constructivos				FICHA DE PRODUCTO N-9 : Detalles constructivos			
Temporada: Otoño / invierno 2007		Temporada: Otoño / invierno 2007		Temporada: Otoño / invierno 2007		Temporada: Otoño / invierno 2007	
Empresa: Jovenes emprendedoras S.A	Marca: Apology	Línea: Sastrería	Empresa: Jovenes emprendedoras S.A	Marca: Apology	Línea: Sastrería	Empresa: Jovenes emprendedoras S.A	Marca: Apology
Modelo: PAULA	Artículo: 7950	Moldaría: 001	Modelo: PAULA	Artículo: 7950	Moldaría: 001	Modelo: PAULA	Artículo: 7950
Descripción y características Falda de corderooy , con recorteverticales en frente , cierre acceso trasero , forrada.				Descripción y características Falda de corderooy , con recorteverticales en frente , cierre acceso trasero , forrada.			
DELANTERO				ESPALDA			
<p>Vista de corte</p> <p>Máquina recta. Puntada 300, plisado: mismo que una la vista de la costura con la fomería y la tela base.</p> <p>Vista interna Máquina recta Costura abierta Hilo invisible en la parte superior de la pieza. Puntada 300 recta</p> <p>Vista interna Dobladillo: con puntada 300 logra un terminación invisible.</p> <p>Recta con pie prensatelas para colocar cierre. Puntada 300 recta.</p> <p>Cierre invisible o cremallera de espal.</p> <p>Overlock de cinco hilos con costura de seguridad puntada 800</p> <p>Vista interna</p>				<p>Vista cerrada</p> <p>Máquina recta. Costura 300 recta, uno y entalla la prenda</p> <p>Máquina recta puntada 300. Refuerza y atraca.</p> <p>Fomería: Mas coria: da terminación y esconde la construcción interna.</p> <p>Se cruza el tajo 2cm del medio evita que se vea el interior al caminar, atraca con la recta que cierra y sujeta el dobladillo</p>			
Aprobado: aprobado		Fecha: 16 / 5 / 07		Aprobado: aprobado		Fecha: 16 / 5 / 07	
Taller: costurarte s.a		Fecha: 6/6/07		Taller: costurarte s.a		Fecha: 6/6/07	
Modificaciones: Ninguna				Modificaciones: Ninguna			
Área: Departamento moldiería, prototipos, confeccion				Área: Departamento moldiería, prototipos, confeccion			

Gráfico 01: Ficha de producto y geometral.

SOBRE OS ORGANIZADORES

MARCELO MÁXIMO PURIFICAÇÃO – Pós-doutorado em Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Coimbra (FPCE/UC Portugal, 2014-2016). Pós-doutorado em Formação de professores, Identidade e Gênero pelo Instituto Politécnico da Escola Superior de Educação de Coimbra ESEC (2017-2021); Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás PUC/Goiás (2010-2014, CAPES 5); Doutorado em Ensino (em andamento), com objeto de tese na área da Educação Matemática/Desenvolvimento Profissional de Professores e tecnologias pela Universidade do Vale do Taquari/UNIVATES (2018 -, CAPES 4); Doutorado em Educação (em andamento), com objeto de tese na área de Currículo e Identidade Juvenis pela Universidade Luterana do Brasil/ ULBRA (2020 -, CAPES 5); Mestre em Teologia: Educação Comunitária Infância e Juventude pelas Faculdades EST (2007-2008, CAPES 5). A nível de graduação possui formação multidisciplinar com: Licenciatura em Matemática pela Universidade Estadual de Goiás; Licenciatura em Pedagogia habilitação: séries iniciais, orientação e supervisão escolar, pelo Instituto de Ciências Humanas e Sociais ICSH e Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Batista Brasileira/FBB. É professor Titular C-II da Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior/FIMES/UNIFIMES desde 2014 (Onde atua em atividades de ensino, pesquisa e extensão na graduação e pós-graduação) e professor P-IV da Secretaria Estadual de Educação de Goiás desde 1999 na disciplina de Matemática. Atua, ainda, como Docente Permanente nos seguintes Programas: Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Faculdade de Inhumas FACMAIS, Linha 2 Educação, Cultura, Teorias e Processos Pedagógicos; Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Fundação Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul UEMS, Linha 1 Currículo, Formação Docente e Diversidade (Cooperação técnica nº 1038/2019. Publicado no D. O. nº 10038 de 28/11/2019) e do MPIES Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social da Universidade do Estado da Bahia UNEB (Colaboração Técnica, sem vínculo empregatício), na Linha 2 Novas Formas de Subjetivação e Organização Comunitária. Coordenador do Grupo de Pesquisa (NEPEM/UNIFIMES-CNPq); Colíder do Grupo de Pesquisa em Educação, Tecnologias Sociais e Desenvolvimento no interior do Amazonas (do IFAM). Associado na ANPED/Nacional. Membro da Comissão Editorial da Revista Científica em Educação da FACMAIS (2020 -); Membro do Comitê Científico da Editora Atena (2019 -); Editor da Revista Científica Novas Configurações Diálogos Plurais (2020 -). Tem experiência na área da Educação atuando no eixo da Diversidade. Atualmente interessa-me pesquisa em dois grupos temáticos: I Processos Educativos: Formação de Professores, Políticas Educacionais, Currículo, Desenvolvimento Profissional, Ensino e Tecnologia; II Estudos Culturais: Identidade, Representação, Gênero, Violência, Negritude, Religiosidade e Cultura.

CÉSAR COSTA VITORINO - Possui graduação em Pedagogia pela Universidade do Estado da Bahia (1990), Especialização em Planejamento e Prática de Ensino pela FEBA (1992), Mestrado em Letras e Linguística pela Universidade Federal da Bahia (1999) e Doutorado em Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagens (Conceito CAPES 6) pela Pontifícia

Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2014). Professor Permanente do Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social (MPIES/ UNEB/Campus XI). Membro do Grupo de Pesquisa: Educação, Políticas Públicas e Desenvolvimento Social (EPODS/ UNEB), Membro do Grupo de Pesquisa NGEAALC/ UNEB. Atualmente é Professor Doutor II da Fundação Visconde de Cairu (FVC), Professor Assistente da Universidade do Estado da Bahia, onde coordena do curso de Pedagogia PARFOR. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Linguística, atuando principalmente nos seguintes temas: aprendizagem, educação, cultura africana banto, educação infantil, literatura e escrita, psicolinguística da leitura, Teoria dos Espaços Mentais (TEM), Ensino de Língua Portuguesa em escolas quilombolas.

JOSILENE ANDRADE LIMA LOURENÇO - Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social pelo (MPIES) / Linha 2: Novas Formas de Subjetivação e Organização Comunitária, pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Departamento de Educação (DEDC) do Campus XI - Serrinha - Ba. Membro do grupo de pesquisa Centro de Estudos e Pesquisa Interdepartamentais em Culturas e Religiões/ GEPERCS UNEB/Campus XI - Serrinha -Ba. Especialista em Gestão Educacional no ano de 2012, pela Universidade Regional de Filosofia, Ciências e letras de Candeias - FAC, com trabalho de conclusão de curso, artigo: Do Direito à Educação ao Direito Educacional, sob orientação do professor Marcos Aurélio Santos Alves. Formação acadêmica, Letras / Inglês e suas Respectives Literaturas pela Universidade Estadual Da Bahia - UNEB 2004/2008, trabalho de conclusão de curso, monografia com o tema: A abordagem da Leitura Crítica no material didático em Língua inglesa, sob a orientação da professora, Eliza Metiyo Morinaka. Especialista em Gestão de Pessoas com Ênfase na Gestão por Competência no Setor Público, pela universidade Federal Da Bahia - UFBA, com apresentação de trabalho de conclusão de curso, Plano De Desenvolvimento Organizacional, com Foco No Potencial De Liderança, sob a orientação da professora Giane Ferreira Prates Calmon. Experiência profissional, funcionária pública desde 2008, atuante na rede pública municipal de ensino desde 2001, nos anos de 2003 a 2007 exerceu cargo de gestão escolar, como diretora e vice-diretora, nomeada e empossada pela Secretaria Municipal de educação, no Município de Valente - Bahia. Atualmente leciona em escola da rede pública municipal de valente - Bahia, no ensino Fundamental II, como professora de língua inglesa.

ÍNDICE REMISSIVO

A

Afro-religiosos 3, 7, 9

C

Capitalismo 3, 18, 44, 51

Ciência do concreto 3, 4, 1, 2, 3

Cosmopolítica 3, 4, 7, 8, 11, 12, 14, 15, 16, 17

Cura 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17

D

Design 3, 40

E

Estrutura 2, 4

Estruturalismo 3, 4, 1, 6

Etimologia 9

F

Feminino indígena 3

H

História da antropologia 3, 1

Humanos 7, 8, 9, 11, 12, 14, 15, 16, 18, 21, 23, 25

I

Identidade 3, 53

M

Macumba 9

Mito 2, 3, 4, 5, 6, 32, 33

Moda 3, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51

O

Oxalá 7, 8, 10, 13

P

Padrão 3

Povos indígenas 3

R

Roupas 3

T

Teoria antropológica 3, 1

Terreiros 3, 7, 8, 9, 10

U

Umbanda 7, 8, 9, 10, 11, 12, 16, 17

ANTROPOLOGÍA:

Visión crítica de la REALIDAD SOCIOCULTURAL

www.atenaeditora.com.br 

contato@atenaeditora.com.br 

@atenaeditora 

www.facebook.com/atenaeditora.com.br 



ANTROPOLOGÍA:

Visión crítica de la
REALIDAD SOCIOCULTURAL

www.atenaeditora.com.br 

contato@atenaeditora.com.br 

[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora) 

www.facebook.com/atenaeditora.com.br 

